

PARCE QUE CHAMPA ET CAMBODGE NE FAISAIENT QU'UN...
LORSQUE LES ESPRITS S'EMMÊLENT POUR TISSER LA TRAME D'UNE HISTOIRE
PASSÉE SUR LE MÉTIER D'UNE 'INTÉGRATION' PRÉSENTE¹

Emiko Stock
Doctorante en ethnologie
Université Paris X, Nanterre, France²

« *Et c'est ainsi que l'on explique que les Khmers et les Chams ont une même origine, qu'ils sont frères et sœurs* ». Voilà une petite phrase qui prend une grande place dans le discours des Chams du Cambodge sur le terrain ethnographique³. Comme improvisée, presque ingénue, elle se fait pourtant redondante, concluant ici la narration de tel mythe, justifiant là tel acte rituel commun aux deux populations, ou parachevant un long discours convaincu de « l'amitié khméro - chame ». Au point qu'on serait en droit d'y déceler un discours lénifiant ; les Chams l'utiliseraient pour véhiculer l'idée d'une assimilation harmonieuse à la nation cambodgienne, peut-être en réponse à une recherche contemporaine souvent focalisée sur un présupposé : en l'occurrence les difficultés que rencontreraient ces « musulmans » à s'intégrer dans un pays « bouddhiste ».

¹ Cet article est tiré d'une communication en anglais présentée sous le titre "Inviting Champa, Welcoming Cambodia: Performing Both Ancient Spirits to Commemorate Past History and Present 'Integration' ", en juillet 2007 lors de la conférence 'Socio-cultural Issues of Champa, 175 Years After its Disappearance' organisée à San Jose, Californie, U.S.A, par l'International Office of Champa. Sous ce même titre paraîtra dans le prochain numéro de la revue *Champaka* (San Jose, U.S.A) la version anglaise du présent article. Mes plus sincères remerciements vont à cette institution pour m'avoir invitée à ces journées, et particulièrement à MM. Po Dharma et Tu Cong Nhuong, ainsi qu'à la communauté chame de San José pour son accueil et sa sollicitude.

² Les terrains menés dans le cadre de la thèse ayant permis de collecter les matériaux nécessaires à la rédaction de cet article ont été partiellement financés par des bourses de l'Ecole Française d'Extrême Orient et le Centre d'Etudes Khmères, à qui j'adresse ici tous mes remerciements.

³ Je généralise ici à grands traits en évoquant « les Chams du Cambodge ». Tous ne se font pas l'écho de cette idée d'origine commune. Mais il est intéressant de noter que cette dernière a pu être entendue tant auprès de Chams de Kompong Cham que de Kompong Chhnang, aux discours souvent divergents, de personnes se positionnant tant comme « traditionalistes » que comme « orthodoxes », d'érudits comme de ceux n'ayant pas ces prétentions, et finalement auprès de toutes catégories « sociales et professionnelles » confondues.

Mais attachons-nous au fond : les Chams et les Khmers... une même origine ? Voilà qui défie la doxa d'un clivage Champa / Cambodge. Les galeries du Bayon ne mettent-elles pas en relief les guerres ayant confronté les deux peuples à plusieurs reprises ? Les chroniques royales khmères n'évoquent-elles pas la fuite de ces familles royales chames venues chercher refuge au Cambodge ? Et finalement les livres d'histoire contemporains ne relatent-ils pas comment le Champa, ce royaume autrefois rayonnant, a fini terrassé par les attaques récurrentes des armées du Đại Việt ? En contrepoint de ces acceptions courantes des relations entre les deux entités, marques d'une destinée historique à la fois conflictuelle et divergente, on pourrait ici reprendre les récentes conclusions de différents chercheurs qui invitent à nuancer le propos. Difficile d'opposer de façon unilatérale Champa et Cambodge, alors que, ni l'un, ni l'autre, n'étaient constitués en royaumes centralisés et unitaires, mais plutôt en ensembles variables de principautés pouvant, ponctuellement, coopérer. Délicat d'accréditer l'idée d'une « Marche vers le Sud » linéaire et continue exercée par le Đại Việt à l'encontre du Champa alors que princes et empereurs des deux parties entretenaient des relations ambiguës. Impossible de dépeindre en monochrome les partenariats chams avec les royautés khmères, sachant qu'ils étaient structurellement régis par des relations de clientélisme, par définition fluctuantes : certains Chams se ralliaient à tel ou tel prince khmer, lorsque d'autres s'attaquaient au prince régnant pour soutenir un concurrent prétendant au trône. La liste pourrait s'allonger. On préférera – afin de rendre pleinement justice à ces auteurs sans déformer leurs propos – renvoyer le lecteur vers quelques références choisies⁴, pour mieux se concentrer sur un domaine laissé pour compte dans les études chames depuis un siècle : l'ethnographie de fond⁵.

C'est cette ethnographie qui, après plusieurs années de « terrain », amène à repenser l'objet d'une recherche. L'observation du quotidien et la description analytique de différents rituels chams poussent peu à peu à envisager le Champa et le Cambodge, et partant Chams et Khmers, non plus en termes d'opposition, mais plutôt comme un couple de complémentarités en perpétuel réaménagement.

⁴ Mak Phoeun 1981, 1984 ; Khin Sok 1988, Michael Vickery 2003-2004, 2004, Nicolas Weber 2005.

⁵ Il faut remonter aux pionniers de la recherche en études chames, à la jonction du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle, pour trouver une première ethnographie, particulièrement riche en ce qui concerne les Chams du Vietnam (Aymonier 1891 ; Cabaton 1901, 1907). Par la suite, c'est la littérature grise coloniale, constituée principalement (ou seulement ?) du rapport de Marcel Ner (1941) qui vient renseigner l'organisation sociale et religieuse des Chams du Cambodge. On est alors loin d'une véritable ethnologie. Puis intervient le travail de Juliette Baccot (1968) qui reste aujourd'hui le seul travail substantiel au travers d'une monographie du village d'O'Russei. Après la rupture de la guerre civile, la réouverture du Cambodge amène une première mise à jour produite par William Collins (1996) tandis qu'une relative libéralisation des conditions de la recherche en R.S.V. autorise le travail de Rie Nakamura sur les Chams du Vietnam (1999). À ce jour, aucun travail ethnographique de fond n'a pu être encore mené.

Pour illustrer ce propos, nous analyserons deux exemples tirés de nos propres observations ethnographiques⁶ :

1. Le *mawlid*⁷ de l'Imam San réunit annuellement, au sein de l'ancienne capitale royale d'Oudong, des milliers de participants. L'anniversaire de ce saint hautement respecté, guide spirituel fondateur de la communauté du même nom, est présenté comme l'occasion de célébrer une culture chame essentialisée. Pourtant l'Imam San ne semble nullement y être commémoré en raison de prestigieuses origines royales ou d'un passé glorieux le rattachant au Champa. L'importance accordée au saint homme semble bien plus être liée, d'une part, à l'islam mystique qu'il introduisit, facilement associable au bouddhisme des Vats tout proches ; et, d'autre part, à la relation privilégiée qu'il aurait entretenue avec le souverain khmer d'alors.

⁶ Les notes suivantes ne visent que l'illustration du propos développé dans cet article, et ne prétendent donc nullement à être considérées comme descriptions ethnographiques de type monographiques, telles que je pourrais éventuellement les exposer ultérieurement. Elles reposent sur l'observation des deux rituels eux-mêmes (*mawlid* : dimanche 02.10.2005 et lundi 03.09.2007 ; *mamun* : lundi – mardi 06-07.11.2006 et dimanche – lundi 25-26.11.2007), mais également sur les entretiens y ayant trait et sur les discours informels recueillis sur le terrain entre 2006 et 2008. Les entretiens ont été menés entièrement en khmer, les locuteurs usant parfois d'un vocabulaire cham spécifique.

⁷ A propos de la transcription des termes vernaculaires :

- Pour les termes d'origine arabe : l'article ne visant pas des spécialistes du monde arabo-musulman, les termes ne seront transcrits qu'en latin, pas en arabe ; la translittération simplifiée la plus communément utilisée a été adoptée.
- Pour les termes chams : la translittération adoptée est celle du Groupe de Recherches Cam (1977). L'orthographe utilisée est celle du dictionnaire de Aymonier – Cabaton (1906). Celle-ci ne diffère que légèrement de l'orthographe donnée par les Chams du Cambodge connaissant l'alphabet. Lorsque des différences significatives apparaissent elles sont mentionnées en note de bas de page, le corps du texte donnant la préférence à l'orthographe du dictionnaire face aux multiples variances orthographiques des Chams du Cambodge. C'est également cette orthographe que j'applique aux mots n'ayant pu trouver de transcription en cham sur le terrain (soit que mes interlocuteurs l'ignoraient, soit que le terme ne se trouve pas dans des écrits restés très littéraires) toujours en la transcrivant à l'aide de la méthode de translittération GRC 1977. La police permettant de transcrire actuellement le cham du Cambodge oblige le rédacteur à se limiter à une seule graphie, alors que les écritures chames du Cambodge présentent quelques variantes. Elle apparaît par ailleurs incomplète sur de nombreux caractères. Ainsi, plutôt que de transcrire les mots dans une forme approximative, ou dans une forme « étrangère » via une police chame du Vietnam, j'ai choisi de ne conserver que la translittération.
- Pour les termes khmers : la translittération adoptée est celle de Saveros [Pou] Lewitz (1969). Le mot apparaissant une première fois sera transcrit en khmer selon l'orthographe du dictionnaire de l'Institut Bouddhique. Lorsque le mot est déjà connu dans une autre transcription, plus répandue, c'est celle-ci qui sera adoptée (pour les noms de lieux par exemple).

2. Le *mamun* est organisé chaque année dans le village de O'Russei (អូរជ្រៃស្រី), à Kompong Chhnang, par les descendants des anciennes familles royales, les « *Po* ». Dans ce rituel de possession⁸, les esprits des anciens rois du Champa sont invités à s'incarner dans les corps de médiums idéalement d'ascendance *Po*, et sont célébrés à travers la lecture et la transmission des chroniques royales. Mais ces mêmes corps sont également les véhicules d'esprits royaux khmers. À travers la convocation d'une sélection de ces personnages, ainsi que l'utilisation de musique tant khmère que chame, les participants commémorent les migrations depuis le Champa, aux croisements de l'histoire et du mythe, comme des faits indissociables de leur vie actuelle et « réelle » au Cambodge.

◦ ◦ ◦ ◦ ◦

1. Le *mawlid* de l'Imam San

À l'origine, le terme *mawlid* désigne en arabe l'anniversaire de la naissance du Prophète Mohammad. Célébré avec faste dans la majorité des pays musulmans il est souvent complété d'autres *mawlids*, ordinairement au moins aussi fastueux, destinés à célébrer l'anniversaire de certains saints. La vénération des saints - ces personnages reconnus pour s'être illustrés par des actions méritoires, une haute connaissance de l'exégèse musulmane, et des pouvoirs merveilleux - est en effet avérée dans l'ensemble du monde musulman. Leurs tombes sont visitées, leurs parcours chantés dans des louanges poétiques, de multiples vœux leur sont adressés.

Bien que de nombreux courants réformateurs aient tenté de réduire ces pratiques en raison du risque d'associationnisme qu'elles véhiculent⁹, elles demeurent répandues à l'échelle du monde musulman, qui tend à les accepter au titre d'une dualité socio-religieuse. Il en va de même de l'islam au Cambodge, où une distinction s'y opère souvent à travers l'adoption – ou non – de certaines de ces pratiques¹⁰. Un islam « majoritaire », « orthodoxe » ou encore « international » prétend ainsi épurer le culte de ces pratiques en

⁸ Par souci de concision, je ne prendrais pas ici position dans le débat anthropologique relatif à la définition des phénomènes de possession (« possession » *versus* « chamanisme »). Je préfère renvoyer le lecteur à Hell 1999 et Heusch 1971. Sans toutefois conclure à une forme entièrement réceptive et passive de la transe ni même tenter de réduire le phénomène à un dualisme catégoriel, je préfère recourir au terme de possédé tel que le définit Georges Condominas à savoir qu'il convient « d'appeler chamane celui qui 'monte' vers les esprits et possédé celui sur qui les esprits 'descendent' » (Condominas 1973 : 60).

⁹ C'est-à-dire risquant d'associer Allah – reconnu dans l'islam comme Dieu unique et seul à d'autres divinités. L'associationnisme – *Shirk* en arabe – est considéré comme l'une des plus graves fautes pouvant être commises par un musulman.

¹⁰ Mais pas uniquement. Toutefois dans l'espace de cet article on ne s'étendra pas sur le débat de ces oppositions et des pratiques culturelles leur étant liées.

s'opposant pour cela à un islam « populaire » considéré comme figé dans le passé. Cependant, dans l'ensemble du monde musulman, la pratique est comme souvent en décalage avec le discours, et l'idéal d'un islam unique, poli et transnational, cohabite avec la transmission des cultes populaires. Le Cambodge ne fait pas exception, et nombre de tombes de saints, abandonnées dans les faits ou tout au moins dans les paroles, sont tour à tour vénérées occasionnellement par des musulmans ou des bouddhistes¹¹.

Parmi les saints qui font encore aujourd'hui l'objet d'une commémoration soutenue, l'Imam San est sûrement de ceux qui ont le plus marqué l'islam au Cambodge. De nombreux disciples lui étant associés à travers les légendes et poèmes qui lui sont dédiés, l'Imam San s'est vu intégré, par le biais de ces assistants, dans des récits régionaux disparates aux quatre coins du pays. Il a non seulement donné son nom au plus grand *mawlid* donné par les Chams (hormis celui offert au Prophète), mais également à une (relative) division communautaire opposant les tenants de sa philosophie et se disant « Chams traditionalistes » à ceux s'affiliant à l'islam dit « international » et « suivant la religion » (*dau tām sāsna*/ ទៅតាមសាសនា), les « Chams orthodoxes »¹².

Cette opposition tradition / orthodoxie n'a rien de surprenant puisqu'elle est fréquente dans le monde musulman comme on pu le voir plus haut. L'exemple des *Santris* (« orthodoxes ») en opposition aux *Abangans* (« traditionalistes »), est célèbre à Java depuis les travaux de Clifford Geertz (Geertz 1960), bien que ces derniers aient été ensuite largement remis en question justement en raison de la réification qu'engendre une telle distinction. Un système similaire peut être observé plus proche de nous, à Kampot, chez les Jveas¹³. Ce dualisme tradition / orthodoxie n'a cependant rien de propre au monde musulman, puisqu'on le retrouve tout simplement au Cambodge, dans le bouddhisme, avec la distinction *mahānikāy* (មហានិកាយ)

¹¹ Quelques exemples : à Oudong, lors du mawlid, on compte quelques visiteurs khmers, simples promeneurs ou pèlerins de passage, ou résidents des pagodes voisines. Une fois par an, à Kompong Cham, le héros cham Ta Leakh (dont le nom khmer est plus souvent utilisé tant par les Khmers que les Chams) est honoré par les habitants du village khmer où se trouve sa tombe. Les visites privées de bouddhistes sur l'ensemble de l'année y sont courantes. À Kampot, la tombe d'un saint située en bas des chutes d'eau de « Tuk Chhou » (ទឹកល្អ), haut lieu du tourisme local, semble parfois autant avoir la faveur des musulmans que des bouddhistes (Terrains 2000 – 2007).

¹² La communauté de l'Imam San était originellement localisée dans les environs d'Oudong et de Longvaek, avec le village d'O'Russeï (Kompong Tralach, Kompong Chhnang) pour principal foyer et siège de la hiérarchie religieuse. Par la suite, notamment pour des raisons de pression démographique dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle, la communauté s'est dispersée dans les provinces de Pursat et Battambang.

¹³ Les Jveas seraient les descendants d'Indonésiens installés principalement dans les provinces de Kampot, Battambang et Takeo. Bien que musulmans, et présentant sur de nombreux points une organisation sociale et culturelle très proche de celle des Chams ils ne s'en distinguent pas moins, ne serait-ce que par l'origine géographique, l'histoire, et la langue. Toutefois, les khmers font fréquemment l'amalgame entre les deux groupes, désignant par le terme « Cham » ou « Cham – Jvea » tout musulman. Il est par ailleurs fréquent qu'un Jvea, en conséquence, se désigne vis à vis d'un interlocuteur khmer comme « Cham », et qu'un Cham reprochant l'ignorance de la langue ou d'une tradition à un voisin cham le désigne comme « Jvea » (ces remarques avaient déjà été formulées en 1996 par William Collins cité en bibliographie).

/ *dhammayutti* (ធម្មយុត្តិ), que les Chams prennent régulièrement en exemple pour traduire leurs différences. En réalité si le contraste est criant dans les discours des intéressés, il semble s'estomper souvent, s'effacer parfois et se redessiner en permanence sur le terrain. Des mariages supposés proscrits, aux inaugurations de mosquées très « orthodoxes » auxquelles les « traditionalistes » les plus convaincus se joignent volontiers, en passant par les cérémonies de possession très « traditionalistes » auxquelles certains « orthodoxes » participent activement¹⁴, tout dans l'observation du social montre l'élasticité et la perméabilité de telles limites. Dans le cas du *mawlid* de l'Imam San, les orthodoxes se joignant à la fête ne sont pas rares, lorsqu'ils ne font pas partie des visiteurs réguliers qui, sur l'année viennent, en échange de quelques offrandes (dont du bois d'aigle, quelques billets, et une pièce de tissus blanc venant recouvrir le cénotaphe¹⁵), demander au saint une assistance¹⁶.

Si le *mawlid* du Prophète Mohammad est facile à dater, puisque celui-ci est né le 12^{ème} jour du mois de *Rabi Avāl* (3^{ème} mois du calendrier musulman), celui de l'Imam San l'est beaucoup moins. Face à la superposition de différents découpages du temps¹⁷, le repérage des festivités chames sur le calendrier – ou plus justement *les* calendriers employés – paraît souvent extrêmement ardu. Toutefois, le calcul fixant la majorité de ces événements – musulmans ou non – suit une logique calendaire certes complexe mais traduisible, ne serait-ce que par les experts locaux versés dans cette science. Or dans le cas du *mawlid* de l'Imam San, malgré de nombreuses recherches, je ne peux que conclure – à la suite de mes informateurs – à l'absence de calcul calendaire. Il semblerait plutôt que le choix de la date du *mawlid* change chaque année en fonction de l'aménagement de l'emploi du temps de l'ensemble de la communauté. Le mois semble peu importer, tant au niveau du calendrier khmer que musulman. Ainsi, les différents *mawlid*s auxquels j'ai pu assister se sont déroulés tant sur les mois khmers de *srāb(n)* (ស្រាបណ៍) (9^{ème} mois khmer, mi-août / mi-septembre), *bhadrapad*

¹⁴ Le même phénomène de « mixité » se retrouve lors du mamun décrit plus loin.

¹⁵ Pratique attestée ailleurs dans le monde musulman où le *mawlid* est l'occasion de remplacer le tissu (ar. : *kiswa*) par un neuf (Fuchs 1987 : 896).

¹⁶ La présence de membres extérieurs à la dite communauté de l'Imam San était déjà commune dans les années soixante : les plus vieux se rappellent de l'active participation des villageois de Khleang Sbek, situé à proximité de la capitale royale, et Juliette Baccot atteste la venue de Phnom Penhois de la presqu'île de Chruy Changvar (Baccot 1968 : 323).

¹⁷ Les Chams utilisent plusieurs échelles de repérage dans le temps. Dans le langage courant, on compte les « mois chams » suivant un calendrier duodénaire hérité du Champa. Il est assez comparable à celui autrefois en usage à Java et, dans une moindre mesure, au calendrier khmer traditionnel. Cependant, rares sont les personnes qui peuvent « interpréter » de tels calendriers, cette tâche étant confiée à un ancien versé dans cet art, afin de décider de la date propice à un mariage, une crémaillère... En complément, est utilisé le calendrier musulman annuellement imprimé par le Bureau des Affaires Musulmanes sous la direction du Mufti du Cambodge. Ce dernier est mieux connu des religieux, puisqu'il permet non seulement de situer sur l'année les fêtes communes à l'ensemble du monde musulman, mais également les heures de prières quotidiennes. Voir Stock, à paraître (a).

(កុំឡូឡា) (10^{ème} mois khmer, mi-septembre / mi-octobre), *assuj* (អស្សុជ) (11^{ème} mois khmer, mi-octobre / mi-novembre), que ceux, musulmans, de *Syaban* (8^{ème} mois musulman) ou *Syawal* (10^{ème} mois musulman)¹⁸. Pour la hiérarchie religieuse de la communauté de l'Imam San basée à O'Russei, qui se concerta pour choisir la date, l'essentiel est que le repiquage du riz soit achevé dans l'ensemble des villages, afin que tous puissent se joindre à la fête. Dans tous les cas, on évite le mois de jeûne du Ramadan (9^{ème} mois musulman), quitte à reporter d'un mois la cérémonie. Les chefs religieux de O'Russei s'accordent alors avec les responsables de chacun des villages sur une date, de préférence un lundi et / ou un « 12^{ème} jour » – puisque c'est un lundi 12 que Mohammad est né¹⁹. Cependant je n'ai vu aucun des *mawlid*s coïncider avec un 12, ni sur le calendrier musulman, ni même sur le calendrier khmer ou « français »²⁰. En ce qui concerne le *mawlid* de l'Imam San 2008, l'Ong Khnuur²¹, chef religieux de la communauté, envisageait pourtant le 12 ou le 13 octobre, le premier tombant sur un 12, le second sur un lundi. En revanche, le *mawlid* de 2007 s'est bien tenu un lundi (3 septembre) et si celui de 2005 a eu lieu un dimanche (10 octobre), c'est sans doute parce qu'il s'agit traditionnellement d'un jour également faste chez les Chams et les Khmers²², coïncidant cette année-là avec le sommet des hommages rendus aux morts par les Khmers lors du *bhujum pind* (ភ្នំប៊ុនព្រំ). Le calcul est d'autant plus délicat que l'ethnographie des études chames du siècle dernier fournissant normalement nombre de repères, reste muette en ce qui concerne le *mawlid* de l'Imam San. Antoine Cabaton dresse une brève description de la fête du *katé*²³ (célébrée à Phan Rang en l'honneur des ancêtres et sur laquelle le *mawlid* de l'Imam San aurait pu être plaqué. On retrouve en effet les idées directrices de l'événement : « rendre un culte aux mânes » (Cabaton 1901 : 37), le culte royal, la localisation de la cérémonie sur un mont, et le choix du mois de septembre – octobre²⁴ (Aymonier 1891 : 50 ; Cabaton 1901 : 37). Par ailleurs, on apprend que : « Après le *katé*, les divinités masculines ont le pas sur les divinités féminines ; après le *Cabur*²⁵ c'est le contraire qui a lieu. » (Cabaton 1901 : 37). Or les Chams soulignent encore de nos jours, l'appartenance des

¹⁸ De son côté Juliette Baccot place la fête en septembre (Baccot 1968 : 323).

¹⁹ On choisit fréquemment dans le monde musulman le lundi comme jour faste pour les célébrations, qu'il s'agisse du *mawlid* ou d'autres festivités (Fuchs 1987 : 420 ; Jong (De) F. 1976-1977).

²⁰ « *pārāmān* » / ប៉ារ៉ាម៉ាន. C'est à dire le calendrier grégorien importé par les Français.

²¹ J'adopte ici une transcription plus largement répandue que la translittération que je donnerai par la suite dans mon explication du terme.

²² À noter que dans le monde musulman et notamment égyptien, le dimanche est l'un des jours prédisposant particulièrement à l'efficacité de certains *mawlid*s (voir notamment Jong (De) F. 1976-1977).

²³ *Katé* : « Fête du 7^{ème} mois chez les Chams de l'Annam » (Aymonier – Cabaton 1906 : 49).

²⁴ Antoine Cabaton aurait cependant commis une erreur en situant le cinquième mois du calendrier cham en septembre – octobre. L'année chame débutant en avril, cette période correspondrait plutôt au 7^{ème} mois. Sur ces points calendaires je renvoie le lecteur à Stock, à paraître (a).

²⁵ *Cabur* : « une fête solennelle, ou bon cabur, qui se célèbre au 9^{ème} mois de l'année chame » (Aymonier – Cabaton 1906 : 124).

festivités annuelles à un certain dualisme masculin / féminin, *akhāt* ou *ahir*²⁶ / *āval*²⁷. Il est cependant difficile de voir à quel point le *mawlid* de l'Imam San et le *mamun* s'insèrent en complémentarité dans ce cycle, car si le *mamun* est bien d'appartenance « masculine » / *akhāt* - *ahir*, le *mawlid* bénéficie de moins de précisions, les Chams le plaçant tantôt du côté *āval*, tantôt du côté *akhāt* - *ahir*.

L'absence de description du *mawlid* de l'Imam San par les pionniers en cette fin du XIX^{ème} siècle n'est pas surprenante puisque l'Imam San leur étant contemporain, son culte ne s'était pas encore développé.

Les Chams rattachent de manière privilégiée l'Imam San au règne du roi Ang Duong (1845-1859) mais aussi à celui du roi Norodom (1859 – 1904). Les témoignages d'explorateurs étrangers confirment son existence à cette même époque. En 1870 G. Janneau atteste que le roi a fait construire à Oudong une mosquée à ce « marabout » (Janneau 1870 : 64). De son côté Jean Moura qui rencontra le saint homme à Oudong en 1874, rapporte qu'il était toujours vivant en 1877 (Moura 1883 : 462-463). Les témoignages se recoupent, et corroborent le portrait généralement donné de l'Imam San : un homme droit, d'une grande élévation spirituelle qui impressionnera jusqu'au roi Ang Duong²⁸, au point que ce dernier lui fera don d'un lopin de terre sur l'une des collines de la capitale royale, où une mosquée sera élevée en son nom.

La seule description du *mawlid* qui nous soit donnée est celle de Juliette Baccot dans le cadre d'un chapitre voué à la petite communauté ascétique de l'Imam San basée à Oudong (Baccot 1968 : 323-326). En ce qui concerne les sources plus anciennes, à défaut du *mawlid* de l'Imam San, on trouve deux brefs aperçus du *mawlid* du Prophète Mohammad, principalement centrés sur la coupe de la mèche des nouveaux nés et dans laquelle les auteurs voient une influence khmère de la tonte de la houppe (Aymonier 1891 : 105 ; Cabaton 1907 : 170). Derrière l'aspect « proprement musulman » qui semble évident au *mawlid*, on a surtout là un rituel de naissance notamment à travers la coupe de la mèche et la référence continue à l'enfant Mohammad²⁹.

²⁶ Transcription utilisée au Cambodge suivie de la transcription Aymonier – Cabaton 1906 : 28. Le terme venant de l'arabe ākhir « dernier » a par la suite été appliqué au dualisme social Banis (« musulmans ») / Balamons (« brahmanistes ») des Chams du centre-Vietnam, puisque sous le dérivé *āhier*, il désigne les brahmanistes, au sens de « profane » (Aymonier – Cabaton 1906 : 28), alors que les Banis sont dits *aval*. Voir également Nakamura 1999 ; Yoshimoto 2004.

²⁷ Pour une définition des deux termes, voir Aymonier – Cabaton 1906 : 25 ; 28. Le système, ici résumé en féminin / masculin repose en réalité sur une série de contrastes plus complexes (avant / après, commencement / fin, intérieur / extérieur) sur lequel l'islam (et donc la terminologie arabe) a pu s'appliquer avec facilité puisque des dualismes similaires sont profondément ancrés dans certaines branches du chiïsme, et de nombreuses congrégations soufies.

²⁸ C'est à tout le moins le sentiment mis en avant par les Chams. De leur côté les auteurs français contemporains du roi et du saint se contentent de souligner « la grande réputation de sainteté » de l'Imam San (Janneau 1870 : 64 ; Moura 1883 : 463) y compris auprès des bouddhistes (Moura *ibid*) et relèvent la construction de la mosquée offerte par le roi au saint (*ibid*).

²⁹ L'association de cette cérémonie musulmane à des rituels anté-islamiques n'est pas rare. Au Nigeria elle recouvre certains rites de passage, au Togo, le festival des « couteaux » (Salmi 1991 : 895).

Ce rituel de naissance est également bien présent lors du *mawlid* de l'Imam San puisqu'il conclue la fête. Moins d'enfants sont cependant concernés, notamment pour des raisons pratiques : normalement âgés de moins d'un an, il est difficile d'amener les plus petits sur les lieux³⁰. Tout comme lors du *mawlid* du prophète, l'offrande de gâteaux, sensée ramener au calme l'enfant qui pleure, peut également être rattachée à la naissance³¹. Je décrirai brièvement ces offrandes, ces « *Kāk Lāsai* » : planté dans un œuf dur, l'arbre de métal de plus ou moins grande taille est amené par chacune des familles, particulièrement celles ayant eu des nouveaux nés au cour de l'année écoulée³². Y sont pendus des billets de banque, des papillotes colorées, et surtout des gâteaux représentant diverses formes (fleurs, roues, nāgas, paons, *prāsāt*...) qui tout en étant sensés représenter les fastes du Champa, s'additionnent pour former l'anatomie humaine. La référence à la naissance est omniprésente : le symbolisme de l'anatomie du nouveau né, ou du passage à l'âge adulte dans certaines figures des gâteaux, le riz (cru lorsqu'il sert de base pour « planter » la structure, cuit lorsqu'il sert à consolider les pans latéraux de la structure) représentant la fécondité; et finalement, l'œuf comme matrice originelle...

Mais parallèlement à la naissance, ces *Kāk Lāsai* ne sont pas sans faire échos à la mort, tant ils rappellent par leurs formes les *phkā piṇḍ* (ផ្កាបិណ្ឌ) offerts aux trépassés lors du *bhjuṃ piṇḍ*³³. Certains participants, alors que je les interrogeais sur le sens de la fête de l'Imam San, ont clairement relié cette dernière aux offrandes faites aux ancêtres permettant à ces derniers de repartir en paix, et de contribuer au succès des récoltes (Porée-Maspéro 1964 : 361-364). La concordance calendaire avec le *bhjuṃ piṇḍ* n'est pas fortuite, bien qu'elle ne soit pas régulière : elle permet le dialogue avec les voisins khmers venus en grand nombre à Oudong célébrer le *bhjuṃ piṇḍ* dans les *vatt*, sur la base d'un langage rituel commun. Ceci étant on aurait tort d'y voir une influence khmère puisque le don de gâteaux montés en offrandes (sous forme d'arbres, ou de « monts » par exemple) est également connu des Jveas de Kampot et des Makassars des Célèbes lors de leurs propres *mawlid*s (Hamonic 1985). De plus, les rituels d'offrandes aux mânes sur cette période de l'année sont communs à toute l'Asie du Sud-Est. C'est donc dans un répertoire ancestral commun que les Chams puisent des éléments rituels qui se trouveront être compris des Khmers bouddhistes.

Certes, de la part des participants se sont bien moins la naissance et la mort qui sont célébrées en ce jour, que le héros de la fête lui-même. La nuit précédant la cérémonie, des enfants, suivis parfois de jeunes filles

³⁰ J'ai pu personnellement assister à cette coupe de la mèche lors du *mawlid* de l'Imam San en 2007. Plus tard lors de discussions, plusieurs de mes interlocuteurs de la communauté, absents ce jour là, se sont montrés surpris pour ne pas dire dubitatifs. Normalement, m'expliquait-on, seul un enfant de « l'envergure » de l'Imam San peut être baptisé en ce moment précis, en ce lieu précis. La coupe de la mèche ne semble donc pas être un invariant de la cérémonie. Cela ne remet en rien en cause l'affiliation de cette dernière aux rites de naissance, l'offrande des gâteaux tendant à le prouver.

³¹ À noter qu'en Egypte, des poupées de sucre sont vendues lors de certains *mawlid*s (Salmi 1991 : 896).

³² Cf. fig. 1.

³³ Au sujet des *phkā piṇḍ*, voir la description du *bhjuṃ piṇḍ* de Porée-Maspéro 1950 : 48.

et de quelques vieilles femmes, sous la direction de quelques vieux religieux, allument des bougies alignées dans la mosquée³⁴. Les vœux formulés pour soi-même, pour sa famille et ses proches, sont adressés à l'Imam San. Le lendemain, dès l'aube, les familles se rendront sur sa « tombe »³⁵, où par l'intermédiaire d'un trio ou d'un quatuor de vieux religieux se relayant, elles pourront accéder à la bénédiction du saint³⁶.

Depuis l'invocation de ce guide spirituel, tenant d'un islam perçu comme originel puisque hérité du Champa dont il avait su absorber les coutumes pré-islamiques, en passant par les incantations mêlant le cham à l'arabe, jusqu'aux offrandes de gâteaux particuliers à ces villages « traditionalistes », tout concourt à la célébration du legs et de la tradition chams dont l'Imam San serait à la fois le représentant et le véhicule.

C'est en tous cas la représentation du *mawlid* que semble se faire nombre de participants, et que souhaite donner la hiérarchie de O'Russei : on insiste sur le fait que c'est ici, et maintenant, que la culture chame est proprement « performée » dans tous les sens que le terme peut avoir³⁷. Autrement dit, le quotidien – anodin – n'est pas retenu dans cette tentative de définir une « chamité », comme une essentialisation de la culture chame. Seul le rituel permettrait au remarquable, au singulier, au proprement « cham » de s'exprimer pour marquer « la culture chame ». Cette dernière serait donc accomplie dans le rituel, et par le rituel. Elle semble se réaliser au moment même où il en est question, au fil des injonctions « regarde, ça c'est vraiment cham » ponctuant chaque action. Un peu comme si, de retour au village, au quotidien, à l'anodin, rien ne faisait sens pour « la culture chame ». Evidemment, on pourrait conclure, à la suite des interlocuteurs proposant cette séduisante définition essentialiste d'une « chamité »³⁸, simple, claire, et pratique, au rôle clef du *mawlid*

³⁴ A noter que cette dernière n'ouvre ses portes rituellement qu'une fois par an à l'occasion du *mawlid* de l'Imam San. La veillée des bougies est chose fréquente dans le monde musulman. Elle a souvent fourni l'un des arguments aux contestataires du *mawlid* qui l'associaient tantôt au soufisme – elle symboliserait notamment la lumière du Prophète – tantôt aux veillées chrétiennes (Hoffman-Ladd 1992 : 618 ; Sato 2006 : 10 ; Fuchs 1987 : 420).

³⁵ En fait de tombe, puisque c'est ainsi que les Chams la désignent, c'est d'un cénotaphe qu'il s'agit, les restes de l'Imam San étant enterrés à proximité de O'Russei. J. Baccot décrit brièvement cette « tombe imaginaire » dans sa thèse (1968 : 322-323).

³⁶ Cf. fig. 2.

³⁷ Le verbe « performer » n'existe pas en français. Je me réfère ici, d'une part, à l'adjectif français désignant un « énoncé constituant simultanément l'acte auquel il se réfère » et, d'autre part, au verbe anglais “to perform”, c'est-à-dire : « réaliser, accomplir, mettre en œuvre ». Lorsque j'évoque « tous les sens du terme », c'est surtout au verbe anglais que je pense, puisqu'il induit également une idée de représentation, de divertissement (“entertainment”), et surtout de jeu (dans le sens théâtral autant que « performatif » : « acting »). Enfin, un autre sens, sous-jacent, est celui de « parfaire ». En d'autres termes, « performer » la culture chame c'est l'accomplir au moment où on la nomme, la développer, la parfaire, la mettre en acte, la jouer.

³⁸ Il serait intéressant de pousser la réflexion jusqu'aux fondements de cette tentative de définition « chame », et de cette appréhension essentialiste de la culture, particulièrement dans le contexte « minoritaire », et au regard de l'impact de la colonisation et de la décolonisation, comme cela a pu être fait en d'autres régions et notamment en Afrique.

de l'Imam San dans l'expression même de l'identité chame. Mais en réalité c'est au-delà de ce rôle de révélateur que le *mawlid* joue tout son rôle, livre tout son intérêt.

Car c'est bien plutôt dans les marges de ce discours que le *mawlid* de l'Imam San dévoile ce qu'il a de plus passionnant, à savoir le débordement des limites identitaires chames (et donc khmères) qu'il autorise. À commencer par l'intérêt porté par ses dévots à l'Imam San. Ce qui est célébré, sous l'appellation « d'islam à la chame » n'est autre qu'un islam teinté de croyances indigènes héritées du Champa, comme tient à le souligner la hiérarchie religieuse, mais également certaines références et pratiques se rapportant au shiisme ainsi qu'une large empreinte, côté théologique, au soufisme. L'islam de l'Imam San n'a rien d'une composition originale, ou tout au moins unique, en Asie du Sud Est, où la récurrence de ce type d'emprunts, s'empilant les uns sur les autres par strates, est commune à toutes les populations islamisées³⁹.

Aussi le jeu des influences et de leurs « appartenances » est-il singulièrement complexe à clarifier. Dans le cas qui nous concerne, on pourrait longuement discuter des influences du soufisme sur la vie religieuse de la petite communauté : dans les textes utilisés, dans les pratiques méditatives et la maîtrise du souffle, dans l'amour voué au Prophète, son association à la lumière transcendante, etc. ... L'éternelle référence au secret et à la séparation entre « voie intérieure »⁴⁰ (ésotérisme) connue seulement des initiés, et « voie extérieure »⁴¹ (exotérisme) transmissible à tout intéressé pourrait aussi provenir du soufisme, mais également, dans une moindre mesure, du shiisme. Toutefois, ces (vaines) tentatives de tracer la généalogie de telle ou telle tendance omettent l'essentiel : la comparaison au plus proche, et particulièrement avec la religion bouddhiste khmère. Peu importe, ici, de savoir d'où viennent les influences qui auraient permis à l'Imam San de « produire » un islam si singulier. Ce qui compte, c'est de voir à quel point l'islam mystique de la mosquée d'Oudong et de ses quelques ascètes permet aux membres de la communauté de se rapprocher des pagodes voisines, ainsi que le montrent certaines dispositions rituelles autorisant une association symbolique entre Chams (traditionalistes) et Khmers (bouddhistes) : les cabines de méditation accrochées au flanc de la colline de l'Imam San – ce même si elle servent aujourd'hui rarement – et les pratiques *samādhi vipassanā* (សមាធិវិបស្សនា) des bonzes ; le détachement des ascètes amenés à résider loin du monde, de leurs familles et de se contenter pour vivre(s) des donations des fidèles ; la prière hebdomadaire (même si, du reste, elle n'est pas accomplie par les ascètes) mise en parallèle avec la journée, également hebdomadaire, d'accomplissement des préceptes bouddhiques (*thīnai sīl* - ថ្ងៃសីល). La liste pourrait s'étendre à de nombreux référents communs

³⁹ On pourrait même élargir la comparaison aux populations christianisées ou bouddhisées.

⁴⁰ *dharm khān knuñ* – ធម៌ខាងក្នុង. En cham c'est un terme d'origine arabe qui est employé : « hakekat » (ar. Haqiqa, de haqq « le Vrai, la Vérité »), désignant les initiés ayant atteint un très haut niveau dans leur quête mystique. Le terme se rapporte également à Allah en ce qu'Il est, dans le soufisme, Principe de Vérité transcendante. Je ne rentrerai pas ici dans les détails d'une comparaison entre soufisme et bouddhisme khmer qui reste à mener ultérieurement.

⁴¹ *dharm khān krau* – ធម៌ខាងក្រៅ

aux deux religions permettant non plus l'opposition mais le rapprochement, ou plus exactement des référents issus d'un fond ancestral commun aux deux populations qui, par la suite, incidemment, allaient chacune de son côté se rapprocher d'une secte ou d'une autre, et utiliser un nouveau vocabulaire pour traduire d'anciens éléments⁴².

Sous couvert de mettre en scène un « islam cham », il y a fort à parier que l'islam de l'Imam San a remporté un tel succès parce qu'il permettait justement de se rapprocher des Khmers bouddhistes de la capitale royale. Le lieu n'est d'ailleurs pas sans incidence non seulement sur le façonnage d'un tel islam mais sur le fondement même du *mawlid* de l'Imam San, et partant sur l'amour porté au personnage.

La « tombe » ainsi vénérée annuellement n'en est pas une, puisque le corps de l'Imam San n'y a jamais reposé. Le cénotaphe ne sera érigé que bien longtemps après la mort du saint, à la suite de l'injonction de l'Imam San, dans le rêve de l'un des ascètes de la communauté, d'amener son « âme » à reposer sur les terres offertes par le souverain khmer. C'est dans le village de Chrok Romiet (ច្រករ៉ូម៉ឺត), tout près de *O'Russei* que, sur un petit monticule de terre, deux pierres marquent l'emplacement de la dépouille mortelle du saint, ainsi que de celle d'un autre compagnon fidèle, un disciple disent les uns, une épouse disent les autres.

Autre surprise : le poème psalmodié par les hommes à l'intérieur de la mosquée, et qui accompagnera tout en mélodie la journée n'a rien à voir avec notre saint ; si les manuscrits et les poèmes attribués à la plume de l'Imam San ou celles, louangeuses, de ses disciples, existent bien, ce ne sont pas eux qui sont chantés aujourd'hui. Ce qui parvient de ces voix entremêlées, c'est l'histoire narrée du Prophète, la même qui est pareillement récitée lors de son propre *mawlid*, appelé « *Peul Nām* »⁴³. Certes la lecture de cette version de la vie de Mohammad permet de se distinguer d'autres Chams n'allant pas dans la direction de cette « tradition », essentielle aux dévots de l'Imam San. Mais pourquoi le récit de vie de Mohammad est-il associé au saint cham en ce jour qui lui est pourtant dédié ?

⁴² Je me base ici sur mes propres observations de terrain, mais certaines de ces remarques avaient déjà été développées par Juliette Baccot en 1968 (314-317).

⁴³ Le terme étant uniquement employé à l'oral j'adopte ici une transcription tout à fait personnelle. Il s'agit de plus d'une corruption de *Sarapulanam*, nom donné à l'un des deux principaux récits de vie de Mohammad récités lors du *Mawlid* et attribué à *Sharafi'l-Anam*. Le « *Peul Nām* » est dit « long » alors que le « *Barzanji* » de l'auteur *Ja'far al-Barzanji* est dit « court ». La lecture de l'un ou de l'autre permet aux communautés chames, jveas mais aussi javanaises (Koentjaraningrat 1985 : 394) de se distinguer sur une base rituelle : « Faire ou ne pas faire le *mawlid* », « Faire le *mawlid* long » (et se poser ainsi comme vecteurs de tradition) ou « Faire le *mawlid* court » (et se détacher du « culte de la personnalité » du Prophète tout en lui rendant hommage). Pour un aperçu sur les *mawlid*s, en tant qu'œuvres littéraires, v. Fuchs 1987 : 420 ; Salmi 1991 : 895-897.

En fait, il semble bien que malgré toute sa puissance, l'Imam San ne puise pas seulement son pouvoir dans sa force intérieure et ses connaissances ésotériques. Si ce dernier est si « populaire » si son *mawlid* semble bien unique et dépasser par son ampleur toute les fêtes chames, c'est parce que, à travers lui, c'est une protection bien plus haute qui est attendue. La lecture du *Peul Nām* permet ainsi de placer l'Imam San dans le sillon du Prophète et partant, d'Allah. En associant le saint au Prophète, en l'intégrant à ses « proches », l'intercession de l'Imam San en faveur du bénéficiaire n'en est alors que plus forte et plus profonde, puisqu'elle relie celui-ci directement à Dieu via son messager⁴⁴.

De plus, la puissance du Prophète permet de renforcer non seulement celle de l'Imam San mais également d'appuyer celle du roi auquel le saint est associé. Un récitant explique : « On lit le *Peul Nām* à l'attention de l'Imam San et du souverain. On célèbre à la fois l'Imam San et le souverain, qu'il s'agisse des générations passées ou actuelles [de souverains] ». Un autre ajoute : « On lit l'histoire de Mohammad lors [de ce] *mawlid* pour commémorer les mérites du *grū*⁴⁵ et du roi khmer. »⁴⁶

Le roi semble omniprésent lors de la fête, quel qu'il soit. On justifie la beauté et le faste des offrandes par la qualité de leur destinataire : un enfant Mohammad pleurant, un roi exigeant. « Le roi aime ce qui est beau, il faut le satisfaire », explique un jeune homme lors de la composition des offrandes. Lorsque je lui demande de quel roi il est question, il reste muet, comme nombre de mes interlocuteurs : la question semble incongrue, c'est du roi, du souverain, de l'ultime protecteur qu'il est question. La précision apporterait peu, le nom ne changerait rien, c'est l'affiliation royale qui est essentielle.

Dans l'appel au pouvoir de cette royauté indéfinie, le choix du lieu – la mosquée de l'Imam San au cœur de l'ancienne nécropole royale sise au Sud de la capitale d'Oudong – ne saurait être un hasard, puisque c'est l'endroit même qui confère à l'Imam San toute sa puissance et toute l'adoration dont il est l'objet. Comme

⁴⁴ Le phénomène n'est pas propre au *mawlid* ici décrit. La lumière de Mohammad est transmise dans le soufisme – mystique musulmane – aux membres de la confrérie bénéficiant de l'initiation et partant, aux saints. Cette conception est largement présente dans la communauté de l'Imam San et l'on comprend mieux, dès lors, la puissance que revêt l'association du *mawlid* du Prophète à celui de notre saint, notamment à travers la lecture des poèmes évoqués. D'intéressants parallèles pourraient être faits avec les *mawliids* des mondes shiïtes et sunnites, bien que ces derniers ne puissent – hors du dogme – être totalement séparés au niveau rituel. Je ne saurais me plonger dans une telle analyse au sein de cet article qui n'est pas destiné aux spécialistes de l'islam. Le lecteur soucieux du détail pourra se reporter à Hoffman-Ladd (1977; notamment p. 626).

⁴⁵ Le terme s'applique probablement l'Imam San, mais il pourrait aussi désigner le Prophète Mohammad.

⁴⁶ Encore une fois l'exemple se répète dans d'autres parties du monde musulman : les *mawliids* sont célébrés par les cours royales, lorsque les gouvernements ne participent pas à la cérémonie d'une des mosquées en particulier. Les poèmes se faisant l'apologie du Prophète doivent être récités par les régnants eux-mêmes, lorsqu'ils n'incluent pas un éloge du souverain (Fuchs 1987 : 420 ; Salmi 1991 : 895, 897-898).

tout *mawlid* rendu à un saint, celui-ci pourrait très bien être célébré sur la tombe même, celle de Chrok Romiert où quelques familles se rendent brièvement en visite, la veille d'un mariage par exemple. On pourrait croire que les familles vont à Oudong par ignorance de la localisation exacte de la tombe, mais c'est loin d'être le cas, les participants du *mawlid* d'Oudong ne faisant nullement la confusion, parfaitement conscients que le corps salué n'est pas, en réalité, présent.

Ainsi la sacralité du lieu pour la royauté khmère oriente le choix de la célébration du *mawlid* de l'Imam San à Oudong et non à Chrok Romiert. Mais la puissance de la colline n'est pas seule à composer la puissance du rite⁴⁷. C'est encore le lien entre la colline et les participants, entre la royauté khmère et le saint célébré, qui va donner son efficacité au rituel. C'est le rapport privilégié à la royauté khmère qu'entretenait l'Imam San qui confère alors tout son pouvoir à la cérémonie, devenant ainsi indissociable de ce lieu. D'une part, l'amitié des rois Ang Duong et Norodom envers l'ascète permet à l'Ong Khnuur de chaque génération et au reste de la hiérarchie religieuse du groupe de justifier leur légitimité. D'autre part, c'est cette même relation au souverain khmer qui permet à la population de se reposer totalement sur la protection accordée par l'Imam San dans la mesure où celle-ci est perçue comme une extension directe de celle du roi. À la question « Pourquoi autant célébrer l'Imam San et aucun autre saint ? », un homme prêt à se joindre à la prière répond à l'évidence : « Mais parce que les autres n'avaient pas la reconnaissance du roi, seul l'Imam San possédait ce 'certificat'⁴⁸ ».

Ainsi, alors même que le *mawlid* de l'Imam San se veut être l'occasion de célébrer ce qui est posé comme la quintessence de la culture chame, c'est le partenariat de protection avec le souverain khmer, qui, dans la continuité de celui que le peuple entretenait avec les souverains chams lors du *Katé* par exemple, est annuellement renouvelé. Le roi en tant qu'individu n'est qu'un réceptacle – impermanent – de la royauté qui elle est permanente⁴⁹. Ce n'est donc pas au corps mortel du roi (autrefois cham, aujourd'hui khmer) que l'hommage est rendu mais à la royauté que l'on fait allégeance. La « chamitude » associée au rituel passe au rang secondaire. Alors que la plupart des héros mythiques habituellement célébrés par les Chams tirent leur notoriété d'un passé relié au Champa, nul ne semble se rappeler d'où était originaire l'Imam San, et sa « chamité » n'est même nullement évoquée dans les récits – tant chams que non chams – qui sont faits de lui. Jean Moura va même jusqu'à faire de lui un Malais, ce qui n'aurait rien de surprenant tant la confusion est fréquente entre Malais et Chams aux premières heures du Protectorat⁵⁰. Cependant, J. Moura

⁴⁷ Les *mawliids* sont fréquemment associés à des lieux dont la sacralité ne doit rien à l'islam mais aux croyances anté - islamiques (Fuchs 1987 : 422).

⁴⁸ Le terme utilisé en khmer difficilement traduisible dans ce contexte est : *saññāpatr* / សន្និដ្ឋាន

⁴⁹ Ce phénomène du double corps du roi, largement répandu dans le monde européen, se retrouve chez les Khmers (Thompson 2004).

⁵⁰ Elle est d'autant plus fréquente que les Chams sont souvent désignés par le terme « malais » dans les archives du Protectorat.

ne semble pas être dans ce cas puisqu'il marque bien la différence entre Chams et Malais tout au long de son texte. Il précise même au sujet de « Tā San » que celui-ci : « avait passé sa jeunesse parmi les Chams dont il parlait et écrivait couramment la langue » (Moura 1883 : 362), marquant bien que ce dernier n'était pas cham. L'auteur apporte ainsi un élément susceptible d'expliquer l'amnésie généralisée quant aux origines de Tā San.

Notre héros n'a par ailleurs pas le « profil type » des héros chams classiques dont les légendes sont bien connues : des princes, des rois de grande lignée. À aucun moment l'ascendance royale ou princière n'est mentionnée lorsque le parcours de l'Imam San est retracé. Dans le doute, lorsqu'il faut bien lui accorder une « étiquette », on s'accorde à le voir en « *Rih* », un simple roturier⁵¹. Or, ce sont généralement les *Po*, descendants des lignées royales qui ont pour fonction d'intercéder auprès des souverains en faveur des « gens du commun »⁵². Ainsi, ce n'est pas par ses hautes origines que l'Imam San accède à la plus élevée des reconnaissances – celle du roi – mais en vertu de sa supériorité spirituelle. Il n'est pas exclu que les *Rih* aient pu voir en ce puissant « homme du peuple » un intermédiaire à leur « portée », leur permettant de se placer sous une protection royale à laquelle ils ne pouvaient normalement pas accéder.

Mais le pacte d'allégeance ne saurait être à sens unique : le souverain khmer y souscrit le premier, d'une part en offrant à l'Imam San un terrain privilégié au sein de la nécropole royale, d'autre part en réactualisant régulièrement ce partenariat, par la nomination des Ong Khnuur au titre d'Oknha⁵³. En se replaçant dans le contexte contemporain de l'Imam San c'est l'intérêt royal d'une telle association qui pose question. Alors que la Couronne khmère était affaiblie suites aux rivalités internes entretenues par les prétendants au trône, et que l'époque était profondément marquée par une série d'insurrections, les Chams prirent activement part à ces conflits, soutenant, dans le cadre de relations de clientélisme, n'importe lesquelles des factions en présence (Mak Phoeun 1987 ; Weber 2005). Ang Duong se distingue alors – tant dans les chroniques royales khmères qu'à travers une mémoire chame qui filtre à peine car elle tend à être tue – dans une lourde répression de « rebellions chames », comprendre la lutte de Chams alliés à un prince khmer concurrent du roi. On peut se demander dans quelle mesure nommer l'Imam San – et ses successeurs, les Ong Khnuur – n'était pas un moyen pour Ang Duong de s'allier les Chams survivants, ou lui étant déjà acquis. La nomination d'un chef spirituel ayant voué sa vie à l'ascétisme permettait au souverain khmer de s'assurer un appui cham, tout en limitant les risques de rivalité que des Pō, forts de leurs ascendances royales, ou des stratèges militaires, auraient pu constituer.

⁵¹ N'ayant pas trouvé le terme « *rih* » à l'écrit, j'utilise ici ma transcription personnelle. Le mot puise vraisemblablement son origine dans « *rias* », traduisible par « peuple, homme du peuple » (Aymonier-Cabaton 1906 : 425). Je remercie Nicolas Weber pour son aide sur ces problèmes d'étymologie et de traduction.

⁵² C'est notamment le cas du *mamun* comme on le verra par la suite.

⁵³ Ong Khnuur est le titre donné au chef de la communauté de l'Imam San. Neuf générations de Ong Khnuur se sont succédées et ont été reconnues par les rois khmers, depuis l'existence de l'Imam San.

Une petite note de traduction tendrait à appuyer cette idée : le titre Khnuur serait transcrit en cham par (*ganuor*), et traduit par « chef, seigneur, ministre, maître ou mandarin » (Aymonier – Cabaton 1906 : 99). Mais en khmer (*ghnuor* - ឡាន) il est traduit par « l'agitateur, celui qui touille, qui remue »⁵⁴. Le « chef » des Chams aurait ainsi pu être considéré comme un « perturbateur » par les Khmers en ces périodes troublées de part et d'autre ? La reconnaissance royale de l'Ong Khnuur au titre d'Oknha (*ukñā* - ឧក្រិញ) n'en ressort que plus pertinente. On peut en effet envisager de la part d'Ang Duong une stratégie visant à regrouper autour de lui ses ennemis pour mieux les surveiller⁵⁵. Intégrer le Ong Khnuur à la vie du palais royal, c'était s'assurer la proximité de l'agitateur potentiel, et partant contrôler les remous qu'il aurait pu initier.

L'interprétation du *mawlid* et du rapport à la royauté khmère s'éclaire alors d'une autre lumière : outre la commémoration de l'amitié du saint et du souverain, outre le renouvellement du pacte d'allégeance, outre l'appel à la protection du roi, le rituel se doit d'être effectué afin de canaliser l'énergie, potentiellement aussi destructrice que bénéfique, du roi. Alors que la puissance ambivalente des rois khmers est encore aujourd'hui inscrite dans les mémoires et se matérialise dans le *mawlid*, on va maintenant voir comment on retrouve une puissance ambivalente associée cette fois aux rois chams lors de la célébration du *mamun*.

2. Le *mamun*

La littérature ethnographique ne livre – encore de nos jours – que de très rares descriptions de la cérémonie du *mamun*. La première nous est fournie sous le nom de « mamul » ou « mamun », par E.-M. Durand en 1907 (Durand 1907 : 346-351). Le missionnaire ne semble pourtant pas y avoir lui-même assisté, puisqu'il ne fait que résumer une « reconstitution manuscrite » réalisée par Prosper Odend'hal, alors envoyé en mission topographique à Phan Rang. E.-M. Durand complète son résumé par l'analyse d'un manuscrit prescrivant le rituel (Durand 1907 : 346). La seconde description, constituant un sous-chapitre de la thèse de Juliette Baccot (Baccot 1968 : 159-164), n'apparaît pas sous le titre de « mamun » mais sous celui de « la fête de la tortue », autre nom parfois donné par les Chams de O'Russei à l'évènement, et par lequel il m'a été personnellement donné de le connaître⁵⁶. Antoine Cabaton semble également avoir assisté au *mamun* en y faisant

⁵⁴ Père Rondineau Rogatien, *Dictionnaire cambodgien-français*, t. 1, MEP, Phnom Penh, 2007, p. 161.

⁵⁵ Les récits chams rapportent de larges épisodes de ces déplacements de populations, visant à rapprocher les Chams – notamment de Tbaung Khmum, Kompong Cham – du pouvoir royal (Longvek et Oudong selon les époques). Les villages chams aujourd'hui établis dans les provinces de Kandal et Kompong Chhnang et particulièrement dans la zone de Sala Lekh Pram, en sont le témoignage (Voir également Weber 2005).

⁵⁶ La fête prend ainsi le nom de la tortue en l'honneur de l'animal qui est sacrifié ce jour-là et donné en repas final aux jeunes hommes qui se voient transmettre la connaissance des chroniques royales. Le choix de la tortue est intéressant et ne doit rien au hasard : il s'agit d'un animal chtonien, chargé de fécondité et détenant les droits sur la terre, et donc « matrice » du royaume. La tortue est également l'animal auquel les Chams s'identifient lorsqu'ils parient le royaume de la *nāgi* chame (elle même chtonienne) avec les Khmers (représentés par le lézard, encore un animal de

référence comme « *Bun(s) Cabur* »⁵⁷, autre appellation que les Chams continuent de donner à l'événement (Cabaton 1901 : 37-38). Le neuvième mois correspond effectivement aux dates imposées pour le *mamun*⁵⁸. Par ailleurs, certains aspects de la « radja annuelle » décrite par Etienne Aymonier se retrouvent dans le *mamun* et auraient pu être modifiés au fil des années et des migrations (Aymonier 1891 : 88-91)⁵⁹. Reprenant l'idée précédemment exposée que les deux fêtes permettent une organisation temporelle et cultuelle en faveur des divinités masculines ou féminines, on retrouve une fois encore dans l'organisation du *mamun* cette même opposition : « Le *mamun* se fait à destination du (des) roi(s), et coté masculin, à l'ouest. Les *cais*⁶⁰ (...) se font coté féminin, à l'est », précise Ong Seth⁶¹, 60 ans.

La rareté de ces descriptions peut s'expliquer de deux manières. D'une part, la périodicité de l'événement : le *mamun* n'ayant lieu qu'une fois par an, et en un lieu précis, les hasards de la recherche ne poussent pas toujours l'observateur dans ce cadre restreint au bon moment. D'autre part, bien que le *mamun* apparaisse ainsi « exceptionnel », il est possible que nombreux n'y aient pas accordé l'attention particulière qu'il mérite, le confondant avec les nombreuses cérémonies de possession à vertus thérapeutiques et prophylactiques, communes chez les Chams, et notamment les *cais*, plus largement décrites (Baccot 1968 ; Trankell 2002). Ainsi, l'ethnologue Ing Britt Trankell semble bien avoir assisté au *mamun*, mais la description ethnographique qu'elle en livre l'assimile à celle des *cais* en général. D'une part I.-B. Trankell suppose – à la suite de ses interlocuteurs – qu'avant la guerre, le « rituel de *cais* » auquel elle assiste devait se tenir une fois par an. Or les *cais* étant aussi fréquents qu'irréguliers sur l'année, il ne peut s'agir que de la régularité du *mamun*, seule possession à se tenir annuellement. D'autre part, elle livre pour la première fois le détail de la présence de

liaison entre la terre et l'eau). Voir Stock E. À paraître (b).

Des autres mets conservés de l'ancienne cérémonie du *mamun* (de Phan Rang), on peut citer la poule – exclusivement couveuse – vectrice du double symbolisme de la fécondité, à travers la ponte, et de la terre, puisque c'est là que la poule y dépose ses œufs. Enfin certains participants ont rappelé que « autrefois », « lorsque les rois existaient encore », on leur offrait, hormis la tortue et la poule couveuse, des serpents et des lézards. L'évocation de la terre – tour à tour territoire et fécondité – est ici complet. D'autres plats sont adjoints, dont le symbolisme pourrait – il me semble – apporter beaucoup à la connaissance des relations entre Chams et « montagnards » de l'ancien Champa. J'allègerai le présent article en réservant cette analyse à une publication ultérieure.

⁵⁷ À noter que les Chams du Cambodge, aujourd'hui, utilisent plus largement le terme pour désigner un repas commun rituel propitiatoire, très proche des *Slametan* indonésiens, et qui fait appel à la bienveillance des ancêtres.

⁵⁸ On a vu plus haut, dans le cas du *mawlid*, que l'auteur aurait pu commettre une erreur dans le calcul calendaire, et que l'équivalence janvier - février est donc à prendre avec recul. Voir également Stock – À paraître (a).

⁵⁹ Notamment l'utilisation de la jonque, la datation de la fête au 9^{ème} mois, la référence aux nombreux pays traversés que l'on ne développera pas ici, et enfin l'origine présumée nousantarienne de la fête.

⁶⁰ *Cai* : désigne l'esprit possédant, le médium possédé et la cérémonie de possession visant à initier le futur médium, malade, à son esprit, tout en remerciant ce dernier de la guérison avérée. Transcrit *cei* par Aymonier – Cabaton 1906 : 129 et traduit par « Prince, maître, appellatif des divinités inférieures, des membres de la famille royale ».

⁶¹ Les noms ont été modifiés afin de préserver l'anonymat.

rūp (médiums) khmers. Or, comme les sources antérieures précédemment citées l'indiquent, et comme ma propre expérience de terrain peut en témoigner, les *rūp* khmers ne sont jamais invités aux cérémonies de *caïs*. Le *mamun* étant le seul événement où ces derniers peuvent se joindre à une assemblée d'officiants chams, il semble bien que – à l'insu de l'auteur – ce ne soit pas à un *caï* « comme les autres » mais au *mamun* annuel qu'il ait assisté⁶² (Trankell 2002).

Le *mamun* apparaît pourtant comme particulièrement intéressant pour appréhender le rapport des Chams du Cambodge à leur histoire, et surtout à leur(s) royauté(s), ne serait-ce que parce qu'il s'apparenterait à une commémoration du sacre royal, comme a pu l'indiquer Odend'hal (Durand 1907 : 346), et comme le vocabulaire désignant couramment la cérémonie chez les Chams du Cambodge peut le laisser supposer.⁶³ Ces derniers ne donnent pas d'explication au terme de *mamun* lui-même. Le dictionnaire d'Aymonier et Cabaton (1906 : 379) propose quant à lui, pour l'entrée « mo'mun », la traduction d'« engager, inviter », à la suite du terme khmer « *nimant* » (នឹមន្ត). Je favoriserai personnellement cette traduction plutôt que les propositions malaises formulées par E.-M. Durand à partir de « mamul ». En effet, la première semble d'avantage correspondre à la notion d'invitation des esprits à se joindre à la fête, essence même du *mamun*. La seconde ne repose que sur la base de la transcription d'Odend'hal de « mamul », s'éloignant par trop des autres transcriptions du manuscrit personnellement analysé par le chamisant (Durand 1907 : 346), ou de celles que j'ai pu moi-même donner plus haut.

À première vue, situer la fête du *mamun* sur un calendrier s'avère être une tâche difficile, alors même que celle-ci est célébrée avec précision une fois par an. Les participants ne semblent, en effet, pas être en mesure « d'expliquer » la date choisie, et chacun, au final, se réfère au calendrier khmer, en évoquant le jour de la pleine lune du mois de *kattik* (កត្តិក). Si la datation khmère peut alors apparaître comme une simple solution de « traduction » d'usage courant face à la complexité des calendriers en usage chez les Chams, elle n'en suit pas moins une certaine logique. Tout d'abord, le calendrier cham « ancien » (autrement dit précédant l'islamisation) correspondait à un système duodénaire proche du calendrier khmer (Stock : A paraître(a)). L'usage de ce calendrier khmer, le plus couramment utilisé par l'ensemble de la population agricole du Cambodge, doit donc être envisagé comme une prolongation du calendrier cham ancien, tombé en désuétude face au nombre décroissant de ses interprètes. Dès lors les dates khmères et chames peuvent se « correspondre ». La pleine lune du mois de *kattik* est particulièrement célébrée chez les Khmers, saluée par le roi depuis sa maison flottante en ce deuxième jour de la fête des eaux, avant que les Bakous du palais ne viennent, le lendemain, conclure la cérémonie par la coupe de la corde tendue sur le fleuve (*kāt' bratr* / កាត់ព្រៃត្រី),

⁶² Ce qui n'exclue nullement l'observation par ailleurs de cérémonies de *caïs* sans doute nombreuses. I. B. Trankell a en effet laissé le souvenir d'une chercheuse très présente auprès des Chams actifs dans les cérémonies de possession.

⁶³ « *pur̥y loe̯i stec* ou *pur̥y stec* » (បុរេយ្យឡើងស្តេច, បុរេយ្យស្តេច) Si le second terme ne désigne pas spécifiquement le sacre, il marque bien l'appartenance royale de la fête dans le vocabulaire d'aujourd'hui.

libérant les nāgas (Porée-Maspéro 1964 : 363-385). Sachant que le calcul des lunaisons chames se fait en décalage d'un jour par rapport aux lunaisons khmères, la concordance apparaît alors totale entre la fête des eaux et la fête du *mamun*⁶⁴. Les plus vieux se rappellent même de l'« avant guerre » quand le faste imposait une célébration de trois jours et trois nuits (confirmé par Durand 1907 : 247) là où elle ne dure désormais plus, faute de moyens, qu'un jour et une nuit⁶⁵.

Comme je l'ai déjà souligné plus haut, le *mamun* peut facilement être confondu avec les cérémonies de *caïs*. Lors d'un rituel d'appel aux *caïs* – les esprits de la cour royale chame – l'organisateur convie un réseau de médiums (parfois jusqu'à une quarantaine) lui étant plus ou moins liés par la parenté, à entrer en possession de ces esprits⁶⁶. Un *ron*⁶⁷ (រោង) est érigé pour l'occasion, les étendards royaux sont sortis, tout comme les armes et les offrandes qui constituent les attributs de chaque « *rūp* » (រូប), désignant tour à tour l'esprit incarné et le corps véhicule. L'organisateur participe activement à la fête puisque que celle-ci n'est pas donnée en tant que rituel à vertu curative, mais en remerciement d'une guérison opérée récemment et complètement. Porté en procession de son domicile au lieu choisi dans un palanquin surmonté d'un parasol, tel un prince, le malade entre – pour la première fois lors de cette soirée – en possession de l'esprit qu'il s'était jusque-là refusé à accepter en son corps. Puisque c'est ce refus qui cause la maladie aux apparences incurables, la guérison s'opère donc en amont de la cérémonie, après que le malade soit entré en communication – via l'assistance de médiums – avec l'esprit le possédant⁶⁸, l'ait identifié et l'ait assuré d'une

⁶⁴ Je reprends les dates des *mamun* concernés : 06-07.11.2006 et 25-26.11.2007, sachant que la fête des eaux des mêmes années eut lieu les 4-5-6.11.2006 (pleine lune le 5, *kāt' bratr* le 6) et 23-24-25.11.2007 (pleine lune le 24, *kāt' bratr* le 25). On pourrait s'étonner de voir qu'en 1968 la date du *mamun*, alors choisie par l'Imam chef de la communauté, se situe au mois de février (Baccot 1968 : 159). Il semblerait que l'époque ait alors été à une plus grande réglementation des cérémonies chames par les autorités locales religieuses (ce qui transparait en filigrane dans la thèse de Juliette Baccot, et dans ce cas précis par le choix de la date par un chef religieux, et non – comme de nos jours – par un organisateur de la cérémonie versé dans la science calendaire). Le *mamun* devant être célébré – selon les manuscrits le réglementant – au 9^{ème} mois « cham », il est fort possible qu'en abandonnant le calendrier cham, le calcul se soit reporté sur le calendrier musulman. Comme le 9^{ème} mois correspond au jeûne annuel – Ramadan –, on reporte au 10^{ème} mois – *Syawal* – correspondant bien aux mois de novembre 2006 et 2007, et au mois de février 1968.

⁶⁵ En 1968, Juliette Baccot décrivait déjà une cérémonie ne durant que l'espace d'une soirée, précédée la veille d'un banquet (Baccot 1968 : 159). Deux possibilités pour expliquer cette courte durée : (1) la cérémonie était déjà réduite à une seule journée, et aurait été précédée la veille d'un banquet informel, indépendant ; l'ethnologue n'aurait assisté qu'à une partie de la fête laquelle aurait bien duré trois jours.

⁶⁶ Je donne ici et dans les pages suivantes, le résumé de mes propres observations ethnographiques corroborées par celles de Juliette Baccot (1968) et Ing Britt Trankell (2002).

⁶⁷ *Ron* (រោង), habituellement traduit par « abri », désigne ici une sorte de chapiteau de bambou et de feuilles de bananiers délimitant l'espace dans lequel les *rūp* évoluent. Il symbolise la jonque royale ou le palais.

⁶⁸ Le processus n'est pas sans rappeler celui qui a cours chez les Khmers (Ang 1986 : 31-32).

célébration future répondant aux exigences dues au rang plus ou moins élevé du personnage⁶⁹. Le refus de procéder au rituel, ou son report alors que le malade est guéri, place ce dernier (et sa famille) dans une situation inéluctable de rechutes ou d'aggravations de sa propre santé (et potentiellement celle de leurs proches), ou se répercutant sur les activités quotidiennes : champs ne livrant plus de récoltes, élevage disséminé, faillite de l'entreprise ... Le *cai* est ainsi essentiel à la protection et à la prospérité de la « victime » et de son entourage, et ce malgré les coûts extrêmement élevés devant être engagés, incluant la constitution du *ron* et des offrandes – ou plus justement des « supports de maîtres » (Ang 1986 : 33-34) – mais également l'invitation (rémunérée) d'un nombre important de médiums.

Lors du *mamun* les mêmes éléments se retrouvent. Les médiums invités ont déjà participé à de nombreuses *cais*, les esprits les possédant sont les mêmes, tirés du récit du roi des flots en exil sur sa jonque⁷⁰. On retrouve ainsi des princes de grande et petite envergure et des rois sans règne : *Po Troñ* le roi des flots, parfois assimilé à *Po Phin Di Sak*⁷¹, *Po Lahon* « le prince Papaye »⁷², et ses deux frères *Po Trauñ* « le prince 'courge' »⁷³ et *Po Dalim*, « le prince grenade »⁷⁴ ; les militaires de haut rang et fidèles stratèges du palais (Les « *Balañ* »⁷⁵ : *Balañ Li*⁷⁶, *Balañ Kun*⁷⁷, *Balañ Pith*⁷⁸...) ; les reines, des princesses et dames de cour (Les *Po* « *Biā* »⁷⁹ ; mais également les membres de la famille royale, de la cour, incluant jusqu'aux animaux

⁶⁹ Ainsi, une cérémonie de 3 jours et 3 nuits conclue par le sacrifice d'un buffle témoigne de la force et de la position hiérarchiquement élevée d'un *cai* (rois et princes, miliaires de haut rang ...), là où celle d'un jour et une nuit, suivie d'un sacrifice de poulet sera offerte à un esprit de moindre envergure (princesses, membres de la famille royale, animaux royaux...).

⁷⁰ Les organisateurs et participants au *mamun* font régulièrement référence à la jonque conçue par le roi (sans pouvoir toujours la nommer) et le naufrage qui s'en suivit, souvent précédé de passages par de nombreux pays de la région (je ne m'attarderai pas plus ici sur ce point, qui pourra faire l'objet d'une étude plus approfondie ultérieurement). Il est souvent fait confusément référence à la fuite du Champa face aux Vietnamiens, à la perte du pays liée aux passions coupables du roi *Po Phin Di Sak* qui trancha l'arbre *krek* protecteur du royaume afin de satisfaire son épouse vietnamienne, ou au roi des flots, le fameux *Po Traung*, qui malade des souffrances de son peuple cham dénué de souverain, s'embarqua en mer depuis la Mecque. Juliette Baccot relevait déjà la « confusion » rendant opaque l'amalgame de mythes pourtant différents. Pour en reprendre les analyses détaillées on consultera : Aymonier 1890 : 187-193 ; Cabaton 1901 : 117-118 ; Mus 1931 : 53-75 ; Baccot 1968 : 135-136.

⁷¹ Voir également Mus 1931 : 53-75, et Baccot 1968 : 125-126.

⁷² Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 440.

⁷³ Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 203, et Baccot 1968 : 126-127.

⁷⁴ Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 220, et Baccot 1968 : 127.

⁷⁵ Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 330. Le terme désignerait le « général d'avant garde » et « l'armée, les choses militaires ».

⁷⁶ Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 320, et Baccot 1968 : 126.

⁷⁷ Voir également Baccot 1968 : 126.

⁷⁸ *Balañ Pith* est parfois assimilé à *Thon Biñ*, général en chef des armées. Voir également Baccot 1968 : 126.

⁷⁹ Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 345 et Baccot 1968 : 123.

du palais (le paon *Po Amrak* et l'écureuil *Cai Prauk* éclaireurs⁸⁰, le singe dévorant les offrandes de bananes, l'éléphant *Po Laman*⁸¹ au foulard noué à la tête en forme de trompe, le cheval fougueux refusant d'interrompre la transe...). Dans le *ron* symbolisant le palais royal ou la jonque en dérive, la procession est introduite par deux militaires combattant le « mal »⁸², et ouvrant la voie au roi, suivis de près par *Balan Dok*⁸³, porteur de l'étendard du pays - le « *dok jāt* »⁸⁴ ou « *dañ' jātī* » (ទង់ជាតិ)- avant que n'arrivent le palanquin portant le roi et les offrandes amenées par les mediums⁸⁵. La foule s'installe alors autour du *ron* et participe activement de ses commentaires au spectacle qu'offre la cérémonie.

Kai Math, 80 ans, est actuellement le doyen de la cérémonie. Il est l'un des plus anciens *Po* du village, titre désignant la lignée des descendants royaux, chargés de l'organisation de la cérémonie. Il est en principe l'un des rares à pouvoir posséder les *sāvatār* (សាវតារ), ces chroniques chames contenant les précieuses généalogies des dernières royautés⁸⁶, et dont la lecture, au petit matin, permettra d'achever la cérémonie par la transmission de l'Histoire à trois jeunes hommes (les *anak dam*)⁸⁷ de descendance *Po*⁸⁸.

⁸⁰ D'après Juliette Baccot, le paon était « l'oiseau des morts chargé d'emporter les âmes » et un symbole de richesse (Baccot 1968 : 120). En ce qui concerne l'écureuil, les Chams du Cambodge ne semblent plus voir aujourd'hui en ce dernier la référence aux enfants morts prématurément qu'elle avait pu noter (Baccot 1968 : 128). Chez les Khmers, les plumes de paon constituaient des ornements de jonques royales (Aymonier 1984 : 27). Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 18, 294.

⁸¹ Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 438 et Baccot 1968 : 121.

⁸² Le terme employé par mon interlocuteur était le mot traduisant habituellement « diable » (*pīsāc* - ប៊ីសាច), dans sa notion chrétienne ou musulmane de « satan ». On peut imaginer que derrière cette appellation se retrouve une chasse aux « mauvais esprits », notamment ceux de malemort, et que l'on assainit ainsi le terrain. L'adaptation n'a rien de proprement chame ou musulmane, puisque chez les *pāramī* khmers, l'esprit du chef de l'armée combat pour la défense du Dharma (Bertrand 2000 : 128).

⁸³ Le terme est transcrit par « *Parang Tok* » dans Baccot 1968 : 126. « Etendard royal ».

⁸⁴ Voir également Aymonier – Cabaton 1906 : 228 (*dok*), 143 (*jāt*).

⁸⁵ Cf. fig. 3 & fig. 4.

⁸⁶ En réalité, la confusion du dernier demi-siècle a vu le passage de *sāvatār* aux mains de certains *Rih* (roturiers, non *Pō*) tantôt poussés par les hasards de la vie, tantôt lors de trocs d'attributs princiers comme monnaies de prestige. Auparavant il était interdit à un *Rih* de posséder une copie des *sāvatār*, et seuls quelques *Po* pouvaient se targuer d'en avoir vues.

⁸⁷ *Anak* : Les « enfants », « fils » lorsqu'il est suivi de *dam*. *Dam* pourrait signifier « noir » (Aymonier - Cabaton 1906 : 163) mais on voit alors mal le rapport avec les jeunes hommes de la cérémonie, exclusivement vêtus de blanc. Peut-être faut-il voir dans ce « *dam* » une abréviation de « Adam » et ainsi comprendre « les fils d'Adam » dans une adaptation tardive à l'islam. À noter que plusieurs des participants voient dans les *anak dam* la « trinité » Mohammad, Allah, Adam (je préserve l'ordre dans lequel l'énumération se fait la majeure partie du temps). Il peut également s'agir tout simplement d'une redondance des termes (personne / enfant + enfant / fils / garçon).

⁸⁸ Les trois jeunes hommes en question ont une quinzaine d'années. Circoncis, ils sont devenus adultes, mais conservent encore la « pureté » de leur jeune âge, ajoutée à celle de leur lignée et de leur conduite voulue exemplaire.

Si les références aux royautes sont déjà nombreuses lors des *caïs*, puisque ce sont les esprits royaux que l'on invite à protéger le malade, elles prennent un tout autre sens lors du *mamun* : la cérémonie ne peut se tenir qu'à O'Russei, village que les organisateurs s'accordent à voir comme le lieu d'installation au Cambodge des derniers *Po*. On ne saurait ainsi célébrer le *mamun* loin du territoire royal, fut-il un royaume en exil⁸⁹. L'organisation revient toujours à une même famille, choisie parmi les lignages jugés les plus « purs ». Les médiums invités à participer doivent être également reconnus pour leur ascendance royale, mais la règle tend à se modifier : « Lorsque le lignage tire à sa fin les *rūp* sont surtout des *Rih* [roturiers, non *Po*]. Peu à peu, les *Rih* sont devenus plus forts », confie Pu Sith, 60 ans. Ainsi lorsque le lignage tend à s'épuiser, qu'il manque de *Po*, ou que ces derniers ne sont plus en possession des pouvoirs ou du prestige de leurs ancêtres, les esprits tendent à s'incarner dans les corps de *Rih* à la force fraîchement acquise. La phrase de Pu Sith peut donc être interprétée de deux façons : (1) Dans le contexte purement rituel, les *Rih* sont plus forts en tant que médiums, leurs trances pouvant en venir à être plus abouties que celles des *Po*. (2) En miroir de la situation sociale contemporaine, puisque les *Po* encore largement respectés et privilégiés il y a 50 ans, voient aujourd'hui leurs succès relativisés par les *Rih* ayant développé d'autres moyens que le sang bleu pour prospérer.

Kai Math a tout juste le temps de retourner à la source du *mamun*, où « autrefois, une fois par an, le roi invitait tout le monde à manger en forêt », moment que son épouse Cheuh Van – qui n'est autre que l'incarnation de *Po Tron* et maître de cérémonie – se remémore : « Ce sont les *būc* (ឬក) *po dham* (ផ) [les Grands *Po*] qui font le *mamun*, avant les *būc po tūc* (តូច) [les Petits *Po*] ne participaient jamais. Aujourd'hui, ils peuvent être possédés, mais pas porter les objets [sacrés]. »⁹⁰ Les trois *anak dam* doivent être choisis selon un lignage *Po* tant par la mère que par le père disent les puristes, d'autres accordant qu'un seul côté suffit⁹¹. Odend'hal, cité par E.-M. Durand note par ailleurs l'introduction au rituel comme suit : « Ceci est le traité de tapas, suivant lequel le sacre du roi s'opère par la (triple) ordination de novice, de mendiant et d'ascète » (Durand 1907 : 346). Ainsi, Tã Seth, résume bien l'essence royale du *mamun* comme dépassant le seul lien de parenté : « Les *caïs* sont réservés à une lignée, ce sont les fantômes qui viennent réclamer leur

⁸⁹ Cette opinion n'est pas partagée par tous : certains accusent les *Po* d'O'Russei d'usurpations de titres, alors que d'autres affirment que les habitants du village sont en réalité les descendants des troupes d'artistes royaux, justifiant ainsi qu'ils soient en charge de l'organisation de tels événements. D'autres soulignent que le *mamun* aurait été autrefois célébré en d'autres lieux : notamment dans les provinces de Kompong Cham et Battambang. Enfin, les *Po* se réclamant d'un lignage tangible ne sont pas l'apanage d'O'Russei, ni même de la région de Kompong Chhnang, puisqu'on les retrouve dispersés dans de nombreuses provinces du Cambodge.

⁹⁰ Voir également Trankell 2002 : 16.

⁹¹ Les versions diffèrent, soulignant parfois l'importance du lignage maternel, mais parfois paternel, ce qui est assez révélateur de la confusion, ou plus exactement de la diversité des (ré)-interprétations des systèmes de parenté et des hiérarchies sociales ayant cours chez les Chams du Cambodge contemporain.

dû. Alors que le *mamun* ce sont les « *anak tūc* » [les « Petits »] qui rendent honneur aux « *anak Dhum* » [les « Grands »], c'est le roi qui l'organise »⁹².

Certes les lignages *Po* prennent toute leur importance lors du *mamun*. À travers eux c'est la protection du roi sur ses descendants qui s'exprime pleinement. Cependant, elle ne leur est pas exclusivement réservée. On a vu que lors des *cais*, seuls les médiums liés au malade par une certaine parenté⁹³ sont conviés. Chacun est alors rémunéré pour la protection qu'il contribue à apporter au commanditaire et à son entourage en jouant l'intercession avec les esprits appelés⁹⁴. Mais lors du *mamun*, tous les médiums répondent présents à l'appel, alors qu'aucune rémunération n'est attendue. Aucun ne saurait s'absenter : on ne doit pas tant cette présence à soi-même qu'à l'ensemble de la société. Le médium n'est plus alors un simple « traducteur » entre esprit et organisateur mais le véhicule d'une protection étendue à l'ensemble des *Po*, et par extension à l'ensemble des « sujets ». La cérémonie garantie ainsi, non plus un gage de bien être – ou de mieux être – individuel, mais social, puisque s'étendant à la communauté toute entière. Un des participants conclut à l'évidence suivante : « Si l'on ne s'occupe pas du *mamun*, si on ne le célèbre pas, les *rūp* se manifestent, ils viennent sans cesse réclamer, et se vengent tellement que ça en devient insupportable. Si la célébration du *mamun* concerne tout le monde c'est parce que sa négligence même retombe sur tout le monde ! ».

Vue l'importance accordée tant aux descendance royales, qu'au roi lui-même, initiateur et destinataire de la cérémonie, on pourrait bien conclure que le *mamun* célèbre le Champa même. Il permettrait aux participants de commémorer l'histoire du royaume perdu tout en rappelant à eux la protection des souverains passés. Tous les éléments semblent corroborer cette idée, à commencer par les discours véhiculés par les Chams eux-mêmes sur la cérémonie comme issue d'un « héritage authentique du Champa », ou encore, la perpétuelle évocation de l'arbre « *kreċ* »⁹⁵, dont la coupe signa la fin du royaume. Un des spectateurs commente ainsi le rituel : « Avant de danser on étend un tissu blanc à terre⁹⁶, puis on tranche l'arbre *kreċ* »⁹⁷, alors

⁹² L'opposition – ou plutôt la complémentarité – de la protection des possessions familiales et villageoises n'est pas sans rappeler celle des Khmers entre *rūp anak tā* et *rūp āraks* (Ang 1986 : 35 ; 45-46 ; 78)

⁹³ Qu'il s'agisse d'une parenté de médiums, ou d'une parenté de *rūp* lorsque deux médiums ne sont nullement parents biologiques.

⁹⁴ Un phénomène similaire se produit dans les *āraks* khmers, le *grū* du *juor jampuor* n'étant pas forcément un ancêtre, il s'agit plutôt d'un être exerçant une certaine tutelle sur telle ou telle lignée. (Ang 1986 : 119 ; 124). Voir également le cas des *pāramī* qui ne se transmettent pas systématiquement par lignée maternelle ou paternelle directe (Bertrand 2000 : 126-127).

⁹⁵ *Kreċ* ou *Kraik*. En khmer : *tātrāv* (តាត្រាវ). Voir Aymonier – Cabaton 1906 : 84.

⁹⁶ On étale également un tissu blanc, à terre, dans le pavillon monté en l'honneur des *Me - Ba* lors de la cérémonie annuelle célébrant les *juor jampuor* (ជួរជំបូរ) chez les Khmers. Ces derniers pendent, tout comme les Chams lors des *Caïs*, des oiseaux de feuilles de palmes aux arcades du *roñ*. (Porée-Maspéro 1958 : 71-72).

⁹⁷ Cf. fig. 3.

qu'un autre m'engage à entrer en contact avec le *rūp* de « *Po Kes* » (« L'Auguste Arbre *Krek*), qui, de part l'esprit qui l'habite, est omniscient de l'histoire du Champa et de la ritualisation du *mamun*. Enfin, notons l'importance attribuée au « drapeau du pays », « l'étendard royal » : ils sont normalement trois frères lors des *caïs* en charge des trois « *dañ' jātī* ». Ce soir pourtant, *Balañ Dok*⁹⁸ n'en plantera qu'un seul, « à l'Ouest, en l'honneur des ancêtres (*tūn tā* – ដួន តា), et non à l'Est en direction d'une guérison », indique Pu Sith. Ce soir, seul le « *Dok Ba(r) Mo* » « l'étendard de couleur jaune »⁹⁹ est visible¹⁰⁰, représentant l'unité du pays, bien que le Champa ne soit pas toujours nommément cité. Si les intellectuels et les religieux – y compris ceux qui émanent de la roture – ont régulièrement recours au mythe de la « nation » perdue lorsqu'il faut désigner le Champa, bien plus nombreux sont ceux qui font référence confusément à « Phan Ri / Phan Rang »¹⁰¹, où plus simplement à un aussi lointain que vague « là-bas »¹⁰².

Au-delà des discours essentialisant le Champa et la culture chame, le *mamun* surprend justement par un ensemble d'éléments que les participants se plaisent eux-mêmes à souligner comme étant « typiques » de la cérémonie, par opposition aux *caïs* notamment. Il s'agit de référents « extérieurs » au lexique culturel cham habituellement employé. En réalité, c'est justement la parfaite intégration de ces éléments « allogènes » à un ensemble catégorisé « cham » qui pose la question de la réification de cette communauté en opposition à une autre, celle des Khmers.

Ainsi le *mamun* s'organise autour de trois « sessions » que l'on pourrait dire « chames », invitant les *rūp* mentionnés plus haut sur une série de chansons précises¹⁰³, en cham, jouées par un orchestre composé de deux tambours oblongs, d'un gong, d'une flûte, et d'un long bambou que des participants choisissent parmi la foule, notamment des enfants, frappent avec énergie. Ces sessions sont suivies de trois autres que l'on pourrait dire « khmères », et lors desquelles les musiciens d'O'Russei maîtrisant le genre, forment un orchestre « *āraks* » (អារក្ស) habituellement invité lors des cérémonies de possession par des *āraks*. Les *rūp* qui entrent en transe n'ont alors plus rien à voir avec le Champa mythifié, puisqu'il s'agit de personnages puisés dans le folklore khmer, tels que *Yāy Deb* (យាយទេព) – « La Déesse-Grand-Mère », « patronne » des pagodes (Ang 1986 : 219) ; *Bau Sak Vaen* (បាវសក់វែង) – « La Cadette-Aux-Cheveux-Longs » – qui n'est pas sans rappeler

⁹⁸ *Balañ Dok* est ici indéfini : il peut s'agir des trois différents frères habituellement interpellés par des noms propres. Plusieurs médiums peuvent cependant être simultanément possédés par Balang Dok lors de la même cérémonie. Le *rūp* peut être celui de l'un des trois frères, comme il peut s'agir des trois frères symbolisés en un seul *rūp*.

⁹⁹ Voir Aymonier - Cabaton 1906 : 228 (*dok*), 326 (*ba(r)*), 364 (*mo*).

¹⁰⁰ Cf. fig. 3.

¹⁰¹ Les actuelles villes de Phan Rang et Phan Ri (Panrang et Parik en cham), faisaient autrefois partie de la principauté du Panduranga (Prangdarang en cham), dans le centre du Vietnam actuel.

¹⁰² L'unité et la centralisation du Champa ont été largement remises en cause ces dernières années.

¹⁰³ Voir à ce sujet Baccot 1968 : 186-187 et Trankell 2002 : 10.

la déesse de la terre *Nān Dharāṇī* (នាងធរណី) (Ang 1986 : 132) ; *Srī Khmau* (ស្រីខ្មៅ) – « La Dame-Noire » – sans doute *Jaṃdāv Mau* (ជំទាវម៉ៅ), qui est à l'origine du culte des *āraks* au Cambodge (Ang 1986 : 49 ; Forest 1992 : 193-199) ; *Nāng Sak Kraham* (នាងសក់ក្រហម) – « La Jeune-Fille-Aux-Cheveux-Clairs », *Bau Kaev Mālā* (ពៅកែវមាលា)¹⁰⁴, *Srī Sa Champā* (ស្រីសច់ធុ), *Lok Tā Ghlāṃṇī Mīoēn* (លោកតាឃ្លាំងមឿង), etc... On ne saurait dresser ici une liste exhaustive de ces *rūp*, ni rapporter leurs histoires, d'ailleurs souvent mal connues, y compris de leurs médiums, et cela d'autant moins que l'imaginaire individuel participe à la perpétuelle recreation collective de ces personnages¹⁰⁵.

Si l'on ne connaît que peu – ou mal – les petites et grandes histoires liées à ces personnages, un élément essentiel est à noter : que celles-ci soient khmères ou chames, elles suivent finalement un parcours assez similaire (une histoire fabuleuse mais tragique), et se concluent inévitablement par une mort violente, et l'absence d'incinération (Forest 1991 : 206 ; Aymonier 1890)¹⁰⁶. Les conditions ultimes permettant au *rūp* d'accéder à sa condition surhumaine en déviant de la norme sont alors réunies¹⁰⁷.

Prenons l'exemple du *rūp* de *Lok Tā Ghlāṃṇī Mīoēn* : il est bien connu des khmers pour sa droiture et son sens du sacrifice puisque son suicide permet au roi khmer de remporter la victoire sur l'envahisseur Thaï (Porée-Maspéro 1962 : 238-239 ; Forest 1991 : 202-203 ; 1992 : 247). La place de *Lok Tā Ghlāṃṇī Mīoēn* dans la cérémonie du *mamun* s'insère parfaitement en miroir de celle de nombreux *rūp* de militaires chams réputés également pour leur droiture et leur sacrifice. Discrètement, certains chams vont jusqu'à concéder que, sous couvert d'honorer le roi, la procession – ouverte comme on l'a vu par les généraux et l'étendard royal¹⁰⁸ – se veut en fait un appel à la protection de ces guerriers. Ces derniers sont souvent originaires de la « caste » des *Saeth*¹⁰⁹ (et non de celle des Po), et sont célèbres pour la loyauté et la fidélité qu'ils portèrent à leur cause jusque dans leur mort, à la différence de certains rois dont les erreurs causèrent la perte du royaume¹¹⁰. Un phénomène identique se produit chez les Khmers lorsque, dans la force extrême de sa

¹⁰⁴ Cf. fig. 5.

¹⁰⁵ Un phénomène identique se retrouve chez les *pāramī* khmers dont les biographies restent aussi floues que leur historicité (Bertrand 2000 : 129).

¹⁰⁶ À titre d'exemple, on rappellera que *Yāy Deb* est une *brāy*, c'est à dire l'esprit d'une femme morte en couches.

¹⁰⁷ La norme n'est plus celle de l'incinération chez les Chams du Cambodge puisque, depuis l'islamisation ces derniers enterrent leurs morts. Mais n'oublions pas que le *mamun* – tout comme de nombreux rituels chams se poursuivant en parallèle de l'islam ou en s'y intégrant – est antéislamique et qu'il était à l'origine pratiqué par les communautés chames dites « brahmanistes » de Phan Rang, dont les coutumes religieuses exigent l'incinération. (Aymonier 1890 ; Durand 1907).

¹⁰⁸ Cf. fig. 4.

¹⁰⁹ De l'arabe *Sayyid*, désignant les descendants du Prophète.

¹¹⁰ Je me fais ici l'écho de remarques prononcées à demi mot par des Chams – et des Po eux mêmes – regrettant la coupe de l'arbre *kreḥ* par leur ancêtre *Po Phin Di Sak* en vue de plaire à son épouse d'origine vietnamienne, alors même qu'il mit à mort ses plus proches conseillers ayant refusé de s'attaquer à l'arbre protecteur. Voir également Aymonier 1890 : 191.

puissance (magique), le roi peut s'avérer dangereux. Ainsi d'autres Anak Tā ont pour fonction de protéger la population de ces excès royaux (Forest 1991 : 201). Dans cet esprit, les militaires chams Saeth ont sans doute un beau rôle à jouer. Et *Lok Tā Ghlāṇṇ Mīoen* aussi. En effet, la cérémonie n'est plus seulement offerte au roi pour obtenir sa protection bénéfique, elle ambitionne également de canaliser le versant destructeur de son pouvoir¹¹¹. Les victimes de ces excès royaux se font alors tour à tour boucliers expérimentés protégeant la population et intermédiaires des bienfaits offerts par le roi à la population. Rois guérisseur offrant des remèdes aux maux du peuple¹¹², militaires transmettant les cures, fureur royale promettant de ravager le peuple et loyaux serviteurs détournant sur eux cette rage incontrôlée, tout doit conduire à s'attacher une protection d'essence royale, quelle qu'elle soit, et quelles qu'en soient les modalités. Peu importe alors que ces auspices soient labellisés « chams » ou « khmers », puisque le roi étant à la fois « unique et multiple », le « particulier et le général », le « singulier et le tout » il n'est que le véhicule des royautés (Thompson 2004 : 96).

L'insertion de figures khmères, victimes de malemort selon les mêmes schémas, apparaît alors logique puisque sur les terres dites « cambodgiennes », les Chams sont amenés à prendre les mêmes risques et à subir les mêmes tourments que les Khmers eux-mêmes¹¹³. La possession des esprits Khmers se fait alors dans la continuité des esprits Chams et non en rupture. Certes la différence est bien là, il n'y a nullement amalgame : les *rūp* khmers sont intégrés à un intermède dit spécifiquement « khmer » dans lequel les *rūp* chams n'apparaissent pas ; les *rūp* khmers sont absents des cérémonies de *cais* puisque celles-ci sont amenées à guérir des lignées qui se trouvent exemptes d'origines khmères ; la lecture des chroniques chames n'insère à aucun moment du rituel des références à la royauté khmère et l'on pourrait donc conclure que le *mamun* célèbre un passé cham en vue d'un présent et d'un futur cambodgien, ou, comme le suggère Ing Britt Trankell une conscience d'être non seulement cham mais également citoyens de la nation cambodgienne (Trankell 2002 : 19).

Mais poser une telle intégration par le truchement de la notion de citoyenneté c'est déjà se placer dans le paradigme de l'État – Nation, aussi récent qu'exogène. Outre qu'il est inopérant cela revient à poser une fois de plus « Cham » et « Khmer » comme deux entités irréfragables. Si les références khmères et chames

¹¹¹ Comme j'ai pu le signaler plus haut, aucun des *rūp* invités au *mamun* n'est en réalité l'incarnation d'un roi régnant, hormis celle du *Po Phin Di Sak*, que je n'ai personnellement jamais reconnu. Ing Britt Trankell soulignait de son côté qu'aucun roi n'était convié (Trankell 2002 : 10). On pourrait formuler l'hypothèse suivante : parce que le pouvoir du roi est par essence ambivalent, à la fois bénéfique et maléfique, son invocation peut susciter le meilleur comme le pire. Dans cette crainte, on offre le rituel lui-même aux rois trépassés, mais on se garde de les intégrer à la théorie d'esprits conviés : on les honore, on fait appel à leurs représentants mais on se garde de les déranger.

¹¹² Voir également, sur la figure du roi guérisseur / destructeur, Thompson, 2004.

¹¹³ À titre de comparaison, chez les Birmans, le culte rendu aux *Naqs* (un équivalent des *rūp*) est également voué à des esprits de malemort, victimes du roi envers lequel ils furent rebelles ou rivaux. En faisant subir à ces esprits « une transformation destinée à les rendre bénéfiques », les rois réparaient l'injustice commise en vue de canaliser ces énergies normalement dévastatrices, afin de les rendre protectrices (Brac De La Perrière 1996 : 42)

paraissent au premier abord bien délimitées on peut se demander jusqu'à quel point ces distinctions ne seraient pas des conceptions récentes, dans lesquelles le (dé-) marquage de l'*Un* envers l'*Autre* est jugé nécessaire à la définition du soi, à l'élaboration d'une identité. À bien y regarder c'est dans un creuset commun que les Chams puisent les références cambodgiennes, dans une ancestralité unique.

Quelques illustrations au fil de notre ethnographie :

Le roi des flots présidant au *mamun* cham n'est pas sans rappeler le dieu des flots invoqué par les Bakous au dernier jour de la fête des eaux cambodgienne (Porée-Maspéro 1950 : 63), alors même que les deux cérémonies se déroulent au même moment. La jonque symbolisée durant le *mamun*, si elle peut être rattachée aux mythes chams déjà cités, se fait l'écho – d'après nombre de participants – du naufrage originel, ou de deux naufrages parfois confondus : lorsque le bateau des rois Chams échoue à « *Koḥ Gok Dhlak* » fournissant ainsi la première lignée de souverains cambodgiens¹¹⁴. Ou lors de cet autre naufrage, celui d'un « étranger » Indien ou Khmer dont le mariage avec la *nāgi* chame, fille du maître des lieux fondera, pour les uns, le Cambodge ancestral, pour les autres, sera à l'origine de la genèse du Champa et du Fu Nan (Stock : A paraître(b)).

-

D'autres cérémonies ne marquent même plus la distinction Cham / Khmer. Certaines possessions ne sont pas considérées comme un appel aux *caïs* (« chams »), mais bien comme un appel aux *Āraks* (« khmers »). Le malade (cham), tout comme les médiums (chams) invités, se voient possédés uniquement par des esprits khmers. Et pour cause : avant la guerre le village où se déroule la cérémonie en question était khmer et n'est devenu cham que dans les années quatre-vingt dix au fil des déplacements de populations. Pourtant, le malade et les participants, afférés à préparer des offrandes « typiquement khmères » ne s'interrogent plus sur quel *rūp* pourrait être cham ou khmer, pas plus que cette « étrange » possession ne leur paraît poser question ; l'essentiel n'est-il pas, une fois de plus, le talent puisé dans le terroir de ces puissants génies ? L'inverse peut se présenter : dans des lieux aujourd'hui habités par des Khmers dont la toponymie célèbre le passage des Chams (Phum Cham, Prasat Cham...) les cérémonies annuelles d'appel au génie local se focalisent sur le succès de la venue de la pluie et de ses bienfaits sur la terre. Personne ne semble se soucier de déterminer si ce miracle émanera d'un génie né cham ou khmer, seule sa puissance importe.

Il n'y a là rien d'étonnant puisque, avant de puiser dans un fond commun « khméro – cham », c'est un patrimoine largement asien qui est évoqué : la synchronisation de la fête des eaux et du *mamun* marque la fin des pluies, et avec elle la fécondité et la propitiation des génies des eaux. Le *mawlid* de l'Imam San proche du *bhjum piṇḍ* est, d'une part, l'occasion de fêter morts et ancêtres. C'est, d'autre part, la naissance qui est célébrée à travers la sélection d'offrandes et la coupe de la mèche du nouveau né. Enfin, la célébration

¹¹⁴ Le récit n'est pas connu que des Chams puisque les Khmers en ont fait l'introduction de leurs chroniques royales (Mak Phoeun 1984 : 31-34).

du pouvoir royal (qui plus est sur un mont) tour à tour protecteur et destructeur est commune à l'ensemble de la région.

◦ ◦ ◦ ◦ ◦

Si on ne saurait pour autant renoncer à la dichotomie Chams / Khmers, son étude mériterait toutefois d'être poussée jusque dans ses fondements, qui puisent leurs racines dans « la logique indigène » énoncée par une ethnologie datée, remontant notamment aux sources chames des côtes de Phan Ri – Phan Rang. Bien avant les migrations vers le Cambodge, la société chame se divisa peu à peu en deux catégories « brahmanistes » (les Balamons¹¹⁵) / musulmans (les Banis). Réinterprétant un système de dualisme ancestral, les premiers s'affilièrent au côté masculin (*akhāt - ahir*) alors que les seconds s'alliaient le côté féminin (*aval*) (Nakamura 1999 ; Yoshimoto 2004). En continuité de ce dualisme, les Chams arrivés au Cambodge ayant perdu leurs moitié complémentaire brahmanique, cherchèrent sur place une nouvelle moitié autorisant la reconstitution d'une unité symbolique : l'apposition des inverses, clé de l'existence. Dans ce nouveau jeu de miroir, les « traditionalistes » peuvent se différencier des « orthodoxes » : le *mawlid* de l'Imam San est le reflet (*akhāt - ahir*) du *mawlid* de Mohammad (*aval*), tout comme le *mamun* est l'*akhāt - ahir* des *cais*, *aval*.

Puissants repères permettant de remodeler une histoire pour l'intégrer dans le présent, ces dispositifs rituels constituent un outil sociologique d'une grande efficacité : « Et c'est ainsi que l'on explique que les Khmers et les Chams ont une même origine, qu'ils sont frères et sœurs », n'est rien moins que l'autre versant de l'opposition Khmer (Père / *akhāt - ahir* vs Cham (Mère / *aval*), parce que ces propositions se révèlent être l'ultime réinterprétation d'un dualisme ancestral. Il autorise une reconstruction circonstancielle de l'identité chame en regard de la communauté khmère dans laquelle la fusion des deux communautés est tantôt la conséquence du processus (nous sommes frères et sœurs car nous sommes issus d'une union ancestrale), tantôt son origine (parce que nous sommes en opposition, différents, en d'autres termes exogames, nous pouvons fusionner et nous envisager comme un tout)¹¹⁶.

¹¹⁵ Le terme, bien qu'utilisé par les Chams, n'est pas cham. C'est une traduction vietnamienne de « Brahmanistes ». Au sujet des différents groupements Chams en présence au centre Vietnam, voir Nakamura 1999.

¹¹⁶ Mes plus sincères remerciements vont à Nicolas Weber, Stephanie Khoury, Ashley Thompson et Grégory Mikaelian pour la relecture attentive qu'ils ont fait de cet article et les précieux commentaires qu'ils ont pu apporter.



Fig. 1. Udong, Kandal. Mawlid de l'Imam San 2007 (03.09.07). Chaque famille de la communauté de l'Imam San a préparé un Kah Lasai fait de gâteaux. Ces derniers sont emportés dans la mosquée.

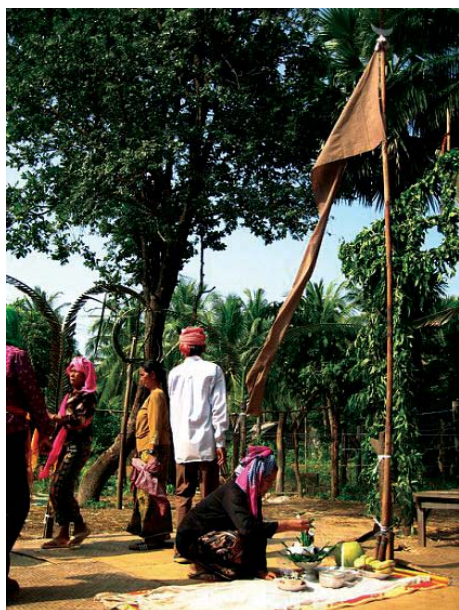


Fig. 3. O'Russei, Kpg Chhnang. Mamun 2006 (07.11.06). L'étendard royal est planté à l'ouest du palais / jonque, alors qu'un tissu blanc est étalé au sol, matérialisation du souvenir de l'arbre Krek pour certains. Les offrandes déposées lui sont offertes, ainsi qu'aux ancêtres et à l'étendard lui-même, qui sera veillé toute la nuit par les incarnations de militaires de haut rang.



Fig 2. Udong, Kandal. Mawlid de l'Imam San 2005 (10.10.05). Via l'entremise de trois à quatre religieux, Les familles viennent à tour de rôle demander à l'Imam Sans sa bénédiction sur sa « tombe », en réalité un cénotaphe.



Fig. 4. O'Russei, Kpg Chhnang. Mamun 2006 (07.11.06). Balan Kun et Balan Pith, généraux de haut rang, ouvrent la procession par une confrontation visant à éloigner les « mauvais esprits ». Ils sont suivis de près par Balan Dok, porteur de l'étendard royal (turban bleu sur la tête).



Fig. 5. O'Russei, Kpg Chhnang. Mamun 2006 (07.11.06). Lors de « l'intermède khmer », les esprits de Pev Kaev Mālā (à droite) et Yāy Deb (à gauche) prennent possession de ces deux médiums chames.

Bibliographie sélective

- Aigle D, Brac de la Perrière B, Chaumeil J-P, eds. 2000. *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Ang C. 1986. *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*. Paris: Cedoreck.
- Aymonier E. 1890. « Légendes historiques ». *Excursions et Reconnaissances* XIV: 147-206.
- Aymonier E. 1891. « Les Tchames et leurs religions ». *Revue d'Histoire des Religions* XXIV: 187-315.
- Aymonier E, ed. 1984. *Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens*. Paris: Cedoreck.
- Aymonier E. - Cabaton A. 1906. *Dictionnaire cam - français*. Paris: EFEO.
- Baccot J. 1968. *On g'nur et Cay à O Russei: syncrétisme religieux dans un village Cham du Cambodge*. EPHE, Paris.
- Bertrand D. 2000. « Les krou boramei. Spécificité d'une pratique de possession dans le Cambodge contemporain », *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes.*, ed. Dcaigle, B. Brac de la Perrière, J-P Chaumeil, pp. 125-150. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Brac de la Perrière B. 1996. « Les Naq birmans, entre autochtonie et souveraineté ». *Diogenes* 174: 40-52.
- Cabaton A. 1901. *Nouvelles recherches sur les Chams*. Paris: EFEO.
- Cabaton A. 1907. « Les Chams musulmans dans l'Indochine Française ». *Revue du Monde Musulman* II: 129-80.
- Collins W. 1996. *The Chams of Cambodia*, Center for Advanced Studies, Phnom Penh.
- Condominas G. 1973. « Introduction - Chamanisme et possession en Asie du Sud Est et monde insulindien ». *ASEMI* IV.
- Durand ME-M. 1907. « Notes sur les Chams. VI. Les Basèh ». *BEFEO* VII: 314-5.

- Forest A. 1992. *Le culte des génies protecteurs au Cambodge. Analyse et traduction d'un corpus de textes sur les neak ta*. Paris: L'Harmattan.
- Forest A, Ishizawa Y, Vandermeersch L, eds. 1991. *Religions et sociétés asiatiques*. Paris: L'Harmattan.
- Fuchs H. 1987. "Mawlid". In *First Encyclopaedia of Islam 1913 - 1936*, Leiden: E. J. Brill, 419-22.
- Geertz C. 1960. *The religion of Java*. Chicago / London: University of Chicago Press.
- Groupe de Recherches Cam. 1977. « Etudes cam I: Essai de translittération raisonnée du cam ». *BEFEO* LXIV: 243-5.
- Hamonic. 1985. « La fête du grand Maulid à Cikoang, regard sur une tarekat dite "shî'ite" en Pays Makassar ». *Archipel* 29: 175-91.
- Hell B. 1999. *Possession et chamanisme: Les Maîtres du désordre*. Paris: Flammarion.
- Heusch (De) L. 1971. « Possession et chamanisme ». In *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, ed. Bibliothèque des Sciences humaines. Paris: NRF.
- Hoffman-Ladd VJ. 1992. « Devotion to the Prophet and His Family in Egyptian Sufism ». *International Journal of Middle East Studies* 24: 615-37.
- Janneau G. 1870. *Manuel pratique de langue cambodgienne*. Saigon: Imprimerie Impériale.
- Khin Sok. 1988. *Chroniques royales du Cambodge (de Bañâ Yât à la prise de Lanvaek) (de 1417 à 1595)*. Paris: EFEO.
- Koentjaraningrat. 1985. *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- Lewitz [Pou] Saveros. 1969. « XI. Note sur la translittération du cambodgien ». *BEFEO* LV: 162-169.
- Mak Phoeun. 1981. *Chroniques royales du Cambodge (de 1594 à 1677)*. Paris: EFEO.
- Mak Phoeun. 1984. *Chroniques Royales du Cambodge: Des origines légendaires jusqu'à Paramaja Ier*. Paris: EFEO.

- Mak Phoeun. 1987. « La communauté cam au Cambodge du XV^{eme} au XIX^{eme} siècle ». Presented at *Actes du Séminaire sur le Campa, Université de Copenhague*.
- Moura J. 1883. *Le Royaume du Cambodge*. Paris: Leroux.
- Mus P. 1931. « Études indiennes et indochinoises IV. Deux légendes chames ». *BEFEO* 31: 39-101
- Nakamura R. 1999. *Cham in Vietnam: Dynamics of Ethnicity*. University of Washington, Washington.
- Ner M. 1941. « Les Musulmans de l'Indochine Française ». *BEFEO* XLI: 151-200.
- Porée-Maspéro E, ed. 1950. *Cérémonies des douze mois*. Phnom Penh: Institut Bouddhique.
- Porée-Maspéro E, ed. 1958. *Cérémonies privées des Cambodgiens*. Phnom Penh: Institut Bouddhique.
- Porée-Maspéro E. 1962. *Etude sur les rites agraires des Cambodgiens*. Tome 1. Paris: La Haye & Mouton.
- Porée-Maspéro E. 1964. *Etude sur les rites agraires des Cambodgiens*. Tome 2. Paris: La Haye & Mouton.
- Porée-Maspéro E. 1969. *Etude sur les rites agraires des Cambodgiens*. Tome 3. Paris: La Haye & Mouton.
- Rogation, Père Rondineau. 2007. *Dictionnaire cambodgien- français*. Tome 1, Phnom Penh: MEP.
- Salmi A. 1991. "Mawlid". In *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 895-8.
- Sato K. 2006. "Sufi Celebrations of Nuhammad's Birthday (*al-Mawlid al-Nabawi*) and the Ulama's View on it in al-Andalus and al-Maghrib, 1300-1400". *The Journal of Sophia Asian Studies* 24: 7-15.
- Stock E. A paraître(a). " 'Waiting for Cham New Year': Notes on Calendar Systems Used Among Chams in Cambodia ". *Siksacakr*.
- Stock E. A paraître(b). « Quand la Nāgī ondule entre deux mondes... A propos d'une version chame du mythe de fondation cambodgien ».
- Thompson A. 2004. "The Suffering of Kings. Subsitute Bodies, Healing, and Justice in Cambodia". In *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, ed. J Marston, E Guthrie, Honolulu: University of Hawai'i Press, 91-112.

- Trankell I-B. 2002. “*Healing People and the Body Politic: Ritual and Historical Imagination among the Cham in Cambodia*”. Third Nordic Workshop on Medical Anthropology, Uppsala University.
- Vickery M. 2003-2004. “Funan Reviewed: Deconstructing the Ancients”. *BEFEO* 90-91: 101-43.
- Vickery M. 2004. *Revising Champa History*. Presented at *Symposium on New Scholarship on Champa*, N.U.S, Singapore.
- Weber N. 2005. *Contribution à l’histoire des communautés cam en Asie du Sud-Est (Cambodge, Vietnam, Siam, Malaisie): intégration politique, militaire et économique*. INALCO, Paris.
- Woodward MR. 1988. “The “Slametan”: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam”. *History of Religions* 28: 54-89.
- Yoshimoto Y. 2004. *A Study On The Almanac Of The Cham In South-Central Part Of Vietnam*. A Symposium On New Scholarship On Champa, National University of Singapore.

សង្ខេប

Parce que Champa et Cambodge ne faisaient qu'un... Lorsque les esprits s'emmêlent pour tisser la trame d'une histoire passée sur le métier d'une 'intégration' présente

គេច្រើនតែជឿថា អ្វីៗសុទ្ធតែជួយគ្នារវាងរដ្ឋចម្ប៉ា និងកម្ពុជា ដោយធ្លាប់ដឹងថា ពីមុនមកធ្លាប់មានសង្គ្រាម ប្រទេសរាយដូចបង្ហាញនៅតាមចម្លាក់ប្រាសាទបាយ័ន។ បើពុំដូច្នោះទេ គេតែងនិយាយអំពីការវិវឌ្ឍន៍បត់បែននៃអ្នកកាន់ សាសនាឥស្លាមទាំងនេះនៅក្នុងប្រទេសមួយដែលកាន់ព្រះពុទ្ធសាសនា។ ទាំងនេះដោយសារមើលសើៗជាប្រយោល។ តាមពិតទៅ គេដឹងតិចតួចណាស់ថាជនជាតិចាម្ប៉ាដែលជាប្រទេសចម្ប៉ារបស់ខ្លួនពីមុនមកយ៉ាងដូចម្តេច ត្បិតពូជពង្ស អ្នកទាំងនោះចាកចេញនិរទេសខ្លួនតាំងពី១៥០ឆ្នាំដល់៥០០ឆ្នាំមុននេះម៉្លេះ។ តើចាម្ប៉ាទាំងនោះយល់អំពីប្រទេសកម្ពុជា ដែលទទួលឱ្យដីជ្រកនៅថាដូចម្តេច ក៏គេមិនដឹងអ្វីប៉ុន្មានដែរ។ នរវិទ្យាអាចផ្តល់ចម្លើយបានខ្លះ ដោយការសង្កេតស្រាវ ជ្រាវល្អិតល្អន់ផ្ទាល់។ ក្នុងអត្ថបទនេះ ខ្ញុំលើកយកពិធីបុណ្យពីរមកពិចារណា។ មួយគឺបុណ្យ Mawlid រំលឹកខួបបញ្ចុះសព មេបញ្ចេញឈ្មោះ សាន់ ដែលគេជឿថាបញ្ចុះនៅឧត្តុង្គ។ មួយទៀតគឺបុណ្យ Mamun ដែលក្នុងនោះមានពិធីបញ្ចូលរូប ដើម្បីប្រាស្រ័យទាក់ទងនឹងវិញ្ញាណក្ខន្ធនៃសពព្រះព្យាភិវង្ស។

ពិធីទាំងពីរនេះជាឱកាសដែលចាម្ប៉ាខិតខំបង្ហាញបញ្ជាក់ពីលក្ខណៈជាតិរបស់ខ្លួន ដែលពីមុនមកធ្លាប់ប៉ុប៉ងបង្កើន ធ្លាប់រងវិនាសកម្មផង។ តាមពិត បើវិភាគឱ្យល្អិតល្អន់ទៅ ឃើញថាក្នុងនោះមានបែបបទនិងឥទ្ធិពលខ្មែរច្រើន។

អត្ថបទនេះជាការរួមចំណែកមួយក្នុងការស្រាវជ្រាវអំពីទំនាក់ទំនងរវាងចម្ប៉ា និងកម្ពុជា ដែលពុំសង្កត់ទៅលើ ភាពជួយគ្នាឬប្រឆាំងគ្នាឡើយ គឺសង្កត់លើការបកស្រាយប្រវត្តិសាស្ត្រទៅវិញទៅមក។

Abstract

Parce que Champa et Cambodge ne faisaient qu'un... Lorsque les esprits s'emmêlent pour tisser la trame d'une histoire passée sur le métier d'une 'intégration' présente

Much has been said about the opposition between the “states” of Champa and Cambodia: through history and the wars depicted in Bayon Bas-reliefs, through external observation and the (often preconceived) idea of “integration” of “Muslims” into a “Buddhist” country.

Still – beneath the platitudes - we understand very little about perceptions that contemporary Chams may have of Champa, after 150 to 500 years of exile. As much – or as little – as we know of the complex, and extremely heterogeneous appreciation Cham people get from and develop for their “adoption” country, Cambodia.

Ethnography might bring some answers through the inner sights its details offers. In this article, I will therefore describe two annual chams rituals: the Imam San *mawlid*, the anniversary of a saint “buried”

in the royal capital of Udong ; and the *mamun*, a possession ceremony paying tribute to the royal spirits.

Both events are said to celebrate “chamness” through an essentialist perception of cham culture, as well as a glorious and tragic past through Champa history. Still, the analysis of those very gatherings and the discursive attached to them, tend to show that Khmer elements are - more than integrated - essential to the effectiveness of the ritual.

Therefore, the paper propose to contribute to a new discussion on Champa and Cambodia, not as perceived solely in terms of a singular opposition, but rather as a on-going continuum of re-interpretation(s).

Résumé

Parce que Champa et Cambodge ne faisaient qu'un... Lorsque les esprits s'emmêlent pour tisser la trame d'une histoire passée sur le métier d'une 'intégration' présente

La mise en contraste – pour ne pas dire en opposition – des « Etats » du Cambodge et du Champa se pose souvent comme une évidence : à travers l'histoire et les guerres s'exposant sur les bas-reliefs du Bayon, les observations distanciées, et la question – souvent aussi problématique que préconçue – de « l'intégration » de ces « musulmans » en pays « bouddhiste ».

Pourtant, au delà des certitudes et des poncifs, on ne sait finalement que peu de choses des représentations que les Chams ont du Champa, après 150 à 500 ans d'exil. Pas plus – ou aussi peu – que l'on ne saisis l'appréhension chame – aussi complexe qu'hétérogène – du Cambodge, pays « d'adoption ».

L'ethnographie, de par la richesse de son détail, et la vision en profondeur qu'elle propose, peut apporter un début de réponse. Dans cet article, j'aborderai donc deux rituels chams annuels : le *mawlid* de l'Imam San, anniversaire d'un saint « enterré » dans l'ancienne capitale royale de Oudong ; et le *mamun*, cérémonie de possession rendant hommage aux esprits royaux.

Les deux événements sont décrits comme la célébration d'une « chamitude », perception essentialiste de la culture chame, autant que d'un passé tour à tour glorieux et tragique, celui de l'histoire du Champa. Pourtant, l'analyse de ces deux rassemblements, autant que celle des discours leur étant rattachés, tend à prouver que des éléments khmers ne sont pas simplement intégrés mais bien essentiels à l'efficacité du rituel.

Ainsi, l'article se propose de contribuer à une nouvelle discussion sur le Champa et le Cambodge, non plus seulement perçus en termes d'opposition, mais bien plus comme un perpétuel continuum de ré-interprétations.