



HAL
open science

Ethnicité et bouddhisme au Cambodge

Anne Yvonne Guillou

► **To cite this version:**

Anne Yvonne Guillou. Ethnicité et bouddhisme au Cambodge. Les Cahiers du Cériem, Centre d'Etudes et de Recherches sur les Relations Interethniques et les Minorités, 2002, 10, pp. 9-17. halshs-00137494

HAL Id: halshs-00137494

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00137494>

Submitted on 20 Mar 2007

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

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

Ethnicité et bouddhisme au Cambodge

Anne Y. Guillou

Il s'agira ici de réfléchir aux liens qu'entretiennent bouddhisme et ethnicité dans le cas de la migration cambodgienne en France. Pour ce faire, j'ai cherché, en introduction aux observations faites par Ida Simon-Barouh¹ des pratiques religieuses des réfugiés du Cambodge à Rennes, à m'interroger sur la place du bouddhisme dans le pays d'origine — société où j'ai effectué un long terrain de 1990 à 1994 et plusieurs autres ensuite, entre 1999 et 2001, en anthropologie de la maladie et de la médecine essentiellement ; un domaine qui entretient des rapports étroits avec l'univers religieux. Bouddhisme au Cambodge d'une part, bouddhisme en France d'autre part... plus qu'un simple déplacement géographique de l'un à l'autre, il y a là un "saut" de problématique, du point de vue du sociologue car l'ethnicité khmère au Cambodge² n'est pas l'ethnicité khmère en France, recomposée dans une nouvelle cambodianité, voire une nouvelle asianité où se refondent et se recréent les groupes ethniques antérieurs. De la même façon, rendre compte de la vie religieuse au Cambodge ne relève pas des mêmes questionnements que son observation dans un contexte de migration. Car, comme le dit Jocelyne Cesari à propos des musulmans en France, résumant en cela les conceptions sociologiques actuelles de l'ethnicité, "il ne s'agit pas de répondre à la question 'qui sont-ils ?' mais 'comment se présentent-ils aux autres et dans quel but ?'"³.

Je "relirai" donc mes données sur le bouddhisme au Cambodge en examinant quel rôle le bouddhisme est susceptible de jouer dans la migration. J'aborderai succinctement trois points qui me semblent importants de ce point de vue : la religion comme une composante de l'identité vécue, de la représentation du monde et de l'être au monde ; la religion comme un élément fondamental de la vie sociale cambodgienne et, enfin, le rôle social joué par les bonzes.

1. Cf. l'article d'Ida Simon-Barouh dans ce même numéro.

2. *Khmer* est un référent ethnique tandis que *cambodgien* (en khmer *kampuchea*) est un référent national. 90 % environ de la population est khmère. Les minorités ethniques, acculturées et métissées à des degrés très divers sont composées de Montagnards, de Chinois, de Vietnamiens et de Chams. La langue officielle du Cambodge est la langue khmère.

3. Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala/IREMAM, 1994, p. 15.

L'“être-au-monde” et ses implications sociales

Le bouddhisme, comme toutes les autres religions universalistes qu'a connu le Cambodge avant elle (brahmanisme, hindouisme) lui est venu d'Inde, *via* le Sri Lanka. Il se généralise au XIII^e siècle sous sa forme *theravadin*, *theravada* signifiant “Doctrine des Anciens” et proposant aux fidèles une théorie religieuse et une liturgie réputées plus proches des textes et moins sujettes aux interprétations mondaines que sa forme *mahayana* — éternel sujet de querelles religieuses et de schismes dans les religions s'appuyant sur des textes sacrés. D'autres pays d'Asie du Sud-Est péninsulaire (Thaïlande, Birmanie, Laos) partagent avec le Cambodge la fidélité à cette école. La répartition des ères culturelles, dans la région, est d'ailleurs largement fondée sur des critères religieux puisque l'Asie du Sud-Est *theravadin* dite indianisée (autrefois appelée “brune”) est distinguée de l'Asie du Sud-Est *mahayaniste* sinisée (“blanche”) comprenant le Viêt Nam et, plus loin, le Japon et les Corée, tandis que l'Asie du Sud-Est insulaire (Indonésie, Malaysia) est aujourd'hui largement musulmane.

Sans dresser ici un tableau général de la philosophie bouddhique, je m'arrêterai à trois particularités importantes du bouddhisme cambodgien — qu'il partage bien sûr à des degrés divers avec d'autres sociétés bouddhistes dont chacune privilégie certains aspects et en délaisse d'autres — car elles prennent une certaine importance dans l'exil ou la migration. La notion de *karma* est de celle-là, selon laquelle l'existence est une suite de disparitions et de réapparitions sous une forme nouvelle — tel le cours d'une rivière dont chaque goutte est à la fois semblable et différente au fil du courant, le courant représentant cette force propulsive qui anime la *samsara* (en sanscrit, cycle des renaissances). Les actes, parmi lesquels il faut compter les pensées et les paroles, mûrissent au cours d'une vie tels des fruits et “éclosent”, c'est-à-dire produisent leurs effets, dans le cours des existences suivantes. Tels sont les “fruits du karma” (en khmer, *kamma phol*) qui demandent au fidèle de réaliser des actes méritoires (en khmer, *bon*) dont il existe toute une gradation, dans le but de briser l'enchaînement des renaissances, sources de souffrance — l'idéal religieux étant d'accéder à l'extinction. Même si cette théorie, dans ses conséquences ultimes, n'a pas de retentissement immédiat dans la vie quotidienne¹ — le Cambodgien moyen s'accommodant plutôt bien des renaissances — cette croyance générale teinte d'une coloration particulière la représentation du monde des Cambodgiens : celle d'un certain fatalisme individualiste dans lequel chacun est responsable de ses actes et en subira individuellement les conséquences et, d'autre part, celle d'une capacité à subir (en khmer, *troam*) les aléas de l'existence — capacité

1. Bien que les similitudes l'emportent très largement sur les dissemblances, on note à ce sujet une différence avec le bouddhisme populaire lao tel qu'il est décrit par Catherine Choron-Baix (“Un monastère bouddhique lao dans la banlieue de Paris” ; *Terrain*, oct. 1986, vol. 7, pp. 54-60). La notion de karma dans la pensée lao peut impliquer les esprits offensés, au-delà des seuls actes commis. *Kam ven* (de *kam* action et de *ven* haine) désigne le processus par lequel se déclarent une maladie, la malchance, une infirmité. En khmer en revanche, *kamm phol* (“les fruits du karma”) s'applique toujours à un événement négatif mais n'implique aucune intervention de type “animiste”. Le vocabulaire employé pour qualifier l'action d'entités surnaturelles sur l'être humain est différent. De même qu'est spécifique le vocable décrivant l'action humaine (magie noire) sur autrui (en khmer *ompeu*, litt. l'action).

valorisée, en particulier chez les femmes — et à relativiser à l'extrême l'effroi que causent la mort et la souffrance.

Il faut voir dans cette responsabilité personnelle de l'individu dans le déroulement de son destin, l'une des raisons pour lesquelles aucune volonté de punition institutionnalisée (sous la forme d'un procès) envers les dirigeants khmers rouges ne s'est exprimée au Cambodge, avant la fin des années 1990 — de la part, en tout cas, des individus non politisés¹ et non occidentalisés, c'est-à-dire l'immense majorité des Cambodgiens. Juste après la chute du régime khmer rouge, des vengeances individuelles se sont bien exercées à l'encontre des petits cadres khmers rouges qui ne s'étaient pas enfuis devant les troupes vietnamiennes d'invasion. Mais passés ces premiers gestes sanglants, chacun, écrasé par le dénuement, s'est attelé à reconstruire le présent, laissant les anciens soldats et les anciens cadres politiques face à leurs lourdes responsabilités karmiques. Au point que les exemples ne sont pas rares d'anciens bourreaux rentrés au village²... Les opinions se sont assez rapidement transformées depuis, sous l'effet conjugué d'un retournement de la volonté étatsunienne — dont on connaît la puissance de propagande — et de l'ONU qui ont décidé que les partenaires d'hier étaient les ennemis d'aujourd'hui ; ainsi que de Cambodgiens en exil, sensibilisés au thème largement répandu en Occident de la reconnaissance officielle et pénale d'un génocide comme condition à la guérison collective et individuelle des traumatismes subis.

Mais revenons aux mérites, pour lesquels le don (en sanscrit, *dana*) constitue le meilleur moyen d'accumulation. Cela est vrai tout particulièrement de l'offrande (en khmer, *prokén*) aux bonzes, lesquels vivent de la charité publique (argent, nourriture, vêtements, médicaments), une charité suscitée quotidiennement par la sortie en procession des pagodes et la quête de nourriture. Cette disposition du code de discipline (en sanscrit *vinaya*) du clergé a des répercussions importantes au Cambodge depuis la fin de l'époque socialiste (1993), qui était peu favorable au développement d'une classe d'"oisifs" et limitaient le nombre d'ordinations. Il y a dix ans en effet, les pagodes ont été les premiers établissements à prospérer formidablement, offrant un contraste saisissant avec les établissements publics — écoles, hôpitaux — abandonnés au décrépisement faute de moyens, et portés à bout de bras par les ONG occidentales. En France également, le service aux bonzes demande, de la part des fidèles, une organisation complexe et stable qui sollicite, outre les porte-monnaies — et là encore, on est frappé de l'aisance avec laquelle les fonds sont récoltés pour des achats aussi importants qu'un appartement tenant lieu de cellules monastiques (en khmer *kot*) — une capacité à prévoir des "tours de gardes" afin de pourvoir au repas quotidien des moines et à leurs besoins divers.

Sur le plan du rituel enfin, le bouddhisme cambodgien possède la caractéristique de rendre possible au fidèle le transfert des mérites acquis par lui-même à des parents défunts. Ce transfert prend la forme d'une cérémonie (en khmer *bangskol*) au cours de laquelle des dons très ritualisés (en général des vêtements monastiques neufs) sont

1. Un procès par contumace des principaux dirigeants khmers rouges a bien eu lieu devant le tribunal populaire révolutionnaire de Phnom Penh en 1979. Mais ce procès émane évidemment du Parti communiste d'alors et non d'une expression populaire.

2. Si l'histoire politique du mouvement khmer rouge est aujourd'hui bien connue, c'est de témoignages "d'en bas", notamment ceux d'anciens petits cadres et de soldats révolutionnaires (*vothea*) qui manquent cruellement.

offerts aux bonzes qui, par leurs prières (dites également du *bangskol*), ont la capacité de transférer les mérites acquis par l'offrande. Cette particularité, hétérodoxe au regard des Tripitaka (en sanscrit "Triple Corbeille"), les textes canon du *theravada*, conserve l'influence toujours vivace d'un culte aux ancêtres antérieur à l'introduction du bouddhisme au Cambodge. Le rôle des bonzes apparaît central en tant que "passeurs" entre le monde des vivants et celui des ancêtres. De même qu'est fondamental le lien maintenu avec les ancêtres et les défunts, particulièrement nombreux pendant le régime khmer rouge qui a, directement ou indirectement, causé la fuite de la majorité des Cambodgiens (adultes et âgés) aujourd'hui installés en France. Ce lien avec les ancêtres est en même temps un lien avec le pays d'origine, avec le terroir natal où les cendres des morts sont souvent conservées — mais sans exclusive — dans l'enceinte des pagodes, sur une étagère pour les plus démunis ou dans un stupa (en khmer *cheddey*) pour ceux qui ont les moyens d'en ériger un.

Appartenance religieuse et ethnicité au Cambodge

Il existe au Cambodge — comme dans d'autres sociétés d'Asie du Sud-Est d'ailleurs — une exacte superposition de l'appartenance religieuse et ethnique. La majorité de la population y est khmère et bouddhiste, à tel point que le bouddhisme peut suffire à définir la khmérité ("Nous les Khmers sommes bouddhistes" entend-on souvent). Un exemple assez piquant en est la diffusion d'images, lors de journaux télévisés au Cambodge, montrant la participation de Ieng Sary et de Khieu Samphan, deux des principaux dirigeants khmers rouges aujourd'hui ralliés au gouvernement de Phnom Penh, participant aux prières collectives — après que leur régime a prôné et largement entamé l'anéantissement du bouddhisme et de ses officiants entre 1975 et 1979. Une participation qu'il faut bien entendu interpréter non pas comme une attitude de croyants mais comme une manifestation d'appartenance à une communauté ethnico-nationale (*belonger but not believer*). Ce sentiment d'appartenance est à nouveau institutionnalisé depuis 1993, date à laquelle la nouvelle monarchie constitutionnelle mise en place a fait du bouddhisme la religion d'État, la Constitution prévoyant néanmoins la liberté de culte.

Les minorités ethniques ont, quant à elles, des religions différentes. Les cultes à des entités surnaturelles pour les groupes môn-khmers non-indianisés (ceux que l'on a appelé les Proto-indochinois, premiers habitants de la péninsule indochinoise, de même culture que les Khmers). Il est d'ailleurs significatif d'observer que leur khmérisation, plus ou moins poussée selon les groupes, s'accompagne de leur bouddhisisation. Cette observation est valable pour les personnes d'origine chinoise, souvent métisses, qui revendiquent à des degrés très divers leur khmérité, une revendication active s'accompagnant inmanquablement d'une pratique appuyée du *theravada* au détriment ou, le plus souvent, parallèlement, à des cultes domestiques aux ancêtres, tandis que les lieux de cultes spécifiquement chinois (organisés par province d'origine), à nouveau accessibles et visibles depuis le milieu des années 1990¹, sont délaissés. Quant aux Vietnamiens du Cambodge, ils pratiquent une religion où se mêle culte des ancêtres,

1. Avant cette date, le gouvernement pro-vietnamien de Phnom Penh entretenait des relations glacées avec la Chine Populaire, principal soutien de la faction armée khmère rouge. Les descendants de migrants chinois au Cambodge n'affichaient pas volontiers leur origine.

taoïsme et bouddhisme du *Mahayana*, tandis qu'une forte minorité est catholique et vit regroupée autour de leur église et de leur prêtre. Les Cham enfin, originaires du Champa, royaume du Centre Viêt Nam détruit au XIXe siècle par les Vietnamiens, sont musulmans et vivent, mêlés à des descendants de migrants malais, dans des villages abritant une mosquée — pour ceux, en tous cas, qui maintiennent une vie communautaire traditionnelle.

Appartenance à une Ecole et hiérarchie sociale

Deux aspects du bouddhisme khmer mettent en outre en évidence son imbrication dans la hiérarchie sociale — hiérarchie dont les permanences doivent être étudiées dans la structuration des groupes migrants. Deux sectes¹ coexistent au Cambodge, celle du *mohanikay* et celle du *thomayut*. La seconde a été créée par un roi thaïlandais soucieux de revenir à la vérité des textes et d'abandonner des pratiques jugées hétérodoxes. Cette secte est démographiquement minoritaire au Cambodge mais ses fidèles sont d'origine plutôt urbaine, de milieux plus riches et plus instruits. Les rites se présentent avec une certaine austérité et une approche intellectuelle qui n'est pas celle du *mohanikay*, plus rural, plus proche de la vie spirituelle des couches populaires khmères. En particulier, les rituels de possession par des entités surnaturelles diverses ainsi que les cultes aux génies du terroir, vivent mêlés à cette forme du bouddhisme. J'ai observé par exemple dans la province de Kompong Thom (Centre Cambodge) en février 1991 deux bonzes d'une pagode voisine présents dans l'assistance d'une médium possédée par l'esprit d'un moine décédé quelques années plus tôt. Les intellectuels cambodgiens condamnent ces pratiques comme arriérées et obscurantistes et, comme le rapportent de nombreux ethnologues à propos de différents terrains, cherchent à minimiser le phénomène, voire à le camoufler.

Du point de vue de l'organisation doctrinale et institutionnelle du culte (car les deux sectes sont représentées au niveau national au Cambodge), on peut donc se demander ce qu'il advient de cette division dans la migration, comment se reconstruisent ces différentes facettes du bouddhisme khmer en France, en particulier sur le plan du culte aux génies qui sont censés être attachés à des terroirs et, de ce fait, mal "voyager"². Certains esprits comme les esprits errants des morts³, ai-je entendu dire à l'occasion de funérailles, ne traversent pas les mers. De même, je n'ai pas observé en France — mais cela reste à approfondir — de séances de possession comme il en

1. "Secte" est bien entendu pris ici dans son acception originale d'école, de courant de pensée, et non dans son sens péjoratif récent.

2. A propos des Lao, Catherine Choron-Baix ("De forêts en banlieues. La transplantation du bouddhisme lao en France", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, janv.-mars 1991, vol. 73, pp. 17-33) observe que, au fil des années passées en France, "l'univers quotidien se repeuple [...] peu à peu, de présences occultes" (p. 28) même si les entités les plus attachées au sol et à la nature laotienne n'ont pas, quant à elles, fait le voyage.

3. Les morts "ordinaires" se réincarnent au bout d'un temps variable. Les esprits de malemort, quant à eux, errent sans fin et viennent troubler les vivants si aucun soulagement rituel (en particulier l'offrande de nourriture) ne leur est apporté.

existe tant au Cambodge et comme elles perdurent avec vivacité chez certains fidèles vietnamiens ¹.

La pagode, pivot de l'organisation sociale

Quelques remarques s'imposent concernant la marque du bouddhisme dans l'organisation sociale. Malgré un exode vers les villes assez massif depuis le milieu des années 1990, la société cambodgienne, avec ses douze millions d'habitants, est essentiellement rurale. La vie y est rythmée par le cycle de la riziculture de pluie (non irriguée) et de la mousson, alternant saison des pluies (en pali *vossa*) et saison sèche, ainsi que les grandes fêtes annuelles : Nouvel An en avril, entrée en retraite pour les bonzes dite "entrée dans le *vossa*" en mai-juin, Fête des Morts en septembre et Fête des Eaux en novembre — une immense fête marquant le début des travaux agricoles symbolisé par l'Ouverture du Sillon Sacré par le roi et de joyeuses courses de pirogues.

La vie sociale, rurale comme urbaine, est assez peu structurée par des organisations comme le village, dont l'importance est attestée dans le Viêt Nam voisin mais plutôt secondaire au Cambodge où il ne constitue souvent qu'un regroupement de quelques foyers apparentés. Néanmoins, la pression, historiquement faible, exercée sur les terres au Cambodge, tend à augmenter considérablement (sous l'effet conjugué de l'accroissement de la population, des terres minées rendues inutilisables et de l'achat spéculatif de terrains) et elle est susceptible de modifier les comportements résidentiels vers une plus grande stabilité. De même que le village, les structures de parenté organisent faiblement la vie sociale car ni les clans ni les organisations lignagères n'existent. Le système de parenté, de type indifférencié, autorise un choix assez large de conjoints, même si le mariage avec la cousine croisée matrilineaire peut être considéré comme prescrit, de même que la matrilocalité. Mais ces règles générales souffrent de nombreuses exceptions en fonction des circonstances et des considérations financières.

C'est donc la pagode qui constitue le lieu et l'institution centrale de l'organisation collective, au-delà du cercle familial élargi qui reste le principal réseau de soutien. Les pagodes (en khmer, *voat*) constituent, en dépit de ce que le terme français suggère, de vastes enceintes de plus d'un hectare, délimitées par des murets et comprenant plusieurs bâtiments : le sanctuaire avec l'autel central au Bouddha (en khmer, *vihear*), le réfectoire, salle ouverte aux hautes colonnes décorées de scènes peintes de la vie du Bouddha ; les cellules des bonzes et celles des vieilles personnes, venues finir leurs jours à la pagode et désireuses d'une vie spirituelle plus intense loin des fureurs du monde — surtout des femmes âgées (en khmer *yiey chi*) dont l'obéissance aux préceptes (en pali *seila*) est plus rigoureuse et plus complète que celle des laïcs ordinaires ², ce qui

1. Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh, *Haù Bông, un culte vietnamien de possession transplanté en France*, Cahiers de l'Homme, Paris, Mouton et Co, 1973 et Martine Wadbled, "Un culte vietnamien en France : continuité et changement", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° spécial "Fêtes et rituels dans la migration", vol. 16, n° 2, 2000, pp. 171-190.

2. Les fidèles ordinaires peuvent se contenter de respecter le Quintuple Précepte (ne pas tuer d'êtres vivants, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère, ne pas mentir, ne pas prendre de boissons enivrantes et de produits intoxicants). Les *yiey chi* et, d'une manière générale, les laïcs plus impliqués dans la religion, reconnaissables à leur vêtement blanc (en khmer *neak sil*, litt. les personnes [suivant les] préceptes) en respectent trois autres : s'abstenir de manger l'après-midi, s'abstenir de spectacles, de parures et de parfums et, enfin, s'abstenir de coucher sur des lits

les place, sur le plan religieux, entre ces derniers et les bonzes. Elles s'astreignent en particulier comme ceux-ci au jeûne d'après-midi.

La pagode est un lieu de rencontre : visiteurs venant consulter un bonze pour obtenir des conseils ou préparer des cérémonies privées familiales, obtenir consolation dans le deuil, solliciter un arbitrage dans un conflit villageois ¹. La pagode est aussi un lieu de sociabilité (fêtes célébrées en présence des familles au complet, dans une profusion festive de plats cuisinés offerts aux bonzes et finis par les fidèles dans la fumée âcre de l'encens). C'est un lieu d'accueil (pour les voyageurs de passage, les personnes âgées évoquées ci-dessus, mais aussi pour les malades — en particulier les malades mentaux — que certains bonzes prennent en charge et soignent par la prière et la musique). Et, même s'il convient de ne pas embellir à l'excès la fonction d'asile des pagodes — car il est bien des lieux où, nécessité faisant loi, les indigents et les malades démunis ne sont pas accueillis à bras ouverts — cette fonction existe traditionnellement : un paysan parti en ville dans le cadre d'une migration temporaire installera son hamac à la pagode, les réfugiés fuyant les inondations bivouaqueront dans le parc du monastère.

La pagode est en outre le lieu traditionnel de l'enseignement des garçons, réutilisé sous le Protectorat français pour un "enseignement rénové" introduisant des disciplines nouvelles (arithmétique, leçons de choses, français) à côté de l'apprentissage de l'écriture khmère et de la lecture des textes religieux palis. L'accueil d'orphelins ou de garçonnetts issus de familles très pauvres est toujours en usage. Ils sont confiés aux bons soins et à l'éducation des moines dont ils seront les serviteurs autant que les élèves. Suivant leur penchant et leur vocation, ces "garçons de pagode" retourneront à la vie laïque ou prendront le froc — une manière, longtemps en usage également dans les sociétés rurales occidentales, d'absorber le trop-plein de pauvreté dans les campagnes, l'autre solution consistant à s'engager dans l'armée.

Dernière fonction importante, la pagode est un lieu de redistribution des richesses. En faisant des dons importants aux pagodes, les fidèles les plus aisés acquièrent des mérites en même temps que du prestige, car il n'est pas question de "donner en catimini" (en khmer *louech choun*, litt. "voler-offrir) : le nom des donateurs et les sommes offertes figurent, en belles lettres peintes, sur les murs du bâtiment monastique. Cet argent est parfois destiné aux œuvres charitables de la pagode, gérées par les bonzes parmi les plus âgés et les plus respectés — ceux qui inspirent confiance et sont censés faire le meilleur usage des fonds récoltés. Il se crée ainsi, de la France aux États-Unis et des États-Unis au Cambodge, des réseaux "humanitaires" qui se développent parallèlement aux efforts des ONG occidentales — mais qui restent généralement méconnus car aucune publicité n'est faite autour de ces formes de solidarité active. Ils visent à recueillir, auprès des fidèles en exil, des sommes d'argent que les bonzes de ces communautés bouddhiques migrantes destineront, lors de voyages assez fréquents au Cambodge, à la construction d'une pagode ou à l'aide en période d'urgence (famine, mauvaise récolte, inondation). Les réseaux ainsi tissés s'appuient sur les pagodes qui,

élevés. Le troisième précepte est en outre plus strict car il interdit les relations sexuelles les jours saints (quatre jours par mois).

1. Les dernières années de guerre et de déstructuration sociale, la propagation des armes et les habitudes acquises d'auto-défense ont contribué à la préférence actuelle pour la résolution violente des conflits.

elles-mêmes, en appellent aux fidèles, les “passeurs”, dans ce domaine encore, en étant les bonzes. Mais au-delà des pagodes elles-mêmes, la figure du bonze est une figure essentielle de la vie sociale cambodgienne.

Les bonzes, des acteurs sociaux à part entière

La vie monastique au Cambodge présente ce paradoxe qu’elle impose l’observance de préceptes impliquant un certain retrait du monde — plus rigoureux à certaines périodes qu’à d’autres, il est vrai — tandis que les bonzes cambodgiens se révèlent, dans des circonstances diverses dont je donnerai quelques exemples, des acteurs sociaux à part entière, fortement impliqués dans la vie, voire dans l’action collective ¹.

Rappelons d’abord que l’ordination n’est pas obligatoirement définitive. Les bonzes peuvent retourner à la vie laïque (en khmer *seuk*) sans que cela constitue un désaveu honteux. Beaucoup de jeunes hommes accomplissent ainsi des séjours à la pagode en tant que novices pour au moins trois mois (retraite du *vossa*) dans le but de “rendre les mérites à leurs parents”. Dans cette conception, les parents, en élevant leur enfant, se sont beaucoup sacrifiés pour lui et il est juste que ce dernier contribue en retour à augmenter leur “capital” de mérites. Cette tradition toujours vivace renforce le va-et-vient et les échanges permanents entre le monde monastique et le monde laïc ; échanges que d’aucuns jugent d’ailleurs excessifs aujourd’hui, tant certains jeunes bonzes se mêlent avec enthousiasme à la vie laïque, fréquentant des cours en ville même tard le soir ou discutant sans la retenue souhaitée avec des touristes des deux sexes. Une polémique s’est récemment déclenchée concernant les pagodes du site d’Angkor, submergées par un flot de touristes peu propice au recueillement et que certains voudraient voir fermer.

A titre individuel, par ailleurs, certains bonzes font une carrière que l’on pourrait qualifier de mondaine, tant ils se situent à l’interface entre le monde religieux, dont ils professent les valeurs et cherchent à donner personnellement l’exemple, et le monde profane, dans lequel ils mènent une action parfois très soutenue et très médiatisée. L’on pense par exemple au Vénérable Ghosananda, pressenti pour le prix Nobel de la Paix, organisateur de plusieurs Marches pour la Paix à travers le Cambodge dans les années 1990. Ces marches parcouraient le pays de part en part, traversaient les zones contrôlées par la guérilla khmère rouge, drainant des milliers de religieux et de fidèles au plus fort de son succès, tant à l’intérieur qu’à l’extérieur du pays. D’autres bonzes, à la carrière moins internationale, acquièrent néanmoins des réputations locales fondées sur des qualités diverses (qualité du prêche, droiture personnelle voire charisme et vertu thaumaturgique). Enfin, plus étonnant peut-être mais historiquement attesté, les bonzes sont de longue date des acteurs de la vie politique, y compris dans ses aspects les plus révolutionnaires. Certains ont participé aux mouvements anticolonialistes depuis le XIXe siècle. D’autres, aujourd’hui encore, adhèrent à des partis politiques d’opposition — tel le bonze résidant actuellement à Rennes qui demande l’asile

1. Catherine Choron-Baix (“De forêts en banlieues...”, *op. cit.*, p. 17) évoque la même position des bonzes au Laos et note même un renforcement de leur rôle social en France.

politique à la France pour persécution, du fait de son appartenance à un parti réprimé au Cambodge.

Cette rapide évocation du bouddhisme au Cambodge, dans ses dimensions les plus significatives sur le plan de l'individu et de la collectivité, introduisent à des questions sur la place de la religion dans la construction de l'ethnicité cambodgienne en France, au-delà du problème de la modification du contenu ou de la pratique religieuse elle-même — modification de l'organisation matérielle du culte dans un nouvel environnement, tant dans la sphère publique (cérémonies demandant une sortie en procession), semi-publique (pagode) que privée (univers domestique) ; modification éventuelle des représentations religieuses elles-mêmes dont on peut par exemple supposer que les éléments les plus hétérodoxes comme les possessions par des entités surnaturelles s'estompent au profit des aspects les plus légitimes — tant au Cambodge (où ces pratiques sont celles des groupes dominés) qu'en France où la société globale est plus sensible à la dimension non déiste et philosophique du bouddhisme. Qu'est-ce qui est transmis aux générations suivantes et, sur le plan identitaire, comment, dans chaque génération de la migration, construit-on une identité individuelle et collective où le bouddhisme intervient comme un élément ? On peut se demander notamment comment les représentations du bouddhisme véhiculées en France, très éloignées des pratiques religieuses effectives des Cambodgiens, interviennent dans la construction identitaire des jeunes Cambodgiens Français. Quant à l'organisation sociale, la place importante que le clergé et les lieux de culte occupent au Cambodge demande à être évaluée dans la migration comme lieu de production d'une organisation collective également productrice d'ethnicité.