

# Les musulmans de Châu Đốc (Vietnam) à l'épreuve du salafisme

Agnès DE FÉO\*

Comme les autres pays d'Asie du Sud-Est, le Việt Nam possède lui aussi sa communauté musulmane. Estimés dans les statistiques officielles à 65 000 personnes, soit 0,08 % de la population nationale (Lê 2003), les musulmans vietnamiens sont majoritairement représentés par les Chams. D'origine linguistique austronésienne, ce peuple a une histoire et une culture différentes de celle des *Kinh* du Việt Nam. Ils sont les héritiers du royaume indianisé du Champa qui a occupé le Sud du Việt Nam actuel du VII<sup>e</sup> siècle à 1832. S'il a aujourd'hui disparu, progressivement conquis par les Việt, les derniers Chams du Champa peuplent toujours le sud de l'ancien territoire, les provinces aujourd'hui vietnamiennes du Ninh Thuận et Bình Thuận. Loin du Champa, l'ouest du delta du Mékong (provinces de An Giang et Tây Ninh), ainsi que Hôchiminville abritent une autre communauté Chams (voir *infra* statistiques). Ces derniers sont musulmans sunnites *shafii*<sup>1</sup> et observent strictement les rites islamiques, contrairement aux musulmans de l'ancien Champa, les Chams Bani, qui professent un islam hétérodoxe où se sont greffées les anciennes croyances hindoues du Champa<sup>2</sup>.

Les alentours de la ville de Châu Đốc (province d'An Giang), située à la frontière avec le Cambodge, comptent la plus forte communauté de musulmans *shafii* du Việt Nam, 13 000 personnes réparties en neuf villages<sup>3</sup>. De par leur orthodoxie religieuse, ces musulmans ont été traditionnellement reliés aux sultanats malais (notamment le Kelantan), au Sud musulman de l'actuelle Thaïlande, et aux lieux saints d'Arabie Saoudite pour le *haji* (le pèlerinage à La Mecque) depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les

---

\* Chercheuse associée à l'IRASEC (Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine, CNRS et ministère des Affaires Étrangères), basé à Bangkok, pour le programme « Musulmans d'Asie ». Son livre sur « Les musulmans du Cambodge et du Vietnam », paraîtra en 2009 aux éditions Indes Savantes-IRASEC.

années 1960<sup>4</sup>, l'islam *salafi*<sup>5</sup>, également nommé réformiste, propagé depuis l'Arabie saoudite et l'Égypte, utilise ces réseaux pour s'imposer au Việt Nam. Cependant, l'intransigeance des nouveaux partisans du salafisme a rencontré de fortes réticences de la part des Chams. Nous verrons dans cet article<sup>6</sup>, à travers le cas des villages musulmans de la région de Châu Đốc et en s'appuyant sur la mémoire orale de la communauté, comment les Chams ont vécu l'arrivée de cet islam réformé, tout en s'intéressant à la politique vietnamienne à l'égard des religions depuis 1975.

## HISTOIRE DES CHAMS DE CHÂU ĐỐC

La présence de Chams à Châu Đốc (Moat Chrouk en khmer) est relativement récente. Elle remonte au début du XIX<sup>e</sup> siècle dans le cadre de la politique de consolidation des acquis du *Nam Tiến* (descente vers le Sud) par les Nguyễn. Après avoir entièrement conquis le Champa, dont la dernière principauté, le Panduranga tombe en 1832, le Đại Nam poursuit sa conquête du delta du Mékong alors territoire appartenant au *mandala* khmer. Avec une habileté politique certaine, les Vietnamiens font appel aux Chams et aux Malais minoritaires (nommés *Chvea*, ce qui indiquerait leur possible origine javanaise) installés au Cambodge. Les travaux de Nicolas Weber, qui a travaillé sur les sources historiques vietnamiennes, ont montré que cette mobilisation faisait « partie intégrante du processus de colonisation du territoire cambodgien » (Weber 2005: 171-172). En 1834, le général Trương Minh Giảng insiste auprès de l'empereur Minh Mạng sur la nécessité de rassembler les Chams et les Javanais [*Chvea*] du Cambodge. Pour se faire, ils utilisent un ancien contentieux entre Khmers et Chams datant de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle pour justifier leur intervention (Weber 2005: 173-174). Une fois le territoire du delta du Mékong sous contrôle, les Vietnamiens enrôlent des Chams du Cambodge dans l'armée vietnamienne, cette même armée qui a vaincu le Panduranga deux ans plus tôt, rayant définitivement le Champa de la carte.

La participation des Chams et *Chvea* du Cambodge au processus de colonisation du territoire cambodgien ne se limite pas au domaine militaire puisqu'ils sont également sollicités par les Vietnamiens dès 1818 pour mettre en valeur ces nouvelles terres, développer l'économie et défendre les frontières contre d'éventuelles révoltes khmères ou poussées siamoises. C'est ainsi que des communautés chams et *chvea* s'installent dans les provinces de Tây Ninh et An Giang, tandis qu'un contingent de deux mille Chams originaires de Phnom Penh arrive à Châu Đốc en 1841.

La deuxième vague de Chams à Châu Đốc date de 1858. Suite à la répression d'une importante révolte de Chams et de *Chvea* dans la province cambodgienne de Tbong Khmum, les meneurs se réfugient à Châu Đốc et s'y installent avec l'accord du gouverneur militaire vietnamien. L'année suivante, ceux-ci attaquent Phnom Penh et la capitale royale de Oudong, toujours avec l'aval des autorités militaires vietnamiennes, et provoquent l'arrivée à Châu Đốc d'autres Chams (Mak Phœun 2003: 91).

Ainsi, les descendants des exilés chams au Cambodge, dont le propre royaume avait été détruit par le Đại Nam, ont pris une part active dans la politique vietnamienne d'assimilation des Khmers. Cette participation fut selon Nicolas Weber récompensée puisque ces Chams ne firent pas l'objet de vietnamisation, à la différence de ceux du

Panduranga nouvellement conquis (Weber 2005: 202). Cette politique à deux vitesses se retrouve un siècle plus tard, en 1975, au moment de la réunification. Les Chams de l'ancien Panduranga, dépossédés de leurs terres confisquées par les nouvelles autorités vietnamiennes, perdent les fondements de leur structure sociale fondée sur les génies locaux (Po Dharma 2003). Les Chams du delta, eux, ne connaîtront pas une telle acculturation, du fait aussi du système de l'islam orthodoxe qui les relie au reste du monde musulman vécu comme un ensemble identitaire. Selon Po Dharma, la seule tentative de « formatage » des musulmans du delta du Mékong en 1975 par les autorités vietnamiennes a été l'imposition du portrait de Hồ Chí Minh dans les mosquées. Cette décision devait être rapidement annulée après un mois de négociation avec les imams des villages<sup>7</sup>.

## LA GÉNÉALOGIE DES KAUM MUDA

Depuis que Đa Phước, que l'on atteint depuis Châu Đốc par le bac de Cồn Tiên, a été choisi par les autorités vietnamiennes comme vitrine de l'islam au Viêt Nam, le village est devenu le passage obligé des groupes de touristes. Une visite de Đa Phước est toujours incluse dans les *Mekong tours* de quelques jours proposés par les agences de voyages de Hôchiminh-ville. Il s'agit d'un système touristique proche de celui mis en place autour du caodaisme dans la ville de Tây Ninh<sup>8</sup>. L'afflux est tel que deux boutiques de souvenirs, dont l'une se situe dans l'enceinte de la grande mosquée, ont ouvert, vendant *hijab* (voile islamique), *kopiah* (calotte blanche) ou *koper* (fez noir d'origine malaise). Pour rentabiliser au maximum leur commerce, les Chams font venir la majeure partie de la marchandise d'autres régions du pays comme les tissages hmong ou coho. Un curieux mélange culturel imposé par les lois du commerce.

Derrière la façade touristique et la réussite commerciale de quelques villageois, Đa Phước a marqué la mémoire collective. Dans les années 1960, le village a été le siège d'une grande discordance entre musulmans de la région, la grande *fitna* entre *Kaum Muda* et *Kaum Tua*<sup>9</sup> (le groupe des jeunes et celui des vieux), entre réformistes et traditionalistes. C'est le village d'origine de Mohamad Badri<sup>10</sup> qui y a introduit l'islam *salafi*, rencontrant de fortes résistances parmi les tenants de l'islam « traditionnel » cham.

Né en 1921, Mohamad Badri<sup>11</sup> se trouve tôt orphelin et part à vingt ans étudier au village de Trea au Cambodge, dans la province de Kompong Cham limitrophe du Viêt Nam. Marcel Ner, associé à l'École française d'Extrême-Orient de 1929 à 1937, effectue ses recherches à la même époque. Il décrit le village de Trea comme un centre important d'enseignement de l'islam pour les Chams des deux pays (Ner 1941). Le parcours classique des étudiants consistait à poursuivre leurs études au Kelantan en Malaisie britannique, considéré comme le « le balcon de La Mecque » (*serembi mekka*), avant de rejoindre les grandes universités du monde arabe (Guérin 2004). C'est ce que fait Mohamad Badri. Après Trea il étudie au Kelantan, puis il obtient un doctorat d'études islamiques à l'université d'Al Azhar au Caire. À son retour, il suit plusieurs années l'enseignement de l'Imam Rosali au village de Châu Giang (que l'on atteint par l'autre bac depuis Châu Đốc). Enfin au début des années 1960, à l'âge de quarante ans, il découvre le salafisme avec l'*imam* Moussa, un Cham cambodgien qui, en 1954,

a introduit cette nouvelle doctrine au Cambodge à son retour du Kelantan<sup>12</sup>. Lors d'un pèlerinage à La Mecque, Mohamad Badri confirme son adhésion au salafisme qu'il oppose à « l'égaré et l'ignorance » des musulmans de son village. Selon ses proches, il a été le premier *salafi* de la région. Mais tous ne s'accordent pas sur ce point. Pour *Ustaz Ahmad*, imam de la mosquée *salafi* Muhammadiyah de Châu Phong (village limitrophe de Châu Giang), c'est Hadji Ayoub (Abdul Ayoub ben Hossein)<sup>13</sup> qui fut le premier à introduire le salafisme à Châu Đốc. Il raconte : « C'est Hadji Ayoub qui nous a apporté, dans les années 1960, notre premier livre d'al-Azhar que je possède toujours. »<sup>14</sup> Hadji Ayoub a lui aussi étudié au Kelantan en Malaisie et s'y est marié. Puis il a poursuivi ses études à La Mecque. Actuellement sa petite-fille, *Ustaza Mariam*, est très active dans la propagande *salafi* à Hôchiminh-ville. Elle possède un petit commerce de tableaux laqués de style vietnamien déclinés à la mode musulmane qu'elle vend aux touristes de Malaysia. Ils représentent des versets du Coran et des mosquées, « sans aucun oiseau car il est interdit de représenter les animaux dans notre religion », un interdit qu'elle dit imposé par l'islam *salafi*. Elle se souvient de son grand-père : « C'est mon grand-père qui a apporté le salafisme ici, avec son jeune frère Abubakar qui avait aussi étudié au Kelantan. Il est revenu deux fois à Châu Phong. Mon grand-père me racontait qu'au départ, lorsque la mosquée Muhammadiyah de Châu Phong a été construite en 1963, les *salafi* n'étaient que 37 personnes. C'était un tout petit groupe. Mais aujourd'hui ce sont plus de trois cents familles. »<sup>15</sup>

## L'ÉPURATION DES RITES

Quelles que soient les divergences quant à l'introducteur du salafisme au Viêt Nam, les adeptes du *Kaum Muda* s'accordent sur la condamnation de ce qu'ils considèrent comme des *bidâa* (innovations blâmables), des coutumes plus culturelles que religieuses que pratiquent les musulmans du monde entier. Ces *bidâa* peuvent aller de l'association (*shirk*) qui consiste à ajouter de façon syncrétique une autre divinité, comme la déesse chame Po Nagar<sup>16</sup> chez les Chams Bani, à des pratiques moins hérétiques comme la célébration du *Maulot* (arabe *mawlid*), l'anniversaire du Prophète, ou le pèlerinage sur les tombes des saints musulmans et les prières pour les morts. Or, pour les partisans du salafisme, tout ce qui n'est pas stipulé dans le Coran et la *Sunna* (ensemble des faits et gestes du Prophète compilés dans les *Hadith*) doit être expurgé de la religion.

Le *Maulot* est le premier rite à faire l'objet d'une condamnation de la part des *muda*. Pour *Ustaz Ahmad* de Châu Phong, ceux qui célèbrent le *Maulot* sont comme les chrétiens qui fêtent Noël, la naissance de Jésus<sup>17</sup>. Pour les *muda*, cette cérémonie est inacceptable. Le second rite à rencontrer la ferme désapprobation des *salafi* est le culte des saints (*wali*) et les pèlerinages sur leur tombe (*makham*) le jour anniversaire de leur décès, ainsi que certaines cérémonies pour les morts accompagnées d'offrandes de nourriture. Il existe trois *makham* dans l'environnement de Châu Đốc : celui de Omar au village de Kor Khoi, celui de Kosim à Plaew Ba et celui de Ahmad près du village de Kor Tbong. Selon les habitants, ces *wali* d'origine arabe seraient morts il y a trois cents ans, mais les détails historiques de leur vie restent flous. Certains disent même qu'Ahmad n'a jamais existé et se serait simplement manifesté en rêve en récla-

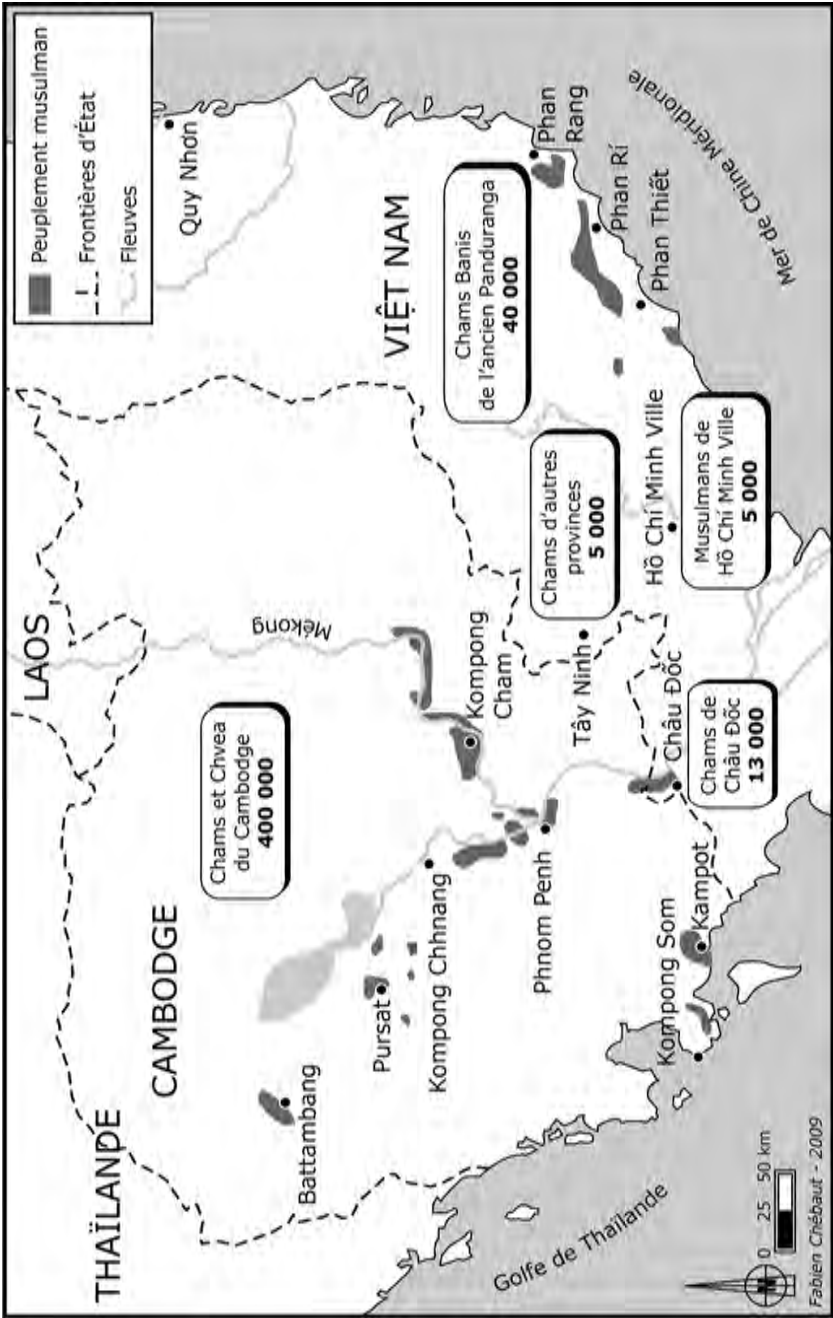


Fig. 1 : Musulmans du Cambodge et du Vietnam

mant une tombe. Omar et Kasim se partagent les mêmes légendes souvent liées à la navigation du fait que l'endroit revêtait une place de première importance pour le commerce fluvial. A ce sujet, il se raconte qu'un bateau était en train de couler avec un trou dans sa coque. Lorsqu'Omar apprend la nouvelle, il mélangea de la terre et de l'eau pour en faire de la colle et boucha le trou à distance. La légende la plus populaire est commune aux deux *wali* à la fois. Un bateau passait avec un chargement de sucre, de sel ou de crevettes selon les versions. Le *wali* demanda ce qu'il transportait. Le propriétaire du bateau répondit, sans doute pour les besoins de la contrebande, qu'il s'agissait de sable. Deux kilomètres plus loin, il s'aperçu que sa précieuse cargaison s'était transformée en sable. Devant ses pleurs, le *wali* lui restitua les denrées d'origine en lui enjoignant de ne plus mentir. Enfin, alors que la tombe du *wali* était située près de la rivière, une année de fortes inondations celle-ci se déplaça toute seule vers un endroit au sec. Leur pouvoir perdue après la mort et justifie le culte rendu sur leur tombe qui constitue un *karamat*, un lieu sacré auquel on attribue des pouvoirs surnaturels. L'intégration de ces *makham* dans la constitution identitaire des Chams et dans l'espace donne une légitimité à leur implantation dans la région (Taylor 2007). Ils protègent aussi la communauté des Vietnamiens qui les entourent et qui suscitent bien des méfiances (Dohamide et Dorohiêm 2004: 27sq). Les légendes racontent que si un Vietnamien ne respecte pas les *makham*, il tombe malade. Ceux-ci sont nombreux à craindre les pouvoirs thaumaturgiques des Chams, réputés pour leur magie noire. C'est pourquoi malgré la condamnation du culte des *wali* par les *Kaum Muda*, il reste jalousement pratiqué par les *Kaum Tua*.

Vingt-cinq ans après la mort de Mohamad Badri, son petit-fils Abdulazim, né aux Etats-Unis et fraîchement retourné au village de ses ancêtres, continue le combat : « La majorité ici est *shafii*. Le problème n'est pas qu'ils soient *shafii* mais qu'ils utilisent des pratiques qui n'ont rien à voir avec l'Islam. Après la prière, on ne se passe pas la main sur le visage comme chez les *shafii* et on dit « *bismillah* » [au nom de Dieu] en silence. Mais eux ne sont pas d'accord, ils disent *bismillah* n'importe quand et à haute voix. »<sup>18</sup> Ces différences rituelles, acceptées entre les différentes *mazhab* (les quatre écoles juridiques du sunnisme) du fait que la gestuelle du prophète a elle-même varié tout au long de la révélation, sont refusées par les partisans des *salaf*. Les *salafi* cherchent à dépasser les différences entre *mazhab* en imposant un seul rituel et en consignant cette pratique dans ses moindres gestes.

## LA GRANDE FITNA, OU L'OPPOSITION ENTRE LES ANCIENS ET LES MODERNES

Le salafisme, à son arrivée au début des années 1960, prend le nom vietnamien de *Đạo Mới* (Nouvelle Religion) du fait qu'il s'entoure d'une valeur de modernité. Son introduction crée d'importants conflits dans les villages musulmans. Les *tua*, le clan des anciens, n'acceptent pas cette nouvelle pratique qui leur est imposée. Les deux camps s'opposent : les *muda*, représentés par Mohamad Badri de Đa Phước et Hadji Ayoub de Châu Phong, et les *tua*, par Rosali (Magli) et Idris tous deux de Châu Giang.



Ce village de Châu Giang, entièrement fermé au modernisme islamique, peut être considéré comme le bastion de la résistance contre les *muda*.

*Muda* et *tua* cessent de se fréquenter et même de communiquer. Les relations s'enveniment très vite. Abdulazim, petit-fils de Mohamad Badri, raconte comme s'il l'avait vécue une histoire que lui ont raconté les anciens : « Les *tua* voulaient nous tuer, ils nous jetaient des pierres. Les membres d'une même famille étaient divisés, ils se faisaient la guerre. Les *muda* étaient rejetés par leur propre famille. » Le même conflit a débuté une décennie plus tôt au Cambodge après l'introduction du salafisme par l'*imam* Moussa, poussant les couples à divorcer, les frères à se faire la guerre (Collins 1996: 54a).

Rosali et Idris tentent de trouver un accord en 1966, sans succès. Les deux parties s'accordent néanmoins pour créer la même année une nouvelle organisation nommée Conseil des dignitaires islamiques vietnamiens à Châu Đốc. Cette association coexiste avec la Camsa (Association des Chams musulmans vietnamiens), créée sous Ngô Đình Diệm (1955-1963), jusqu'en 1975 (Nguyễn 2006: 77). Mais aucune association ne parviendra à rétablir la paix.

Quarante ans plus tard, le ressentiment est toujours là. Tout est bon pour décrédibiliser l'autre partie, notamment par la diffamation politique. Pour *ustaz* Ahmad, le leader *muda* actuel de Châu Phong, tout vient de *hakem* Musa, un *tua* du village de Kor Tbong : « C'est lui qui a créé la *fitna* car c'était lui le leader. Avant 1975, il soutenait l'ancien gouvernement comme les autres *tua*. Tous travaillaient pour le gouvernement précédent. Mais après 1975, avec le nouveau pouvoir, tout a changé pour lui. »<sup>19</sup> La période qui suit la victoire du Nord communiste sur le Sud en 1975 marque un moment de grande méfiance vis-à-vis des religions qui viennent de l'étranger, notamment envers les *muda* qui représentent une force liée aux États musulmans. L'Association des musulmans du Việt Nam est interdite (et ne sera à nouveau autorisée qu'en 1992). Puis en 1986, à la suite de son VI<sup>e</sup> Congrès, le PCV initie une phase d'ouverture (*Đổi mới*). Une politique vis-à-vis de l'islam se met en place avec l'autorisation pour les organisations musulmanes de propager la religion et d'enseigner l'arabe (Nguyễn 2006: 75).

## LA POLITIQUE RELIGIEUSE À L'ÉGARD DES CHAMS APRÈS LE *Đổi Mới*

Dans la phase d'ouverture du *Đổi mới*, la politique du parti reconnaît les religions mais entend avoir pour chacune d'entre elles des organismes représentatifs centraux, fiables politiquement. Le gouvernement vietnamien exige, comme des autres religions, que soient créés des organes représentatifs de l'islam, interlocuteurs officiels du bureau des Religions (Trần 2004). Le *Ban Đại Diện Cộng Đồng Hồi giáo* (Comité représentatif de la communauté musulmane) de Hôchiminh-ville est créé le 7 février 1992<sup>20</sup>, composé de sept membres. Cette institution est chargée de gérer la participation des fidèles au pèlerinage à La Mecque et aux concours de récitation du Coran organisés en Malaisie. Elle s'occupe également de l'envoi d'étudiants dans les universités musulmanes étrangères. Le *Ban Đại Diện*, qui ne compte que des *tua* parmi ses membres, a été pendant longtemps un frein à la propagation des idées *muda*.

En 1993, un an après la création du Comité, un mécène de Dubai de la tendance réformiste, Sheikh Mohamed Kasim, a fait reconstruire et agrandir la mosquée *salafi* Muhammadiyah de Châu Phong (construite une première fois en 1963). Cette mosquée, qui permet aux *muda* d'avoir leur propre lieu de culte, améliore les relations entre communautés. Le même mécène finança en 2002 la construction de deux petites mosquées répertoriées comme *surau* (salle de prière), *al-Sunnah* à Đa Phước et *Hayat al-Islam* à Châu Phong. Ce sont les seuls lieux de culte *salafi* du Viêt Nam.

## LES SALAFIS AUJOURD'HUI : RÉSEAUX ET FINANCEMENTS TRANSNATIONAUX

La tradition du salafisme perdure aujourd'hui grâce aux ONG des pays du Golfe qui s'en font le relais à travers l'aide humanitaire, les fonds octroyés pour la construction de mosquées et le financement de bourses pour le pèlerinage à La Mecque et les études à Médine.

Dans une enquête sur la situation religieuse au Viêt Nam (Amor 1999), l'Association des musulmans du Viêt Nam, tout en reconnaissant la liberté religieuse dont ils bénéficient, a « néanmoins regretté le manque de ressources financières nécessaires au développement de la religion musulmane au Viêt Nam. Tout en appréciant les dons matériels et financiers de l'étranger (Arabie Saoudite, Koweït, Indonésie, Malaisie), ils ont souhaité une assistance financière accrue. »

Cette quête d'argent entraîne une dépendance financière croissante qui touche les musulmans du delta du Mékong et d'Hôchiminh-ville. Comme au Cambodge, ces fonds étrangers enveniment les relations entre musulmans, créant de grandes rivalités entre villages et des ressentiments amers chez ceux qui passent à côté des dons. C'est à celui qui se dotera de la mosquée la plus impressionnante, au style le plus moyen-oriental.

Dans un livre publié à Hà Nội en 2001, Phan Hữu Dật accuse les Chams de Châu Đốc de nouer des relations avec dix ambassades de pays musulmans dans le seul but d'obtenir des subventions destinées aux constructions de mosquées, à l'encadrement des jeunes Chams dans *madrassa* (écoles coraniques) de Châu Đốc ou dans les institutions islamiques à l'étranger. L'auteur les accuse également de vouloir acquérir la citoyenneté malaise afin de quitter le Viêt Nam pour se réfugier en Malaisie (Po Dharma 2007).

L'argent suscite des jalousies et continue d'attiser le conflit entre *Kaum Muda* et *Kaum Tua*, car ce sont toujours les *muda* qui reçoivent les fonds. Du fait de leur éducation au Proche-Orient, les *muda* maîtrisent parfaitement l'arabe et sont les interlocuteurs privilégiés des donateurs des pays du Golfe. Mohamad Badri augmenta ainsi son prestige auprès des riches donateurs étrangers. Les meilleurs arabophones d'aujourd'hui sont *ustaz* Ilyas et *ustaz* Ahmad de Châu Phong. Les *tua*, qui maîtrisent peu l'arabe, les accusent de capter tous les fonds. Ainsi Salex, jeune *tua* de Châu Phong, voit-il d'un mauvais œil ces transactions financières qui échappent à sa communauté et nourrissent la discorde sociale : « Ce matin, je suis passé devant la maison d'*ustaz* Ilyas. Je l'ai vu faire ses comptes, il avait de grosses liasses de billets qu'il a amassées



pour lui tout seul. »<sup>21</sup> Les *muda* sont vus par leurs adversaires comme des opportunistes, des prévaricateurs empochant l'argent des riches Arabes pour leur propre compte et, enfin, comme des traîtres à la cause des Chams puisqu'ils cherchent à éradiquer, uniquement pour de l'argent, des pratiques qui constituent leur fonds identitaire.

Inversement les *muda* revendiquent une supériorité intellectuelle sur les *tua* : « Les *tua* n'apprennent pas, ils suivent leurs parents. Alors que les *muda* ont beaucoup de connaissance »<sup>22</sup>, raconte *ustaz* Ahmad qui ne cache pas son mépris pour les *tua*.

## FORMATION DES JEUNES ET PÈLERINAGE, MOYENS DE PROPAGATION DES IDÉES SALAFI

Si l'islam réformiste remporte peu de succès auprès des anciennes générations, il s'impose davantage chez les jeunes, envoyés, grâce à des bourses attractives, dans les universités islamiques du Golfe. Ils en reviennent en condamnant les *bidâa* de leur culture d'origine. Ce circuit typique a été suivi par Abdulnafii<sup>23</sup>, devenu *muda* en Arabie saoudite. Abdulnafii a d'abord étudié trois ans à Chom Chao, dans la banlieue de Phnom Penh, une école mise en place et financée par la RIHS (*Revival Islamic Heritage Society*), une ONG basée au Koweït très active au Cambodge. Il a ensuite poursuivi pendant six ans ses études à Médine, à l'IUM (*Islamic University of Madinah*). Créée en 1961 pour concurrencer Al-Azhar au Caire, l'IUM est devenue un organe très important de diffusion des idées *salafi* à l'étranger. Elle accueille actuellement 6 000 étudiants dont 80 % seraient d'origine étrangère<sup>24</sup>. C'est un *must* pour les *muda*. Le petit-fils de Mohamad Badri, Abdulazim, rappelle : « Mon grand-père a tout fait pour que les garçons de sa famille passent par l'IUM. » Une cinquantaine de musulmans vietnamiens y étudient aujourd'hui. L'*International Islamic University Malaysia* (IIUM), à Kuala Lumpur, accueille également une cinquantaine d'étudiants musulmans du Viêt Nam<sup>25</sup>. Contrairement à l'IUM, l'IIUM ne favorise pas l'éradication des *bidâa* et mise sur l'enseignement séculier. En fait la majeure partie des étudiants ne choisissent pas les matières religieuses mais les nouvelles technologies, comme la jeune Solihah de Châu Giang qui pour sa part n'a rien changé à la religion de ses ancêtres<sup>26</sup>.

Le *hajj* reste un immense vivier pour la propagation du salafisme. Le roi d'Arabie saoudite sponsorise chaque année au Viêt Nam 30 pèlerinages, Dubai en finance six. Abdulhalim Ahmed, un ancien Cham Bani converti à l'islam orthodoxe et exilé aux États-Unis, est le représentant depuis 2007 de l'Arabie saoudite au Viêt Nam et au Cambodge pour choisir les bénéficiaires de ces bourses au pèlerinage. Il a été l'un des responsables de la traduction du Coran en vietnamien, entreprise par Tùr Công Thu. *Salafi* convaincu, il a fait construire une bibliothèque islamique à la mosquée de Chrok Romiet au Cambodge, village natal de son épouse où il vient de s'installer. Le fait que l'Arabie saoudite ait retiré au Ban Đai Diện le soin de sélectionner les candidats au *hajj* pour confier ce choix à un *salafi* peut être interprété comme une victoire du clan *muda*. Pourtant, malgré le poids financier que représentent ces mécènes du Golfe persique, l'islam *salafi* reste marginal au Viêt Nam. Un autre grand mouvement

néo-fondamentaliste de l'islam, la *Tablîghî Jamâ'at*, qui base son idéologie sur l'engagement bénévole de ses membres, sans faire aucune donation, tire les bénéfices de l'échec du salafisme.

## LE TABLÎGH DANS LA VOIE DU CONSENSUS PROVISOIRE

La *Tablîghî Jamâ'at* est un mouvement missionnaire de l'islam, né à Delhi en Inde en 1927, qui base la pratique religieuse sur l'imitation de la vie du Prophète et de ses compagnons. Comme les *salafi*, les *tablîghî* ne transigent pas sur les innovations blâmables (*bidâa*). Mais contrairement à eux, ils ont réussi à bien s'implanter dans le village de Châu Giang, le village des *tua* qui a toujours symbolisé la résistance aux *muda*. Au lieu de condamner ce qui appartient à la culture identitaire des Chams et se mettre à dos la population comme l'avaient fait les *salafi*, les *tablîghî* optent pour la persuasion, le dévouement et une savante gradation dans la condamnation des *bidâa*. Moins éradicateurs que les *salafi*, ils n'exigent pas d'emblée une réforme totale de la pratique et admettent une période d'adaptation. À Châu Đốc, ils se montrent tellement consensuels, en acceptant par exemple le culte des *makham*, que les *muda*, comme *ustaz* Ahmad, les rangent dans le clan des *tua*. Mais en position de force dans un pays musulman comme la Malaisie, ils sont catégoriques et ne s'encombrent pas de précautions oratoires pour condamner tout ce qui, à leurs yeux, n'est pas strictement islamique.

À Châu Đốc, le *Tablîgh* accepte donc les cultes des tombes des saints musulmans. L'émir du *Tablîgh*, Hadji Musa, de la mosquée Mubarak à Châu Giang assiste en grande pompe à la cérémonie du *Maulot* de sa mosquée, alors que celui-ci est en théorie condamné par le *Tablîgh* comme par les autres mouvements néo-fondamentalistes.

Alexander Horstmann a constaté la même politique en Thaïlande près de Nakhon Si Tammarat où les musulmans cohabitent avec une majorité bouddhique. Ainsi un *imam* engagé dans le *Tablîgh* continue d'exercer ses fonctions de guérisseur et d'astrologue et reste renommé pour sa magie noire, sans souffrir de la contradiction (Horstmann 2007: 122). L'auteur y voit une incapacité de la *Tablîghî Jamâ'at* à remplacer la cosmologie villageoise. On peut aussi l'interpréter comme une tolérance provisoire, jusqu'à ce que le membre, à force d'enseignement, se persuade lui-même d'abandonner ses anciennes pratiques.

Ce « laxisme » apparent, qui ne heurte jamais de front les croyances locales, vaut au *Tablîgh* d'attirer les musulmans les plus traditionalistes qui espèrent ainsi trouver un mouvement d'opposition aux *salafi*. Néanmoins cette tolérance apparente n'est que provisoire et correspond à une première étape de séduction. Dans la phase suivante d'enrôlement, le *Tablîgh* se radicalise et peut provoquer un violent rejet des villageois (*op. cit.*, 124). Car la véritable fin pour ses partisans est la même que pour le *salafi* : imiter le Prophète dans ses gestes les plus intimes et les plus profanes de la vie courante, en éradiquant les marqueurs identitaires de la religion. Marc Gaborieau a bien démontré, pour le monde indien, comment derrière des aspects soufis inoffensifs le *Tablîgh* possède un programme de réforme de toute la société (Gaborieau 2006).

Pour l'instant, le *Tabligh*, qui base essentiellement son action sur ses missionnaires itinérants, n'est pas en position de force au Viêt Nam du fait des restrictions imposées par l'État. Tout comme en Chine, les *tablighî* n'ont pas le droit de dormir dans les mosquées, ce qui les oblige à payer l'hôtel. De plus, les *jamaat* (groupes de *tablighî*) qui viennent de l'étranger sont interdits dans le delta du Mékong et à Phan Rang.

Mais au Cambodge, le *Tabligh* a réalisé une forte percée dès le début des années 1990 et provoqué une nouvelle *fitna*, créant de nouveaux clans et une nouvelle « guerre des mosquées » (De Féo 2005). Ce mouvement a eu pour conséquence que beaucoup de Chams au Cambodge renient aujourd'hui leur identité ethnique au profit d'un standard musulman international, faisant fi des particularités historiques et culturelles.

## CONCLUSION

Si à Châu Đốc les tensions entre *muda* et *tua* existent toujours, la guerre est néanmoins finie. Le gouvernement vietnamien a obligé les deux communautés à s'entendre avec la liberté pour chacun de suivre l'islam qu'il souhaite. Les *muda* ont finalement suscité un rejet quasi unanime de la population pour avoir tenté de détruire les fondements identitaires des Chams. Cependant, une autre bataille est venue succéder à la première, émanant du *Tabligh* qui tente de prendre le pouvoir religieux sur les villages comme il l'a fait au Cambodge. Pour l'instant, la politique de contrôle des religions a permis de contenir les ambitions du *Tabligh* qui n'a pas dépassé la première phase de séduction. Paradoxalement, les autorités vietnamiennes pourraient bien être les derniers remparts de l'identité chame.

## Notes

- 1 Lune des quatre écoles juridiques de l'islam sunnite, qui domine en Asie du Sud-Est : en Malaisie, Indonésie et Brunei, pays où cette religion est majoritaire ; dans le Sud de la Thaïlande, le Sud des Philippines, le Cambodge et le Sud du Viêt Nam, pays à minorité musulmane.
- 2 Voir Durand 1903, Cabaton 1907, De Féo 2006. Voir également le documentaire sur les Chams Bani, *Un Islam insolite* (2006), réalisé par Agnès De Féo, production Soltis, Paris.
- 3 Le nom des villages musulmans des environs de Châu Đốc diffèrent selon l'usage qui privilégie tantôt le nom cham, tantôt le nom vietnamien. La liste des villages est donnée par leur nom usuel, avec entre parenthèses leur équivalent en cham ou en vietnamien en fonction : Đa Phước (Kor Koa), Plaew Ba, Kor Khoi (Nhon Hoi), Kor Kieu (Đông Ky), Sbaou/Sawabout, Châu Phong (Lamkan), Chu Giang (Machru), Kor Tbhong (Khánh Hòa), Pho Phao (Kantai) près de la ville de Long Xuyên.
- 4 Récit reconstitué à partir d'entretiens des membres de la communauté.
- 5 Le salafisme est un mouvement doctrinal qui se caractérise par un retour aux sources, le Coran et l'islam des *salaf*, les pieux ancêtres (Mervin 2000: 170).
- 6 Cet article se base sur un terrain réalisé en mars et en avril 2007 dans la région de Châu Đốc et à Hôchi-minh-ville.
- 7 Entretien avec Po Dharma, février 2007, Paris.
- 8 A ce sujet, voir l'article de Jérémy Jammes dans le présent numéro.
- 9 *Kaum Muda* et *Kaum Tua* sont des termes empruntés au monde malais où la même *fitna* s'est produite au début du xx<sup>e</sup> siècle. En Indonésie, l'organisation des *muda* est la *Muhammadiyah*, créée en 1912 ; celui des *tua* est le *Nahdlatul Ulama* créé en 1926.

- 10 Biographie reconstituée d'après sa femme Aicha (85 ans) et son petit-fils Abdulazim, mars 2007, dans leur maison familiale de Đa Phước. Originaire de Sacramento en Californie comme beaucoup de Chams réfugiés aux États-Unis, Abdulazim est récemment rentré au pays pour se marier avec une Chame de son village d'origine.
- 11 Mohamad Badri est mort le 29 juin 2005 à l'âge de 84 ans.
- 12 Voir le récit de Zakaria Adam rapporté par William Collins (Collins 1996: 54b).
- 13 Voir sa biographie (Dohamide et Dorohiêm 2004: 129). Notamment sur sa fuite en Malaysia sous la pression des tua.
- 14 Entretien mars 2007, mosquée Muhammadiyah, Châu Phong.
- 15 Entretien avril 2007, domicile d'*ustaza* Mariam à Hôchiminh-ville.
- 16 Voir le documentaire *Le dernier royaume de la déesse* (2007), réalisé par Agnès De Féo, production Soltis, Paris.
- 17 Prêche prononcé le vendredi 30 mars 2007 à la mosquée *salafi* Muhammadiyah, la vieille de la célébration du *Maulot*.
- 18 Entretien mars 2007, au domicile familial de son grand-père, Mohammad Badri, à Đa Phước.
- 19 Entretien mars 2007, mosquée Muhammadiyah, Châu Phong. *Ce muda* accuse *hakem* Musa de collusion avec le gouvernement du Sud. Une telle accusation semble diffamatoire, car celui-ci n'aurait jamais pu être élu président du Ban Đại Diện (Comité représentatif des musulmans) d'An Giang s'il y avait le moindre doute sur ses activités pendant la guerre. Il reste à mener une enquête de terrain sur les rôles respectifs joués par chacun des protagonistes durant la guerre et les postes représentatifs, notamment dans le Front de la patrie (*Mặt trận tổ quốc*), qu'ils ont obtenu par la suite.
- 20 Le comité se situe au 52 Nguyễn Văn Trỗi, dans l'arrondissement de Phú Nhuận. Un deuxième comité sera ensuite créé dans le village de Châu Phong, près de la mosquée Niameh, pour représenter les musulmans de la province de An Giang.
- 21 Entretien mars 2007, Châu Phong.
- 22 Entretien mars 2007, mosquée Muhammadiyah, Châu Phong.
- 23 Abdulfafii s'est marié à son retour à la petite-fille de Mohamad Badri.
- 24 D'après les sources de l'IUM.
- 25 D'après l'association étudiante, Vietnamese Muslim Student Club (VMSC) formée en 1995 à l'IUM. Le coût pour un master est de 3 600 RM par semestre, soit 1 200 dollars américains ; pour une licence 3 000 RM, soit 1 000 US\$. Les étudiants vietnamiens bénéficient de bourses d'organisations moyen-orientales comme Al-Bukhary Foundation et Bait Zakat Kuwait, ou encore de l'IUM *Endowment Fund*. Dans le cas d'un financement par l'IUM, les étudiants doivent rembourser à l'issue de leurs études.
- 26 Longues fréquentations à son domicile de Châu Giang, avril 2007.

## Références

- AMOR, Abdelfattah, 1999, « Une enquête sur la situation religieuse au Vietnam », dossier *Églises d'Asie* n° 289 du 16/06, Missions étrangères de Paris.
- AZRA, Azyumardi, 2004, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, Honolulu: Allen & Unwin - University of Hawaii Press.
- Ban đại diện Cộng đồng Hồi giáo Thành phố Hồ Chí Minh, 1999, « Mosques and Surau in Hô Chi Minh City and Neighbouring Provinces », (document présentant la liste des mosquées et *surau* par province, leur nom, leur adresse et l'imam qui en a la charge), 3 p.
- CABATON, Antoine, 1907, « Les Chams musulmans de l'Indo-Chine française », *Revue du monde musulman*, (avril) II (7): 129-180. (disponible sur le site [aefek.free.fr/bibliotheque](http://aefek.free.fr/bibliotheque)).
- COLLINS, William, 1996, « The Chams of Cambodia », in *Interdisciplinary Research on Ethnic*

- Groups in Cambodia: Report on Research to United Nations Development Programme*, Phnom Penh: Center for Advanced Study, pp.15-107.
- DE FEO, Agnès, 2005, « Le royaume bouddhique face au renouveau islamique », *Cahiers de l'Orient*, 78: 99-114 (disponible sur <chamstudies.com>).
- DE FEO, Agnès, 2006, « Transgressions de l'islam au Vietnam », *Cahiers de l'Orient*, 83: 133-142 (disponible sur <chamstudies.com>).
- DOHAMIDE and DOROHIE, 2004, *Bangsa Champa. Tìm về với một cội nguồn cách xa*, California: Deacaef and Viet Foundation, (en vietnamien).
- DURAND, E.M., 1903, « Les Chams bani », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (BEFEO) III: 54-355.
- GABORIEAU, Marc, 2006, « What is left of Sufism in Tablighî Jamâ'at ? », *Archives de sciences sociales de religions*, (juillet-septembre) 135: 53-72.
- GUERIN, Mathieu, 2004, « Les Cam et leur "véranda sur La Mecque", l'influence des Malais de Patani et du Kelantan sur l'islam des Cam du Cambodge », *Aséanie* 14: 29-68.
- HORSTMANN, Alexander, 2007, « The Inculturation of a Transnational Islamic Missionary Movement: Tablighi Jamaat al-Dawa and Muslim Society in Southern Thailand », *Sojourn (Journal of Social Issues in Southeast Asia)*, 22 (1): 107-130.
- KHIN Sok, 1991, *Le Cambodge entre le Siam et le Viêt Nam (de 1775 à 1860)*, Paris: Publications de l'École française d'Extrême-Orient.
- KHIN Sok, 2002, *L'annexion du Cambodge par les Vietnamiens au XIX<sup>e</sup> siècle, d'après les deux poèmes du vénérable Bâtum Baramey Pich*, Paris: Editions You Feng.
- LABUSSIÈRE, A., 1880, « Rapport sur les Chams et les Malais de l'arrondissement de Chaudoc », *Excursions et reconnaissances*, II (6): 373-380.
- Lê Nhâm, 2003, « Về Cộng đồng Hồi giáo ở Việt Nam hiện nay » [Sur la communauté musulmane aujourd'hui], *Tạp chí Nghiên cứu tôn giáo* [Revue de recherche sur les religions], 6: 32 (en vietnamien).
- MAK Phoeun, 2003, « Note sur les premiers établissements des Cam et des Malais dans les provinces de Châu-đốc et de Tây-nin », in *Péninsule indochinoise et monde malais. Relations historiques et culturelles*, Kuala Lumpur: Publications de l'École française d'Extrême-Orient, pp.75-98.
- MANGUIN, Pierre-Yves, 1979, « L'introduction de l'Islam au Campa », *Études cam* II, BEFEO, LXVI: 255-287.
- MERVIN, Sabrina, 2000, *Histoire de l'islam, Fondements et doctrines*, Paris: Flammarion.
- NAKAMURA, Rie, 1999, *Cham in Vietnam: Dynamics of Ethnicity*, Ph. D Anthropology, Department of Anthropology, University of Washington.
- NER, Marcel, 1941, « Les musulmans de l'Indochine française », BEFEO, XLI: 151-200.
- NGUYỄN Minh Quang, 2006, *Religions au Vietnam*, Hà Nội: Thế Giới (1<sup>ère</sup> éd. 2001).
- PHÚ Văn Hân, 2000, « Community of Islam Formation and Integration into Vietnam, Alternating with Southeast Asia in 21<sup>th</sup> century », in *Islamic Studies in ASEAN, Presentations of an International Seminar*, published by College of Islamic Studies: Prince of Songkla University (Thailand).
- PO Dharma, 2003, « L'idéologie de l'État vietnamien et les pratiques religieuses des Cam actuels de 1975 à 1988 », in *Religions et États en Indochine contemporaine*, Gilles Delouche (éd.), Paris: Publication du Centre d'histoire et de civilisation de la péninsule indochinoise, pp. 77-92.
- PO Dharma, 2007, Note de lecture de l'ouvrage de Phan Hữu Dật: *Mấy vấn đề lý luận và thực tiễn cấp bách liên quan đến mối quan hệ dân tộc hiện nay*, Nhà Xuất bản Chính trị Quốc gia, Hà Nội (2001), in *Champaka* 4: 229-249.

TAYLOR, Philip, 2007, *Cham Muslims of the Mekong Delta*, Honolulu: University of Hawaii Press.  
 TRẦN Thị Liên Claire, 2004, « La question religieuse au Việt Nam », in *Vietnam contemporain*, sous la direction de Benoît de Treglodé et Stéphane Dover, Bangkok-Paris : IRASEC-Indes Savantes, (édition mise à jour en 2009).

WEBER, Nicolas, 2005, *Contribution à l'histoire des communautés cam en Asie du Sud-Est (Cambodge, Vietnam, Siam, Malaisie) : intégration politique, militaire et économique*, thèse de doctorat de civilisation vietnamienne, tapuscrit, INALCO, Paris. (Ouvrage tiré de la thèse à paraître en 2009 aux Indes Savantes, Paris.)

---

**Résumé :** Dans le delta du Mékong, autour de la ville de Châu Đốc, province d'An Giang, (Việt Nam), la communauté musulmane résiste aux tentatives de purification de l'islam imposée par la mouvance salafite. Depuis trente ans, des réformateurs issus des universités islamiques du Proche-Orient veulent abolir l'héritage culturel islamique non conforme aux sources écrites de la religion. Des villages se sont divisés, des discordes ont éclaté au sein des familles, marquant profondément la communauté. Aujourd'hui des rites tels que l'anniversaire du Prophète et le culte des saints musulmans, condamnés par l'islam salafite, sont en pleine expansion. La politique vietnamienne de contrôle et d'encadrement des pratiques religieuses a contribué à limiter l'influence du salafisme. Retour sur une tentative avortée de réforme des musulmans vietnamiens.

### ***Châu Đốc Muslims (Vietnam) faced with Salafism***

**Abstract:** *In the Mekong Delta, around the city of Châu Đốc, in the An Giang province in Việt Nam, the Muslim community resists a Salaf inspired Islamic purification. Reformers from Islamic universities in the Middle East have been trying for 30 years to abolish Islamic cultural heritage that is not in accordance with the written sources of the religion. Conflicts have emerged at the heart of villages and families, thus deeply dividing the community. Today, however, rituals such as the anniversary of the Prophet and the cult of the saints, condemned by Salaf Islam, are thriving. Vietnamese religious policy has helped limit the influence of Salafism. This article looks back on an aborted attempt to reform Vietnamese Muslims.*

**Mots clés :** Việt Nam, Châu Đốc, Cham, Chvea, Malais, Champa, islam, salafisme, *Kaum Muda*, *Kaum Tua*, réformistes, traditionalistes, *Tablîghi Jamaat*.

**Key words:** *Vietnam, Châu Đốc, Cham, Chvea, Malais, Champa, Islam, Salafism, Kaum Muda, Kaum Tua, reformists, traditionalists, Tablîghi Jamaat.*