

Péninsule 30, 1995 (1).

Jacques NÉPOTE
(C.N.R.S.)

LES NOUVEAUX SINO-KHMERS ACCULTURÉS : UN MILIEU SOCIAL PERTURBATEUR ?

Après avoir manqué de disparaître dans le deuxième tiers du XIX^e siècle¹ – ne serait-ce que d'un point de vue démographique –, le Cambodge assurait sa restauration au cours d'un siècle d'une évolution pacifique² qui semblait témoigner de sa solidité culturelle. La société cambodgienne vient pourtant de traverser une crise dont le caractère suicidaire a révélé une perturbation surgie des profondeurs de sa culture.

¹ À la fin des années 1830, l'empire du Viêt-Nam avait tenté l'annexion du royaume cambodgien ravalé au rang de commanderie vietnamienne surveillée par des délégués impériaux et occupée par un corps expéditionnaire ; puis que le Siam s'était efforcé de transformer le Cambodge en une vice-royauté siamoise promise à la dissolution dans un État siamois en voie de modernisation. Cf. Chandler, David P., *Cambodia before the French: politics in a tributary kingdom, 1794-1848*, Ph. D. in History, University of Michigan, 1973, 212 p., (University Microfilm 74-15,685 ; KHIN Sok, *Le Cambodge entre le Siam et le Viêt Nam (de 1775 à 1860)*, Paris, EFEO (textes et documents sur l'Indochine XVIII), 1991, 356 p.

² De 1846 à 1970, le Cambodge, malgré quelques tensions ponctuelles et épisodiques, connaissait dans la pratique la paix, ce qui permettait un redéploiement spectaculaire d'une démographie qui, au milieu du XIX^e siècle, était tombée à moins de 1 million d'habitants. Cf. MIGOZZI, Jacques, *Cambodge, faits et problèmes de population*, Paris, CNRS, 1973, 303 p. & NÉPOTE, Jacques, "Démographie et société dans le Cambodge des XIX^e-XX^e siècles", *Mondes en Développement* 28, 1979, pp. 644-661.

On n'a pas manqué d'analyser la situation en termes conjoncturels ou externes³ qui évitent de s'interroger sur ses causes profondes, singulièrement sur ses causes internes⁴. Les raisons à long terme de cette crise sont nombreuses, et nous avons eu plusieurs fois l'occasion de signaler certaines d'entre elles, à commencer par l'impact de modèles culturels étrangers. Parmi ceux-ci, évidemment des modèles culturels "occidentaux", "islamiques"⁵ puis *barang* [*i.e.* "Francs", c'est-à-dire "Européens"]⁶,

³ Toute une bibliographie récente a invoqué en fonction de son attachement partisan des stratégies impériales périphériques (américaine, vietnamienne, chinoise, etc.), des complots d'ambitieux déçus, la subversion des partis communistes, des questions économiques, etc.

⁴ Et ce d'autant plus que l'approche de ces sociétés demeure tributaire d'une vision externe, généralement euroéo-centrique. L'histoire mondiale, et singulièrement celle de l'Asie du Sud-Est est écrite – c'est-à-dire d'abord pensée – en fonction des rythmes occidentaux comme si la périodisation propre à l'Europe constituait le cadre pertinent des faits Sud-Est asiatiques. Pour ne donner que deux exemples parmi d'autres, le très classique HALL, D.C.E., *A History of South-East Asia* repose sur une périodisation en quatre chapitres qui sont ceux du rythme de l'expansion européenne. Le Tate, D.J.M., *The making of modern South-East Asia* est divisé en volumes selon le même principe.

Or, le moins que l'on puisse dire est que les grands courants qui ont effectivement façonné – et qui continuent à façonner – les profils culturels, religieux, démographiques, etc., d'Asie du Sud-Est (l'éviction de péninsule indochinoise des peuples "bruns" à langue rectotonique par les peuples "jaunes" à langues à tons, l'islamisation, la création des Chines d'outremer, etc.) ne sont pas tous exactement d'origine européenne ... Comment d'ailleurs s'imaginer qu'il aurait pu en être autrement. Pendant des siècles, ladite présence occidentale s'est résumée à la présence de quelques jeunes officiers aventureux, de quelques marins et de quelques marchands (d'ailleurs souvent très "jaunis") et de quelques missionnaires, mourant comme des mouches dans leurs factoreries côtières et ne gardant le contact avec la métropole que par quelques rares bateaux. Que ces maigres contacts, et les activités commerciales qui s'en suivaient, aient permis d'édifier les fortunes privées de quelques familles européennes ou asiatiques, à Lisbonne ou à Amsterdam, à Macao ou à Batavia, constitue des signes intéressants sur l'état des économies de l'époque, en aucune manière il ne traduit un "contrôle" particulier de l'Asie du Sud-Est par les Portugais ou les Hollandais, par exemple. Il y a d'ailleurs un test qui ne trompe pas, en dehors de quelques ethnies des Philippines, ou des Moluques, puis relativement tardivement d'une frange des populations vietnamiennes, les populations locales sont restées complètement imperméables aux modèles religieux occidentaux, alors même que les processus d'islamisation ou de bouddhisation battaient leur plein.

⁵ On rappellera que l'introduction des concepts occidentaux en Asie du Sud-Est péninsulaire a été initiée à partir du XIII^e siècle par les courants musulmans, et que, dans une perspective de temps long, la subversion des élites royales indianisées qui a eu lieu en Thaïlande dans les années 1930 ou au Cambodge dans les années 1970, est, d'une certaine manière, l'aboutissement d'un processus entamé au XVII^e s. par les réseaux maritimes islamisés, Malais, Chams, Bugis, etc.

⁶ Nous n'entendons évidemment pas sous ce terme la "colonisation" au sens où cela est communément admis. En effet, une telle approche est trop réductrice car la présence coloniale" au sens politico-économique du terme a été beaucoup trop brève pour avoir eu un quelconque impact en profondeur. L'"occupation" réelle – pour autant que ce terme puisse avoir un sens – de l'Asie du Sud-Est par les Européens n'a pas duré un demi-siècle (au mieux jusqu'aux années 1940) ; et elle a surtout consisté en une apparence de détention provisoirement exclusive et

mais également des modèles culturels “orientaux”.

Au nombre de ces impacts “orientaux” figure l’émergence, sensible au cours du XIX^e siècle, au coeur même de l’ethnie khmère, d’un milieu social aberrant et qui n’a pas été identifié comme tel : il est composé pour une bonne part de *kun cau cen* (mot-à-mot les “enfants petits-enfants chinois”, dits les “Sino-Khmers”), étant entendu que tous les *kun cau cen* ne font pas partie de ce milieu et que certains ont été au contraire d’actifs agents de l’équilibre du corps social cambodgien. Il n’en reste pas moins que ce milieu subversif a existé – et continue d’exister – et qu’il peut être approximé sous l’étiquette de “milieu des nouveaux sino-khmers acculturés”.

Pour analyser le rôle de ce “milieu”, nous allons voir :

- 1°. Que si en apparence l’état de Sino-khmers n’est qu’un état transitoire normal dans un processus séculaire d’assimilation des Chinois par les Khmers ;
- 2°. les effets cumulatifs du jeu de la modernisation ont perturbé ce processus et ont ainsi constitué une fraction de ces Sino-khmers en un milieu social hétérogène ;
- 3°. dont l’hétérogénéité s’est révélée de surcroît agressive vis-à-vis de l’ordre culturel cambodgien en se dressant comme une alternative radicale.

cumulative d’une certaine supériorité technologique, militaire, médicale et administrative, qui, en elle-même n’a jamais réellement mis en cause la logique des équilibres (ou des déséquilibres) des sociétés locales concernées, non plus que leurs dynamismes historiques.

En revanche nous entendons la contamination de certaines idéologies “progressistes” véhiculées par certains Occidentaux (qu’ils aient été ou non en position de colonisateur) depuis la fin du XIX^e siècle, qui a contribué à profondément déstabiliser culturellement les pays de Péninsule. Sur le cas plus spécifiquement cambodgien, cf. NÉPOTE, Jacques, “De l’ethnographie à l’archéologie du Cambodge”, *Bulletin des Étudiants de la Faculté d’Archéologie de Phnom-Penh* 5, 1972-1973, pp. 7-13. D’une manière plus générale, nous avons déjà souligné le rôle dissolvant de l’idéologie et de la pratique politique apportées par la Troisième République à partir des années 1880, cf. NÉPOTE, Jacques, “Le ratage indochinois”, Paris, *Enquête sur l’Histoire* n° 8, *L’aventure coloniale*, pp. 51-52.

I. HOMOGENÉITÉ FORMELLE DU CAMBODGE ET SINO-KHMERS

1. Sous l'image d'un Cambodge homogène, la question des "assimilés"

Homogénéité territoriale et croyance mystique en l'éternité des Khmers

Le Cambodge donne l'impression d'être une société homogène, ainsi que semble l'illustrer la permanence de son espace géo-historique⁷. Sans doute cet espace a-t-il connu des fluctuations internes qui ont entraîné des transferts de centres de pouvoir et des déplacements relatifs de population, mais son aire est, dans son ensemble, demeurée inchangée⁸ d'autant que les Khmers n'ont pas été tentés par l'idée d'expansion : même au temps de leur plus grande puissance, ils n'ont pas débordé de leur territoire national, sauf pour de brèves expéditions militaires⁹. On sent chez les Khmers une réticence à constituer des empires polyethniques ou à coloniser d'autres terres : ils n'émigrent pas, sauf contraints et forcés.

Cette disposition n'est pas pour autant passive. Elle s'accompagne de l'expression d'une volonté collective d'enracinement ainsi que de cohésion sociale et culturelle. Si une approche fine, fondée sur la dialectologie, l'analyse des comportements matrimoniaux, l'usage préférentiel de certaines techniques agricoles, etc. révèle dans l'espace khmer des différences régionales à ce point sensibles qu'elles conduisent à supposer la permanence sous-jacente de diverses "nationalités" "pré-cambodgiennes"¹⁰, aussi vives que paraissent ces différences, elles n'entament pas la conviction des Khmers d'appartenir à une même communauté. Son étalon de référence est d'ailleurs un modèle de "pureté" ethnique¹¹. De surcroît ce sentiment se cristallise dans une dimension temporelle transcendante à travers des expressions toutes faites qui invoquent le caractère indestructible et l'éternité de la race et du pays khmer.

⁷ Ce qui tranche avec le cas des deux puissants voisins avec lesquels le Cambodge possède de forts contentieux historiques : la Thaïlande et surtout le Viêt-Nam.

⁸ GROSLIER, Bernard-Philippe, "Pour une géographie historique du Cambodge", *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n° 104, 26^e année, oct-déc. 1973, pp. 337-379.

⁹ GROSLIER, Bernard-Philippe, "Prospection des sites khmers du Siam", *Coûts et profits en archéologie*, Publications du CR4, Cahier n° 1, 1980, pp. 33-58.

¹⁰ Par exemple entre hommes et provinces de l'Est, de tradition founanaise ou Khmer Krom, recomposé par des influences chames puis vietnamiennes, et hommes et provinces de l'Ouest, de tradition plus "angkorienne", recomposé par des influences mônes puis thaïs.

¹¹ Autour du concept de *khmaer suddh* "khmer pur". Cette conscience est telle que, lorsque les Cambodgiens du delta du Mékong ont réalisé qu'ils ne pourraient plus endiguer la lente inondation vietnamienne, plutôt que de se retrouver isolés au milieu des colons vietnamiens, ils ont préféré reculer pour reconstituer des zones de peuplement homogènes.

Une aptitude culturelle à absorber le Nouveau et l'Étranger

Il ne faudrait pas pour autant s'imaginer que le Cambodge ait fait preuve d'immobilisme culturel ou refusé les contacts avec l'extérieur. Zone de carrefour, le Cambodge est un creuset d'influences étrangères. La liste, riche et complexe, des emprunts des Khmers à d'autres cultures – liste que l'on peut sans hésitation remonter jusqu'à la protohistoire – en porte témoignage. Mais tout en enrichissant la société cambodgienne, ces nouveautés, accompagnées ou non d'une absorption d'éléments humains étrangers, n'ont pas pour autant entamé sa cohésion car cette société possède une aptitude particulière à intégrer les nouveautés qui devraient l'affecter.

Cette aptitude, qui est en quelque sorte la charte constitutive de l'ordre cambodgien, repose sur un dualisme cosmologique¹² qui définit un mouvement de synthèse constamment renouvelée entre, d'une part un principe d'ordre, central et permanent, réputé logiquement "indigène" et d'autre part, des fonctions périphériques et contingentes, réputées non moins logiquement "étrangères". Tout nouvel élément "étranger" se trouve ainsi réinscrit dans une vision khmère globale, à une place que lui attribue la dynamique de l'ordre khmer avec, par exemple, une assimilation dans le langage khmer entre repère classificatoire et spécifique de nationalité étrangère¹³. Signe de cette capacité d'intégration, la proportion des "minoritaires" est au Cambodge relativement faible de l'ordre d'une dizaine de % de la population¹⁴. Et encore le poids relatif de ces "minoritaires" est-il à réduire qualitativement¹⁵ puisque ces "minorités" ont été administrativement définies par réunion de groupes ethniques et culturels en réalité hétérogènes les uns aux autres¹⁶.

¹² JENNER, Philip N., "A possible case of cosmological gender in Khmer", *Austroasiatic Studies* II, 1974, pp. 711-740.

¹³ Ainsi tel type de génie sera dit "laotien", telle catégorie de mets "siamois", etc.

¹⁴ Pour la veille de l'année 1970, et pour une population globale évaluée à 7,3 millions d'habitants, le décompte démographique qui prend en compte de la manière la plus large les groupes minoritaires est *lato sensu* le suivant : Chinois, 450.000 personnes ; Vietnamiens 400.000 ; "Musulmans" au plus 200.000 ; autres (y compris quelque 50.000 Tribaux) pas même 100.000.

¹⁵ Les Vietnamiens ne sont pas psychologiquement vécus comme des "résidents cambodgiens", et leur présence sur le sol cambodgien est, par définition, précaire. Pour ce qui est des "Malais", ils se contentent de vivre entre eux, autour de leurs mosquées. Ce sont des hôtes bien acceptés, mais qui ne souhaitent pas se mélanger avec les Cambodgiens, sauf si ces derniers décident de se "malaïser". Bref, tout les isole : la religion, les habitudes alimentaires, les activités professionnelles, etc. Quant aux "autres", ce sont, pour l'essentiel des Tribaux, intégrés à leur place – c'est-à-dire dans leurs forêts montagneuses depuis des temps immémoriaux comme des frères un peu attardés sur la voie de la civilisation. Restent quelques Thais de diverses origines, dont les références culturelles ne heurtent pas celles des Khmers et dont les différences tendent à se ramener à celles des régions et du folklore.

¹⁶ Sous l'étiquette de Khmer Islam, il faut distinguer par exemple entre Chams et Malais. Au sein des Chams, il faut distinguer entre ceux qui se veulent Musulmans orthodoxes et ceux qui ne le sont que de façade, etc.

La question des plages de métissage culturel

Même si elle est autre que le rapport entre ethnie khmère *stricto sensu* et minorités ethniques pouvait le laisser supposer – puisque la différence ethnique explicite n’est pas selon la vision culturelle cambodgienne, un facteur d’hétérogénéité –, il n’en reste pas moins que la question de l’hétérogénéité culturelle de l’ensemble “Cambodge” existe et reste posée. En effet, sous le phénomène des “Minorités” réside la partie immergée d’un *iceberg* social implicite et culturellement ambiguë : celui des produits des processus d’intégration de ces Minorités : les assimilés.

Même si les descendants des immigrés semblent se fondre – voire être fondus – dans la masse cambodgienne au point qu’ils n’ont rapidement plus conscience de la part étrangère de leur origine, ils conservent de manière durable l’empreinte culturelle rémanente d’une origine étrangère que l’ethnologue décèle rapidement à certains indices clefs. Il n’en reste pas moins que cela cesse d’être à leurs yeux un trait pertinent de leur identité, de leur mentalité et de leur vision culturelle. Ils peuvent ainsi se fâcher quand, au nom de cette origine “étrangère”, on s’avise de ne pas les juger comme des Khmers au sens plein du terme¹⁷. De la même manière, les Cambodgiens soupçonnent alors parfois dans le souci d’identification généalogique et culturelle de l’ethnologue une tentative sournoise de déstabilisation de la nation cambodgienne.

Quoiqu’il en soit, il existe ainsi, au sein de l’ethnie khmère, dans le sillage de ces descendants d’étrangers khmérésés, des plages d’incertitude culturelle ni perçues, ni conceptualisées comme telle¹⁸.

Cela vaut également pour les “Chinois” : le vocable recouvre en effet des groupes aux activités, aux sensibilités, aux appartenances claniques, aux fidélités politiques, aux positions sociales, aux choix culturels, et enfin aux dialectes différents. Chacun de ces groupes a sa propre histoire et sa propre attitude vis-à-vis du Cambodge. Si certains ont une volonté de principe de se fondre dans la masse khmère, d’autres, au contraire, constituent une population flottante et cosmopolite, oscillant entre Hong-Kong, Cholon, Bangkok, etc., et ne se vivant que de façon provisoire au Cambodge

¹⁷ Ainsi, quand l’ethnologue se livre à une recherche un peu précise sur tel ou tel aspect de la culture khmère “pure” (organisation symbolique de la maison, pratiques matrimoniales, perception de l’espace religieux, etc.) il est obligé de distinguer entre ce que va lui dire un Sino-Khmer et ce que lui dira un Khmer “pur”, car ce n’est pas la même chose.

¹⁸ Une image inverse permet d’éclairer la question dans la mesure où le facteur religieux y représente un signe révélateur : celui des Hui de Chine, à savoir les musulmans chinois. Issus de conversions pour une part, et de l’assimilation de minorités islamiques (turques, persans, etc.), ils sont devenus Han, parlent Han, etc. Cela dit, ils restent différents des Han.

2. Un groupe quantitativement et qualitativement incontournable : les Sino-khmers¹⁹

Les Sino-khmers : un concept difficile à cerner

Si la plupart de ces communautés d'assimilés sont quantitativement négligeables²⁰, et partant si le problème culturel qu'elles posent relève surtout de la curiosité anthropologique, il en est en revanche une qui tranche par son importance : celle des descendants de Chinois puisque, à s'en tenir à la définition la plus mécanique, on pourrait dire – en poussant le trait – que tous les Khmers sont en réalité des Sino-khmers car, du fait de l'immémorialité de l'immigration chinoise, statistiquement tout Khmer doit posséder quelque part dans sa généalogie, des ancêtres chinois ; à ce titre d'ailleurs on pourrait même envisager un reclassement du Cambodge dans la catégorie des États "sinisés". Plus sérieusement, pour rester sur une définition empiriquement fonctionnelle, seront considérés comme sino-khmers tout ceux qui, peu ou prou, ont conscience de l'être ou de l'avoir été ; on reconsidérera que les Sino-khmers sont des Khmers qui continuent à véhiculer une conscience, progressivement amoindrie avec les générations, d'une personnalité culturelle chinoise.

Cette conscience recouvre un éventail de situations pratiques ouvertes : depuis celle du Cambodgien bien typé²¹ qui se souvient encore vaguement avoir eu tel ou tel ancêtre d'origine chinoise et qui garde, par exemple, par une sorte de snobisme, l'usage de deux ou trois mots chinois (en particulier dans les terminologies de parenté), jusqu'à celle du "Chinois du Cambodge" qui se sent et se revendique sans hésitation comme Cambodgien mais qui, en plus de sa culture cambodgienne, connaît toujours un ou plusieurs dialectes chinois, repère éventuellement quelques caractères et dont au moins une partie des collatéraux ou ascendants vivants s'identifie comme chinoise.

Un ensemble quantitativement considérable

Si l'existence de principe de cette plage sino-khmère se constate donc aisément, sa mesure quantitative est cependant difficile à prendre²². Pour évaluer le nombre des "Sino-khmers" qui conservent une forme de perpétuation de leurs origines chinoises excédant l'empreinte culturelle "chinoise" normalement affectée à la généralité de

¹⁹ Pour la bibliographie relative à la question chinoise au Cambodge, nous renvoyons à celle de notre précédent article : "L'Asie du Sud-Est indianisée a-t-elle également puisé au modèle chinois ? L'exemple cambodgien", *Péninsule* 29, 1994 (2), pp. 131-171.

²⁰ Ainsi celles des descendants de Lao, d'Indiens, de Birmans, etc.

²¹ Encore que la situation soit encore plus compliquée que cela car il existe, par exemple du côté de Kompong Cham, une catégorie de chinois dit *cen khmau* "Chinois Noir" qui s'identifient comme "chinois" avec ce qui va avec (culte des ancêtres, pratique de la langue chinoise, etc.) mais qui du fait de l'immémorialité et la densité des métissages sont "noirs" comme les Khmers les plus typés.

²² Pour amorcer la discussion sur le problème sino-khmer, voir les pp. 25 sq. de DELVERT, Jean, *Le paysan cambodgien*, Paris & La Haye, Mouton/EPHE, 1961, 740 p.

l'ethnie khmère, on peut proposer le décompte suivant :

- 1. Les descendants de Chinois ont constitué l'essentiel de la population non strictement rurale au sens traditionnel du terme (= les hameaux de paysans pratiquant la riziculture inondée), et cela de concert avec les minorités chinoises et vietnamiennes. Ces "non-ruraux" représentent 30% de la population du Cambodge.
- 2). Dans les 70% restant, il n'est pas de village qui ne possède son ou ses "Chinois" (Sino-khmer) animant des activités commerciales ou artisanales.
- 3). Enfin, certaines provinces (régions côtières, zones de polyculture, etc.) ont été largement métissées par une colonisation agraire chinoise²³.

Sachant qu'une partie de ces descendants de Chinois a été pleinement assimilée et ne doit donc pas figurer dans les décomptes, on doit pouvoir évaluer *lato sensu* le nombre des Sino-khmers effectivement subsistant à un effectif de plus de 2 millions d'individus²⁴, soit de l'ordre du quart de la population du Cambodge.

Un rôle social articulatoire

Mais l'évaluation quantitative statistique importe moins que le poids qualitatif, car la part des Sino-khmers dans la société va bien au-delà de celle que leur confère leur poids démographique. Elle tient d'abord à ce qu'ils se trouvent dans la société en position articulatoire (ce qui pourrait d'ailleurs contribuer à affiner leur définition à l'aide de termes de "mécanique sociale"), et cela de trois manières :

- 1. D'abord les Sino-khmers sont situés dans l'espace social en position d'interface entre les Khmers au sens strict et les "Minoritaires" qui sont restés soit des étrangers au sens juridique, soit des citoyens de seconde zone.
- 2. Ensuite, traditionnellement, ils forment, du point de vue socio-économique, le liant entre les masses rurales, segmentaires et isolées, demeurées les plus proches des formes de vie ancestrales²⁵.
- 3. Enfin, les Sino-khmers participent de manière plus que significative à l'encadrement de la société cambodgienne actuelle dans son ensemble. Quel que soit le secteur de la vie moderne, on retrouve une forte proportion de Sino-khmers. En outre, plus on s'élève dans l'échelle des responsabilités et plus la qualité de Sino-khmer (c'est-à-dire la proximité de l'origine chinoise) devient patente²⁶.

²³ Cf. par exemple POURTIER, Roland, "Les Chinois du Cambodge littoral", *Cahiers d'outre Mer* 93, 1971, pp. 45-72.

²⁴ Étant une nouvelle fois entendu qu'il ne peut s'agir que d'un ordre de grandeur flou et qu'à l'intérieur de cet ensemble se rencontrent des situations socioculturelles diverses. Ces évaluations découlent des études démographiques effectuées à la fin des années 1960 ; cf. MIGOZZI, Jacques, *Cambodge, faits et problèmes de population*, Paris, CNRS, 1973, 303 p.

²⁵ Ils doublent de ce point de vue le rôle spirituel du clergé bouddhique ou celui, politique, des clientèles princières.

²⁶ Avant les subversions des années 1970, quel chercheur n'a pas fait observation quand il entrait dans une administration, une usine, un service quelconque, que le teint de son interlocuteur s'éclaircissait à proportion de ce qu'il franchissait les échelons de responsabilité. Il n'y a

3. La dynamique d'une intégration ethnologiquement réussie

Un apparent paradoxe

Plus profondément encore, l'importance des Sino-khmers tient au fait qu'ils participent de manière superlative au fonctionnement ethnologique de la société khmère, bien que cela ne laisse pas de paraître paradoxal puisque cela revient à dire que cet ensemble humain qui constitue la principale zone d'hétérogénéité de l'ethnie khmère se trouve être également particulièrement en harmonie avec le destin de la société cambodgienne.

Le paradoxe n'est cependant qu'apparent car si l'on peut parler de "spécificité" sino-khmère, ce n'est qu'à titre précaire. Que des descendants d'immigrants chinois conservent pendant quelques générations des éléments d'une personnalité culturelle chinoise n'a rien que de naturel ; surtout quand on sait la part prise par la culture chinoise dans l'élaboration de la civilisation cambodgienne. De plus, cette rémanence traduit précisément, la réussite de leur assimilation le simple fait que l'on puisse remarquer chez ces descendants de Chinois quelques traits "chinois" implique a *contrario* qu'ils sont devenus des Khmers à part entière, on pourrait même dire des Khmers par excellence si l'on en juge par la qualité de leurs divers rôles sociaux. Une analyse de la pratique et de la théorie culturelles khmères le confirme d'ailleurs sans réserve car le dualisme cosmologique fondateur de l'ordre khmer se prête d'une manière remarquable à l'intégration des Chinois, du point de vue matrimonial aussi bien que du point de vue sociopolitique.

Dualisme cosmologique, intégration matrimoniale et sociopolitique

Ainsi, quand l'élément indigène est défini comme féminin et détenteur des activités liées au terroir et singulièrement de la relation à la terre, l'élément étranger est défini comme masculin, responsable du Sacré, de l'au-delà et des activités techniques²⁷ aussi le Chinois, venu sur sa jonque, pratiquant le grand commerce, maître de techniques nouvelles, coupé de ses liens familiaux et adepte d'un bouddhisme plus magique que le bouddhisme khmer, entre comme partenaire idéal du modèle cambodgien.

pas à voir là de "stratégie raciste", mais simplement la constatation d'une situation sociale qui s'est établie au profit des Sino-khmers, ce qui s'analyse parfaitement en termes culturels et historiques.

²⁷ NÉPOTE, Jacques, *Recherches comparatives sur les mythes et symboles de l'autorité royale cambodgienne, avant, pendant et depuis l'indianisation*, Nanterre, Université de Paris X (Département d'Ethnologie), 1971, Mémoire de Maîtrise d'Ethnologie (non publié), 183 p.

Cela vaut déjà du point de vue matrimonial et individuel pour lequel le Chinois (où son image rémanente, le Sino-khmer) est le gendre idéal ; mais ce dualisme s'applique de la même façon au niveau des relations collectives. De même que l'unité sociale élémentaire (la Famille), l'unité sociale globale (la Société) repose sur la complémentarité de fonctions sociales indigènes et de fonctions sociales réputées étrangères : pour que la nation cambodgienne puisse exister il lui faut adjoindre à ses riziculteurs "indigènes" des groupes sociaux "étrangers" détenteurs d'autres fonctions. Ainsi l'accueil du Chinois est-il nécessaire au fonctionnement de la société cambodgienne, étant entendu que la qualité d'étranger n'y a pas plus de sens et de portée juridique qu'elle peut en avoir dans le cadre de l'union matrimoniale. Plus la société et l'État cambodgiens s'élaborent, plus l'ouverture et la diversification de la société seront une obligation, et plus le dualisme fondateur de l'ordre khmer fonctionnera, développant d'autant la mécanique de l'intégration sociale des Chinois.

Une intégration scellée par le mythe et le rite

La plénitude de cette intégration est symboliquement explicitée par la participation des Chinois aux grands thèmes culturels qui fondent l'ordre social khmer. Ainsi, dans le mythe de la construction d'Angkor – repère par excellence du Cambodge – l'architecte céleste est un Chinois. Dans le grand cycle picaresque de *Tmenh Chey*, sorte de bouffon qui joue sur tous les rouages sociaux pour en fluidifier le fonctionnement tout en les ridiculisant (ce cycle étant à prendre comme un "anti-Ramayana" populaire), on voit le héros intervenir comme médiateur dans la bicéphalie latente du pouvoir royal incarnée par la rivalité entre le Roi du Cambodge et le Roi de Chine. De même, proverbes, expressions toutes faites de la littérature orale font régulièrement référence à la place et au rôle des Chinois comme élément d'un tout qui est la société cambodgienne vivante. De même encore la représentation d'œuvres théâtrales chinoises est considérée comme l'un des signes du pouvoir ; les communautés chinoises sont nécessaires à l'inscription de la géographie sacrée des capitales royales, etc.

Enfin, inversement, il faut évoquer, au-delà du mariage effectif, la soumission des Chinois aux pratiques rituelles proprement khmères : participation des Chinois au monachisme bouddhique, souci d'apprendre le jeu formel des "Belles Lettres" cambodgiennes²⁸, et enfin d'entrer dans le jeu des alliances et des parentés fictives qui articulent la pyramide sociale cambodgienne.

²⁸ Cette pratique, attestée en contexte classique, se perpétue d'ailleurs de nos jours où l'un des principaux artisans de la littérature cambodgienne contemporaine, développant des thèmes et des modes typiquement khmers, Monsieur Biv Chhay Lieng, est un Sino-khmer dont, à tout prendre, l'environnement familial est d'ailleurs plus chinois que khmer. NÉPOTE, Jacques & KHING Hoc Dy, "Literature and society in modern Cambodia", pp. 56-81 [in] Tham Seong CHEE (éd.), *Literature and Society in South East Asia*, Singapore UR, 1981.

II. DE L'INTÉGRATION RÉUSSIE A LA RÉVERSION DU MÉCANISME D'INTÉGRATION

1. Historique d'un double niveau cumulatif d'intégration²⁹

Des échanges immémoriaux avec la Chine

Il va de soi que la qualité de l'intégration des Chinois au Cambodge ne résulte pas d'une adaptabilité spontanée des deux peuples l'un à l'autre et n'a rien d'automatique ; elle est au contraire le fruit d'un complexe processus d'harmonisation sociale et culturelle qui s'inscrit dans la longue durée. Sans reprendre le détail de l'histoire de cette intégration, on soulignera que les échanges entre la Chine et le Cambodge peuvent être suivis depuis le début de l'ère chrétienne³⁰ et qu'ils font l'objet de références tout à fait explicites³¹. Plus précisément, dès que l'on possède des sources narratives explicites, on constate que la personnalité culturelle chinoise a été reconnue et acceptée "en corps" ; par des métiers particuliers, des mandarins spécifiquement "chinois", le recrutement de "chinois" pour servir de garde rapprochée aux Princes, etc.

Ainsi, de la même façon que la société cambodgienne privée s'était adaptée à la venue des Chinois en les intégrant par mariage, la société cambodgienne en tant qu'ensemble collectif s'est symétriquement adaptée en intégrant la dimension chinoise dans ses fonctions politiques, économiques, professionnelles ou autres. On pourrait

²⁹ Une approche – restée très sociologique – sur les Chinois du Cambodge est celle de WILLMOTT, William E., *The Chinese in Cambodia*, Vancouver, University of British Columbia, 1967, XIV-132 p., avec une riche bibliographie de quelque 200 titres. On la complétera par un deuxième ouvrage du même auteur et d'aussi bonne qualité, *The political structure of the Chinese community in Cambodia*, London, Athlone Press / University of London (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology n° 42), 1970, X-137 p., ouvrage centre sur les problèmes politiques modernes et contemporains. Son article "History and sociology of the Chinese in Cambodia prior to the French protectorat", *Journal of Southeast Asian History* 7 (1), mars 1966, pp. 15-38, partiellement repris dans son ouvrage de 1967, est plus banal ; simple compilation bibliographique, il ne contient ni idées, ni faits nouveaux,

³⁰ Le fait que l'on ait rangé le Cambodge parmi les pays "indianisés" ne retire rien au rayonnement de la Chine sur le Cambodge depuis les origines de l'histoire. Les sources narratives chinoises sont d'ailleurs parmi les premiers documents historiques à livrer des renseignements un peu substantiels sur le Cambodge ancien. Ces échanges se sont accompagnés, pour prendre une expression moderne, non seulement d'échanges de biens mais également de transferts de technologie. La liste en est impressionnante et touche les domaines les plus divers ; les résultats de fouilles archéologiques et l'analyse des emprunts faits par le Khmer aux dialectes chinois en témoignent d'abondance. En outre, ces échanges diplomatico-économiques ont entraîné une immigration chinoise substantielle et régulière, composée de marchands, de mercenaires, d'artisans, de marins, etc. venus s'établir dans ce pays, pour eux si accueillant.

³¹ Par exemple, les bas-reliefs du temple du Bayon sont parsemés de détails explicitement chinois, rendus avec précision : mercenaires, marchands, etc.

élargir l'approche en considérant sous le même angle les données linguistiques, techniques, etc.

D'emprunts réciproques à l'élaboration de complexes culturels mixtes

Ce processus a conduit à une "fécondation" qui n'est pas sans rappeler celle de l'indianisation. Soit quelques exemples : les Cambodgiens ont emprunté aux Malais le sarong, mais ils l'ont à leur tour transmis aux Sino-khmers, en même temps qu'ils empruntaient aux Chinois une forme de pantalon et de chemise ; mais ce pantalon et cette chemise "chinois" ont vu leur usage spécifié à une catégorie précise de Khmers : les "lettrés". Inversement, si les Chinois ont apporté avec eux un style de maison, celle de type dit "cantonais", ils y ont intégré les principes de la symbolique khmère de la division de l'espace domestique.

Ce sont ainsi des "complexes culturels" entiers qui ont été redéfinis. Par exemple, au confluent des conceptions urbaines chinoises, du modèle microcosmique indien, des modes de vie cambodgiens et chinois, est née la "ville cambodgienne" avec sa symbolique particulière telle qu'on peut l'analyser à Phnom-Penh ou à Battambang ; et il s'agit là incontestablement d'une création originale par rapport aux citadelles agraires closes, de type cambodgien ou aux villes carrées de type chinois... même si l'essentiel de la population de ces villes a été pendant fort longtemps chinois ou sino-khmer. On pourrait de la même façon évoquer le sort de la littérature moderne³², de la sensibilité religieuse, du sens de l'État, etc. Une chose est sûre, ces emprunts mutuels, puis ces nouveaux complexes culturels mixtes ont au moins achevé d'intégrer les descendants à la masse locale, et de gommer ce que les différences culturelles entre les divers groupes auraient pu créer de difficultés.

Accès au modernisme et composante chinoise

À cet enracinement de temps long s'est ultérieurement ajouté un renfort de temps plus court (XIX^e-XX^e siècles) quand les Sino-khmers se sont révélés être doublement les éléments clefs de la modernisation du Cambodge. D'une part, parce qu'ils étaient en position d'interface avec les réseaux de mer de Chine globalement vecteurs de la modernité et d'autre part, parce qu'ils participaient culturellement à l'univers chinois qui était localement l'un des véritables producteurs de la modernité. En effet, bien avant qu'elle ait été présentée comme un produit occidental lié à la colonisation, la modernisation de l'Asie du Sud-Est a été un produit "chinois". Ce sont d'abord les Chinois qui ont, dans cette partie du monde, créé, introduit, ou développé les formes modernes de la vie sociale, politique ou économique : la monnaie, le rôle de l'Écrit, la notion d'État, certaines techniques militaires, des cultures spéculatives, etc. Il ne faut tout de même pas oublier que jusqu'au début du XIX^e siècle, la véritable puissance en

³² NÉPOTE, Jacques & KHING Hoc Dy, "Chinese literary influence on Cambodia in the 19th and the 20th centuries", [in] SALMON, Claudine (éd.), *Literary migrations: traditional Chinese fiction in Asia (17-20th centuries)*, Pékin, International Culture Publishing Corporation, 1987, pp. 321-372.

Extrême-Orient est la puissance chinoise et que même si la Chine impériale “du Nord” a alors connu un certain déclin, elle a été très tôt relayée par la remarquable expansion des Chinois “du Sud” ; à tel point que derrière le masque d’une expansion coloniale occidentale tardive et de temps court, il faut lire celle des réseaux chinois, des guildes de Macao, de Singapour... et bientôt de Cholon.

Ainsi, à proportion de ce que le Cambodge moderne devait s’ouvrir sur le monde moderne et des réseaux maritimes chinois, les Sino-khmers s’y retrouvaient à une place pivot.

2. Les limites du second niveau ou les ambiguïtés de la modernisation

Les agents intérieurs de la modernisation

Devenus les clefs de la modernisation, les Sino-khmers se retrouvaient, en tant que facteurs d’intégration, de mieux en mieux insérés à leur tour. Il y a donc eu confluence du destin du Cambodge et du destin des Sino-khmers. Progressivement, ceux-ci ont cessé d’être des descendants latéraux et spécialisés dans des techniques parcellaires d’application restreinte pour devenir ceux auxquels la survie de la société se trouvait de plus en plus attachée. Par exemple, dans cette société qui avait choisi la voie de l’économie monétaire il fallait des “agents économiques” (banquiers, fermiers, monnayeurs, changeurs, entrepreneurs, transporteurs, etc.) ; ces rôles seront occupés par les Chinois et les Sino-khmers.

L’exemple le plus démonstratif de ce nouvel équilibre social est celui du siège de la capitale royale. Pendant des siècles, le Cambodge a distingué territorialement entre ses fonctions politico-rituelles reconnues comme primordiales et ses fonctions commerciales considérées comme accessoires ou d’exécution³³. Ainsi, alors que les capitales politiques étaient situées à des positions stratégiques fortes, la capitale économique se trouvait à Phnom Penh, au confluent des voies fluviales, mais dans un site vulnérable et inondable. Or il n’était à peu près jamais venu à proprement parler à l’idée des souverains cambodgiens de faire coïncider les deux réseaux, le réseau politico-religieux “khmer” et le réseau commercial “chinois” en réunissant les deux centres en un même lieu. Or, avec les années 1860 – et par une décision à laquelle le pouvoir occidental n’a eu aucune part – la Couronne abandonne les sites palatins traditionnels pour venir s’établir à Phnom-Penh, assumant l’assimilation des deux réseaux... au profit du réseau moderne “chinois”.

³³ Ainsi à partir du XV^e siècle la distinction Angkor/Longvaêk, puis à partir du XVII^e siècle la distinction Oudong/Phnom-Penh.

Sino-khmers, modernisation et occidentalisation

Mais au-delà d'une place conjoncturelle sur les réseaux d'échanges internationaux, ou d'une primauté accidentelle dans l'accès à certaines techniques, c'est surtout au niveau des horizons psychologiques et des mentalités collectives que le recentrement des Sino-khmers s'est opéré ; au point que l'on peut prétendre que le Cambodge moderne s'est reconstruit autour d'eux. Il s'agit cependant là d'une logique difficile à saisir en ce sens que l'aptitude des Sino-khmers à suivre la modernité se prête à une interprétation schématique sur le registre du "valet du colonialisme". Il faut en effet voir que, pour les susdites raisons, les Sino-khmers ont été les mieux à même de se mesurer à l'occidentalisation – c'est-à-dire au temps de la présence coloniale – à "coopérer/concurrer" les Occidentaux sur leur propre terrain et à gérer la synthèse nécessaire entre des formes traditionnelles de plus en plus désuètes, inadaptées et condamnées à disparaître, et les nécessités d'un monde moderne provisoirement dominé par l'image et les canonniers occidentales. Dit d'une autre manière, les Sino-khmers ont offert une adaptabilité plus grande aux formes modernes d'organisation sociale et ils se sont retrouvés logiquement en position d'intermédiaire de la présence occidentale.

Mais tous ces rôles n'ont pas été tenus sans risque, et une menace a surgi !

Les tendances à l'acculturation

L'adaptabilité de ces Sino-khmers, déjà descendants de Chinois du Sud marginaux par rapport au classicisme chinois, traduit de façon latente une dynamique d'acculturation d'autant plus marquée que les modalités de cette acculturation rejoignent une idéologie d'indifférenciation véhiculée à leur manière par les formes les plus acculturées des modèles culturels occidentaux progressistes. De fait, dans le domaine de la parenté, l'idéologie indifférenciée que la modernisation tend à proposer à la société cambodgienne, rejoint les habitudes diffuses de ces métis culturels que sont les Sino-khmers.

Ainsi, non seulement de par leur flexibilité, ils ont été à même de trouver leur place dans les structures coloniales tout en se mesurant aux vues occidentales dominantes, remplissant les écoles modernes et faisant la conquête, grâce à leurs diplômes, des principaux rouages de l'État moderne, mais ils y ont trouvé les moyens d'une identité collective. Certains Sino-khmers ont ainsi généré, sans même en avoir conscience, un "milieu" social et culturel spécifique qui, en tant qu'être sociologique est devenu rebelle à l'intégration par les valeurs et les structures de la société cambodgienne traditionnelle. Puis, bien qu'au départ minoritaires, et largement accidentels, ces "milieux" ont connu une remarquable expansion et ont fini par constituer des facteurs de perturbation très grave. C'est ce que nous allons maintenant décrire en en présentant la constitution, les pratiques puis les définitions culturelles.

3. Les étapes de l'émergence du problème sino-khmer

De la minorité ethnique au problème culturel

Le problème est d'abord d'ordre quantitatif : tant que les Chinois ont été peu nombreux à s'implanter au Cambodge, leur accueil n'a pas posé de problème car il y avait compatibilité entre le rythme de l'immigration et celui de l'assimilation. Puis avec la montée du flux de l'immigration³⁴, les éléments de personnalité culturelle chinoise que ces immigrants et leurs descendants continuaient naturellement à véhiculer ont ainsi aisément trouvé à entrer, ainsi que nous venons de la voir, dans d'autres combinaisons sociales et culturelles que celles proposées par la société cambodgienne. À partir de ces enchevêtrements de fragments culturels à dominante chinoise et moderne se sont ainsi élaborés – sans jamais être conceptualisés – de nouveaux modèles culturels pour lesquels ce sont alors les éléments cambodgiens qui sont devenus de plus en plus hétérogènes. Sur cette base se sont constitués des “milieux” sino-khmers stabilisés et culturellement autonomes, qui, bien que composés d'individus ne se distinguant en rien des autres Sino-khmers, ont développé une idéologie et des règles de fonctionnement en contradiction avec la réalité sociale cambodgienne (et partant avec celle des autres Sino-khmers en voie de khmérisation).

Avec les nouveaux flux d'immigration, des femmes chinoises sont arrivées au Cambodge, perturbant le processus d'intégration. La possibilité ainsi offerte de trouver des épouses ailleurs que dans les familles khmères ou khmérisées a interrompu la loi d'intégration par l'alliance, favorisé la résinisation des métis et surtout modifié les stratégies matrimoniales. Une nouvelle idéologie des alliances parentales a ainsi pris corps autour de pratiques pour une part à orientation patrilinéaire et un milieu y a trouvé les moyens de sa cohérence à l'extérieur du système social cambodgien matrilineaire³⁵.

L'apparition d'un nouveau milieu

Cette scission de l'ordre social khmer s'est également accompagnée d'une désagrégation au niveau des échanges entre fonctions sociales. À partir du moment où la norme symbolique d'intégration cessait d'être la norme cambodgienne, seul le critère de modernité est devenu pertinent. Ainsi, à proportion de ce que ces milieux sino-khmers se sont trouvés, de par leur propre croissance en tant que milieu social autonome, devoir assumer une part de plus en plus importante du destin moderne du Cambodge, les fonctions sociales dont ils assumaient l'héritage (technologies) spécialisées, activités commerciales, etc.) et celles créées par les nécessités modernes (cultures spéculatives, activités industrielles, etc.) ont cessé d'être complémentaires

³⁴ Voir dans le même numéro le C.R. de YANG Baoyun., relatif à Wu Fengbin [*Histoire générale des Chinois d'outre-mer en Asie du Sud-Est*], 1993.

³⁵ Sur l'adoption de terminologies de parenté d'origine chinoise, cf. POU, Saveros & JENNER, Philip N., “Some Chinese loanwords in Khmer”, pp. 1-90, *Journal of Oriental Studies* 11(1), 1973.

des activités traditionnelles “khmères”. Ces activités des milieux sino-khmers se sont mises à relever d’un autre système symbolique, exclusivement liées qu’elles étaient à la modernité.

Ainsi, à la complémentarité traditionnelle entre activités de production et activités d’échange, a succédé la rupture entre des modes de gestion archaïque, et des modes modernes obéissant à des règles et à des finalités nouvelles. D’une manière symétriquement inversée par rapport au précédent cas de figure d’intégration, ces milieux sino-khmers institutionnalisèrent ainsi leur rejet de l’ordre traditionnel tout en assurant l’intégration du Cambodge dans le monde moderne.

Les premières réactions et les signes de rupture

On peut ainsi repérer par contrecoup, au moins depuis le deuxième tiers du XX^e siècle, l’amorce d’une réserve vis-à-vis des “Chinois” et singulièrement des Sino-khmers, marquée par l’évolution du contenu des genres traditionnels didactiques³⁶. Généralement, il n’y était pas fait allusion aux Chinois, sinon sous une forme anecdotique. Désormais les nouveaux “Codes de conduite” consacrent plusieurs stances à mettre en garde contre les Chinois ; et la réserve nouvelle des Khmers est à ce point sensible qu’un Sino-khmer compose un *Code de Conduite*³⁷ spécialement destiné aux Sino-khmers, leur enjoignant de se soumettre aux modèles khmers. Le relais de la méfiance vis-à-vis des Sino-khmers et des Chinois est assuré par les romans modernes qui apparaissent sur le marché à partir des années 1940. Il y règne un didactisme souvent précis, invitant les Khmers à secouer la tutelle chinoise et présentant sous un jour souvent défavorable les Sino-khmers³⁸. Dans le même ordre d’idées, on peut dire que le qualificatif de “chinois” commence parfois à passer pour une sorte d’injure au mieux de raillerie familière.

³⁶ Sur les genres didactiques, les *Cpāp’* dits “Codes de conduite”, on se reportera aux nombreuses éditions commentées de Saveros Pou et P.N. JENNER publiées dans le *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*, dans les années 1970. Également, Pou Saveros, Guirlande de *Cpāp’*, Paris, Cédoreck (Bibliothèque khmère), 1988, 2 volumes, 180 p. et 638 p. [textes publiés en khmer, puis translittérés et commentés.]

³⁷ ING KHENG, *Lpoek dunmān kun cau cin. Bons conseils aux Sino-cambodgiens*, poème en langue khmère composé par Ing Kheng, Phnom-Penh, Institut bouddhique, 1935, in-16, 64 p. [Bibli. de l’EFEO : CAM. MOR. 20]

³⁸ Nous renvoyons à la bibliographie et à la problématique déjà développée dans J. NÉPOTE, avec la collab. de KHING Hoc Dy, “Literature and society in modern Cambodia”, [in] *op. cit.* note 28 de ce travail. Pour un dernier état de la littérature romanesque, voir KHING Hoc Dy, *Écrivains et expressions littéraires du Cambodge au XX^e siècle, contribution à l’histoire de la littérature khmère*, Paris, L’Harmattan, coll. “Recherches asiatiques”, 1993, vol. 2, 275 p.

Enfin, les Sino-khmers et essentiellement ces milieux toujours plus fermés se trouvent de plus en plus largement coupés des cycles rituels cambodgiens ; non seulement ils ne se marient plus avec des Khmères, mais ils n'ont quasiment plus de liens avec les monastères bouddhiques – il ne viendrait même pas à l'idée d'un jeune homme issu de ces milieux d'aller se faire ordonner bonze. Le système de coordination sociale qui reposait sur un jeu d'échanges matrimoniaux doublé de prestations rituelles et d'adoptions symboliques hiérarchiques des segments familiaux matrilineaires, d'abord par les monastères, puis par le mandarinat et la dynastie, a donc cessé de fonctionner pour ces nouveaux milieux sino-khmers.

III. LA STRUCTURATION PERTURBATRICE DU MILIEU SINO-KHMER

1. La mise en fonctionnement d'une sociologie sino-khmère parallèle aux hiérarchies traditionnelles

La création de réseaux spécifiques puis d'une pyramide sociale sino-khmère, autonome et agressive

En contrepartie, les Sino-khmers ont développé leurs propres procédures d'intégration sociale : d'abord leurs réseaux d'échanges matrimoniaux qui ne pouvaient que s'identifier aux nouveaux réseaux économiques ; puis leurs pyramides de fidélités personnelles, de plus en plus autonomes par rapport à la pyramide traditionnelle. À terme, ces deux courants ne pouvaient que déboucher sur une ultime fidélité aux réseaux proprement économiques, garants du renouvellement des échanges, des débouchés, comme de la circulation des biens et des épouses. Bref, le développement des milieux sino-khmers modernes se présentait en fin de compte, non comme la mise en œuvre d'un nouveau dynamisme au service de la structure sociale cambodgienne mais comme son abrasion.

Ainsi, dans le cadre de la société traditionnelle, l'ordination égalitaire des jeunes gens au monastère, point de départ de toutes les formations et de toutes les ascensions sociales, assurait la fluidité de l'ordre social et de ses composantes. Désormais ce système ne fonctionne plus alors que se développent, ordonnées à la gestion des réseaux économiques et administratifs modernes, des filières de formation spécifiques et exclusives, qu'elles soient ou non reconnues comme telles (écoles privées, arrière-boutique d'un oncle fortuné, etc.). De par leur nature, ne pouvaient y accéder que les personnes participant déjà à ces milieux. Ainsi, de fait, l'accès au monde moderne se trouvait réservé aux Sino-khmers et les élites traditionnelles se voyaient coupées de toute possibilité d'évolution vers le monde moderne.

D'une société d'Ordres à une société de Classes

Traditionnellement la société cambodgienne se présentait comme une architecture complexe de corps sociaux (clans familiaux, réseaux monastiques, solidarités locales, clientèles, etc.) dont les rapports s'équilibraient par des jeux non moins complexes de compensations économiques, de redistributions ostentatoires, de partages rituels. L'ensemble d'ailleurs ne pouvait bouger qu'assez peu, dans la mesure où les biens les plus importants étaient constitués par des droits d'exploitation précaire des terroirs, et où ceux qui circulaient étaient constitués de produits de récolte ou de cueillettes, pour l'essentiel. Dans un tel contexte, les opérations de thésaurisation ne pouvaient avoir grand sens.

Mais à partir du moment où la société s'est réellement modernisée, les choses ont commencé à changer. Le recours au numéraire, la cadastration des terres, la fiscalisation des revenus, etc. ont investi les agents économiques et singulièrement les participants de ces nouveaux milieux sino-khmers, d'un pouvoir exorbitant. En effet, ils se sont trouvés à tous les points de transit, d'accumulation et de redistribution du numéraire, alors même qu'ils ne participaient plus aux jeux cambodgiens de redistribution symbolique.

La genèse des contradictions

Toutes les règles du capitalisme le plus mécanique se sont mises alors à fonctionner, avec une efficacité d'autant plus vive que l'argent était rare. Cela a entraîné une ruine sans appel des élites et des ordres, ainsi que de leurs représentants traditionnels les plus qualifiés, et a conduit à une diversification de la société sur une base financière. Il y a eu des riches et des pauvres, des exploiters et des exploités, des usuriers et des endettés, bref tous les signes de la mise en place d'une société capitaliste, et en particulier d'un capitalisme foncier. Avec cependant cette nuance que les usuriers locaux préféraient maintenir le possédant sur ses terres hypothéquées en le tenant par la dette plutôt que d'assumer la responsabilité directe sur la terre.

Non seulement sur la société cambodgienne d'Ordres s'était développé de manière cancéreuse une société de "classes", mais cette dernière enfermait les individus dans des rôles et des contraintes sociales dont ils ne pouvaient plus sortir, engendrant des frustrations sociales croissantes. Ces tensions, longtemps restées diffuses dans la structure sociale, ont fini par prendre corps et générer une tentation de déstabilisation violente du système social.

2. La montée des problèmes

La contradiction des espaces sociaux

À proportion de que la modernisation du Cambodge entraînait une relative urbanisation, les contradictions latentes ont trouvé matière à se cristalliser dans les termes d'une opposition Ville/Campagne, avec, au nœud des nouvelles oppositions

sociales, le développement d'une bourgeoisie urbaine, logiquement en état culturel de décalage vis-à-vis du reste de la société khmère. Les membres des milieux sino-khmers ont été les principaux constituants de cette bourgeoisie des villes, y vivant selon un ordre social, culturel et économique qui leur était propre, et qui proliférait de manière parasitaire dans la société cambodgienne. On ne s'étonnera pas qu'à terme le monde de la campagne ait imposé par la violence l'éradication de ce Cambodge urbain.

Mais la contradiction Ville/Campagne ne se traduit pas seulement par le développement de cette bourgeoisie occidentalisation issue des milieux sino-khmers. Elle s'accompagne d'une multitude d'autres signes négatifs. Ainsi, Phnom-Penh comptait un nombre dérisoire de monastères. Parallèlement la ville voyait la naissance d'une vie culturelle nouvelle ; c'est en particulier dans le cadre de la ville que naît la littérature cambodgienne moderne, influencée, là encore, beaucoup moins par les littératures occidentales (et singulièrement par la littérature du colonisateur français) que par la littérature chinoise. Une analyse thématique de cette littérature éclaire d'un jour particulièrement vif le rôle détonateur de ces nouveaux milieux urbains sino-khmers.

Tout ceci n'aurait pas encore été trop grave et aurait pu finir par s'intégrer au devenir de la société cambodgienne, si le phénomène ne s'était pas accompagné d'une cassure au niveau des grands équilibres culturels, car ce n'est pas tant une remise en cause de certains mécanismes sociaux que proposent ces nouvelles classes urbaines sino-khmères, qu'une nouvelle vision du monde.

La contradiction des temps culturels : du temps cyclique rituel au temps linéaire

Beaucoup plus que quelques pratiques sociales, c'est un autre système de référence qui a été mis en oeuvre, articulé sur une autre notion du temps. Le corps social cambodgien possède une vision cyclique et rituelle du monde où la marche des choses doit viser à la réinstauration d'un ordre préexistant, dominé par le karma et un jeu de transmutation circulaire des mérites. Pour les milieux sino-khmers la vision du temps est progressive. L'ordre du monde est à construire, en perpétuelle redéfinition. Ce qui est derrière soi est par définition aboli et a cessé d'être pertinent ; toute transformation, tout nouvel établissement est en quelque sorte auto-justifié par son existence même. C'est donc le temps d'un milieu en expansion, ouvert sur l'avenir et sur le monde extérieur qui ne s'embarrasse pas plus de considérations métaphysiques que de nuances historiques.

On ne saurait trouver une attitude plus antithétique de celle de l'ordre cambodgien classique : le Khmer ne va nulle part car il est là, de toute éternité ; le temps n'est pas autre chose pour lui que la pérégrination circulaire de son espace culturel et mental. Au contraire, le Sino-khmer va devant lui, pousse, bouscule l'ordre présent, car il ne vient de nulle part, de la même façon qu'il n'a pas sa place dans cet espace social traditionnel. Cette position de principe a pour ce qui est du politique une implication précise.

Au croisement des deux axes, la remise en cause du symbole de la cohésion sociale de la fidélité dynastique au “mandat du Peuple”

Traditionnellement quels qu'aient été les travers du pouvoir, les Khmers se retrouvaient, avec obstination et révérence dans une commune fidélité à la dynastie garante de la survie de la société ; c'est ce qui explique que malgré la série incroyable de crises qu'a traversée la société cambodgienne, malgré l'échec historique des peuples de l'Asie brune devant les peuples de l'Asie jaune en péninsule indochinoise, les Cambodgiens aient subsisté. Au sein de ce milieu des “nouveaux Sino-khmers acculturés”, ces discours perdent de leur signification. Pour eux, le pouvoir ne relève pas de l'univers du karma, ou de la nécessité d'accomplissement de grands rituels propitiatoires ; il ne consiste pas à assurer par une pérégrination de l'espace palatin la réitération du cours du monde. Le pouvoir est quelque chose de “positif” et de tangible : une administration, une réglementation favorable des échanges économiques, bref, une garantie et un instrument complémentaire de la bonne marche des affaires. Pour ramasser cette situation dans une formule imagée on pourrait, du point de vue khmer, exprimer l'exclamation suivante “Comment imaginer qu'un Prince qui a des choses aussi importantes à faire qu'à édifier des symboles microcosmiques régulateurs ou rendre la justice conformément aux modèles des vies antérieurs du Bouddha puisse être concerné par des problèmes commerciaux ou d'administration communale !”

Il n'y a donc même pas divorce entre la Couronne cambodgienne et les milieux Sino-khmers, il y a transparence mutuelle car l'un et l'autre vivent dans des dimensions différentes. Le contrat social des Khmers est sans rapport avec celui de ces Sino-khmers acculturés. Pour ces derniers le “bon” pouvoir n'est pas celui exercé par le “bon” dynaste, mais une forme dégénérée du “Mandat du Ciel” devenu “Mandat du Peuple” : celui qui anime les signes de l'efficacité sociale, et qui gère l'État conformément aux aspirations temporelles des citoyens ; à défaut, on en change comme on change d'entrepreneur ou de gérant. De toute façon la Couronne et tout ce qui fait le symbolisme spirituel khmer y est un fait vide de sens³⁹.

3. Le renversement des ordres moraux et culturels

Morale du renoncement et morale de la possession

Cette autre vision culturelle trouve une application dans le quotidien, aux antipodes de la vision cambodgienne. Alors que la morale individuelle cambodgienne est ordonnée à la redistribution des biens – pour des raisons de prestige ou pour des raisons religieuses, les types idéaux du Cambodgien étant le Dispensateur de Biens et le Renonçant – animant un rééquilibrage permanent de la société et apportant une

³⁹ Combien n'avons-nous pas entendu de ces acculturés s'esclaffer devant les comportements de respect qui imposent de se tenir à croupetons, par exemple devant le Roi, en déclarant qu'il était ridicule de devoir ainsi “faire le canard”.

compensation aux excès du pouvoir, celle des milieux sino-khmers est autre. Le sens du monde est la course à la réussite sociale, au pouvoir jouissif de la richesse et de l'accumulation. Il faut montrer son rang, sa puissance financière, et pour cela tout est bon, même au prix de l'accélération des tensions sociales.

Cela fait de ces Sino-khmers des éléments dynamiques, mais à un coût social doublement lourd :

- 1. Comme ces Sino-khmers n'ont même plus l'encadrement culturel "confucéen" qui anime les sociétés chinoises d'Outre-Mer, ils mènent une politique du chacun pour soi animée par une logique de la réussite pour elle-même. Elle les conduit à des excès au regard même de leur propre objectif puisqu'elle engendre à terme des tensions explosives.

- 2. Comme tout ce que peut permettre la réussite est bon, la marque suprême de la réussite est de s'assurer les leviers de l'État ; d'où cette pratique naturelle de la corruption qui est simplement une manière de poursuivre les affaires. L'État, la fonction publique n'y sont qu'un rouage complémentaire, à côté de l'usine, des villages réserve de main d'œuvre, ou des délégués étrangers et des représentants commerciaux. Pour dire les choses de façon diplomatique et positive, l'État est conçu à la manière d'une guilde ou d'une hanse et le chef de l'État comme un Prévôt des Marchands.

Le caractère radical de l'alternative culturelle

Ainsi, si l'on peut discuter sur les raisons immédiates ou les modalités de la crise cambodgienne, en revanche la lecture de la composante sino-khmère du processus socioculturel qui y a conduit ne paraît guère pouvoir être contestée : c'est celle de la difficulté qu'a eu le Cambodge à harmoniser le développement de sa modernisation avec la recrudescence de l'immigration chinoise, réelle ou métaphorique⁴⁰. En effet, ce qu'à terme les réseaux chinois ont apporté aux Khmers, ce ne sont pas tant les moyens d'un nouveau dynamisme qu'un surcroît qualitatif et quantitatif de présence sociale et culturelle hétérogène que l'ethnie khmère n'a plus été en mesure de digérer. L'accumulation du résidu non intégré a donné naissance à un milieu social particulier, impalpable, qui s'est comporté, à l'insu de tous, comme un agent dissolvant. Ce milieu, composé de Sino-khmers qui normalement dans la longue durée historique s'étaient toujours intégrés à l'ethnie khmère, s'est progressivement suffi à lui-même, a acquis une autonomie propre et s'est mis à diffuser sa propre idéologie. Structurée à partir d'éléments culturels chinois, cette vision culturelle s'est présentée comme une alternative radicale. Elle a ainsi très rapidement dissous le modèle culturel khmer ainsi que les structures sociales qui l'animent. Son action a été d'autant plus dissolvante que les acteurs de ce milieu et les vecteurs de cette idéologie n'ont nullement eu conscience de n'être pas de véritables Cambodgiens, et de ne pas se comporter comme tels.

⁴⁰ Il faut inclure dans cette "immigration" la pression culturelle invisible apportée par le cinéma chinois, les modes vestimentaires, etc.

Une dynamique de crise inéluctable

Cette situation était-elle une fatalité culturelle résultant de l'irréductibilité mutuelle des modèles chinois et khmers, ou un accident historique résultant de la conjonction fortuite entre les divers éléments que nous avons été conduit d'évoquer : l'état économique et social du Cambodge traditionnel, l'accélération de l'immigration chinoise, la nécessité de la modernisation, la mondialisation des échanges culturels, les transformations technologiques, etc. ? Qu'en penser, surtout lorsque l'on considère que chez les "cousins" siamois, les mêmes données ont engendré des résultats sensiblement différents ?

Une chose au moins nous paraît certaine : dans une société où les différents "corps" sont traditionnellement reconnus et comptabilisés avec leurs droits et leurs devoirs, leur histoire et leur place particulière dans la mentalité collective, ces milieux sino-khmers, malgré leur spécificité, n'ont pas été, du fait de leur "métissage", reconnus comme tels. Ils se sont donc trouvés en porte-à-faux et se sont alors, logiquement, comportés comme des éléments sociaux révolutionnaires, dont les membres ne pouvaient se faire reconnaître un statut que sur la ruine de l'ordre ancien.

*

Si cela a été possible, il faut également supposer qu'un élément de la réponse doit résider dans le modèle culturel cambodgien et dans la structure sociale cambodgienne. Autrement dit, où se trouverait la faille cambodgienne dans laquelle, fortuitement, l'influence conjointe du monde chinois et de la modernité se serait glissée avec l'efficacité dissolvante que l'on sait. Nous avons évoqué en plusieurs points de cet exposé que le système socioculturel cambodgien jouait autour du monachisme bouddhique, lieu privilégié de l'échange matrimonial et de conversion des valeurs sociales et économiques. Or la sociologie du monachisme bouddhique est, au Cambodge, profondément hétérogène. Faudrait-il voir dans cette hétérogénéité la cause profonde d'une crise dont le modernisme et l'influence chinoise n'auraient été que des catalyseurs⁴¹ ?

⁴¹ NÉPOTE, Jacques, "Pour une approche socio-historique du monachisme Theravada", *Péninsule* 1 et sq., 1980 et sq.