

**CARNETS DE
GÉOGRAPHES**

Carnets de géographes

6 | 2013
Géographie des faits religieux

La pagode : lieu de mémoire d'un bouddhisme vietnamien transnational en France

Jérôme Gidoïn



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdg/837>

DOI : 10.4000/cdg.837

ISSN : 2107-7266

Éditeur

UMR 245 - CESSMA

Référence électronique

Jérôme Gidoïn, « La pagode : lieu de mémoire d'un bouddhisme vietnamien transnational en France », *Carnets de géographes* [En ligne], 6 | 2013, mis en ligne le 01 septembre 2013, consulté le 01 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/cdg/837> ; DOI : 10.4000/cdg.837



La revue *Carnets de géographes* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

LA PAGODE : LIEU DE MEMOIRE D'UN BOUDDHISME VIETNAMIEN TRANSNATIONAL EN FRANCE

JEROME GIDOIN

Anthropologue

CANTHEL (Centre d'anthropologie culturelle de Paris-Descartes)

j.gidoin@orange.fr

Résumé

Le bouddhisme vietnamien s'est implanté durablement en France à partir du milieu des années 70 avec l'arrivée massive des Vietnamiens fuyant le régime communiste. C'est un phénomène que l'on retrouve dans tous les grands pays d'accueil des réfugiés vietnamiens comme les Etats-Unis, le Canada, l'Australie, la Suisse. Ce bouddhisme de l'exil s'organise en réseaux associatifs déployés à l'échelle mondiale, de telle sorte que l'on peut parler d'une transnationalisation du bouddhisme vietnamien. En terre d'exil, les pagodes vietnamiennes doivent cependant s'appuyer sur d'autres ressources symboliques que le simple sentiment d'appartenance au bouddhisme, non exclusif chez les Vietnamiens. Via la pratique des hommages aux défunts, elles prennent en charge notamment les dimensions mémorielle, culturelle, religieuse et identitaire des exilés. Sous la forme d'une « ethno-religion », ce bouddhisme qui prend le relais d'anciennes structures sociales comme la famille ou les associations culturelles, parvient à fédérer une communauté vietnamienne transnationale tout en favorisant des réinterprétations de l'identité vietnamienne.

Mots-clés : Bouddhisme vietnamien, exil, lieu de mémoire, transnationalisation, culte des défunts

Abstract

Vietnamese Buddhism's well-settled roots in France date back to the mid seventies, when Vietnamese refugees fled the communist regime in massive numbers. The same phenomenon can be observed in every other large host country that has opened its borders to Vietnamese refugees, such as the United States, Canada, Australia and Switzerland. This Buddhism of the exiled is organized around associative networks that are deployed worldwide, giving rise to what could be called a transnationalization of Vietnamese Buddhism. In countries of exile, however, Vietnamese Pagodas must rely on symbolic resources, in addition to the simple feeling of belonging to Buddhism, which is non-exclusive for the Vietnamese. Through the practice of tributes to the dead, Pagodas provide a forum for the memorial, cultural, religious and identity dimensions of the Exiled. In the form of an "ethno-religion", this Buddhism takes on the role formerly filled by social structures such as the family or cultural associations, and is able to federate a transnational Vietnamese community while fostering reinterpretations of Vietnamese identity.

Key words : Vietnamese Buddhism, exile, place for remembrance, transnationalization, worship of the dead

Introduction

Les exilés vietnamiens ont réalisé très vite qu'ils s'installaient en France durablement. Ils durent en quelque sorte abandonner la perspective d'un retour, du moins à court ou moyen terme. Beaucoup de familles ont vu leurs membres dispersés aux quatre coins du monde. La population d'origine vietnamienne est plutôt éparpillée dans différentes régions – avec tout de même une concentration plus importante en région parisienne. Il en va de même au niveau du groupe familial élargi qui tend à éclater géographiquement. Nous pouvons considérer ce modèle d'intégration comme une spécificité du contexte migratoire français. De par l'histoire très ancienne de la nation, de par sa tradition politique, la France, à la différence d'autres pays d'accueil, n'était pas favorable au maintien des particularismes. La logique de l'Etat-nation, avec son exigence d'homogénéisation et d'assimilation, était l'unité culturelle de la population nationale (Schnapper, 2001). De ce fait, si l'on admet à titre d'hypothèse de travail l'idée d'une diaspora vietnamienne en France – selon la définition qu'en donne par exemple E. Ma Mung (2000 : 117 et 147), c'est-à-dire, la dispersion d'un groupe social en une multiplicité de lieux ayant et entretenant une représentation spécifique de soi¹ –, il est nécessaire de tenir compte des modalités d'installation de cette population dans la société d'accueil, et de leurs incidences à long terme sur les relations de solidarité familiale. Car nous allons voir que cette dimension familiale est fondamentale pour comprendre les ressorts du phénomène de réinterprétation de l'identité vietnamienne à partir du bouddhisme.

Si dans les premières décennies qui suivent l'exil, la solidarité familiale, de même que la solidarité ethnique, agissent comme un système cohérent et efficace de protection culturelle et sociale, à long terme, le système d'interrelations complexes du familialisme vietnamien est en quelque sorte voué à éclater, à perdre progressivement de son sens², ce qui va avoir de grandes conséquences sur la relation qu'entretiennent les Vietnamiens avec leurs défunts. Or l'échange symbolique avec les défunts, à travers la pratique du culte des ancêtres, joue un rôle fondamental dans la culture vietnamienne ; il détermine les valeurs cardinales du vivre ensemble, en famille et en société. Pour compenser ce phénomène, en grande partie dû au lent processus d'acculturation aux valeurs occidentales (mutations des valeurs familiales et du rapport à la mort), la grande majorité des Vietnamiens dispose d'une ressource culturelle qu'elle va le plus souvent réinterpréter : le référent bouddhiste.

¹ La diaspora présente deux caractéristiques morphologiques : la multipolarité de la migration et l'inter-polarité des relations. De plus elle se maintient via une représentation spécifique de soi dans l'espace. La culture et le tissu d'interrelations sociales du groupe ethnique constituerait une sorte de « territoire » de rattachement, un espace imaginaire, mais non moins réel et efficace.

² Dans d'autres pays en revanche, comme aux Etats-Unis, on trouve des diasporas vietnamiennes où les solidarités familiales ont été davantage préservées. Le rapport à l'immigration, les fondements du « vivre ensemble », on le sait, y sont totalement différents.

³ Notons que le bouddhisme vietnamien participe d'un phénomène de mondialisation du bouddhisme en général. Cf. Liogier, *ibid.*

⁴ En Chine, l'association officielle des bouddhistes réunit également, du moins en théorie, les adeptes du Mahâyâna et ceux du Theravâda.

⁵ S'agissant du bouddhisme Theravâda, il est surtout pratiqué dans le delta du Mékong, où résident de nombreux Vietnamiens d'origine khmère. La Congrégation du Sangha du Bouddhisme Theravâda du Vietnam fut fondée en 1957 dans le pays en 1957, et depuis pour les Etats-Unis le Ho Hông Hông Ides. La diaspora vietnamienne les temples de la famille est un véritable temple (le pagode rap Vietnâm) jrdong ides les fondements de Saigon, cf. Nguyen Thê Anle, 2002, sont totalement différents.

⁶ Interprétation qui a un rapport avec l'évolution (globale) de la « mentalité bouddhiste » au 20^{ème} siècle, de plus

Le bouddhisme vietnamien en terre d'exil, et plus particulièrement en France, se développe et s'institutionnalise par le biais d'une politique de gestion de l'identité culturelle. Les pagodes vietnamiennes dans lesquelles j'ai mené une enquête de 2004 à 2008, notamment celles de Bagneux (92) et d'Evry (91) qui sont les plus représentatives en France, prétendent préserver et transmettre les valeurs traditionnelles de la culture d'origine grâce aux pratiques d'hommage aux ancêtres afin d'accroître le nombre de leurs sympathisants. Ce phénomène d'interpénétration est plutôt inédit. Dans le Centre et Sud Vietnam d'avant 1975, le culte des ancêtres (qui se pratique dans l'enceinte domestique) et le bouddhisme étaient deux systèmes religieux distincts, complémentaires mais juxtaposés. Les familles y trouvent leur intérêt dans la mesure où elles sont à la recherche de nouvelles modalités de socialisation et de transmission. La pagode leur offre alors la possibilité de réaménager un « espace social » (Condominas, 2006) vietnamien en terre d'exil.

Avant de nous intéresser aux modalités de ce phénomène, quelques données historiques parmi les plus significatives sur le bouddhisme vietnamien, au Vietnam d'abord au 20^{ème} siècle, puis dans un second temps en France et en Occident, paraissent indispensables pour saisir d'une part la dimension internationale du bouddhisme vietnamien et d'autre part, les conditions de possibilité qui lui permettent de devenir en terre d'exil le symbole d'une identité vietnamienne transnationale.

Institutionnalisation du bouddhisme vietnamien

Le bouddhisme vietnamien au 20^{ème} siècle est indissociable d'un arrière-plan « idéologico-politique ». Au début du siècle dernier, l'organisation bouddhiste est peu centralisée. A partir des années 1920, à l'exemple de ce qui se passe en Chine républicaine à la suite de la révolution de 1911, des intellectuels bouddhistes vietnamiens lancent des mouvements de restauration de la Foi dans le but de réorganiser les milieux monastiques et de diffuser la doctrine (Lafont, 1976 : 359-360). La collaboration passive du *Sangha* (la communauté des religieux) au système colonial est critiquée et on déplore son manque d'engagement social. Certaines revues bouddhiques en appellent à une prise de conscience : elles voient dans le bouddhisme un remède à la crise que traverse le Vietnam (altération de l'identité vietnamienne causée par l'incursion des valeurs occidentales) et soulignent son adéquation avec le monde moderne ainsi que sa capacité transformatrice dans la lutte pour l'émancipation individuelle et collective. Dès lors, on peut dire qu'un processus d'institutionnalisation du bouddhisme vietnamien se met en place. Un processus qui résulte d'une volonté de rationaliser les structures d'encadrement, de fédérer l'ensemble des organisations bouddhistes, de s'affilier à un réseau bouddhiste mondial, d'étendre son influence dans toutes les sphères de la société et de devenir une force politique majeure. A partir de la fin des années 1930, un nombre croissant d'organes de presse bouddhistes vont prendre des positions politiques tranchées, appelant à une révolution sociale par le bouddhisme. A tel point qu'au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la plupart des associations bouddhistes, croyant qu'une synthèse entre bouddhisme et marxisme était possible, soutenaient la révolution communiste (Liogier, 2004 : 196). A la fin des années 1940, l'activisme bouddhiste commence à s'organiser de façon autonome. En 1951, le congrès de Huê permet le regroupement de tous les mouvements en une organisation unique, l'Association Générale des Bouddhistes du Vietnam, qui s'affilie à l'Association

Bouddhiste Mondiale³ (Cornu, 2006 : 695). Par la force des choses, les associations deviennent de plus en plus structurées : création d'écoles pour les religieux (perfectionnement, formation) et les laïcs (initiation), traductions, publications, accueil des jeunes ; elles s'engagent également dans les affaires sociales : aide aux personnes âgées, aux malades et aux vétérans. En 1954, avec les Accords de Genève, l'unité est rompue. De 1954 à 1962, selon les chiffres donnés par l'Association Générale des Bouddhistes à l'époque, plus de 12000 pagodes furent construites (Nguyễn Thê Anh, 2002) dans le Sud. En 1964, l'Eglise Bouddhique Unifiée du Vietnam succède à l'Association Générale des Bouddhistes ; elle réunit tous les bouddhistes du Sud, qu'ils en soient originaires ou réfugiés du Nord, moines ou laïcs et, cas assez exceptionnel⁴ dans l'histoire du bouddhisme mondial, adeptes du Mahâyâna ou du Theravâda⁵ (Lafont, 1976 : 363).

Ce qu'il faut bien mettre en évidence, c'est au-delà de l'action sociale, l'engagement des moines (en milieu urbain essentiellement) dans la vie politique nationale. Pour les bouddhistes mahayanistes, la recherche de l'Eveil n'implique pas que l'on se coupe du monde, la religion peut même être un moyen d'améliorer la vie sur le plan mondain en mettant en pratique les enseignements. Le passage à l'action politique résulte certes d'une interprétation particulière⁶ de la mise en pratique de l'enseignement, mais compte tenu du contexte politique de l'époque, le fait est que la communauté bouddhiste devient une force politique déterminante. Au nom des *sûtra* qui invitent le croyant à l'action, elle s'est pratiquement trouvée en opposition ouverte avec tous les gouvernements qui se sont succédés à Saigon. Elle est en partie à l'origine de l'effondrement du régime de Diêm⁷ en 1963 après avoir mené une campagne de lutte non violente en réponse aux persécutions des moines : grèves de la faim, manifestations, sacrifices par le feu de moines et de nonnes. Les bouddhistes sont parvenus à cristalliser tout un courant général de mécontentement et à rassembler sous leur bannière les divers opposants au régime. Ses responsables, conscients d'être devenus des acteurs incontournables et soutenus par des millions de partisans, voulurent apporter une solution au problème vietnamien, une sorte de troisième voie qui passerait par une paix négociée et la neutralité du pays. Malgré un processus continu jusqu'en 1975, de rationalisation de ses structures d'encadrement pour accroître son influence, les velléités de l'Eglise Bouddhique ont été contrecarrées, notamment par les services américains, en raison des enjeux géopolitiques de la guerre froide, avec l'installation d'un régime militaire et l'apparition de congrégations bouddhistes concurrentes pro-gouvernementales. Au lendemain de la prise de Saigon en 1975, la religion apparaissant comme la négation même du projet révolutionnaire marxiste-léniniste aux yeux des

³ Notons que le bouddhisme vietnamien participe d'un phénomène de mondialisation du bouddhisme en général. Cf. Liogier, *ibid.*

⁴ En Chine, l'association officielle des bouddhistes réunit également, du moins en théorie, les adeptes du Mahâyâna et ceux du Theravâda.

⁵ S'agissant du bouddhisme Theravâda, il est surtout pratiqué dans le delta du Mékong, où résident de nombreux Vietnamiens d'origine khmère. La Congrégation du Sangha du Bouddhisme Theravâda du Vietnam fut formellement établie en 1957, avec pour supérieur le vénérable Hô Tông. En 1997, on comptait au Vietnam 64 temples theravâdin (sur environ 14000 temples et pagodes au Vietnam), dont 19 dans les environs de Saigon ; cf. Nguyễn Thê Anh, 2002.

⁶ Interprétation qui a un rapport avec l'évolution (globale) de la « mentalité bouddhiste » au 20^{ème} siècle, de plus en plus axée sur une volonté de transformer le monde ; une évolution (par rapport au principe fondamental du « travail sur soi » et donc de la transformation de soi, du « monde intérieur ») qui résulte de la rencontre du bouddhisme avec l'Occident dès le 19^{ème} siècle (Liogier, 2004 : 194-207).

⁷ Le président Diêm est une menace pour les bouddhistes en raison de son affiliation revendiquée et impérieuse au catholicisme.

communistes, l'Église Bouddhique Unifiée a très vite été mise sous haute surveillance, et nombre de moines furent persécutés.

Spécificité du bouddhisme vietnamien de France

Intéressons-nous à présent au bouddhisme vietnamien en exil, et plus particulièrement à son implantation en France, où les moines exilés continuent la lutte. Le vénérable Thich Minh Tâm, figure charismatique de la pagode de Bagneux (et d'Evry aujourd'hui) est arrivé en Europe en 1973 et n'est jamais rentré au Vietnam. Il dénonce en Occident l'autoritarisme du régime communiste. L'Église Bouddhique Unifiée survit difficilement depuis qu'elle a été supplantée par l'Église Bouddhique du Vietnam, parrainée et contrôlée par le Parti ; elle n'a plus de siège officiel et ses dirigeants ne sont plus reconnus par les autorités. Au Vietnam, les moines entrent en dissidence. La résistance est relayée par les congrégations de l'Église à l'étranger : Europe, Etats-Unis, Canada, Australie. En 1984 a lieu la plus dure campagne de répression jamais menée par les services de sécurité de l'Etat, à l'issue de laquelle une vingtaine de religieux sont condamnés très sévèrement pour leurs « activités visant à renverser le gouvernement du peuple » (Nguyễn Thê Anh, 2002). Dans les années 1970-80, la pagode Khanh Anh (Bagneux), qui représente la congrégation de L'Église Bouddhique Unifiée en France, est autant un espace d'expression religieuse, culturelle que politique. Les associations bouddhistes⁸ éditent leurs périodiques où cohabitent motions politiques antigouvernementales⁹ et textes consacrés aux activités religieuses. Elles cherchent aussi à fédérer au maximum en mobilisant les ressources symboliques de l'identité vietnamienne. Notons que l'existence de pagodes pro-gouvernementales (une minorité) affiliées à l'ambassade de la République socialiste du Vietnam ne constitue pas véritablement un facteur de scission pour la communauté bouddhiste vietnamienne : les exilés, dont la majorité est arrivée après 1975, ont de bonnes raisons d'éprouver de l'antipathie pour le régime communiste. A l'origine, il y a une multitude de petits établissements, une trentaine ; il existe autant d'associations déclarées aux préfetures, relevant des lois de 1901 (associations à but non-lucratif) et de 1905 (séparation de l'Église et de l'Etat) que de pagodes instituées (Tran Thi Nhung, 1990).

L'association bouddhique Khanh Anh, dont le siège n'était qu'un petit pavillon de banlieue à Bagneux dans les années 1970, acquiert aujourd'hui, avec l'édification de la grande pagode d'Evry, une dimension institutionnelle de premier plan au sein du bouddhisme de France et d'Europe. L'engagement des laïcs (bouddhistes pratiquants, bénévoles à la retraite et personnes en difficulté sociale) a été déterminant dans ce processus, peut-être en partie favorisé par une population immigrée anciennement implantée. C'est d'une part grâce à leur investissement, sans doute plus intensif que dans le pays d'origine, et d'autre part grâce aux dons des fidèles affiliés à la pagode via le culte des défunts, que le bouddhisme vietnamien a pu se développer en terre d'exil.

⁸ En France, les pagodes sont regroupées au sein de deux fédérations : l'EBVU et Linh Son qui comptent une cinquantaine de pagode dans le monde.

⁹ Certaines sont pro-gouvernementales, mais il semble qu'elles sont minoritaires. Le seul temple à l'époque dont la construction a été partiellement subventionnée par l'ambassade a reçu le sobriquet de « pagode d'ambassade » selon un jeu de mot vietnamien (*chùa quán sừ* « Pagode sise à l'emplacement de l'accueil aux anciennes ambassades chinoises à Hanoi », en inversant les mots, devient *chùa sừ quán* « Pagode ambassade »), et des quolibets atteignent les religieux qui y résident, appelés « bonzes d'Etat » *su nhà nước* (Dinh Trong Hieu, 1993 : 24-25).

Si l'on veut comprendre la situation du bouddhisme vietnamien en France, il convient de distinguer la dimension politique, liée à la défense des libertés religieuses au Vietnam, de la dimension religieuse, avec ses composantes culturelle et sociale, plus spécifique du contexte migratoire. L'action des moines se situe donc à deux niveaux. Le premier est politique et lié au sort des religieux au Vietnam. L'activisme politique a d'autant plus de sens que l'Eglise Bouddhique Unifiée, dans son refus obstiné d'intégrer l'Eglise d'Etat, et cela malgré la répression, est non seulement parvenue à se maintenir jusqu'à aujourd'hui, mais est même devenue une force d'opposition potentielle qui a gardé une base populaire, en particulier au sein de la jeunesse (Tran Thi Nhung, 1990) (notons que le bouddhisme d'Etat s'est coupé des laïcs qui ne prennent aucune part aux activités de la pagode). L'Eglise Bouddhique Unifiée est donc en mesure de capter le mécontentement populaire en matière sociale et politique. On observe même un nouveau rapport de force aujourd'hui. Le régime lâche un peu de lest car l'idéologie communiste apparaît de moins en moins crédible à mesure que le pays se libéralise économiquement. En outre, il semblerait qu'une partie de la population, y compris dans les jeunes générations, se tourne de plus en plus vers la religion pour redécouvrir les racines spirituelles de la culture vietnamienne et remplir le vide moral et intellectuel qu'elle ressent (Tran Thi Nhung, 1990). Avec une base idéologique ancrée dans la culture et un soutien populaire, le bouddhisme dispose par conséquent d'une marge de manœuvre dans son opposition au régime, ce qui explique aussi les tensions permanentes entre l'Etat et les religieux.

Le second niveau de l'action des moines est axé sur les préoccupations des exilés – comme nous allons le voir par la suite. Ces derniers restent attachés au pays, à la culture vietnamienne, mais ils ont reconstruit leur vie en France et voient les événements au Vietnam avec un certain recul. La plupart ne s'intéressent pas au militantisme. Cette dimension, propre au contexte migratoire, est essentielle, puisque ce sont les laïcs qui par leurs dons, permettent à la pagode de subvenir à ses besoins et de réaliser ses projets. On peut parler d'un bouddhisme vietnamien de France en ce sens qu'il se projette dans l'avenir à partir de la situation française.

Il faut donc se garder aujourd'hui d'exagérer la dimension idéologique attachée au bouddhisme vietnamien. A n'en point douter, la réputation d'un moine comme celle du vénérable Thich Minh Tâm s'est faite en relation avec les événements qui ont agité la nation vietnamienne. Mais il y a une ligne directrice dans le processus d'implantation du bouddhisme vietnamien en France : c'est la vision bouddhiste d'une « destinée commune ». Peu importe l'existence d'un arrière-plan « idéologico-politique », car bien que cette vision se soit structurée en jouant la carte ethnique, la « destinée » des bouddhistes reste idéalement universelle. Après trois ou quatre décennies d'exil, cet idéal régulateur tend à subsumer les particularismes idéologiques, voire à plus long terme les particularismes ethniques et confessionnels.

Arrêtons-nous cependant sur le cas du célèbre vénérable Thich Nhat Hanh qui, semble-t-il, a pendant longtemps été exclu des principaux réseaux de communication des pagodes vietnamiennes, et peut-être jusqu'à nos jours (Tran Thi Nhung, 1990). Il est pourtant reconnu internationalement comme un fervent militant de la paix et de la neutralité, puisqu'exilé en 1966, il a été conférencier aux Etats-Unis et porte-parole des bouddhistes

vietnamiens auprès des pays membres de l'ONU. Comment l'expliquer ? La première raison est probablement liée aux tensions idéologico-politiques au sein des différents courants bouddhistes vietnamiens dans les années 70. Au Vietnam, le vénérable défendait avec conviction l'idée selon laquelle le bouddhisme pouvait fournir une troisième force qui permettrait, en vertu du principe bouddhiste du non-dualisme, une conversion idéologique (*hòa giải* « réconciliation ») vers une voie conciliant des options apparemment contraires. Cette approche ne faisait cependant pas l'unanimité, et après les Accords de Paris en 1973, la critique intransigeante du gouvernement (nourrie également d'idéologie communiste) reprit le dessus, particulièrement à partir de la pagode An Quang. Par la suite, le vénérable Thich Nhat Hanh sera quasiment exclu de la communauté bouddhiste vietnamienne, en raison de son attitude conciliante envers le régime sud-vietnamien et de sa tolérance vis-à-vis des catholiques (Liogier, 2004). La seconde raison, sans doute la plus déterminante, est liée au contexte occidental. Le vénérable aspirait en réalité à créer son propre courant, sa propre école, en se démarquant des pagodes vietnamiennes traditionnelles qui cherchaient à sauvegarder la dimension ethno-religieuse. Il a fondé dans les années 70 le « Village des Pruniers », un centre bouddhique installé en Dordogne, qui propose une pratique modernisée du bouddhisme à des fidèles aussi bien occidentaux que d'origine vietnamienne. Ainsi, le rapport inclusion-exclusion des réseaux de communication des pagodes vietnamiennes, quand bien même existerait-il encore, doit être relativisé.

Nouveau lieu de la religiosité vietnamienne

Pour appréhender ce qui s'apparente à une forme de reterritorialisation de la religiosité vietnamienne, et plus globalement, les modalités d'une reconfiguration de la « mémoire collective » des exilés, un recours à la socio-anthropologie du « bricolage » de l'anthropologue Roger Bastide paraît pertinent. La notion de « bricolage » (culturel et religieux) renvoie à la capacité qu'ont les acteurs sociaux d'agir sur leur environnement et de redéfinir le donné social, ainsi que leur identité culturelle et religieuse.

« Toutes les images que peuvent fournir aux individus les traditions des groupes, familiaux, religieux, politiques, auxquels ces individus adhèrent, ne sont pas "réavivées", mais seulement celles qui sont en accord avec le présent, qui peuvent s'adapter aux circonstances nouvelles – plus exactement avec la praxis des individus engagés dans le présent » (1970 : 79).

R. Bastide insiste sur le rapport dialectique entre mémoire et création culturelle. On peut dire en premier lieu que tout phénomène de création culturelle et identitaire « consiste à chercher ses matériaux dans le passé » et « signifie durée, maintien, à travers les changements d'une réalité venue du passé » (Bastide, 1970 : 105-106). Le rapport à la mémoire n'est jamais statique, « le présent innove en répétant et répète en innovant ». La création consiste à sélectionner des éléments de la mémoire collective selon une combinaison originale, donc inédite, dont l'orientation dépend des multiples conditions de la situation sociale du moment. Le bricolage se caractérise par son pragmatisme. On puise les éléments du passé « en accord avec le présent – plus exactement avec la praxis des individus engagés dans le présent – qui agit comme une écluse ». Pour comprendre cette anthropologie de la mémoire et de l'imaginaire, il faut voir ce que signifie « mémoire collective » et se rappeler au préalable comment l'auteur conçoit le rapport entre l'individu et le groupe. Pour Bastide, la « mémoire collective » n'est pas une « conscience collective » car ce n'est pas le groupe en tant que tel qui explique la « mémoire collective », « c'est la

structure du groupe qui fournit les cadres de la mémoire collective, définie non plus comme conscience collective, mais comme système d'interrelations de mémoires individuelles » (Bastide, 1970 : 94).

Bastide reprend l'idée développée par Halbwachs (1925) selon laquelle les souvenirs individuels, pour subsister et pouvoir être localisés, ont besoin de s'accrocher à la mémoire d'un groupe social et s'inscrire dans la praxis des individus ou des groupes. Cependant, en s'attachant à redéfinir la nature du rapport individu(s)/groupe(s), il donne aux « cadres sociaux de la mémoire » une perspective plus dynamique qui permet de décrire le jeu complexe des consciences individuelles en interrelations :

« Si autrui est nécessaire pour se rappeler, comme le dit très bien Halbwachs, ce n'est pourtant pas que, moi et autrui, nous plongeons dans une même pensée sociale, c'est parce que nos souvenirs personnels sont articulés avec les souvenirs des autres personnes dans un jeu bien réglé d'images réciproques et complémentaires. » ; « La mémoire collective, c'est une structure de la (re)mémorisation » (Bastide, 1970 : 94 et 96).

Dans cette nouvelle configuration de la « mémoire collective », deux notions de Bastide sont particulièrement opératoires pour notre analyse, celles de « mémoire spatiale » et de « mémoire motrice » (Bastide, 1970). La « mémoire spatiale », c'est l'espace comme système cohérent d'images collectives. Il s'agit de mettre l'accent sur le fait que le symbolisme a une dimension spatiale et que la mémoire se stabilise dans des supports. L'idée des supports mémoriels n'est pas nouvelle, elle a longuement été développée par Halbwachs, mais c'est son approche à partir des deux dimensions couplées de la mémoire, spatiale et motrice, qui doit retenir notre attention. Quant à la « mémoire motrice », c'est l'idée que la mémoire ne subsiste dans le temps qu'en tant qu'elle est incorporée à des schèmes sensori-moteurs. La religiosité s'incarne dans l'intimité du corps.

On peut dire que l'association bouddhique, comme « maison familiale du culte des ancêtres », est un lieu (mémoire spatiale) de continuité qui convertit ou transfigure la structure villageoise et/ou familiale à travers la pratique réaménagée du culte des ancêtres. Ce lieu présente les caractéristiques des lieux de mémoire tels que l'historien Pierre Nora les a définis (Nora, 1984). Lieux aux trois sens du terme : matériel, symbolique et fonctionnel. Le lieu est en effet chargé d'une force symbolique prégnante, qui renvoie à une certaine unité temporelle (celle de la tradition qu'incarne le culte des ancêtres) et que l'on mobilise enfin de façon périodique pour entretenir la mémoire et le lien de filiation. D'autre part, le formalisme de la religiosité populaire imprégné dans le corps (la mémoire motrice : rendre hommage aux ancêtres et au Bouddha en faisant des offrandes et en se prosternant) trouve à s'exprimer à la pagode ; il constitue sans doute un des vecteurs les plus efficaces pour fédérer les pratiques religieuses (et leurs significations) et permettre une redéfinition du sentiment religieux en France.

Réinterprétations identitaires

En évoquant l'idée d'une « maison familiale du culte des ancêtres », je fais référence à ce que l'on pourrait appeler un « imaginaire de l'esprit de famille ». Afin de voir en quoi cet imaginaire participe à la création d'une nouvelle spatialité de la religiosité vietnamienne, intéressons-nous en premier lieu au rapport entre « espace écologique » et « espace symbolique ». On peut considérer la pagode comme un « centre matériel reconstitué »

(Bastide, 1960 : 344-345) permettant de canaliser des images mentales et de réactiver des éléments structurels de la socialisation du pays d'origine en sollicitant la « mémoire spatiale » et la « mémoire motrice¹⁰ ». Tous les fidèles peuvent ainsi recréer des connexions avec l'univers mental culturel et religieux du passé pour l'adapter au présent parce qu'ils sont en mesure de resituer dans un espace la trame des anciennes représentations collectives.

Au niveau culturel, les scènes de vie villageoise que j'ai pu observer tous les dimanches matins à Bagneux, avant et après la cérémonie d'hommage aux Bouddha et aux ancêtres, montrent une réactivation du modèle social communautaire traditionnel (Vu-Renaud Mong Hang, 2002). Derrière l'idée un peu schématique du modèle villageois, je veux faire référence d'une part, à la société d'origine majoritairement rurale et villageoise, avec un réseau social resserré induisant des relations fortes entre l'individu, la famille et le groupe villageois, et d'autre part d'une manière plus générale, au mode de vie caractérisé par une promiscuité importante liée à la conception de l'habitat et du vivre ensemble des quartiers populaires (Vu-Renaud Mong Hang, 2002). On peut faire l'hypothèse que les souvenirs des exilés vietnamiens sont tellement investis dans la trame du village ou de l'espace familial, des rassemblements humains, qu'ils ne ressuscitent que là où ce village et/ou cet espace familial se refont sur une autre terre, « où le rassemblement humain peut se rétablir sur des bases anciennes », mais selon des modalités, des formes inédites. Ainsi, par exemple, les activités bénévoles, notamment celles dites de « restauration » (pour préparer des mets végétariens cuisinés à la vietnamienne que l'on vend aux fidèles), comme activités villageoises réinventées, redéploient tout le jeu des intercommunications de rôles sociaux et familiaux ainsi que des mécanismes moteurs ancestraux. La temporalité est structurée et l'altérité va de soi : participation aux différentes tâches, repas pris en commun et moments de convivialité.

Evidemment, la vie de village réimplantée est davantage structurante chez les individus qui s'investissent dans la vie associative de la pagode, que chez les laïcs sympathisants simplement affiliés par le culte des ancêtres et ne fréquentant les lieux qu'une ou deux fois par an. Cependant, qu'ils se rendent à la pagode occasionnellement ou seulement pour un hommage anniversaire, les laïcs interagissent avec cet environnement qui, d'une certaine façon, est fait pour eux. La pagode ne serait en effet pas ce qu'elle est en France sans ces pratiques d'hommage aux défunts dont elle a su obtenir le monopole. Les laïcs sont des acteurs intermittents qui participent au scénario de la vie villageoise perpétuellement rejoué chaque dimanche et lors des grandes fêtes comme le nouvel an vietnamien. Ils n'échappent donc pas au jeu des interrelations et des intercommunications de rôles, ne serait-ce qu'à travers les achats de mets végétariens par exemple, qui rappellent le pittoresque des

¹⁰ Cette « mémoire motrice », c'est ce que Bourdieu appellerait les « habitus », quoique la notion d'« habitus soit plus large. Cependant, les deux notions renvoient à deux approches théoriques différentes. La sociologie bourdieusienne est pertinente pour analyser les enjeux de luttes sociales et symboliques, les mécanismes de reproduction, mais en ce qui concerne les processus de mutation culturelle, elle n'est pas très utile. La « mémoire motrice », quant à elle, porte un intérêt particulier aux remaniements des dispositions incorporées qui produisent de la culture en perpétuel renouvellement. On se situe ici pratiquement aux antipodes de la perspective bourdieusienne : la « logique pratique » incline à la reproduction. Les deux notions sont donc concomitantes mais renvoient à deux paradigmes incompatibles : « mémoire motrice »/ paradigme du « bricolage » vs « habitus »/ paradigme de « domination-reproduction ».

marchés traditionnels (redéploiement de la « structure villageoise »), ou lors des repas cérémoniels en hommage aux ancêtres partagés en commun avec les autres familles.

Au niveau religieux, la pagode condense dans un même espace le culte bouddhique et le culte des ancêtres. Ces deux références religieuses s'articulent dans l'espace et dans le temps. L'ethnographie des cérémonies organisées à la pagode de Bagneux montre que l'intégration du culte des ancêtres au contexte bouddhiste passe d'une part par un rapprochement entre les objets dans l'espace : autel du Bouddha et autels des ancêtres ; d'autre part, par une juxtaposition et une syncrétisation des rites dans la chronologie cérémonielle : achat de mets végétariens considérés à la fois comme des offrandes au Bouddha et aux ancêtres, hommage et offrandes au Bouddha suivis d'un hommage collectif aux ancêtres, et enfin repas cérémoniel végétarien (donc bouddhiste) partagé symboliquement avec les ancêtres. Enfin, l'intégration du culte des ancêtres passe par une substitution des rôles sociaux et symboliques : chef de famille remplacé par le moine officiant, repas organisé par les bénévoles et non plus par la famille.

Cet espace culturel et religieux réaménagé, qui perpétue les valeurs filiales réinterprétées via les hommages aux défunts, apporte une sécurité identitaire et eschatologique (Gidoin, 2013). Les bénéfices symboliques qu'apporte un rattachement à la filiation sont en effet schématiquement de deux ordres, nullement exclusifs : « La mémoire sert à se construire, c'est la "filiation identitaire". » (...) Elle « sert de même à conjurer l'angoisse de la mort, c'est la "filiation eschatologique" » (Déchaux, 1997 : 231-232). L'affiliation à la pagode permet également de recomposer une éthique sociale capable de répondre à de nombreuses attentes, aussi bien celles des premières générations, puisque l'éthique du bouddhisme vietnamien en France intègre les représentations du patrimoine éthique et culturel, que des nouvelles, car le bouddhisme redécouvert est porteur de valeurs universelles perçues en adéquation avec le monde contemporain. Le recours à la notion d'« ethno-religion » (Hervieu-Léger, 1993), appréhendée comme une forme particulière de résurgence néo-communautaire du religieux en modernité, c'est-à-dire non plus seulement inhérente au contexte post-migratoire, mais également à la modernité, s'avère ici à mon sens pertinent. Il s'agit donc d'un dispositif de significations bricolées qui consiste à utiliser un référent religieux pour préserver un « nous » menacé d'insignifiance dans le contexte occidental post-migratoire. La compensation ethnico-religieuse de la perte d'identité collective passe par la construction ou par le réaménagement d'un imaginaire de la continuité. L'ethnique et le religieux convergent selon un double mouvement : l'ethnique instrumentalise d'une part le religieux dont il incorpore les symboles et les valeurs, et il tend d'autre part à fonctionner lui-même religieusement chaque fois qu'il offre au groupe la possibilité de « s'inscrire dans une histoire qui le dépasse » pour donner sens à son existence (Hervieu-Léger, 1993 : 235-236).

Les symboles d'une communauté bouddhiste vietnamienne transnationale

Depuis son implantation à Bagneux en 1974, l'association bouddhique Khanh Anh propose ainsi aux familles de prendre en charge les rites funéraires et d'effectuer régulièrement des prières et des offrandes sur deux grands autels consacrés aux ancêtres afin d'entretenir la mémoire des défunts. L'édification d'un *stûpa* de neuf étages à la pagode d'Evry, inauguré en 2008, et exclusivement consacré aux défunts, est un phénomène original et inédit en

France. Toutes les familles qui le désirent peuvent acheter une concession et y déposer les cendres de leur(s) défunt(s).

Certaines pagodes vietnamiennes disposaient déjà dans leur enceinte d'un *stûpa*. Le plus souvent, c'est un reliquaire qui reçoit les cendres des moines dont les hauts représentants sont considérés comme des saints, et leurs cendres comme des reliques, mais aussi, de façon plus ou moins informelle, les cendres des fidèles qui en font la demande. Or à Evry, le *stûpa* se transforme en monument funéraire, une sorte de tombeau collectif qui accueille sur plusieurs étages des milliers d'urnes dans des casiers personnalisés où les familles peuvent aménager un autel et rendre hommage à leur(s) ancêtre(s). Ce qui relevait plutôt d'une pratique informelle dans un premier temps, le dépôt des cendres dans le *stûpa*, a tendance à se systématiser. Nous avons alors affaire à un lieu du souvenir pour les laïcs affiliés au bouddhisme vietnamien, une sorte de « sanctuaire » pour les défunts, un espace à partir duquel est envisagée la destinée post-mortem en France.

Le jour même de l'inauguration du *stûpa*, un mémorial était inauguré à Evry. Sur le marbre de la plaque commémorative de ce lieu de mémoire, on peut lire l'inscription suivante :

« Aux ancêtres bâtisseurs du pays et défenseurs de la patrie
Aux héros de la République du Vietnam tombés au champ d'honneur
Aux boat people disparus en quête de la liberté
La diaspora vietnamienne reconnaissante »

Figure 1. Dévoilement du mémorial



Le mémorial rend très explicitement hommage aux boat people¹¹ (« Aux boat people disparus en quête de liberté »). Il faut voir qu'il y a un consensus sur ce devoir de mémoire aussi bien à l'intérieur de la communauté qu'à l'extérieur. Dans tous les pays d'accueil, les mémoriaux pour les boat people sont des lieux de mémoire fédérateurs. Le mémorial fait immédiatement penser à un bateau, symbole de l'exil assez plastique qui peut être interprété de différentes manières.

Faire référence aux « Ancêtres bâtisseurs », c'est vouloir signifier qu'au-delà de toutes les déchirures de l'histoire vietnamienne, il existe un vecteur de continuité qu'incarne

¹¹ D'autant plus que parmi eux, il y avait aussi des Nord-Vietnamiens.

aujourd'hui la pagode en terre d'exil. Notons surtout qu'en passant du *stûpa* au mémorial, on passe d'un hommage aux ancêtres privés (familiaux) à un hommage aux ancêtres « publics ». Et l'association des deux a évidemment une fonction idéologique qui comporte des enjeux mémoriaux et identitaires déterminants. D'une certaine façon, la pagode prend en charge la mémoire collective des exilés, mais aussi les fondements mêmes de l'identité, puisque celle-ci est en partie fondée sur l'identification aux ancêtres. Le culte des ancêtres devient un instrument de la maîtrise de la mémoire légitime par le bouddhisme (Gidoin, 2012) en terre d'exil.

Dans la mesure où la pagode d'Evry a vocation à devenir la plus grande institution bouddhique d'Europe, qu'elle assume une dimension internationale, on prend la mesure de la portée symbolique de l'édification du *stûpa* consacré aux défunts exilés, un monument détourné de sa signification originelle. En observant ce phénomène, on peut concevoir l'existence d'un processus de transnationalisation (Schnapper, 2001) d'une communauté vietnamienne à partir du bouddhisme. La pagode tire parti d'un nouveau contexte : un monde de plus en plus transnational à l'âge de la mondialisation et de l'affaiblissement des Etats-nations, où l'on perçoit les comportements et les identifications liées à l'existence des diasporas de manière plus positive qu'auparavant (Schnapper, 2001).

Les inaugurations du *stûpa*, explicitement consacré aux ancêtres, et du mémorial, au sein du plus grand lieu de culte bouddhiste d'Europe, montrent et officialisent le lien indissociable, en terre d'exil, entre la pagode et la prise en charge de la mémoire des ancêtres exilés par-delà les frontières. Plus particulièrement, à travers la perpétuation d'une pratique du culte des défunts assez peu bouddhique, mais qui n'est pas remise en cause, c'est le lien entre la pagode et les fidèles qui est consacré. Il semble que l'édification du *stûpa* pour les ancêtres à Evry résulte d'une relation devenue exclusive entre une institution bouddhique très structurée, libérée de la tutelle étatique¹², misant sur la carte culturelle, et des fidèles probablement de plus en plus bouddhistes, dans la mesure où la pagode tend à polariser les ressources symboliques de l'identité vietnamienne.

Conclusion

Pour un grand nombre d'exilés vietnamiens, l'interpénétration des pratiques d'hommage aux défunts et du bouddhisme permet de compenser, voire de dépasser certains problèmes liés à la condition d'exil et à la dispersion spatiale du groupe, via le référent bouddhiste

¹² Les pagodes dépendent de l'Empereur puis du Ministère des Rites à l'époque coloniale. Si quelques-unes d'entre elles, dans les grandes agglomérations, sont, à certaines époques, généreusement fournies en biens et en terres par l'Empereur ou des notables, il n'en demeure pas moins que globalement, elles peinent pour subvenir à leurs besoins, surtout à la fin du 19^{ème} siècle. Car ce qui fait vivre une pagode, ce sont les fidèles, leur affluence. Le bouddhisme populaire n'entretenant dans ce contexte que des relations ponctuelles avec la pagode (services religieux pour les morts notamment), celle-ci ne peut pas vraiment compter sur la constance des dons des fidèles. Elles ne sont donc pas autonomes dans l'administration de leurs affaires, et délaissées, plus ou moins marginalisées. Une exception existe cependant, selon L. Cadière, lorsqu'une pagode (probablement villageoise) dispose d'un soutien associatif, et de ce fait, d'un mode de financement qui peut échapper au contrôle de l'Etat. Et c'est probablement par le biais de cette dimension associative, du lien direct entre les pagodes et les fidèles, qu'un processus d'autonomisation par rapport à l'Etat, permettant un rapprochement de la masse populaire (surtout en exil, cela va de soi), pourra voir le jour, ce qui conduit à une redéfinition de la structure des interrelations entre la pagode, l'Etat et les fidèles (Cadière, 1992).

perçu comme le symbole d'une nouvelle identité vietnamienne transnationale – ce dont a pleinement bénéficié le bouddhisme vietnamien. La pagode devient un espace à partir duquel est envisagée la destinée post-mortem en terre d'exil. Ce phénomène implique une approche dynamique du changement dans le contexte migratoire national et international et permet d'interroger le fait religieux dans une perspective globale, à l'échelle mondiale. Il s'agit de ne pas avoir une vision figée de l'expression culturelle et religieuse des exilés vietnamiens dans l'espace. On observe une mémoire multiple, à la fois familiale et extra-familiale, sans frontières, élaborée par le biais d'une « ethno-religion ». Cette dernière répond de façon pertinente à la question inhérente au contexte migratoire : comment trouver de nouvelles ressources symboliques hors du Vietnam ?

Ainsi, en combinant les domaines spirituel, socioculturel, eschatologique et politique, quels que soient les clivages entre les différentes classes sociales et générations, la religion bouddhiste fédère et génère un pouvoir d'attraction et d'influence de plus en plus prégnant sur la population étudiée. La pagode est un lieu de réconciliation des différentes sensibilités, de dépassement des clivages, politiques en particulier (clivages anciens opposant procommunistes et anticommunistes pour simplifier) et un vecteur d'élargissement et d'unité pour la communauté vietnamienne de France et à l'étranger. Bien que le bouddhisme vietnamien soit indissociable, historiquement et sociologiquement, d'un arrière-plan « idéologico-politique », les préceptes de la sagesse bouddhiste, sa dimension humaniste et philosophique, donnent une légitimité à l'implantation institutionnelle de cette religion en France et en Europe. Les associations bouddhistes laissent de plus en plus de place à la dimension humaniste de leur doctrine, congruente avec la thématique de la modernité occidentale des droits de l'homme. Soulignons enfin que l'attention portée sur les générations descendantes, en ce qui concerne les manières de se réapproprier, de créer de la culture, de réinventer un espace social et religieux, est déterminante. La pagode permet aux individus de s'inscrire dans un « lieu de mémoire » à partir duquel peut s'envisager la vie présente et à venir. Il ne faut pas négliger le sens et l'efficacité du mythe de l'unité via le référent bouddhique comme symbole de l'identité vietnamienne. Le bouddhisme vietnamien, en s'institutionnalisant, a acquis une légitimité et une visibilité inédites.

Références

- BASTIDE R. (1960) « Les problèmes de la mémoire collective » (chap.5) in Les religions africaines au Brésil, Paris, PUF.
- BASTIDE R. (1970) « Mémoire collective et sociologie du bricolage », L'année sociologique, n°21, 1970b, pp. 65-108.
- CADIERE L. (1992) Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, seconde édition, (3 tomes).
- CONDOMINAS G. (2006) L'Espace social, A propos de l'Asie du Sud-Est, Paris, Les Indes Savantes.
- CORNU Ph. (2006) Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme, nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil.
- DECHAUX J H. (1997) Le souvenir des morts, essai sur le lien de filiation, Paris, PUF.

DINH TRONG H. (1993) « La pagode au Vietnam et dans l'immigration », Hommes et Migrations N°1171/ décembre 1993.

GIDOIN J. (2013) « Affiliation identitaire et affiliation eschatologique comme richesses primordiales chez les Vietnamiens en France », Archéologie et Ethnologie, n°8 « Richesses et société », Sous la direction de Catherine Baroin et Cécile Michel, Colloques de la Maison René-Ginouvès.

GIDOIN J. (2012) « La pagode bouddhiste en France : une " institution-lieu de mémoire " ; le pouvoir légitime de communiquer la mémoire des exilés », Essachess, Journal of Communication Studies, vol. 5, n°2(10).

HALBWACHS M. (1925) Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, A. Michel, 1994, 1^{ère} éd.

Hervieu-Léger D. (1993) La religion pour mémoire, Paris, les éditions du CERF.

LAFONT P-B. (1976) « Le bouddhisme vietnamien », in Histoire des religions, Paris, Gallimard, (Encyclopédie de la pléiade, tome3, pp. 353-370).

LIOGIER R. (2004) Le Bouddhisme mondialisé, Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux, Paris, Ellipses, (référence géopolitique).

MA MUNG E. (2000) La diaspora chinoise, géographie d'une migration, Paris, Ophrys.

NGUYEN Thê Anh, « Le Sangha bouddhiste et la société vietnamienne aujourd'hui », site internet de Vietnam infos : <http://www.vinfos.com>

NORA P. (1984), « Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux », in P. Nora (dir.), Les lieux de mémoire, t. 1 : La République, Paris, Gallimard, p. 1-42.

SCHNAPPER D. (2001) « De l'Etat-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », Revue Européenne des Migrations Internationales, (17)2 p. 9-36.

TRAN THI NHUNG (1990) « Le bouddhisme vietnamien en France, Tentatives de structuration », Hommes et Migrations, n°1134 – Juillet 1990.

VU-RENAUD MONG Hang (2002) Réfugiés vietnamiens en France, Interaction et distinction de la culture confucéenne, Paris, L'Harmattan (minorités et sociétés).