Les Cahiers d'Outre-Mer

Revue de géographie de Bordeaux

274 | Juillet-Décembre

Prier aux Suds - Des lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux

La construction d'un espace bouddhique vietnamien en France

The construction of a Vietnamese Buddhist space in France

Jérôme Gidoin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/com/7904>

DOI : 10.4000/com.7904

ISSN : 1961-8603

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2016

Pagination : 235-257

ISSN : 0373-5834

Référence électronique

Jérôme Gidoin, « La construction d'un espace bouddhique vietnamien en France », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 274 | Juillet-Décembre, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 13 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/com/7904> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/com.7904>

La construction d'un espace bouddhique vietnamien en France

Jérôme Gidoin¹

I - La pagode vietnamienne en France : un pôle d'attraction culturel, socioculturel, politique et mémoriel

En France², le bouddhisme vietnamien s'institutionnalise comme un lieu du patrimoine culturel vietnamien à partir des années 1970-1980, avec l'arrivée des premières grandes vagues de réfugiés vietnamiens qui fuient le régime communiste. Ce bouddhisme s'organise en réseaux associatifs nationaux et transnationaux, deux principalement, dont le plus influent, sur lequel nous avons longuement enquêté dans les années 2000³, est celui de l'Église⁴ bouddhique du Vietnam unifiée (EBVU). Cette dernière a été créée au Vietnam en 1964, dans un contexte de guerre, et succède à l'Association générale des bouddhistes du Vietnam, en réunissant tous les bouddhistes du Sud, qu'ils en soient originaires ou qu'ils soient réfugiés du Nord, qu'ils soient moines ou laïcs. Acteurs incontournables soutenus par des millions de partisans ou sympathisants, les bouddhistes vietnamiens veulent offrir une voie alternative qui passerait par une paix négociée et la neutralité du pays. Ce projet va être contrecarré par l'installation d'un régime militaire au Sud-Vietnam en 1965. Ensuite, après la prise de Saigon en 1975 et l'instauration d'un régime politique révolutionnaire marxiste-léniniste, l'Église bouddhique du Vietnam unifiée est très vite mise sous haute surveillance, et beaucoup de

1. GSRL – UMR 8582 – Groupe Sociétés Religions Laïcités, CNRS/EPHE. Programme de recherche au sein du GSRL : « Dieu change à Paris ». Les mutations religieuses dans l'agglomération parisienne.

2. Pour un exposé plus détaillé sur l'émergence du bouddhisme vietnamien en France, voir Gidoin, 2013 et Gidoin, 2015.

3. Dans le cadre de notre thèse de doctorat, nous avons réalisé une enquête ethnologique dans les pagodes vietnamiennes de Bagneux et d'Évry, les plus importantes en France, de 2004 à 2008.

4. Terme emprunté à la sémantique chrétienne et repris tel quel par les bouddhistes vietnamiens.

moines sont persécutés. Nombre d'entre eux s'exilent. Dans les années 1970-1980, la congrégation de l'Église bouddhique du Vietnam unifiée en France⁵ est représentée par l'association bouddhique Khanh Anh. Le premier temple Khanh Anh a été fondé en 1974, à l'occasion du 2518^e anniversaire du Bouddha, à Arcueil (Val-de-Marne), par le vénérable⁶ Thich Minh Tâm (1940-2013), figure charismatique du bouddhisme vietnamien en exil (ancien président de l'EBVU en Europe, et ancien président de l'association bouddhique Khanh Anh, qui regroupe les pagodes de Bagneux et d'Évry). Thich Minh Tâm est arrivé en France en 1973 après avoir suivi des études bouddhiques au Japon, et il n'est jamais rentré au Vietnam. En 1977, pour des raisons pratiques, le lieu de culte a été déplacé à Bagneux (Hauts-de-Seine). Au milieu des années 1990, le développement des activités religieuses, culturelles et sociales a conduit l'association bouddhique Khanh Anh de Bagneux à entreprendre le projet de construction d'une nouvelle pagode à Évry (Essonne), afin de disposer d'un haut lieu d'enseignement, de formation des moines et d'échange entre bouddhistes. Bénie en 2008 (encore en travaux) par le dalaï-lama, la pagode d'Évry a ouvert officiellement ses portes au public en 2016⁷. Différents facteurs ont déterminé le choix du lieu : la commodité (desservi par la RN7), la faisabilité (l'obtention d'un terrain de 4 000 m²) et la bienveillance des autorités et de la population locale ouvertes à la diversité religieuse. Le projet aurait été uniquement réalisé grâce à la contribution financière des bouddhistes vietnamiens de France, d'Europe et du monde entier. Le siège de cette Église bouddhique du Vietnam unifiée au niveau européen se situe à la pagode d'Évry⁸. Le centre administratif du temple Khanh Anh reste cependant à la pagode de Bagneux. Depuis la disparition du vénérable Thich Minh Tâm en 2015, la pagode d'Évry est dirigée par le vénérable Thich Quang Dao et celle de Bagneux par le vénérable Thich Nu Dieu Tram.

Les moines des pagodes Khanh Anh de Bagneux et d'Évry se sont judicieusement emparés des différentes composantes de l'« identité » vietnamienne, en intégrant notamment les pratiques d'hommage aux ancêtres (Gidoïn, 2015). En effet, un grand nombre de familles sympathisantes⁹, pratiquant de moins en moins leur culte des ancêtres familial dans l'espace

5. L'EBVU s'implante dans tous les grands pays d'accueil des réfugiés vietnamiens (États-Unis, Canada, Europe et Australie) et forme un réseau transnational.

6. Vénérable (« Thich ») est le titre donné aux moines supérieurs dans le bouddhisme vietnamien.

7. Voir Photo 1.

8. La pagode d'Évry est souvent considérée, à tort, comme la plus grande d'Europe. En réalité, le plus grand temple bouddhiste d'Europe est taïwanais. Il a été inauguré en juin 2012 à Bussy-Saint-Georges, en Seine-et-Marne, et s'étend sur une surface de 5 200 m².

9. Environ 2 000 familles sont affiliées à la pagode via la pratique des hommages aux défunts, ce qui représente un réservoir de fidèles assez conséquent. Notons qu'en l'absence de chiffres fiables, il est difficile d'évaluer l'importance de la communauté bouddhiste vietnamienne en France ; plusieurs dizaines de milliers de fidèles vraisemblablement, surtout concentrés en région parisienne.

domestique, l'ont transféré à la pagode. Les exilés vietnamiens disposent ainsi d'un espace religieux qu'ils vont le plus souvent réinterpréter, notamment comme un vecteur de transmission culturelle (au sens large) dans une situation d'acculturation aux valeurs occidentales (mutations concernant les valeurs familiales et le rapport aux morts).

Photo 1 - La pagode vietnamienne Khanh Anh d'Évry (Cliché : J. Gidoin, 2016)

La pagode permet de réaménager un « espace social » (Condominas, 2006) vietnamien en terre d'exil. Nous assistons, via le référent bouddhique perçu comme le symbole d'une nouvelle « vietnamité » transnationale, à une reterritorialisation de la religiosité vietnamienne, de même qu'à une reconfiguration de la « mémoire collective » (Gidoin, 2013). La pagode, comme nouvel espace religieux où l'on rend hommage aux défunts en famille, est un lieu de continuité, un « dispositif¹⁰ » qui, en sollicitant une « mémoire spatiale » (Bastide, 1970), transfigure et combine d'anciennes structures sociales et religieuses attachées au Vietnam : l'espace villageois ou l'espace de vie quotidienne – où se redéploie le plus souvent la trame sociale villageoise –, l'espace familial du culte des ancêtres, et naturellement l'espace de la pagode.

Pour construire cet espace religieux, l'institution bouddhique a eu recours à une stratégie de conversion et d'attraction des fidèles qui consiste à faire le pont entre une identité « ethno-religieuse » et une lignée croyante bouddhiste réinventée. Le processus d'implantation du bouddhisme vietnamien, caractérisé par une volonté d'expansion – dont l'aboutissement est l'édification de la

10. Par « dispositif », nous entendons « un espace aménagé offrant à un événement des conditions de réalisation optimales en fonction d'objectifs prédéterminés » (Vandendorpe, 2000 : 199-205).

grande pagode d'Évry en 2016 –, repose en effet sur une politique de gestion de l'identité culturelle qui passe notamment par la monopolisation des rites funéraires (Gidoïn, 2015 : 88). Les représentations bouddhiques agissent donc vraisemblablement sur la vision que les fidèles se font de la réalité ; elles « orientent la mémoire ». Mais de quelle manière ? Selon l'anthropologue R. Bastide, la mémoire est perpétuellement réinterprétée et redéfinie par l'ensemble des acteurs en interaction, car l'on ne peut recevoir une mémoire à laquelle on ne souscrit pas et qui serait imposée de l'extérieur. Une mémoire peut bien entendu être manipulée « au profit de » (Bastide, 1970 : 103) tel ou tel groupe social, mais – la société étant, chez cet auteur, conçue comme un ensemble d'acteurs en interrelations dynamiques – tout le monde, d'une certaine façon, trouve son compte dans l'orientation de la mémoire ; la stratégie peut aussi bien venir d'un groupe « dominant » que d'un groupe « dominé » (*ibid.* : 106). Faisons remarquer par exemple que la stratégie des moines n'empêche nullement les familles affiliées à la pagode de jouer la carte de la référence au bouddhisme (en l'instrumentalisant si l'on peut dire) afin de réinterpréter à leur façon la tradition en cours de redéfinition. Avec la socio-anthropologie dynamique de Bastide, on a un « individu » agissant, et le « bricolage » identitaire, culturel et mémoriel prend toujours la forme d'une création authentique, constituée d'éléments positifs.

Il faut par ailleurs se garder d'analyser le processus d'implantation du bouddhisme vietnamien en France par comparaison au modèle de l'Église catholique, en raison d'une part, des spécificités du sentiment religieux chez les Vietnamiens, qui se caractérise par une forme de « pragmatisme syncrétiste » (Granet, 1998) privilégiant l'efficacité rituelle – et en cela relativement compatible avec la « mobilité du croire » occidental contemporain (Hervieu-Léger, 1999 : 246) –, et d'autre part, de l'existence d'un autre type de relations entre clercs et laïcs. Par conséquent, la prudence s'impose si l'on envisage l'idée d'un « travail d'officialisation de la mémoire » et d'un pouvoir d'orientation, pour ne pas dire d'« assignation », de l'institution bouddhique vietnamienne, malgré la tournure assez inédite de son fonctionnement en Occident, beaucoup plus centralisé (vraisemblablement sur le modèle catholique) et la vocation ambitieuse (missionnaire) dont elle se sent investie avec le projet de la grande pagode d'Évry.

La pagode s'avère être enfin, étonnamment, un lieu pour « l'analyse des tendances d'une modernité séculière dans laquelle la production et la circulation des biens symboliques-religieux échappent de plus en plus à la régulation des institutions » (Hervieu-Léger, 1993 : 161-162). Le bouddhisme, dans la mesure où il fait l'objet d'une redécouverte et d'une réinterprétation inédite en France, a en effet ceci de particulier qu'il tend de plus en plus à être perçu par les jeunes

générations, à tort ou à raison¹¹, non plus comme une religion, mais comme une spiritualité compatible avec la modernité et la rationalité occidentales. Le référent bouddhique, revu à partir du contexte occidental français actuel, bénéficie de surcroît d'une image positive qui n'est évidemment pas sans rapport avec l'usage social qui peut en être fait. La dimension ethnique de cette religion ne disparaît pas pour autant, bien au contraire, mais elle reste assez méconnue¹², et de ce fait, ne fait l'objet d'aucune stigmatisation. Nous avons donc affaire à une sorte d'« ethno-religion » à la carte (Hervieu-Léger, 1993) qui requiert une approche dynamique des mutations religieuses dans le contexte migratoire et post-migratoire, à l'échelle nationale, comme à l'échelle internationale, afin de ne pas avoir une vision figée de l'expression culturelle et religieuse des exilés vietnamiens dans l'espace et dans le temps.

II - Espace religieux et enjeux mémoriels

La pagode est un « lieu de mémoire » (Nora, 1984) au sens où elle est chargée d'une force symbolique que les Vietnamiens mobilisent périodiquement afin d'entretenir et de renouveler certains aspects fondamentaux de leur culture et de les transmettre à leurs descendants.

Une particularité de la pagode Khanh Anh est de devoir (et de pouvoir) prendre en compte toutes sortes de demandes et d'intérêts parfois contradictoires de manière à assumer le rôle d'une « institution-lieu de mémoire » transnationale en France (Gidoin, 2013). Deux événements que nous avons observés en novembre 2006¹³ à la pagode d'Évry illustrent clairement ce point : les inaugurations, le même jour, d'un *stûpa* pour les ancêtres¹⁴, puis d'un mémorial pour les « ancêtres-héros de la patrie » de la République du Vietnam. Il s'agit de mettre ici en évidence des contradictions entre les pratiques culturelles bouddhistes et des commémorations idéologiquement

11. Sur ce point, on lira les remarques pertinentes de Fabrice Midal, 2006 : 51-58, 205-258.

12. Les bouddhismes des migrants sud-est asiatiques en France, en particulier celui des Vietnamiens, proposent des réalités très différentes des bouddhismes des « Français-Occidentaux » : « Lieu d'affirmation identitaire dans la continuité d'une pratique stable pour les uns, unique recherche spirituelle pour les autres, que la curiosité amène souvent à n'être que de passage dans les centres de pratiques en France. » (Jarnot, 2001 : 103).

13. Les travaux de la pagode n'étaient pas achevés, mais cette dernière, exceptionnellement, ouvrait déjà ses portes aux fidèles à l'occasion d'événements et de fêtes particuliers.

14. Un *stûpa* est un reliquaire qui n'a rien à voir avec la pratique des hommages aux défunts. À l'origine et en principe (Cornu, 2006 : 31, 440, 452, 483, 576, 577), c'est un monument reliquaire édifié par des fidèles laïcs sur la suggestion du Bouddha pour abriter ses reliques. Il est amené par la suite à recevoir des reliques de personnages « saints » (de grands disciples parvenus à l'état d'*arhat*, c'est-à-dire libérés des passions et du *samsâra* ; ou encore de hiérarques exemplaires) ou des textes sacrés, des morceaux de vêtement, des objets rituels ou utilitaires ayant appartenu à de grandes figures spirituelles.

connotées, un risque de voir les exilés assignés à une mémoire largement influencée par certains « groupes de pression » organisés à l'échelle internationale, en particulier des associations militantes antigouvernementales (antirégime communiste vietnamien). Car faire référence à la « République du Vietnam », c'est inévitablement vouloir associer la mémoire des exilés à une entité politique, qui sont pourtant loin de la porter unanimement dans leur cœur (Gidoin, 2012). En France, depuis l'implantation des premières pagodes vietnamiennes, le *stûpa* 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 également, de façon plus ou moins informelle et seulement provisoire, les cendres des fidèles qui en font la demande. Mais à Évry, le *stûpa* se transforme en monument funéraire à part entière, 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 d'une pratique informelle dans un premier temps (le dépôt des cendres dans le *stûpa*) se normalise et se systématise : urnes funéraires exposées au public avec leur prix de vente le jour de l'inauguration, casiers funéraires personnalisés. Un édifice en principe religieux fait ici quasiment office de « columbarium » communautaire – rappelant par certains côtés celui du Père-Lachaise –, de lieu du souvenir pour les laïcs. Attirons l'attention sur le fait que la pagode d'Évry assume une dimension internationale, ce qui signifie, comme nous le verrons par la suite, que ce phénomène a une grande portée symbolique. Quant au mémorial¹⁵, nous pouvons lire, gravée sur le marbre de sa plaque commémorative, 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.

L'anticommunisme de l'association bouddhique Khanh Anh est bien connu. Mais nous pouvons nous étonner que l'on ait pu rattacher de manière « irréversible » un projet qui se veut fédérateur et tourné vers l'avenir à une ligne idéologique aussi marquée. Quels que soient les opinions politiques et le vécu de chacun, le schéma manichéen semble difficilement compatible avec un travail de mémoire serein, car le fait est que l'anticommunisme n'a jamais empêché chez de nombreux Vietnamiens un rejet de la République du Sud. Le plus surprenant arriva lorsque le drapeau de l'ancienne République¹⁶ fut hissé. Les plus « nostalgiques » dans le public – composé de diverses associations :

15. Voir Photo 2.

16. Il s'agit du drapeau jaune aux trois bandes rouges. Il a été adopté en 1948 par l'empereur Bao Dai (État du Vietnam 1948-1955) et conservé par le président Ngo Dinh Diêm, le fondateur de la République du Vietnam (1955-1975).

celles des étudiants vietnamiens de Paris (l'AGEVP, Association générale des étudiants vietnamiens de Paris), des pharmaciens, des anciens de l'armée de l'air et de la marine de la République du Vietnam, d'aide aux victimes de la guerre du Vietnam, des anciens du lycée X, des Vietnamiens libres de France, des Vietnamiens libres du Val-de-Marne, des associations européennes également, et enfin le parti pour la restauration du Vietnam (le Việt Tân) – reprirent en chœur l'ancien hymne. Puis ce fut au tour du drapeau français avec la Marseillaise, les deux drapeaux flottant dans les airs. Le vénérable de la pagode d'Évry, Thich Minh Tâm, fit un discours. Il rendit un hommage à la mémoire de ces exilés en tenant des propos neutres, privilégiant la sagesse bouddhique plutôt que la dimension commémorative, émotionnelle, ou les particularismes idéologiques. Son air détaché contrastait avec l'animation de la foule qui ne semblait pas vraiment prêter attention au contenu de son intervention. Notons enfin la présence d'un prêtre catholique qui se contenta de rendre un hommage en brûlant une baguette d'encens.

Photo 2 - Les représentants des associations antigouvernementales devant le mémorial (Cliché : J. Gidoïn, novembre 2016)

Toutes les associations « antigouvernementales¹⁷ » présentes lors de l'inauguration du mémorial constituent le « Comité du Mémorial », qui a été créé afin d'organiser la collecte de fonds pour édifier un monument aux

17. Voir Gnaba, 2008 : 84-101.

morts. Il faut savoir qu'il existe une concurrence politico-idéologique entre l'AGEVP et le Viêt Tân. L'AGEVP a été fondé en France en 1964 par des étudiants vietnamiens favorables à la République du Sud-Vietnam dans un but principalement politique : il s'agissait de soutenir le régime du Sud-Vietnam contre celui du Nord. Tous les dirigeants avaient été élèves des grandes écoles et étaient les descendants des anciens dignitaires (principalement des fonctionnaires) de l'ancienne République. Il y a chez eux un refus de fusionner avec les autres associations (toutes affiliées au Viêt Tân implanté aux États-Unis) dans la mesure où ils se considèrent comme les héritiers légitimes de l'ambassade du Sud-Vietnam, voire pour les plus extrémistes, comme les continuateurs d'une tradition vietnamienne millénaire (Gnaba, 2008 : 36-38). Les membres de l'AGEVP se méfient de l'influence que les associations d'anciens combattants cherchent à exercer sur la « communauté vietnamienne antigouvernementale ». Toutefois, étant animés par un même esprit de revanche, « ils jugent de leur intérêt et de leur devoir de faire front commun avec eux (les anciens combattants), en certaines circonstances, contre "l'ennemi communiste" » (*ibid.* : 34). L'AGEVP est aujourd'hui une association en crise qui connaît une baisse significative du nombre de ses adhérents, principalement en raison d'un conflit intergénérationnel consécutif à un décalage entre les objectifs des dirigeants (les aînés) et les aspirations des jeunes générations (*ibid.* : 37, 38). Soulignons que l'AGEVP n'a qu'une dimension nationale (franco-vietnamienne). Le Viêt Tân est une association, composée d'intellectuels proches des milieux militaires, créée aux États-Unis en 1984 en vue de soutenir les mouvements de résistance qui continuaient la lutte au Vietnam. Elle exerce l'influence la plus importante. C'est la seule aujourd'hui qui peut prétendre à une dimension internationale. Son réseau transnational s'ancre dans diverses structures : entreprises, cabinets d'avocats, organisations non gouvernementales et associations libres. « L'opacité et le mode de fonctionnement de l'organisation ne permettent cependant pas de connaître le nombre de membres qui la composent et de savoir si elle est vraiment très ancrée dans les communautés » (Vigne, 2012 : 32-33). Dans les années 1980 (arrivée au pouvoir du président François Mitterrand en 1981 et entrée au gouvernement de ministres communistes), l'AGEVP traverse une grave crise :

Ses membres se disputèrent, les uns prônant une collaboration avec le Viêt Tân, les autres préférant se fondre en lui. [...] L'AGEVP perdit la moitié de ses dirigeants ainsi qu'une importante partie de ses sympathisants (soit plus de 300 personnes). [...] La véhémence de ce conflit était à la mesure de son enjeu. Il s'agissait de s'approprier en France la place de *leader* au sein de la communauté antigouvernementale. L'association qui s'avérerait la plus légitime pourrait revendiquer l'héritage de la République du Sud-

Vietnam. Dans un tel contexte, la lutte d'influence entre les États-Unis et la France n'était pas anodine. (Gnaba, *op. cit.* : 89)

Aujourd'hui, on peut dire que la lutte d'influence a très largement été remportée par le Viêt Tân. Quant aux autres associations, la plupart implantées en France (franco-vietnamiennes), elles sont soit proches, soit des émanations du Viêt Tân, et font partie d'un réseau transnational solidaire mettant en avant les liens étroits qui unissent les Vietnamiens de la diaspora (Europe, États-Unis, Australie, Canada). Ces associations ont donc une double dimension : nationale et transnationale.

La plupart des gens qui assistèrent aux commémorations partagent une mémoire qui structure leur identité et leur condition d'exilés. En observant les plaques minéralogiques des véhicules, nous constatons qu'ils venaient d'un peu partout en France. Ce qu'ils sont et les valeurs qu'ils veulent transmettre s'ancrent dans une mémoire complexe. L'espace de la pagode intègre un lieu de mémoire pour des exilés qui ont construit une partie de leur vie dans l'attachement, le plus souvent ambivalent, à l'ancienne République du Vietnam, qu'ils assimilent, par opposition au Vietnam communiste, à la patrie vietnamienne, comme en témoigne ces propos d'un fidèle et bénévole de l'Association bouddhique de la pagode Khanh Anh :

Vous savez, je suis un ancien officier de l'armée de l'air et je comprends ces gens qui restent tournés vers le passé. Moi, je pense à l'avenir. Les Vietnamiens sont très attachés à leur terre, c'est un peuple d'insoumis. [...] Quoi qu'il en soit, tous les exilés se rejoignent d'une manière ou d'une autre contre les communistes, tout simplement parce qu'ils sont la cause de leur départ forcé. [...] Vous savez, au Nord comme au Sud, on était tous des pions de la guerre froide ! [...] Je pense que nous ne sommes pas forcément tous d'accord avec ce genre de manifestation (*la parade des anciens de la République du Sud*), mais bon ! on le tolère ; et je comprends votre point de vue (*mon étonnement*).

III - L'autonomisation du bouddhisme vietnamien par rapport à la tutelle de l'État comme prémisses de son caractère transnational

L'inauguration du *stûpa*, explicitement consacré aux ancêtres, au sein d'un des plus grands édifices bouddhiques d'Europe, officialise et consacre le lien indissociable, en Occident, entre la pagode et la mémoire de la communauté vietnamienne exilée (Gidoïn, 2012). Une mise en perspective avec la situation des pagodes au Vietnam aux XIX^e et XX^e siècles, dans leur rapport avec le

pouvoir et les fidèles, est en mesure de nous révéler la nature inédite du lien actuel en France entre la pagode et les fidèles.

Historiquement, nous savons que :

L'Empereur attribuait des terres aux pagodes afin qu'elles subviennent au culte et à la mémoire des héros et/ou des nobles méritants. Les grands temples et monastères avaient donc des biens et des terres souvent considérables. Par la suite, tout un chacun put verser des "biens du culte" pour que les bonzes effectuent des services religieux à des disparus. C'est ce qu'on désigne par *phần hậu*, biens meubles ou immeubles réservés pour le culte des ancêtres dans les temples bouddhiques, l'équivalent de la "part de l'encens et du feu" dans l'espace familial. (Dinh Trong Hieu, 1993 : 22)

La pagode est en quelque sorte subventionnée et patronnée par l'État. Cependant, selon L. Cadière (1992 : 5) :

Certaines pagodes sont entretenues entièrement par l'État ; ce sont les plus mal tenues et les plus délabrées. D'autres sont la propriété des communes : elles sont dans un état encore plus pitoyable. D'autres enfin trouvent les ressources nécessaires à leur entretien dans des fondations particulières et dans des collectes faites entre les membres d'une association culturelle fondée spécialement dans ce but pieux : les bâtiments sont alors réparés, lorsqu'il le faut, les autels et les statues reluisent d'or et de laque, et la communauté vit dans l'aisance.

Pour tirer un enseignement de ces deux extraits contrastés, quelques précisions historiques sont nécessaires. D'abord, la place accordée au bouddhisme par l'Empereur fluctue en fonction des périodes dynastiques. Ce que l'on peut dire, c'est qu'avec l'accession au trône des Nguyen et la restauration de l'unité nationale, le confucianisme est élevé au rang de doctrine officielle. Le bouddhisme, qui a toujours été fortement concurrencé idéologiquement, est relégué au second plan et/ou « instrumentalisé » pour servir le pouvoir en place. Les moines sont réduits au rang de gardiens des pagodes officielles. Cette situation s'accompagne d'une « altération de la foi » dans la masse populaire. Au XIX^e et au début du XX^e siècle, la « décadence » ne fait qu'empirer :

Pendant que le régime colonial français instaurait un contrôle des moines, réglementait la construction des pagodes et limitait les donations à la communauté, c'est le Ministère des Rites de la cour de Huê qui consacrait l'initiation officielle par le biais d'un diplôme délivré par son administration et qui décidait de l'avancement dans la hiérarchie. Les véritables religieux, découragés, préféraient vivre dans la retraite et

laisser le champ libre aux bonzes professionnels. Cette situation aboutit à un laisser-aller qui permet la prolifération de toutes sortes de superstitions qui vinrent aggraver l'altération du bouddhisme vietnamien. (Lafont, 1976 : 359)

S'agissant des associations mentionnées par Cadière, il est probable qu'elles prolifèrent à partir des années 1920 avec les « mouvements de restauration de la Foi » et le nouvel essor bouddhiste qui en découle.

Ce qui ressort en premier lieu de ces données, c'est la tutelle et le contrôle de l'État centralisateur : 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 XIX^e siècle. Car ce qui fait vivre une pagode, ce sont les fidèles, leur affluence et la constance de leurs dons. Or le bouddhisme populaire n'entretient dans ce contexte sociohistorique que des relations ponctuelles avec la pagode (lors des rites funéraires notamment). Les pagodes n'étant donc pas autonomes dans l'administration de leurs affaires, elles sont délaissées, plus ou moins marginalisées. Une exception cependant, selon 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'État. 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'État, permettant un rapprochement entre la masse populaire et l'institution religieuse, pourra voir le jour, ce qui conduit à une redéfinition de la structure des interrelations entre la pagode, l'État et les fidèles. Et c'est ce phénomène qui va se développer en terre d'exil, à la fin du XX^e siècle.

Pour revenir à la situation française, nous pouvons dire que l'édification du *stûpa* pour les ancêtres à Évry résulte d'une relation devenue exclusive entre une institution bouddhique structurée et durablement implantée en France, libérée de la tutelle étatique, misant sur la carte culturelle, et des fidèles « de plus en plus bouddhistes », dans la mesure où la pagode tend désormais à polariser les ressources symboliques de la « vietnamité ».

Ajoutons que la pagode tire vraisemblablement parti d'un nouveau contexte : un monde de plus en plus transnational à l'âge de la mondialisation et de l'affaiblissement des États-nations, où l'on perçoit les comportements et les identifications liées à l'existence des diasporas de manière plus positive qu'auparavant (Schnapper, 2001 : 30).

IV - Un espace bouddhique tourné vers l'avenir

Le protocole cérémoniel de l'inauguration du mémorial a quelque chose d'insolite. Tous ces « anciens » de la République du Sud-Vietnam, tout cet appareil pour célébrer une mémoire plutôt controversée étonnent. La mise en scène d'une nostalgie évidente et d'un patriotisme donne l'impression d'une mémoire figée, déconnectée du présent et dans l'incapacité d'envisager l'avenir, une préoccupation qui est pourtant au cœur du projet institutionnel de la pagode d'Évry.

Alors comment expliquer que cet espace religieux soit amené à devoir intégrer et tolérer une telle forme de revendication mémorielle, qui associe les « ancêtres-héros de l'ancienne République » aux ancêtres en général issus de l'exil ? Les associations militantes, qui manifestent un attachement indéfectible à la République du Sud, n'orientent-elles pas, en associant ainsi les ancêtres de la pagode à une mémoire idéologiquement connotée, la mémoire des exilés affiliés à la pagode ?

Il peut y avoir, indirectement, une convergence d'intérêts dans l'opposition au régime communiste du Vietnam. En effet, les institutions bouddhiques vietnamiennes en Occident n'ont cessé de dénoncer l'atteinte aux libertés religieuses et la situation de précarité des moines qui sont surveillés et parfois emprisonnés au Vietnam ; et les militants de l'ancienne République ne peuvent bien sûr qu'approuver. De plus, ces associations antigouvernementales sont, de par le monde, et surtout aux États-Unis, très bien organisées. Elles ont la réputation de faire beaucoup de dons aux institutions bouddhiques ; mais cela suffit-il pour être en mesure d'exercer sur ces dernières une certaine mainmise ? En matière de dons, c'est incontestablement la contribution des laïcs (si l'on tient compte de l'agrégation des dons des fidèles) qui rend la pagode viable¹⁸. Le projet d'Évry a pu en effet voir le jour grâce au dévouement des bénévoles de l'association Khanh Anh et à « l'esprit du don » bouddhique des fidèles : de bonnes actions favorisent l'accumulation de mérites et de sagesse. D'autre part, il n'est pas sûr que les membres des associations militantes puissent revendiquer collectivement leur affiliation au bouddhisme, car ils sont souvent affiliés au catholicisme. Rappelons la présence d'un prêtre lors de la cérémonie d'inauguration du mémorial, et – en se gardant de surinterpréter¹⁹ – l'on sait que le catholicisme a été la religion légitime du Sud à

18. Dans le bouddhisme, il est en général convenu que les moines vivent pour une bonne part des dons des fidèles. « La pratique de l'offrande est très courante dans toutes les écoles du bouddhisme. Partout, on la considère comme un moyen de pratiquer la générosité et d'accumuler des mérites. » (Cornu, 2006 : 463).

19. Ce serait une erreur d'assimiler les catholiques vietnamiens à la République du Sud ; une partie d'entre eux a été associée au combat contre le colonialisme, s'engageant même dans une politique d'alliance avec le Viêt Minh jusqu'en 1949.

l'époque du président Diêm. On se souvient surtout de la politique répressive à l'égard des moines bouddhistes ; l'Occident garde en mémoire l'image de l'immolation du vénérable Quang Duc qui fit le tour du monde en 1963. Répression qui a forcé à l'exil et qui demeure au fondement de l'implantation du bouddhisme vietnamien en Occident. On note également le détachement du vénérable Thich Minh Tâm qui apparaît juste à la fin de la cérémonie pour faire un discours et déposer une baguette d'encens, et qui peut être interprété comme une forme de circonspection.

Est-il possible que des acteurs secondaires dans le contexte bouddhique, dont la mémoire entretient des rapports plutôt ambigus, sinon conflictuels, avec l'institution bouddhique vietnamienne, puissent être en mesure d'orienter la « mémoire collective » des exilés, ou plus exactement encore, de la politiser et de l'« instrumentaliser » ?

En passant de l'inauguration du *stûpa* à celle du mémorial, on passe d'un hommage aux ancêtres familiaux, donc privés, à un hommage aux ancêtres « publics ». Et l'association des deux événements, clairement mise en scène, comporte évidemment des enjeux mémoriaux et identitaires (Gidoin, 2013). D'une certaine façon, la pagode et les associations antigouvernementales se disputent non seulement une mémoire collective, mais aussi les fondements mêmes de l'identité, puisque celle-ci est en partie fondée sur l'identification aux ancêtres. D'un côté, on observe une récupération du culte des ancêtres par le bouddhisme, de l'autre, une tentative de récupération du bouddhisme par l'idéologie anticomuniste pour la maîtrise de la mémoire légitime.

Quelle que soit l'existence d'un arrière-plan politico-idéologique, il faut voir qu'après plusieurs décennies d'exil et la perspective d'une implantation durable en Occident, la dimension universelle de l'idéalisme doctrinal bouddhique tend à subsumer les particularismes idéologiques – voire à plus long terme les particularismes ethniques et confessionnels, comme en témoignent les propos du vénérable Thich Minh Tâm lors de ses enseignements ou dans ses discours officiels. Rappelons que les épisodes les plus marquants de cette trajectoire « politico-bouddhiste » sont ceux qui ont donné un espoir d'unification au Vietnam par le biais d'une « troisième voie » politique, pacifiste et neutraliste. C'est pourquoi la pagode Khanh Anh de Bagneux-Évry légitime l'anticommunisme, elle s'est édifiée sur ce terrain. Mais l'anticommunisme est moins un « paradigme » idéologique que le combat d'une époque qui s'épuisera vraisemblablement avec le temps²⁰. Dès les années 1980, les bouddhistes militent au nom des droits de l'homme et de la défense des libertés religieuses.

20. Tout dépendra aussi, comme en Chine, de l'évolution du régime communiste, notamment des effets de la libéralisation économique sur le système politique.

Si l'on veut comprendre la situation du bouddhisme vietnamien aujourd'hui en France, il convient donc de distinguer la dimension politique, de la dimension religieuse et spirituelle – redéfinie dans le contexte du pays d'accueil –, avec ses composantes culturelle et sociale. Si les exilés vietnamiens restent attachés au pays et à la culture vietnamienne, ils ont reconstruit leur vie en France et la plupart ne s'intéressent pas à l'aspect militant du bouddhisme vietnamien. Ce point est essentiel parce que ce sont les fidèles qui, par leurs dons, permettent à la pagode de subvenir à ses besoins et de réaliser ses projets. Or ces dons viennent principalement des familles affiliées à la pagode via la pratique des hommages aux défunts. Le bouddhisme vietnamien ne serait en effet pas ce qu'il est en France s'il n'était pas parvenu à obtenir le monopole des rites funéraires.

V - La structuration d'une communauté religieuse transnationale via un « bouddhisme engagé »

En exil, l'activisme bouddhiste et celui des associations antigouvernementales entretiennent inévitablement certains liens face à un ennemi commun, non sans quelque ambiguïté. Mais on peut dire qu'une différence fondamentale les distingue : l'anticommunisme comme principe idéologique fondateur des associations antigouvernementales.

La pagode, aujourd'hui, répond aux préoccupations fondamentales qui alimentaient hier les discours et l'engagement des différentes associations vietnamiennes – qu'elles revendiquent ou non leur opposition au régime communiste vietnamien – en ce qui concerne le devenir de la « communauté vietnamienne » et les modalités de gestion de l'identité en exil²¹. Pour illustrer notre propos, nous effectuerons un rapprochement entre les associations bouddhistes et les associations antigouvernementales, afin d'étayer encore davantage l'idée selon laquelle la pagode est un pôle d'attraction culturel, socioculturel, politique et mémoriel. Nous retiendrons trois axes²² : 1/ la critique du régime communiste ; 2/ la nécessité de créer une coalition entre les communautés vietnamiennes d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale pour peser davantage politiquement ; et 3/ la volonté de structurer une communauté vietnamienne de France (concomitant avec le second), voire une diaspora (au niveau international) qui constituerait un second Vietnam.

21. Notons que le terme « communauté vietnamienne » est aujourd'hui relativement dénué de sens pour les jeunes générations.

22. Trois axes que j'emprunte à Le Huu Khoa (1985 : 227-238) en me les réappropriant.

1/ La critique du régime communiste qui, pour fédérer davantage, a été, dans les années 1980, assez vite associée par les associations antigouvernementales à une défense des droits de l'homme, est reprise à leur compte par les associations bouddhistes. Cependant, ces dernières y parviennent en évitant la pesanteur de l'idéologie anticommuniste assez souvent sectaire, à travers la défense des libertés religieuses et, selon l'idéal bouddhiste de la non-violence, la dénonciation de tout ce qui peut engendrer de la souffrance (humaine en l'occurrence). Alors que la référence aux droits de l'homme à partir de l'idéologie de la « résistance nationale » des associations antigouvernementales laisse clairement transparaître une stratégie politique, elle s'accorde plutôt bien avec le message universaliste-humaniste d'un « bouddhisme engagé », pour reprendre une formulation utilisée au début des années 1960 par le moine vietnamien Thich Nhat Hanh²³, qui qualifiait ainsi l'engagement pacifique et non violent des bouddhistes (moines et laïcs) dans le contexte de la guerre fratricide du Vietnam. Thich Nhat Hanh défendait alors une position neutraliste qui ne devait se rallier ni aux forces gouvernementales du Sud-Vietnam (patronnées par les États-Unis) ni à ses adversaires du Front national pour la libération du Sud-Vietnam (régime marxiste-léniniste du Nord-Vietnam) (Rommuluère, 2014 : 33, 38). Le « bouddhisme engagé » peut se définir « comme une tentative d'appliquer les enseignements de la méditation et de la morale bouddhiques aux situations d'injustice sociale, économique et politique, ainsi qu'aux problèmes environnementaux » (Faure, 2015 : 153). Notons que « l'émergence d'un bouddhisme qui se pense comme socialement engagé marque une rupture radicale dans l'histoire des traditions bouddhistes » (Rommuluère, 2014 : 44). Quoi qu'il en soit, on peut dire que la tendance anticommuniste des associations bouddhistes vietnamiennes en France n'a, au fond, aucune raison d'être une fin en soi, elle est conjoncturelle²⁴.

23. Thich Nhat Hanh est vraisemblablement le plus célèbre représentant des différents mouvements bouddhistes réformistes apparus au Vietnam au xx^e siècle. Auteur prolifique, il écrit dès 1954 une série d'articles publiés dans un quotidien vietnamien qui exposent les fondements de sa pensée engagée. Le bouddhisme se doit d'être à la fois moderne, social et politique. En 1964, il fonde l'Université bouddhique Van Hanh à Saigon et l'année suivante l'École de la jeunesse pour le service social (action sociale dans les domaines de l'éducation, de la santé et de l'organisation économique), qui a pu réunir jusqu'à dix mille travailleurs sociaux à travers le pays. Thich Nhat Hanh a trouvé l'asile politique en France en 1972. Sa mobilisation, à ce moment-là, a largement contribué à alerter l'opinion internationale et les gouvernements sur le drame des *boat people* (Rommuluère, *op. cit.* : 37-38). Thich Nhat Hanh a fondé le « Village des Pruniers » en Dordogne, un centre bouddhique où il anime des séminaires et propose une pratique modernisée du bouddhisme axée sur la méditation et sur l'engagement social et politique. Ajoutons enfin qu'il a longtemps été ignoré, en terre d'exil, de la plupart des réseaux bouddhistes vietnamiens (plus « traditionnels »), clairement anti-communistes. C'est pourquoi, malgré sa notoriété, le bouddhisme qu'il propose reste quantitativement minoritaire au sein de la population bouddhiste vietnamienne issue de l'exil (Gidoïn, 2013 : 7).

24. Une conjoncture qui peut durer et qui dépend de l'évolution de la vie sociale et politique au Vietnam.

2/ La coalition envisagée par les antigouvernementaux est trop connotée idéologiquement. Elle repose sur deux bases. L'une idéologique : l'anticommunisme sur le thème de la « résistance nationale ». Et l'autre démographique : une population de réfugiés au premier rang desquels les officiers et soldats ayant servi dans l'armée sud-vietnamienne (principalement aux États-Unis) ainsi que les fonctionnaires de l'administration (plutôt en France). Une telle coalition paraît difficilement viable²⁵. Pendant un temps, elle a pu rencontrer un accueil favorable. Les associations anticommunistes aux États-Unis, supérieures en nombre et en moyens, et qui étaient à l'avant-garde de la mobilisation politique, avaient en effet l'appui des organisations et des institutions gouvernementales et/ou non gouvernementales américaines (Le Huu Khoa, 1985 : 233). Mais le projet dépendait par trop du contexte géopolitique de la guerre froide²⁶, et par là même, était impropre à fonder un projet politique fédérateur. Or, le bouddhisme vietnamien, organisé à l'échelle nationale et internationale (ce qui permet à la pagode d'entretenir des liens étroits avec les Vietnamiens en Europe, mais également aux États-Unis, au Canada, en Australie...), assume cette volonté de coalition, selon d'autres modalités bien entendu, et, tout en critiquant les vices du régime autoritaire vietnamien, n'oblige d'aucune manière les fidèles à se conformer à une idéologie particulière. Son militantisme est plus universaliste (manifestation pour la cause tibétaine par exemple). La dimension politico-idéologique n'est qu'une composante du bouddhisme vietnamien parmi d'autres. Les fondements éthiques du bouddhisme, comme la compassion (Cornu, 2013 : 243-246), surplombent ces contingences et font de l'affiliation à la pagode une option alternative beaucoup plus prometteuse d'avenir, et à partir de laquelle il est possible de jouer sur de multiples plans, dans une logique de compromis – qui convient autant à la tendance pragmatique de la plupart des Vietnamiens qu'aux exigences de la modernité actuelle.

Rappelons à nouveau que, dans les années 1960 au Vietnam, le bouddhisme incarnait une possible troisième voie pacifiste et neutraliste. Les moines étaient en effet parvenus à canaliser tout un courant de mécontentement, si bien qu'ils pouvaient prétendre apporter une paix négociée et la neutralité du pays, ce qui revenait en somme à refuser la révolution communiste d'un côté et l'impérialisme américain de l'autre. L'histoire en a voulu autrement, mais les bouddhistes ont tiré de ces événements une légitimité représentative dont ils vont se servir en terre d'exil.

25. Malgré les associations de la diaspora aux États-Unis, beaucoup plus puissantes. Aujourd'hui, tout laisse à penser, avec la nouvelle donne économique en Asie du Sud-Est, que l'on fait abstraction (les jeunes) des divergences idéologiques dans la mesure où elles entravent les échanges commerciaux.

26. Avec l'effondrement de l'URSS, en 1991, apparaît une nouvelle donne géopolitique. Cela nous semble un point important qui permet de comprendre par exemple que le drapeau de l'ancienne République, pendant toute ces années, ait pu continuer à avoir une signification politique.

3/ Quant à la structuration d'une communauté vietnamienne de France, elle n'a jamais véritablement pu se réaliser à partir des associations antigouvernementales. En raison d'abord de multiples clivages. D'abord en interne avec des tensions entre conservateurs et rénovateurs (Gnaba, 2008 : 165-180). Puis entre générations qui n'entretiennent pas le même rapport à la mémoire et à la « vietnamité » (*ibid.* : 186) ; pour les jeunes, l'appartenance politique n'est plus un référent identitaire. Enfin entre associations concurrentes – dont les rivalités ne sont pas toujours avouées, qui, chacune, habitée d'un désir « narcissique » et obsessionnel de faire reconnaître sa vision de l'histoire, cherche à incarner l'organisation véritablement représentative de la communauté vietnamienne (*ibid.* : 129). Ce qui nous laisse par ailleurs penser que le jour de l'inauguration du mémorial à la pagode d'Évry, malgré les apparences, il n'y avait probablement qu'une unité de façade, circonstancielle, entre les différentes associations.

Et puis il y a la suspicion des exilés envers les dirigeants des associations, la même qui existait avant 1975, sous le régime de Nguyen Van Thiêu (Le Huu Khoa, 1985 : 235), et qui rendait le projet très peu crédible – utopique de leur point de vue. Même au sein de la « communauté antigouvernementale », on se méfie de l'influence des associations d'anciens combattants, car on les soupçonne souvent d'avoir été partie prenante dans la corruption du régime de l'ex-président Thiêu. Et les scandales financiers d'un grand nombre d'associations établies aux États-Unis sont encore dans les esprits ; ils ont fortement et durablement discrédité la grande majorité des organisations politiques antigouvernementales²⁷. Toute demande de dons demeurerait dès lors suspecte.

En se focalisant sur l'anticommunisme, sur la dimension politique et revendicative, ces associations laissent de côté des préoccupations fondamentales pour les exilés et leurs descendants sur le plan culturel, social et religieux. Une négligence qui s'est vérifiée dans les années 1980 lorsqu'un grand nombre de personnes âgées et de jeunes mariés se sont désolidarisés de leur action pour rejoindre des associations religieuses, bouddhistes ou catholiques (*ibid.* : 233, 236), où effectivement, toutes ces questions essentielles ont été prises en charge, en particulier par les pagodes. De surcroît, l'affiliation à une pagode est particulièrement souple ; pour adhérer à une association bouddhiste, être sympathisant, il suffit en général d'une participation minimale : faire des dons réguliers en espèces aux moines pour pouvoir bénéficier de leurs prières destinées aux défunts.

27. En 1987, accusés par la justice américaine de détournements d'argent portant sur plusieurs millions de dollars, quelques membres du Viêt Tân furent jugés et condamnés à diverses peines de prison. La diaspora se sentit trahie, et l'unité du réseau fut très ébranlée. Voir Gnaba, 2008 : 86-87.

VI - La confrontation du territoire national aux enjeux transnationaux

Intéressons-nous à l'influence des associations antigouvernementales aux États-Unis où la thématique de la « résistance nationale » s'est réactualisée sous une nouvelle forme. Les membres du Parti pour la restauration du Vietnam (Viêt Tân) convertissent le projet de résistance en lutte pour la liberté (dont la liberté du culte), la démocratie et les droits de l'homme. Cela relève d'une stratégie d'adaptation à une nouvelle situation géopolitique qui consiste à œuvrer au ralliement des Vietnamiens qui sont à l'étranger et au Vietnam. En effet, « les vicissitudes que le Viêt Tân (scandales financiers et règlements de compte) a traversées pendant les années 1980 et l'ouverture diplomatique et économique du Vietnam ont porté atteinte à sa crédibilité » (Vigne, 2012 : 33). Ainsi, le discours des membres du Viêt Tân évolue : « À destination de nos compatriotes de l'intérieur et de l'étranger » ; « Le Viêt Tân veut promouvoir la démocratie et la réforme du pays par des moyens pacifiques... »²⁸. Il n'est plus fait allusion à l'ancienne République, même si l'ancien mot d'ordre « résistance » transparaît dans leur volonté à peine dissimulée de renverser le régime communiste. De ce fait, on pressent clairement des accointances avec l'idéologie antigouvernementale ultraconservatrice²⁹. Ces associations ont peut-être fait en partie leur deuil de la République du Sud-Vietnam, mais il n'empêche qu'elles sont prêtes à reprendre le pouvoir, non par les armes (cependant, bien qu'ils vieillissent, les anciens combattants s'efforcent de maintenir leur influence), mais économiquement et idéologiquement. Dans la mesure où leurs revendications demeurent louables – qui peut être contre la démocratie, la liberté, et les droits de l'homme ? – et recourent celles de l'institution bouddhique vietnamienne, on comprend qu'elles puissent légitimement trouver un espace d'expression à la pagode d'Évry – où souvent des militants d'associations franco-vietnamiennes affiliées au Viêt Tân distribuent des tracts et des revues gratuitement.

C'est à partir de cette posture, moderne ou dans l'air du temps, que ces associations peuvent exercer un rapport de force à leur avantage, à travers leurs dons généreux en particulier. Et dans la forme, finalement, il n'y a rien de choquant à cela. Elles ont de toute évidence largement contribué à l'édification du mémorial à la pagode d'Évry (qui a coûté plus de 80 000 euros), ce qui expliquerait en partie la situation paradoxale le jour de l'inauguration. Ces associations militantes, en prenant fait et cause pour la défense des libertés

28. *La Lettre du Viêt Tân*, n° 5, novembre 2006. Tract gratuit distribué à la pagode d'Évry le jour de l'inauguration du mémorial.

29. Et puis il y a des signes qui ne trompent pas : dans les comités, les anciens officiers de l'armée et les prêtres catholiques sont très représentés.

religieuses, parviennent en quelque sorte à infiltrer la pagode où elles peuvent diffuser leur message, pour ne pas dire leur propagande. Le bouddhisme en soi ne les intéresse pas, mais « il représente l'une des causes les plus fédératrices et l'un des arguments les plus forts pour critiquer le gouvernement vietnamien actuel » (Gnaba, 2008 : 138). Les cadres des différentes associations antigouvernementales – qui appartiennent au réseau transnational contrôlé par le Viêt Tân – fréquentent la pagode et s'y rencontrent (lors des grandes fêtes notamment, comme le Nouvel An *Tết* ou l'anniversaire de la naissance du Bouddha *Vesak*). « Si croyance il y a, elle demeure politique » (*ibid.* : 138). La pagode représente pour eux une formidable vitrine. Cela est d'autant plus vrai aujourd'hui avec la grande pagode d'Évry, dont la population vietnamienne issue de l'exil, unanimement, s'enorgueillit³⁰. En contrepartie, la pagode, en les accueillant, bénéficie d'un soutien, non négligeable à l'échelle internationale (organisation ou participation à des congrès internationaux³¹), pour la défense des libertés religieuses au Vietnam. Ainsi, chacun y trouve son compte et « instrumentalise » l'autre à sa guise.

Toutefois, nous ne pouvons pas mettre sur le même plan, bien qu'elles soient fédérées au sein d'un même réseau, les associations vietnamiennes en France et celles aux États-Unis. Ces dernières sont bien plus puissantes et constituent un véritable lobby dans certaines grandes villes californiennes, où la plupart des militaires ont trouvé refuge. Cela tient, selon nous, à la politique d'intégration des immigrés sur le territoire américain et à l'existence d'une diaspora vietnamienne à strictement parler – ce qui n'est pas tout à fait le cas en France, en raison de l'histoire ancienne de la nation française, de sa tradition politique, avec son exigence d'homogénéisation et d'assimilation assez hostile au maintien des particularismes. Ainsi :

Cinq villes américaines, où vit une importante communauté vietnamienne, ont adopté des résolutions reconnaissant le drapeau jaune aux bandes rouges comme le symbole des *Vietnamiens libres*. La municipalité de Santa Ana, généralement considérée comme la capitale des Vietnamiens réfugiés aux États-Unis, autorise ce drapeau depuis le mois d'avril 2003 dans toutes les manifestations officielles de la municipalité. Les villes de Garden Grove, Westminster, Falls Church et Oakland ont fait de même et tentent encore d'inciter l'État de Californie et les hauts responsables

30. Les habitants d'Évry, en général, partagent le même enthousiasme.

31. Par exemple l'AVL (l'Alliance Vietnam Liberté, une émanation du Viêt Tân) prend régulièrement contact avec des organisations internationales comme l'Asia Watch, Freedom House, Reporters Sans Frontières, Amnesty International. Elle a été en outre plusieurs fois entendue par le Parlement américain, lors de séances d'audit concernant les libertés religieuses. En France, elle a reçu le soutien d'Alain Madelin qui a pu, durant un voyage qu'il fit au Vietnam en août 2000, rencontrer trois dissidents. Voir Gnaba, 2008 : 95.

de l'enseignement à considérer ce drapeau comme le symbole de la démocratie et de la liberté au Vietnam. [...] Le drapeau agit à la façon d'une arme braquée contre l'ennemi de toujours, comme en témoigne ce *qu'un de ses informateurs* a appelé la « défaite du gouvernement de Hanoi face au Conseil municipal de Boston ». En effet, plusieurs délégations officielles vietnamiennes se sont succédé entre le 8 août et le 18 septembre 2003 pour demander à la ville de Boston de revenir sur la résolution reconnaissant le drapeau jaune aux trois bandes rouges, résolution adoptée à l'unanimité le 30 juillet 2003. « Le gouvernement a connu là un échec cinglant ». (Gnaba, 2008 : 185)

La reconnaissance du drapeau jaune aux trois bandes rouges (*lá cờ vàng Viet-Nam*) par le Conseil municipal de Boston peut être considérée comme une victoire symbolique³². En France, il semblerait que des associations veuillent suivre l'exemple : voir un jour le drapeau reconnu par une instance officielle française. La situation est cependant différente. La mise en scène lors de l'inauguration du mémorial, avec la montée des drapeaux et le chant de l'hymne de l'ancienne République n'a pas véritablement de portée politique – en raison des spécificités de l'État-nation à la française – et ne peut valoir comme signe de ralliement d'une communauté vietnamienne de France ; elle relève plutôt d'un attachement quasi fétichiste aux emblèmes de la patrie perdue. Faisons tout de même remarquer que l'association bouddhique, occasionnellement, arbore aussi le drapeau de l'ancienne République, mais il s'agit alors davantage d'une référence sociohistorique, un symbole du passé pour montrer « d'où l'on vient ».

La stratégie « subversive » semble vouée à l'échec³³. Le processus de démocratisation au Vietnam ne pourra se faire que de façon transversale. Force est de constater que l'économie de marché n'est pas incompatible, du moins à moyen terme, avec un régime autoritaire. Et ce dernier s'assouplit tendanciellement, montrant une attitude de plus en plus accueillante vis-à-vis des *Việt-khieu* (les Vietnamiens de « l'étranger »³⁴). La stratégie plus « neutraliste » des associations bouddhistes semble plus efficace à long terme ;

32. Au fond, qu'importe au gouvernement de Hanoi ce qui se joue au niveau de la politique locale américaine, les municipalités cherchant probablement à entretenir un électorat vietnamien majoritairement conservateur.

33. C'est une posture qui fait penser par certains côtés à celle de Taiwan vis-à-vis de la Chine : renverser le régime et importer la démocratie ; la réalité nous montre que les choses ne se passent pas ainsi, il n'y a qu'à voir le nationalisme des Chinois aujourd'hui. D'autant plus que le Vietnam suit le modèle chinois, se développant quasiment aussi vite. Par ailleurs, il faut évidemment prendre en considération le poids de la Chine dans la géopolitique internationale aujourd'hui.

34. C'est une manne pour le régime, mais il est probable que ce dernier ne cèdera pas si facilement aux demandes d'accès à la propriété privée, ou uniquement au cas par cas, pour les acteurs qui contribuent de façon déterminante à la prospérité économique du Vietnam.

elle est plus adéquate à un travail de pacification des mémoires au sens large, c'est-à-dire entre Vietnamiens de « l'étranger », et entre ces derniers et ceux de « l'intérieur », pour reprendre les termes de ces associations.

Conclusion : vers un modernisme bouddhique

Le bouddhisme vietnamien en France se caractérise aujourd'hui par une souplesse religieuse et un pragmatisme culturel (la pagode est un pôle d'attraction amené à satisfaire divers intérêts). La primauté accordée aux préceptes de la sagesse bouddhique légitime l'implantation institutionnelle de cette religion en France (et en Europe), bien qu'elle soit indissociable, historiquement et sociologiquement, d'un arrière-plan politico-idéologique. La doctrine bouddhique n'a pas vocation à entretenir la discorde, quelle qu'elle soit mémorielle en l'occurrence. Contrairement aux associations antigouvernementales qui, à l'étranger, sont longtemps restées dans une logique de « résistance », les associations bouddhistes sont vouées, à long terme, à accorder de plus en plus de place à la dimension humaniste (congruente avec la thématique des droits de l'homme), au rapprochement, à l'oubli réparateur focalisé vers l'avenir. La capacité, pour ne pas dire la vocation, de la pagode à intégrer toutes les mémoires³⁵ particulières issues de l'exil, en somme tous les ancêtres, est déterminante. Après plusieurs décennies, l'épreuve du temps montre qu'elle apporte un projet d'avenir pour une « communauté bouddhiste vietnamienne » de France, sans doute le seul en mesure de combiner les domaines spirituel, socioculturel, eschatologique et politique, quels que soient les clivages entre les différentes générations et les divergences liées aux origines sociales. En définitive, la pagode est un lieu de réconciliation et un vecteur d'élargissement et d'unité pour la communauté vietnamienne de France et de l'étranger.

Bibliographie

Bastide R., 1970 - « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, n° 21, p. 65-108.

Cadière L., 1992 - *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, t. I. Paris : EFEO, réédition.

Condominas G., 2006 - *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris : Les Indes Savantes.

Cornu Ph., 2006 - *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris : Seuil, nouvelle édition augmentée.

35. La mémoire d'après 1954, au sud du 17^e parallèle.

—, 2013 - *Le Bouddhisme, une philosophie du bonheur ?* Paris : Seuil.

Dinh Trong Hieu, 1993 - « La pagode, au Vietnam et dans l'immigration », *Hommes et Migrations*, n° 1171/décembre.

Faure B., 2015 - *Le bouddhisme, tradition et modernité*. Paris : Le Pommier.

Gidoïn J., 2012 - « La pagode bouddhiste vietnamienne comme “institution-lieu de mémoire” dans le contexte post-migratoire français : le pouvoir légitime de communiquer la mémoire des exilés », *Essachess, Journal for Communication Studies*, dossier : « Communication et mémoire/communication de la mémoire », vol. 5, n° 2(10).

—, 2013 - « La pagode, lieu de mémoire d'un bouddhisme vietnamien transnational », *Carnets de Géographes*, n° 6 (« Géographies des faits religieux »), dossier coordonné par Frédéric Dejean et Lucine Endelstein.

—, 2015 - « Émergence d'un bouddhisme vietnamien de France via les hommages aux défunts ». In : H. H. Aubert-Nguyen et M. Espagne, *Le Vietnam, une histoire de transferts culturels*. Paris : Demopolis.

Gnaba A., 2008 - *La mémoire réinventée – Chronique anthropologique d'une association vietnamienne de Paris*. Paris : L'Harmattan.

Granet M., 1998 - *La religion des Chinois*. Paris : Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes ».

Hervieu-Léger D., 1993 - *La religion pour mémoire*. Paris : éditions du CERF, coll. « Sciences humaines et religions ».

—, 1999 - *Le pèlerin et le converti – La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, coll. « Champs essais ».

Jarnot S., 2001 - « Historique et organisation des bouddhismes en France », *Hommes et Migrations*, n° 1234, novembre-décembre (« France, terre d'Asie »), p. 103-110.

Lafont P.-B., 1976 - « Le bouddhisme vietnamien ». In : H.-C. Puech (dir.), *Histoire des Religions*. Paris : Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », t. III, p. 353-370.

Le Huu Khoa, 1985 - *Les Vietnamiens en France : insertion et identité*. Paris : L'Harmattan.

Midal F., 2006 - *Quel bouddhisme pour l'Occident ?* Paris : Seuil.

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

Rommuluère E., 2013 - *Le bouddhisme engagé*. Paris : Seuil.

Schnapper D., 2001 - « De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, (17) 2, p. 9-36.

Vandendorpe F., 2000 - « Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît », *Hermès*, n° 25, p. 199-205.

Vigne C., 2012 - *Mobiliser les Vietnamiens de l'étranger. Enjeux, stratégies et effets d'un nationalisme transnational*. Bangkok : IRASEC.

Résumé

La pagode vietnamienne d'Évry, l'un des plus grands édifices bouddhiques d'Europe, est non seulement un espace de reterritorialisation du religieux en terre d'exil, mais également, en tant que symbole de la « vietnamité », un lieu de lutte symbolique pour la maîtrise de la mémoire collective légitime. Cet article propose une analyse socio-anthropologique du phénomène prenant en compte la diversité des acteurs engagés (laïcs, moines, associations antigouvernementales...) et leurs relations d'interdépendance contradictoires, ainsi que l'interconnexion du religieux avec les dimensions politique, culturelle et mémorielle, dans une perspective transnationale et diachronique. Nous montrons comment l'institutionnalisation du bouddhisme vietnamien, amorcée au Vietnam au ^{xx}e siècle, et poursuivie en exil dans les différents pays de la diaspora, résulte d'une autonomisation du religieux par rapport à la tutelle de l'État, et se caractérise par sa dimension transnationale. Le bouddhisme vietnamien est ainsi amené à jouer un rôle prépondérant, via l'espace de la pagode, dans le devenir de la communauté vietnamienne exilée, quelles que soient les tentatives d'instrumentalisation dont il peut faire l'objet, notamment de la part d'associations militantes antigouvernementales et anticommunistes nostalgiques de l'ancienne République du Vietnam.

Mots-Clés : bouddhisme vietnamien, espace religieux, religion transnationale, mémoire collective, idéologie

Abstract

The construction of a Vietnamese Buddhist space in France

The Vietnamese pagoda of Évry, one of the biggest Buddhist buildings in Europe, recreates a religious place for exile people. Moreover, in so far as it symbolizes Vietnamese identity, it is also a place where a fight for mastering collective memory can be undertaken. In this paper, we make an anthropological study of this social phenomenon, by taking into account the diversity of people involved (monks and members of the congregation, anti-governmental associations, etc.), and their interdependence or conflicts as well. From a transnational and diachronic viewpoint, we also try to show that religion is closely connected with political and cultural aspects of these people's situation. We show that institutionalization of Vietnamese Buddhism, that was initiated in Vietnam during the last century and was continued in the different countries where the diaspora is exile, is a transnational phenomenon, and results from a change in the position of religion, which is no more put under supervision of the Vietnamese state. In view of the importance of pagoda in people's daily life, and whatever attempts of using religion for political ends may be made (especially by anti-governmental and anti-communist activists who feel nostalgic for the South Vietnam Republic), Vietnamese Buddhism is consequently induced to play a leading part in the future of the Vietnamese community in exile.

Keywords: Vietnamese Buddhism, religious space, transnational religion, collective memory, ideology