¿ Interrogations ?
revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales

Gidoin Jérôme

Affiliation au bouddhisme vietnamien en France via le culte des défunts

Pour citer l'article

Gidoin Jérôme, « Affiliation au bouddhisme vietnamien en France via le culte des défunts », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°16. Identité fictive et fictionnalisation de l'identité (II), juin 2013 [en ligne], https://www.revue-interrogations.org/Affiliation-au-bouddhisme,281 (Consulté le 8 septembre 2026).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Résumé

En France, un grand nombre de Vietnamiens se rendent désormais dans des pagodes vietnamiennes pour honorer leurs morts, un phénomène inédit. L'affiliation au bouddhisme devient un référent identitaire et l'on assiste à l'émergence d'une ethno-religion, c'est-à-dire à une forme d'ethnicisation de l'affiliation au bouddhisme vietnamien. Cet article se focalise sur la dimension processuelle (relationnelle et situationnelle) de la différenciation identitaire et culturelle dans le contexte post-migratoire, ce qui permet d'éviter l'écueil de l'essentialisme ou du naturalisme, particulièrement manifeste par exemple dans l'emploi du terme « culture d'origine ». L'élaboration d'une ethno-religion est le plus souvent une réponse pragmatique à une situation d'interactions sociales particulière et actuelle plutôt que la marque d'un héritage culturel à transmettre tel quel, une identité négociée pour faire face aux contraintes du présent, résister aux forces du changement en se différenciant.

Mots-clés : identité « bricolée », bouddhisme vietnamien, ethno-religion, culte des défunts, frontières identitaires.

Abstract

In France, a large number of Vietnamese now go to Vietnamese pagodas to honour the dead, which is a novel phenomenon. Affiliation to Buddhism is becoming an identifying factor and can be seen as evolving into an ethno-religion, i.e a form of ethnicization of affiliation to Vietnamese Buddhism. This article focuses on the processual (in relational and situational terms) dimension of identity and cultural differentiation in the post-migratory context, thereby avoiding the stumbling blocks of essentialism and naturalism, particularly manifest in the use made of terms such as "native culture". The elaboration of an ethno-religion is, most often, more a pragmatic response to a specific and current situation of social interaction than the mark of a cultural heritage to be transmitted as such, an identity negotiated to face the constraints of the present and to resist the force of change, by differentiating itself.

Keywords : "makeshift" identity, Vietnamese Buddhism, ethno-religion, cult of the deceased, identity borders.

Introduction

Dans le contexte post-migratoire français, on observe un phénomène étonnant et nouveau : alors qu'au Vietnam, le culte des ancêtres et le bouddhisme sont deux systèmes religieux distincts, ils sont maintenant amenés à entrer en contact et à s'interpénétrer. En effet, en France, les pagodes vietnamiennes intègrent les hommages aux ancêtres, et certaines d'entre elles leur accordent même une place centrale au sein de l'espace rituel. Cet article, qui s'appuie sur une enquête de terrain réalisée à la pagode vietnamienne de Bagneux, en région parisienne (la plus fréquentée en France), où l'on pratique tous les dimanches matins des cérémonies d'hommage aux défunts, analyse certains des multiples aspects de ce contact dans leur rapport à la notion d'identité, ce que l'on pourrait appeler la réinterprétation du culte des ancêtres à partir d'un référent identitaire bouddhique vietnamien en France.

La pagode, en prenant en charge la question du rapport à la mort, qui est fondamentale dans la culture vietnamienne, offre aux familles un dispositif de mise en forme de la continuité culturelle à une époque où l'affiliation lignagère perd de son évidence. Elle leur fournit un réservoir de sens à redéfinir. Le système de valeurs et de représentations vietnamien peut être ainsi réactualisé, ses contenus étant remaniés en vue d'une meilleure adéquation à la situation présente. C'est ainsi que de nouvelles modalités d'adhésion au bouddhisme apparaissent, qui ont non seulement des conséquences sur la pratique des hommages aux défunts, mais qui participent également à redéfinir les représentations que les Vietnamiens issus de l'exil ont de leur culture, et par conséquent l'image, ou plutôt les images, qu'ils ont d'eux-mêmes et qu'ils donnent à voir aux autres.

La notion d'identité, malgré son ambiguïté et son flou sémantique, bien souvent dans le champ même des sciences sociales, reste à notre sens indispensable, à condition d'en faire un usage théoriquement rigoureux et empiriquement circonstancié. En étayant notre argumentation sur des données concrètes de terrain, et en nous inspirant notamment de la socio-anthropologie du bricolage de R. Bastide et de la théorie des frontières interethniques de F. Barth, nous insisterons sur les dimensions constructiviste (de l'identité « en train de se

faire » dans des situations d'interactions particulières), pratique (ses usages sociaux) et plurielle de l'identité (identités individuelles, familiales et ethnico-religieuses). Rien de plus fictif que l'identité réifiée. Mais qu'entendons-nous par identité fictive ? Le terme « fictif » a le mérite d'interroger l'identité dans son rapport à l'imaginaire et à la réalité. La perspective d'une identité fictive au sens où elle résulte d'un imaginaire plastique, mouvant, générateur de représentations, ou encore au sens d'une subjectivation des modalités d'appartenance et du rapport à la mémoire, possède une valeur heuristique. Car l'imaginaire ne s'oppose pas à la réalité. Bien au contraire, et notre article montrera leur relation d'interdépendance, comment ils s'informent mutuellement. L'idée d'une « fictionnalisation de l'identité » nous paraîtra peut-être plus pertinente dans la mesure où elle implique un processus d'élaboration imaginaire de l'identité et non pas un état de fait, un rapport statique à l'identité.

1. La pagode : le cadre social d'une « vietnamité » réinterprétée

A. Une politique d'assimilation de l'identité bouddhique à l'identité culturelle

La pagode de Bagneux, en intégrant les pratiques d'hommage aux défunts et en accordant une place privilégiée à la dimension culturelle, peut être considérée comme un espace de religiosité propre au contexte post-migratoire. Cette forme d'interpénétration n'est pas vraiment nouvelle. Dès l'origine, dans toute l'Asie orientale (Chine, Japon, Corée, Vietnam), le bouddhisme s'est imposé en obtenant le monopole des rites funéraires. En fait, on peut dire que cela a été possible grâce à un véritable quiproquo autour des notions d'ancêtre et de défunts. Ce qu'il y a de spécifique dans la situation migratoire, c'est moins le phénomène qui est très ancien, que l'exploitation par les moines d'une situation dans laquelle il devenait difficile de perpétuer le culte des ancêtres domestique, en raison essentiellement de la transformation des mentalités des jeunes générations issues de l'exil. D'autre part, on assiste, nous le verrons, à une redécouverte du bouddhisme via un processus d'acculturation aux valeurs occidentales et à une réinterprétation des valeurs de la piété filiale à travers ce nouveau cadre social.

De cette rencontre autour des ancêtres entre une population d'exilés et un bouddhisme vietnamien de France, on observe de l'« identité en train de se faire ». Bien souvent, la pratique du culte des ancêtres à la pagode devient pour les laïcs une preuve d'adhésion au bouddhisme. Ce comportement, qui a pour cause première sa commodité, tend désormais à être justifié en termes normatifs. L'intégration du culte des ancêtres au bouddhisme vietnamien qui s'est faite avec la bénédiction des moines [1], tolérants à l'égard de la religiosité populaire (stratégie de conversion en toile de fond), résulte d'une politique d'assimilation de l'identité bouddhique à l'identité culturelle, particulièrement privilégiée à partir du moment où les exilés ont pris conscience des perspectives de leur installation définitive en France. Ainsi, la tendance chez les laïcs à normaliser l'affiliation au bouddhisme est la conséquence logique, nous semble-t-il, d'une normalisation qui s'est opérée en amont à travers une « politique de gestion de l'identité » conduite par les associations bouddhiques.

La « normalisation planifiée » de l'identité culturelle des Vietnamiens affiliés au bouddhisme est un phénomène aussi ancien que l'implantation des premières pagodes vietnamiennes en France. Ce qui est intéressant, et peut-être inédit aujourd'hui, c'est de voir comment, après presque quarante ans d'existence, l'association bouddhique de Bagneux – et à travers elle le bouddhisme vietnamien en France puisqu'elle demeure la plus organisée – se présente légitimement comme l'organisation représentative de l'identité culturelle vietnamienne et la plus à même de fédérer les personnes originaires du Vietnam. Le vénérable de la pagode lui-même, une des plus hautes autorités du bouddhisme vietnamien en Europe, se revendique comme le gardien des « us et coutumes » des Vietnamiens et normalise l'hommage aux ancêtres assimilé à une pratique de la « culture bouddhiste ». Son implication, et surtout ce qu'il représente, c'est-à-dire, non seulement le bouddhisme vietnamien en France, mais également le bouddhisme asiatique et international, crédibilise le bouddhisme en tant qu'institution efficace pour défendre les intérêts des Vietnamiens en terre d'exil, notamment en situation de crise. Le vénérable et les bénévoles de la pagode, à travers leur mobilisation auprès des sympathisants, que l'on observe sans peine sur le terrain, activent une frontière identitaire et la question de l'« ethnicité », au sens où l'entend Barth, comme « usage stratégique et sélectif de la culture visant à maintenir ou à remettre en cause des frontières identitaires » [2]. Le vénérable en redéfinit le contenu et les contours. D'une certaine façon, il fait preuve de pragmatisme et d'opportunisme : il veut asseoir l'influence du bouddhisme vietnamien. Il n'hésite pas à parler, par exemple, du caractère traditionnel de certaines pratiques, comme la préparation des offrandes pour les ancêtres, en les associant au bouddhisme et en les présentant comme des symboles de la « vietnamité ».

B. L'identité bouddhique, une identité « bricolée »

L'argument des religieux qui consiste à faire coexister le bouddhisme avec la culture vietnamienne par la référence à l'« histoire millénaire » du Vietnam est assez discutable. Car nous savons que leur concomitance sur le plan historique – qui justifierait ladite « assimilation » – est loin d'être évidente. En effet, quoiqu'il ait pénétré au Vietnam dès le 2ème siècle, le bouddhisme n'y a pas été florissant avant le 7ème ou 8ème siècle. Entre le 7ème et le 16ème siècle, il était essentiellement lié au pouvoir, et surtout, à partir du 17ème siècle, il a été supplanté par le confucianisme (comme en Corée et au Japon). Il semble par conséquent permis de dire que le bouddhisme n'a jamais été la religion vraiment dominante [3].

Il serait alors tentant d'adopter un point de vue bourdieusien. Par un « effet d'imposition symbolique », s'imposerait un ordre du réel [4] : le « culte des ancêtres » relève de la « culture bouddhique », autrement dit, l'identité bouddhique recouvre l'identité culturelle vietnamienne. Le « culte des ancêtres » ferait alors l'objet d'une « instrumentalisation » stratégiquement orchestrée par « la politique de gestion de l'identité » de l'institution bouddhique. Une instrumentalisation qui pourrait être rapprochée, par comparaison avec ce qui se passe au Vietnam aujourd'hui, de celle de l'Etat communiste vis-à-vis du renouveau religieux, et de son « rôle central comme instance d'autorité et de référence dans le champ des pratiques cultuelles et des représentations des entités symboliques. » [5] L'Etat-Parti légitime et cautionne certains cultes médiumniques – qui prennent en charge le rapport conflictuel aux nombreux morts disparus sur les champs de bataille –, afin d'obtenir une paix sociale dans un contexte de crise de valeurs consécutif aux grandes transformations économiques et sociales. L'apaisement des âmes meurtries des défunts, devenues des âmes errantes, apporte aux individus la sécurité identitaire et eschatologique du sentiment de filiation retrouvée [6]. Ces cultes compensatoires et conjuratoires sont évidemment tolérés dans la mesure où ils valorisent la symbolique de l'Etat-Parti. Ainsi, on peut dire que la pagode en France comme l'Etat-Parti au Vietnam, captent le patrimoine des us et coutumes en assimilant la « vietnamité » à leur référent identitaire, bouddhique pour l'une, communiste pour l'autre. Il s'agit de produire un sentiment de continuité culturelle tout en assimilant les nouvelles valeurs [7].

Il nous semble cependant que les moines ne sont pas des « dominants », et c'est à ce niveau que s'arrête notre comparaison. Ils savent tout simplement tirer profit de conditions favorables à l'expansion de leur institution. C'est un groupe missionnaire dont la stratégie relève d'une sorte de « propagande religieuse ». S'ils cherchent à officialiser une certaine représentation du culte des défunts, c'est parce que celui-ci constitue un référent identitaire, et que l'enjeu pour eux est de donner la même signification au bouddhisme. Il ne s'agit pas toutefois de faire abstraction de la volonté d'expansion des associations bouddhiques (concurrencées par d'autres associations : catholiques ou simplement culturelles) et de ne pas relever que l'accélération du rythme des constructions des pagodes vietnamiennes en France est le fruit d'une politique de gestion de l'identité culturelle. La monopolisation des rites funéraires relève en partie de cette politique, et permet par un « contrôle du symbolique » une revendication de légitimité efficace. Mentionnons ici l'immense projet d'avenir pour le bouddhisme vietnamien en France, avec l'édification de la plus grande pagode d'Europe à Evry (en travaux à l'époque où nous avons réalisé notre enquête, entre 2005 et 2008, mais aujourd'hui achevée) ; une réalisation presque exclusivement financée par les dons des fidèles.

Quoi qu'il en soit, comme nous allons le voir, tout le monde y trouve son intérêt, les laïcs comme les religieux. C'est pourquoi nous voulons introduire ici la notion de « bricolage culturel » au sens où l'entend Roger Bastide en privilégiant l'idée d'un « processus » de redéfinition de l'identité culturelle avec des acteurs capables d'agir sur leur environnement :

« Le présent innove en répétant et répète en innovant. (…) 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. » [8]

La perspective du « bricolage culturel » renvoie à la notion d'« acculturation » [9]. Sur ce point, une précision s'impose. La réinterprétation du culte des ancêtres ne relève pas d'un phénomène d'acculturation au sens strict, un contact entre deux cultures différentes, il s'agit plutôt d'un réagencement d'éléments à l'intérieur d'une même culture, d'une interpénétration de deux systèmes religieux distincts qui, jusque-là, ne faisaient que se juxtaposer. Par conséquent, nous modifions un peu le sens du concept de bricolage. Nous verrons cependant plus en détail au fur et à mesure du développement, que la notion d'« acculturation » s'avère en réalité tout à fait pertinente pour appréhender notre terrain, car, d'une part, c'est en France que la plupart des

Vietnamiens redécouvrent véritablement le bouddhisme (un bouddhisme influencé par les représentations occidentales [10] individualistes contemporaines, une sorte de bouddhisme « solidariste-universaliste » [11]), et d'autre part, il est difficile de saisir le sens du culte des défunts vietnamien en France, si l'on ne tient pas compte de l'influence de la société d'accueil comme « cadre social d'acculturation ».

On peut envisager l'« identité bouddhique » comme une « identité bricolée » axée sur l'enjeu fondamental qui consiste à assurer une continuité de la « culture vietnamienne », à conserver une part de « vietnamité » dans la société française. Les laïcs acceptent l'assimilation de l'identité bouddhique à l'identité culturelle pour disposer d'un capital symbolique réactualisé, d'une référence à une identité collective qui pèse davantage dans le « rapport de force » avec la culture du pays d'accueil. D'une certaine façon, ils instrumentalisent l'identité bouddhique. Par parenthèse, on voit en quoi l'idée d'une lutte symbolique articulée en terme de dominants-dominés serait réductrice. L'identité bouddhique bricolée apporte une sécurité identitaire et eschatologique qui permet de concevoir un projet de vie en France dans le long terme, sur plusieurs générations. Ainsi, le pragmatisme identitaire permet globalement de dépasser les contradictions pour envisager l'avenir.

2. La lignée bouddhiste vietnamienne en terre d'exil

A. Une appartenance communautaire réinventée

Par « identité bricolée », il faut entendre la faculté à recréer du lien (du liant) social, à bricoler un espace communautaire à la fois réel et imaginaire où la culture et la religion s'interpénètrent en fournissant aux acteurs des référents identitaires. La fréquentation de la pagode de Bagneux n'a aucun sens si on la déconnecte de son rapport à la dimension ethnico-religieuse. En s'affiliant à l'association bouddhique, les sympathisants recherchent un lien d'appartenance à une communauté religieuse et culturelle, celle des « bouddhistes vietnamiens ». La « vietnamité » occupe par conséquent une place déterminante.

Hormis le phénomène d'intégration du culte des ancêtres dans la pagode qui constitue à notre sens la pierre angulaire du dispositif associatif dans son ensemble, – même si officiellement on ne le reconnaît pas toujours comme tel –, des conditions intrinsèques au contexte de l'association bouddhique permettent la reconstitution d'un espace communautaire. D'abord, l'interpénétration du culturel et du religieux favorise l'« être ensemble ». Sur ce point, nous prendrons l'exemple du salut bouddhique que les fidèles et les religieux s'échangent systématiquement à la pagode, avec une formule consacrée « A Di Đà Phật ! » [12] honorant le bouddha de la délivrance Amitabha. Il s'agit d'une sorte de locution interjective ressemblant par certains côtés au salut traditionnel, populaire, non bouddhique, qui consiste à incliner respectueusement le buste. Ce salut a le pouvoir d'intégrer l'individu dans l'espace communautaire. Sa dimension culturelle et populaire crée une proximité, une connivence, une familiarité, tandis que sa dimension religieuse, bouddhique, crée une médiation, une sorte d'espace « hors société » préservant l'individu, qui n'est pas obligé de dévoiler sa vie privée, ses origines (souvent douloureuses : traumatismes de la guerre et de l'exil) et sa situation sociale. La morale bouddhique met en quelque sorte tout le monde à égalité, rendant toute forme de différenciation et de discrimination sociale illégitime, et favorise le réaménagement d'une culture commune : on oublie les particularismes culturels de chacun – qui sont très souvent à l'origine de discriminations entre Vietnamiens exilés – pour ne retenir que les éléments qui réunissent. Et puis contrairement à d'autres pagodes qui sont à proprement parler des monastères, comme à Joinville-le-Pont, totalement régies par le corps religieux, la dimension associative à Bagneux laisse une grande marge de manœuvre aux bénévoles et aux sympathisants pour élaborer un espace de vie en commun et réaménager une culture partageable.

Voici maintenant deux exemples significatifs de bricolage culturel et identitaire à l'occasion du *Tết*, le nouvel an vietnamien, un grand événement qui mobilise de nombreux fidèles au cours d'un moment de fraternité réinventé. L'association bouddhique aménage pour la circonstance un espace spécialement consacré aux laïcs où bouddhisme et religiosité populaire, sacralité et mondanité se côtoient. Nous avons pu observer dans ce cadre social l'intrication de deux éléments normalement antithétiques dans la culture vietnamienne, à savoir le symbolisme du *Tết* (la vie renaissante, les espoirs et les perspectives renouvelés) qui côtoie l'expression du deuil de quelques familles venues célébrer une cérémonie hebdomadaire de deuil (comme tous les dimanches matins). On opte ainsi, tant du point de vue du dispositif associatif que du point de vue des fidèles, pour un compromis pratique qui privilégie avant tout le rassemblement. Le recueillement, l'affliction parfois, d'une minorité parmi la foule enthousiasmée dans son for intérieur par l'événement le plus important de l'année et qui se doit nécessairement d'être associé à la gaieté, au bonheur, et à l'évacuation de toutes les choses

négatives de la vie, donne au spectateur distancié – et familiarisé avec la culture vietnamienne – le sentiment d'un rassemblement paradoxal. Cependant, les fidèles ne paraissent pas contrariés par cet amalgame. Comme pourrait le dire Bastide, loin de s'offusquer d'une telle situation, ils semblent plutôt disposés à s'adapter en réaménageant leur imaginaire. Ce genre d'événement leur permet avant tout de pouvoir se retrouver en famille autour de l'ancêtre – comme pour les hommages anniversaires – et de se souhaiter la bonne année dans un contexte social où les réunions familiales deviennent de plus en plus improbables.

Nous avons relevé un deuxième exemple de bricolage avec la distribution après la cérémonie d'hommage aux ancêtres de ce que l'on appelle des *li-xi*, de petites enveloppes rouges qui contiennent des billets neufs. Dans le cadre des pratiques populaires traditionnelles du *Tết*, c'est un rituel qui exprime la religiosité des relations intrafamiliales puisque les parents, plus largement les ascendants, en distribuant aux enfants les fameuses enveloppes, objectivent par leur bienveillance la pérennité de la piété filiale. Il faut savoir qu'au Vietnam, on peut également recevoir un *li-xi* en dehors du contexte familial, dans l'administration par exemple, ou à la pagode. Mais la pratique reste aléatoire et ne peut donc être considérée comme un rituel à proprement parler. Le geste exprime alors la bienveillance du « patron » envers ses salariés, sans doute aussi la cohésion du rapport hiérarchique, ou encore la bénédiction du moine envers ses fidèles. Or les données ethnographiques montrent que le rituel auquel nous assistons à la pagode de Bagneux relève de modalités tout à fait singulières : il s'opère dans un cadre social réinventé. Ce qui doit retenir notre attention, c'est que la distribution des enveloppes rouges devient ici un rituel à part entière. Ainsi, en fin de matinée, pour clôturer la cérémonie, tout le monde, sans distinction de génération, les enfants comme les grands-parents, va faire la queue avec enthousiasme en attendant patiemment son tour pour recevoir individuellement la bénédiction du moine qui remet à chacun six enveloppes. Le dispositif rituel bouddhique emprunte ainsi à la religiosité des pratiques populaires. Les valeurs associées à la distribution des *li-xi*, le bonheur, la prospérité et la fidélité, sont maintenues, mais la portée symbolique change : le rituel ne met plus en scène les relations intrafamiliales mais plutôt l'affiliation de chacun au bouddhisme. La foule en attente qui mêle les générations et les familles entre elles annihile la hiérarchisation du rituel familial traditionnel. Le schéma de la filiation est déplacé : le vénérable et les moines, en bons patriarches, distribuent les *li-xi* aux enfants de la communauté monastique : les fidèles. Et, alors qu'au Vietnam la pratique reste exceptionnelle, ici, les religieux, dans leur grande générosité, vont même jusqu'à distribuer le nombre de *li-xi* demandé par chacun (plus d'une douzaine quelquefois) pour les membres de la famille absents.

B. Mémoire collective et bricolage identitaire *[13]*

Pour essayer de comprendre les ressorts du lien communautaire en recomposition à la pagode de Bagneux, nous proposons d'établir un rapport entre « bricolage » et « mémoire collective ». La perspective de R. Bastide sur le rapport dialectique entre mémoire et création culturelle nous paraît éclairante.

Dans un premier temps, on peut dire que le rapport nécessaire entre mémoire collective et bricolage vient du simple fait 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. » [14] L'analyse des phénomènes de création et de rétention culturelle doit prendre en considération tant la mémoire que l'imaginaire ; de même deux types d'imaginaire :

« l'imagination reproductrice comme l'imagination créatrice, pour saisir le jeu dialectique qui se joue entre elles ou si l'on préfère employer les expressions d'Halbwachs et de Lévi-Strauss, entre les processus de la mémoire collective et ceux du bricolage, la mémoire collective appelant nécessairement le bricolage et réciproquement. » [15]

Ainsi le rapport à la mémoire n'est jamais statique. 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 »*.

Dans l'approche bastidienne de la « mémoire collective », il y a deux notions essentielles : la « mémoire spatiale » et plus particulièrement la « mémoire motrice », absente chez Halbwachs. La « mémoire spatiale », c'est l'espace comme système cohérent d'images collectives ; le symbolisme a une dimension spatiale, 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 l'approche dans sa globalité qui doit nous intéresser. Plus concrètement, on peut par exemple faire l'hypothèse que les souvenirs des fidèles de la pagode sont

tellement investis dans la trame sociale du village ou de l'espace familial, 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. 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.

D'une manière générale, on peut dire que l'association bouddhique, comme « maison familiale du culte des ancêtres », est un espace de continuité (continuité-discontinue pour Bastide) qui convertit ou transfigure la structure villageoise et/ou familiale à travers la pratique réaménagée du culte des ancêtres. Et le formalisme de la religiosité populaire imprégné dans le corps (la mémoire motrice : un savoir de base qui consiste à rendre hommage aux ancêtres et au Bouddha en faisant des offrandes et en se prosternant) constitue sans doute un des vecteurs les plus efficaces pour fédérer les pratiques religieuses et permettre une redéfinition du sentiment religieux en France.

Avec Bastide, on traite des mémoires individuelles en tant qu'elles font système, qu'elles forment une structure d'interactions sociales originales. Toutefois, de notre point de vue, la logique du « système », qui amène à parler de « structure » du groupe ou de « scénario » de la mémoire collective au singulier, du fait de sa rigidité, ne rend compte qu'imparfaitement de nos observations. Les choses ne sont peut-être pas aussi linéaires. On peut en effet s'interroger sur les conditions d'existence d'une mémoire partageable à la pagode car, comme nous l'avons vu plus haut, l'unité d'un fonds culturel qui serait naturellement constitutif d'une mémoire collective pour les Vietnamiens exilés est loin d'être évidente. Il serait en effet abusif de généraliser l'idée d'une « communauté recomposée » à l'ensemble des sympathisants de l'association bouddhique : les 600 familles affiliées par le culte des ancêtres, et qui représentent un effectif potentiel d'une dizaine de milliers de personnes à peu près. La foule de quelques centaines de personnes qui s'empare des lieux pour les grandes fêtes annuelles, et qui ne laisse pas d'impressionner l'observateur, ne représente tout compte fait qu'une petite partie du potentiel des sympathisants. Ainsi, nous avons plutôt affaire à une mémoire segmentée, à des fragments de « mémoire collective » en connexion, à différentes modalités de bricolage dans un même espace social en fonction des intérêts de tel ou tel groupe d'individus. Surtout, il s'agit moins ici de fabriquer un récit unifié – et unifiant –, qui porterait sur la vie au Vietnam et en France, que de perpétuer, de sauver, un certain rapport au monde.

Pour rendre compte de cette réalité multiple et complexe, l'analyse doit selon nous viser des profils et des trajectoires typiques (des logiques d'action), c'est-à-dire des groupes particuliers, « palpables » tout au long de l'ethnographie qui prennent en compte par exemple l'« identité statutaire » des acteurs – bien que cela puisse paraître contradictoire avec la religion bouddhiste – car en fonction de leur statut, ou si l'on préfère, de leur relation spécifique avec l'association bouddhique, les individus ne réagissent pas de la même manière à la situation de contact [16]. Dans le cadre de cet article, nous ne visons qu'un seul idéal-type, le plus important cependant, celui « des familles affiliées par le culte des ancêtres », sans lesquelles l'implantation du bouddhisme vietnamien ne serait pas ce qu'elle est en France. Ces familles limitent leur fréquentation aux seuls hommages anniversaires de leur(s) ancêtre(s) (au sein de cet idéal-type, il convient de distinguer les différentes générations : les grands-parents, les parents et les jeunes générations).

Cette donnée sociologique est une spécificité de notre terrain. Car l'interpénétration entre le bouddhisme et d'autres composantes religieuses de la culture vietnamienne s'observe dans d'autres contextes post-migratoires franco-vietnamiens. On peut par exemple citer le cas d'un réajustement du culte vietnamien des génies des « Quatre Palais » en France [17]. Pour valoriser des pratiques religieuses jadis réprouvées par le bouddhisme, les *bà đồng* assimilent le culte des génies au bouddhisme. Ainsi, dans l'optique de perpétuer et de transmettre une certaine « vietnamité », le culte apparaît comme plus légitime. Les jeunes générations en contact avec cette tradition appréhendent le culte à travers le prisme de l'acculturation et l'intègrent comme une coutume que l'on garde, qui fait partie de la culture traditionnelle, voire de la « culture bouddhique ». Ce qui diffère par rapport à notre terrain, c'est que le culte des *bà đồng* est une composante moins légitime et surtout moins structurante de la culture vietnamienne que le culte des ancêtres. De plus, l'interpénétration entre bouddhisme et culte des ancêtres condense des enjeux culturels, identitaires et symboliques fondamentaux en ce qui concerne d'une part, le devenir de la « vietnamité » en terre d'exil, et d'autre part le devenir du bouddhisme vietnamien en France.

C. Un imaginaire de l'esprit de famille : reconfiguration et plasticité de la « vietnamité »

En intégrant le « culte des ancêtres » au bouddhisme, la pagode condense dans un même « espace social » [18]

ce qui relevait autrefois de plusieurs structures : 1/ la famille pour le culte des ancêtres ; 2/ la pagode pour les pratiques bouddhistes ; et 3/ disons, le village, le quartier ou plus généralement l'espace de vie, la société globale, pour les autres croyances et festivités populaires. D'une manière générale, tous les fidèles peuvent y retrouver les éléments structurels (représentation, gestes…) de leur religiosité de base. Et en cela, on peut effectivement parler d'une structure de la mémoire collective, au sens d'une mémoire partageable. Si l'on assimile la pagode à une sorte de « maison familiale du culte des ancêtres » pour les familles, on touche à ce que l'on pourrait appeler un « imaginaire de l'esprit de famille » ou un « imaginaire de l'entre-soi ». Pour voir en quoi cet imaginaire est au cœur de la création culturelle et identitaire, intéressons-nous au rapport entre « espace écologique » et « espace symbolique ». On peut considérer la pagode comme un « centre matériel reconstitué » [19], autrement dit comme « un centre mnémonique », qui permet d'accrocher des images mentales et de réactiver des éléments structurels de la socialisation du pays d'origine en sollicitant la « mémoire spatiale » et la « mémoire motrice ». Tous les fidèles trouvent « matière » à 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.

Sur le plan culturel, des scènes de vie villageoise que nous avons observées dans l'arrière cour de la pagode, où des femmes bénévoles préparent et vendent des plats végétariens aux fidèles tous les dimanches matins, montrent une réactivation du modèle social communautaire traditionnel [20]. Derrière l'idée certes un peu schématique du modèle villageois, nous voulons non seulement faire référence 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, mais aussi, d'une manière plus générale, au mode de vie, qu'il soit rural ou citadin, caractérisé par une promiscuité importante liée à la conception de l'habitat et du vivre ensemble des quartiers populaires. Qu'ils se rendent à la pagode occasionnellement ou seulement pour un hommage anniversaire, les laïcs sont des acteurs intermittents qui participent au scénario de la vie villageoise perpétuellement rejoué chaque dimanche et lors des grandes fêtes. Ils n'échappent donc pas au jeu des interrelations et des intercommunications de rôles plus prégnant chez les fidèles plus assidus, ne serait-ce qu'à travers les achats de ces mets végétariens (redéploiement de la « structure villageoise ») – qui rappellent le pittoresque des marchés traditionnels – ou les repas cérémoniels en hommage aux ancêtres réunissant toutes les familles.

Sur le plan religieux, nous avons vu que pour les familles, la pagode condensait dans un même espace le culte bouddhique et le culte des ancêtres. Il est intéressant d'analyser précisément comment ces deux références religieuses s'articulent dans l'espace et dans le temps. Une ethnographie minutieuse montre que l'intégration du culte des ancêtres au contexte bouddhiste passe par un rapprochement entre les objets dans l'espace (autel du Bouddha et autels des ancêtres), par une juxtaposition et une syncrétisation des rites dans la chronologie cérémonielle, et enfin 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). Le culte des ancêtres se trouve donc dans un rapport de transformation déterminé.

Dans la mesure où la pratique religieuse des Vietnamiens se caractérise par des schèmes sensori-moteurs fondamentaux que l'on retrouve aussi bien dans le bouddhisme populaire que dans le culte des ancêtres : pratiquer des offrandes, brûler des baguettes d'encens, se prosterner [21], on voit aisément comment un stimulus peut passer d'un registre rituel à l'autre. D'une manière générale, on peut dire que l'aspect rituel reste plus ou moins le même (aux yeux des acteurs, car en réalité, il se transforme sensiblement) alors que les représentations sont susceptibles de changer. C'est l'idée de la continuité-discontinue, du maintien d'une logique d'ensemble qui évolue en modulant, sans se décomposer [22].

Pour comprendre ce phénomène, un premier élément d'explication qui nous paraît déterminant consiste à dire que dans le contexte social actuel de la « modernité occidentale », le culte des ancêtres, bien qu'étant de plus en plus déconnecté du système qui lui donnait sa consistance, sa raison d'être, reste une institution significative et structurante pour toute une génération parce qu'incorporée dans le pays d'origine. En effet, les attitudes incorporées se transmettent plus efficacement et se pérennisent plus aisément que les notions verbalisées [23] ; on voit par ailleurs ici toute l'importance d'une approche qui prend en compte la communication non verbale. Le sentiment de vide vient de cette déconnexion de la trame du culte filial – qui subsiste et ressurgit dès lors que se posent les questions du rapport aux morts et du lien de filiation – avec l'environnement social global. Le « théâtre sacré » domestique se désagrège mais la « mémoire du scénario », soucieuse d'un hommage aux morts ritualisé, se maintient. La délégation du culte des ancêtres à la pagode se présente alors comme une alternative qui répond au besoin anthropologique d'enracinement. Et pour rendre hommage dans le contexte bouddhiste tout en maintenant la cohérence du culte, c'est-à-dire en réactualisant

les enjeux de la filiation, il faut bricoler : environnement évocateur, séquences rituelles de substitution, rôles de substitution.

A la pagode, les familles ne font que restructurer une trame religieuse déjà existante. Ce qui se pratiquait en différents lieux au Vietnam est revu ici dans un schéma d'ensemble. Les espaces vides, les manques que les familles rencontrent dans l'enceinte domestique pour pratiquer le culte peuvent être comblés. Pour elles, la réinterprétation du culte des défunts à partir du bouddhisme relève d'une situation sociale conjoncturelle : mutations du lien social et filial et du rapport à la mort qui s'accompagnent du besoin de redéfinir les croyances, les pratiques et les valeurs. La pagode leur sert de dispositif pour opérer une permutation des signes de l'identité culturelle et religieuse.

3. La sécurité identitaire du référent bouddhiste

A. Un capital symbolique mobilisable

Les laïcs réinterprètent la culture et le culte des ancêtres à travers un bouddhisme vécu comme étant à la fois en adéquation avec certaines valeurs traditionnelles et avec d'autres, plus actuelles, relatives à un nouveau rapport au religieux – avec lequel les valeurs universelles du bouddhisme sont potentiellement compatibles. Pour les jeunes générations qui n'ont pas, ou très peu, vécu au Vietnam, cette idée d'un bouddhisme qui aurait valeur de capital symbolique mobilisable est peut-être encore plus pertinente du fait que, même s'ils ont été élevés par des parents vietnamiens, les jeunes ont été socialisés en France. En accompagnant ses aînés pour célébrer occasionnellement un culte qui lui paraît sans doute représentatif de la culture d'origine, ce « public » est susceptible d'élaborer une « vietnamité » à partir des expériences éprouvées dans le contexte de la pagode, expériences elles-mêmes appréhendées à travers les représentations occidentales du bouddhisme, au sens où elles sont élaborées dans le contexte occidental. Bien qu'il partage avec ses aînés un même événement, la participation relève d'autres modalités. La jeune génération réinterprète une culture et une religiosité familiales, vécues à travers le modèle et l'imaginaire des parents, à partir d'un point de vue bouddhiste en cours de structuration. Contrairement aux générations ascendantes, il n'y a pas chez elle, du moins au même degré (il ne faut pas non plus sous-estimer la transmission intergénérationnelle), cette dimension qui consiste à unifier des contenus, à redéployer d'anciens schèmes, en somme à retrouver un objet perdu. Les jeunes inventent de la culture et de l'identité ; ils réinterprètent un patrimoine culturel imaginaire transmis par les parents à travers des représentations bouddhistes non moins imaginaires, parce que la fréquentation de la pagode reste marginale, sans être fictives – du moins dans l'acception commune du terme « fictif » (ce qui est déconnecté de la réalité) – puisque validées par des rites solennels, notamment celui qui consiste à énumérer les noms des défunts et des proches participant à l'hommage, et par une affiliation officielle à la pagode via le culte des défunts.

En France, pour cette population issue de l'exil, la religiosité réinterprétée au sein de la pagode est une alternative au déclin de l'expression religieuse dans l'espace domestique, relatif d'une part, à l'érosion du temps (quatre décennies en général depuis l'arrivée en France), et d'autre part, au processus tendanciel de « déritualisation » de la vie sociale en général. Trois tendances peuvent être repérées :

La pagode est un espace de continuité pour la recherche d'efficacité rituelle. Mais cette dimension pratique, très hétérogène au Vietnam, est de plus en plus canalisée par la référence au bouddhisme – à divers degrés, en fonction des acteurs. Elle est à la fois indispensable aux moines pour fidéliser un public, et aux familles, car l'évolution du rapport à la mort dans le contexte actuel n'empêche en rien la perpétuation de la croyance en un monde des ancêtres qui influe sur le monde des vivants, autrement dit la croyance en un « karma familial ». [24]

La fréquentation de la pagode permet d'entretenir certains schèmes fondamentaux de l'éthique familiale et sociale. La religiosité familiale étant, à notre sens, vouée à décliner à long terme, en raison notamment des mutations de la structure familiale dans le contexte occidental, les valeurs filiales sont progressivement réinterprétées en termes bouddhistes.

Une redécouverte plus approfondie du bouddhisme, qui tend à absorber et à assimiler les différents contenus de la religiosité traditionnelle, fait apparaître une dimension métaphysique et éthique d'inspiration bouddhiste. Notons que c'est en France que les Vietnamiens deviennent de plus en plus bouddhistes.

La référence au bouddhisme, de par son potentiel universaliste et son adaptabilité au monde occidental,

dépasse largement le cadre des représentations véhiculées par une tradition religieuse particulière, incarnée ici par l'institution bouddhique, mais également par l'institution familiale qui réinterprète les valeurs filiales en termes bouddhistes. Cette référence ne requiert pas nécessairement un ancrage communautaire tel qu'il puisse assurer une affiliation religieuse stable et durable – une souplesse éventuellement contradictoire avec le projet d'expansion du bouddhisme vietnamien en France qui a justement besoin de fidéliser concrètement et durablement les sympathisants bouddhistes.

Nous nous orienterions alors vers une problématique de la « modernité religieuse » dont les mécanismes ont été parfaitement décrits par D. Hervieu-Léger [25]. Celle-ci s'appliquerait plus particulièrement à la jeunesse, à travers notamment une subjectivation de sa part du lien d'appartenance. Il y aurait pour les jeunes un rapport différent de celui des parents au religieux et à la lignée familiale qui n'implique pas forcément une coupure intergénérationnelle. Il faut bien voir qu'à l'origine, ce sont les grands-parents et parents qui nouent ce lien contractuel avec la pagode. Un lien qui manifeste une volonté de recréer de l'appartenance et d'activer un « processus d'éthicisation » compensatoire. Mais pour les jeunes, et c'est une autre perspective, il y a une réinterprétation de l'affiliation à la pagode beaucoup plus subjectiviste. La question qui se pose alors est la suivante : comment la jeune génération et les générations à venir vont-elles interpréter et remanier à leur tour l'ethno-religion [26] bricolée par leurs parents et leurs aînés ? Tout en s'insérant dans une continuité, les jeunes n'iront pas forcément là où leurs parents voulaient et voudraient qu'ils aillent.

B. Le rapport d'identification aux défunts à la pagode : « altérité du dedans » et « altérité du dehors »

Les individus ne se construisent pas simplement en s'opposant à d'autres par l'intermédiaire d'une frontière. Les identités individuelles et collectives se définissent non seulement par le biais d'une « altérité du dehors », mais aussi par une « altérité du dedans » [27]. Il semble que pour les familles affiliées à la pagode, l'un des principaux vecteurs de la définition du « nous » se fasse dans un rapport d'altérité avec les défunts. Il s'agit d'imprimer un « nous » au sein d'un « eux » global, notamment un « nous les Vietnamiens bouddhistes de France qui respectons nos morts et qui tenons à conserver avec eux une relation privilégiée » vs un « eux ou vous les Français/Occidentaux individualistes qui délaissez vos morts aussi bien que vos personnes âgées ».

Cette « altérité du dedans », utilisée comme signe et emblème de la différence, constitue un trait spécifique de la culture vietnamienne réinterprétée en terre d'exil, qui permet de la distinguer d'autres cultures bouddhiques sud-est-asiatiques en situation migratoire, telle celle des Laotiens en France, en de nombreux point similaire il est vrai. En effet, pour les Laotiens, tout comme pour les Vietnamiens, l'affiliation à la pagode représente une source de prestige moral et culturel pour l'individu et le groupe.

« Les fêtes religieuses où se mêlent bouddhisme et animisme favorisent la transmission et le sentiment de continuité culturelle, tout en répondant aux incertitudes et aux déséquilibres générés par la migration. » [28]

Cependant, à notre connaissance, nous ne retrouvons pas dans les pagodes lao cette altérité spécifique avec les défunts. Ce trait culturel, diacritique, réinventé à partir de la référence bouddhiste, en même temps qu'il apporte une caution morale dans les sociétés occidentales, permet de renouveler l'éthique familiale et sociale, dont le vecteur était autrefois le culte des ancêtres.

La dichotomie ethnique semble donc être deux ordres [29] : d'un côté, montrer sa différence par des signes manifestes (entretenir l'échange symbolique avec les défunts à la pagode), et d'un autre côté, réorienter des valeurs fondamentales afin de déterminer le socle d'une nouvelle éthique, les critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés. Pour une population imprégnée de morale confucéenne (l'ethos familial en est largement influencé), juger et être jugé est un axe déterminant de la distinction. L'affiliation au bouddhisme est valorisante pour les familles car elle donne à voir au monde extérieur quelque chose de ses origines par le biais d'une référence religieuse perçue de manière positive : dimension philosophique associée à la sagesse, humanisme, valeurs universelles, adéquation à la modernité, et enfin compatibilité entre science/rationalité et religion/spiritualité [30]. Les Vietnamiens restant assez fiers de leur système de valeurs morales, on peut imaginer que la posture éthique bouddhiste donne dans certains cas le sentiment d'une « supériorité morale et religieuse » et fait l'objet de différents « usages sociaux » consistant à valoriser sa différence.

Dans le cadre familial (à l'intérieur de la frontière), le bouddhisme réinterprété peut servir de système d'explication et de justification à la transmission des normes de comportements conformes à la « culture d'origine ». L'éthique réactualisée permet de maintenir l'esprit de promotion sociale, notamment dans le

domaine scolaire.

Conclusion

Nous pouvons considérer l'interpénétration du culturel et du religieux à la pagode de Bagneux comme un phénomène intrinsèque au contexte migratoire. La dynamique sociale reconstituée dans ce type d'association bouddhique permet en partie à cette population d'origine vietnamienne, comme à d'autres populations d'origine sud-est asiatique, les Laotiens par exemple, de faire face à une crise identitaire, en donnant à « l'ethnicité un contenu concret (de valeurs et de pratiques) propre à la transmission et à la maîtrise (individuelle et collective) du devenir. » [31] On relève cependant une spécificité dans le cas des Vietnamiens, à savoir la place fondamentale qu'occupe le rapport aux défunts dans une culture confucianisée à culte des ancêtres. La redécouverte du bouddhisme en France se fait via la pratique des hommages aux défunts.

La perspective, le vécu souvent, de l'effritement du culte des ancêtres dans l'espace familial ne peut que donner le sentiment d'un risque de remise en cause du noyau culturel axé sur les valeurs filiales. L'identité bouddhiste crée une médiation et un cadre légitime de transmission. En ce sens, cette nouvelle affiliation, surtout pour les plus anciens, a une fonction compensatoire et d'une certaine façon conjuratoire. Elle légitime aussi une situation pluriethnique pour préserver sa singularité culturelle en se mettant à l'abri du stigmate communautariste [32]. Par ailleurs, la pérennité de la piété filiale intégrée à l'éthique bouddhiste autorise une critique de l'individualisme contemporain pour lequel les parents socialisés au Vietnam – qui sont devenus ou deviennent aujourd'hui la génération des grands-parents – ne peuvent qu'éprouver une forme de mépris alors que celui-ci ne manque pas d'exercer une réelle influence sur les plus jeunes. Mais, contrairement aux phénomènes de « contre-modernité », simplement réactifs, il n'y a pas ici de rejet des valeurs de la modernité occidentale, juste un accommodement, une réappropriation : être dans la modernité sans sacrifier à une modernité uniforme. Enfin l'« altérité du dedans » avec les défunts ne sert pas simplement à se différencier, c'est aussi une ressource cognitive qui permet d'appréhender mentalement l'évolution du lien social, du lien familial (rapport intergénérationnel) et du rapport à la mort dans le contexte occidental, ce dernier constituant un point nodal. La perpétuation du respect des morts dans un espace délimité, matériellement et symboliquement, est bien « doublement maîtrise : de soi et du monde » [33].

BIBLIOGRAPHIE

Barth Fredrik, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, in : Poutignat Philippe, et Streiff-Fénart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF « Quadrige », 2008.

Bastide Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21, 1970b.

Bastide Roger, « Les problèmes de la mémoire collective », dans *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.

Bastide Roger, dans *Encyclopaedia Universalis 1*, « Acculturation », 1968.

Bastide Roger, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

Bertheleu Hélène, « Cohésion sociale, ethnicité et hiérarchies : fêtes et rituels lao en France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2000 (16)2, pp. 153-170.

Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1980.

Condominas Georges, *L'Espace social*, *A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, les Indes savantes, 2006.

Hervieu-Léger Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

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

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

Pottier Richard, « La place du corps dans les processus de socialisation : l'exemple du confucianisme » dans *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Julien Marie-Pierre et Warnier Jean Pierre (dir.),

Paris, L'Harmattan, connaissance des hommes, 1999.

Pottier Richard, dans *Encyclopédie philosophique universelle 4* '' Le discours philosophique'', entrée n°51, « Asie du Sud-Est », pp. 886-911.

Poutignat Philippe, et Streiff-Fénart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* par Barth Fredrik, Paris, PUF « Quadrige », 2008.

Schnapper Dominique, « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives de Sciences sociales des religions*, 81, janvier-mars 1993, pp. 149-163.

Selim Monique, *Pouvoirs et marché au Vietnam*, *Les morts et l'Etat*, t. 2, Paris, L'Harmattan (Anthropologie critique), 2003.

Thuan Trinh Xuan, *Un astrophysicien*, Paris, Champs Flammarion (317), 1995.

Williams Patrick, *Nous, on en parle pas*. *Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Editions MSH, 2001.

Wadbled Martine, « Un culte vietnamien en France : continuité et changement », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2000 (16)2 pp. 171-190.

Notes

[1] On peut même dire que l'initiative est venue, en grande partie, des moines eux-mêmes.

[2] Ph. Poutignat, et J. Streiff-Fénart, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* par F. Barth, Paris, PUF « Quadrige », 2008, pp. 123-125, 143-145, 166-168, 170-172, et 205-251.

[3] Le Huu Khoa, Les *Vietnamiens en France*, *Insertion et identité*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 253.

[4] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p. 184.

[5] M. Selim, *Pouvoirs et marché au Vietnam*, *Les morts et l'Etat*, t. 2, Paris, L'Harmattan (Anthropologie critique), 2003, p. 10.

[6] *Ibid.,* p. 108.

[7] *Ibid.,* p. 31.

[8] R. Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, n°21, 1970b, pp. 65-108 ; pp. 78, 79, 94.

[9] R. Bastide, dans *Encyclopaedia Universalis*.1, « Acculturation », 1968.

[10] Notons que le bouddhisme s'est d'abord occidentalisé avant de s'implanter en Occident. Nous visons ici une certaine interprétation occidentale du bouddhisme (zen notamment) aujourd'hui, assez dominante nous semble-t-il. *Cf.* Liogier R., *Le Bouddhisme mondialisé*, *Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses, (référence géopolitique), 2004, p. 194.

[11] *Ibid.,* pp. 227-368.

[12] Formule elliptique de : « Na Mo A Di Đà Phật ! » (Hommage au Bouddha Amitabha).

[13] Inspiré du titre de l'article de R. Bastide : « Mémoire collective et sociologie du bricolage », dans *L'année sociologique*, n°21, 1970b, pp. 65-108.

[14] *Ibid.,* pp. 105, 106.

[15] *Ibid.,* pp. 77, 78.

[16] R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

[17] M. Wadbled, Un culte vietnamien en France : continuité et changement, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2000 (16)2 pp. 171-190. Précisons qu'il s'agit là aussi d'un réajustement d'éléments préexistants au contact d'une société étrangère.

[18] G. Condominas, 2006, *L'Espace social*, *A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Les Indes savantes, 2006.

[19] R. Bastide, « Les problèmes de la mémoire collective », dans *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960, pp. 344, 345.

[20] Sur la vie villageoise comme modèle social traditionnel, on peut consulter Vu-Renaud Mong Hang, *Réfugiés vietnamiens en France*, *Interaction et distinction de la culture confucéenne*, Paris, L'Harmattan (minorités et sociétés), 2002, pp. 38, 39.

[21] Souvent, dans l'espace domestique, bien que les deux autels se côtoient et que les hommages se fassent pratiquement en même temps, les deux références religieuses ne sont pas confondues. Cependant, ces trois gestes de base sont quasiment similaires, d'où la possibilité d'une interaction en France.

[22] R. Bastide, *op. cit.,* 1970b, pp. 100, 101.

[23] Cf. R. Pottier, « La place du corps dans les processus de socialisation : l'exemple du confucianisme » dans *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, M.P. Julien et J.P. Warnier (dir.), Paris, L'Harmattan, connaissance des hommes, 1999, p. 51.

[24] Une réinterprétation populaire de la notion bouddhique de karma, déjà existante au Vietnam, et qui renvoie à la perspective du samsara, le cycle des réincarnations, et à l'idée, pour simplifier, que de bonnes actions réalisées dans la vie apportent un retour de bienfaits. Cf. R. Pottier, dans Encyclopédie philosophique universelle 4 'Le discours philosophique', entrée n°51, « Asie du Sud-Est », pp. 886-911 ; p.895.

[25] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

[26] D. Schnapper, « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives de Sciences sociales des religions*, 81, janvier-mars 1993, pp. 149-163 ; et D. Hervieu-Léger, *op.cit.,* pp. 230, 235, 236.

[27] P. Williams, *Nous, on en parle pas*. *Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Editions MSH, 2001.

[28] H. Bertheleu, « Cohésion sociale, ethnicité et hiérarchies : fêtes et rituels lao en France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2000 (16)2, p. 153.

[29] F. Barth, *op. cit.,* 2008, pp. 211, 212.

[30] Cf. le témoignage de l'astrophysicien vietnamien mondialement connu Trinh Xuan Thuan, *Un astrophysicien*, Paris, Champs Flammarion (317), 1995, pp. 117-131.

[31] H. Bertheleu, *op. cit.*, pp. 153-170.

[32] Ph. Poutignat et J. Streiff-Fénart, *op. cit.,* p. 148.

[33] P. Williams, *op. cit.,* p. 50.