



HAL
open science

La question religieuse. De la sécularisation et de ses ambiguïtés

Paul Sorrentino

► **To cite this version:**

Paul Sorrentino. La question religieuse. De la sécularisation et de ses ambiguïtés. Benoît de Tréglodé. Histoire du Viêt Nam de la colonisation à nos jours, Editions de la Sorbonne, 2018, Libres cours, 979-10-351-0053-7. halshs-03560456

HAL Id: halshs-03560456

<https://shs.hal.science/halshs-03560456>

Submitted on 7 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La question religieuse. De la sécularisation et de ses ambiguïtés

Chapitre rédigé par Paul Sorrentino, in Benoît de Tréglodé (éd), *Histoire du Viêt Nam de la colonisation à nous jours*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2018 [sous presse]

D'après les données du dernier recensement réalisé en 2009 par le Bureau Général des Statistiques du Ministère du Plan et de l'Investissement, le Viêt Nam compterait environ 6,8 millions de bouddhistes, 5,7 millions de catholiques, 1,4 million de bouddhistes Hòa Hảo, 800 000 caodaïstes, 734 000 protestants, dominant largement une somme d'autres traditions religieuses telles que les sectes sino-vietnamiennes Minh (quelques centaines de fidèles), l'islam (75 000, essentiellement issus de la minorité cham), ou la foi Ba Ha'i (731 membres). La population du pays étant, d'après ce même recensement, de 85,8 millions, le fait majeur à retenir est que moins de 20% des Vietnamiens déclarent « suivre une religion ». Pourtant, les temples qui ponctuent les paysages du pays ne désemplissent pas et ne cessent d'être rénovés ou construits. Les premier et quinzième jours de chaque mois lunaire, les rues sont parcourues par les cendres en suspension de monnaies votives incinérées à même le trottoir. Rares sont les foyers, qu'il s'agisse de maisons villageoises ou d'appartements dans les habitats collectifs de la période socialiste et dans les hautes tours qui prolifèrent dans la périphérie des grandes villes, où l'on ne trouve pas un autel régulièrement garni d'offrandes et d'encens à destination des ancêtres, de figures bouddhiques ou d'autres esprits et divinités. Et les espaces publics eux-mêmes sont ponctués d'autels – dans le virage d'une route ou sur les racines d'un banyan – dont les offrandes sont renouvelées quotidiennement. Le paradoxe est d'autant plus saisissant lorsqu'on compare ces données à celles recueillies, par exemple¹, un siècle plus tôt par l'administration coloniale française dans la province tonkinoise de Hà Đông en 1906. Ce recensement faisait état, à côté de 30 000 catholiques, quatre protestants et un musulman, de la présence de 573 995 bouddhistes, soit 95% de la population.

Où sont donc passés tous ces bouddhistes serait-on alors tenté de se demander ? Mais le paradoxe n'est qu'apparent. Ce que l'on constate dans les deux cas, c'est une difficulté pour l'appareil d'Etat à appréhender le phénomène religieux dans la société vietnamienne. Pour le recensement de 2009, on peut supposer une tendance à la sous-

¹. Fonds de la Résidence Supérieure de Ha Dong, cité dans Charles Keith, « Catholicisme, bouddhisme et lois laïques au Tonkin (1899-1914) », *Vingtème siècle. Revue d'histoire*, 87 (3), p. 117.

déclaration. En effet, l'appartenance à une religion est inscrite sur la carte d'identité et peut encore mener à des discriminations, notamment pour quiconque souhaite faire carrière au sein du parti unique ou de l'administration. Mais la raison principale des faibles effectifs religieux mesurés se trouve ailleurs, à savoir dans une religiosité qui ne se reconnaît pas dans l'idée de « religion » (*tôn giáo*), dont il faut rappeler qu'elle est récente au Viêt Nam. En effet, à l'instar de beaucoup d'autres notions modernes, elle a émergé chez les élites lettrées au tournant du 20^e siècle à travers la circulation massive, dans le monde sinisé, de traductions de textes européens réalisées par un Japon Meiji avide d'ouverture sur le monde occidental². Pour ce qui est des masses bouddhistes décrites par l'administration française, le « bouddhisme » a fourni, face à la nécessité d'identifier et de nommer ce qu'était la religion des Vietnamiens, un terme commode pour appréhender une diversité foisonnante. Car ce qui constitue – encore aujourd'hui – le quotidien religieux de la plupart des Vietnamiens, c'est une multiplicité de pratiques perméables entre elles, que l'on peut gloser comme relevant de telle ou telle tradition (bouddhiste, taoïste, animiste...), mais qui se passent très bien, pour exister, de ces définitions. La plupart des activités pouvant être qualifiées de religieuses au Viêt Nam n'impliquent pas l'idée d'une adhésion ou d'une croyance fondée sur le modèle monothéiste de la foi.

Le paysage religieux vietnamien n'en a pas moins connu de profondes transformations, dont beaucoup ont à voir avec le moment moderniste et l'émergence en Asie de cette idée de religion. Comprendre ce paysage aujourd'hui implique donc de saisir la manière dont, à partir de la rencontre coloniale, les religions ont fait et continuent de faire question. Dans d'autres termes, la problématique qui court sur l'ensemble de la période est celle de la sécularisation, au sens où l'entendent aujourd'hui les sciences sociales, soit moins comme une sortie du religieux que comme le projet, historiquement situé, de circonscrire le religieux comme une sphère d'activité sociale distincte. Ce chapitre propose donc de donner un aperçu de la *question religieuse* au Viêt Nam, c'est-à-dire non seulement les pratiques religieuses et leurs enjeux, mais surtout la manière dont l'idée même de religion a fait problème à travers le vingtième siècle au Viêt Nam, et continue aujourd'hui de travailler ses grands équilibres religieux.

Du confucianisme à l'administration bureaucratique du religieux

Le défi posé par le confucianisme, qui semble relever tout autant du religieux que de la philosophie morale et de la doctrine politique, à la notion moderne de religion est symptomatique de cette question religieuse. Car il est tout cela à la fois : plaçant les relations intrafamiliales, l'organisation politique et l'ordre cosmique dans un rapport d'analogie, le confucianisme vise à prescrire des attitudes régissant les relations entre descendants et parents, sujets et souverains, et entre l'empereur et le Ciel, notamment par le formalisme rituel. Si l'idée d'une notion générique de « religion » est en soi étrangère au monde sinisé jusqu'à l'intensification des rencontres coloniales, la doctrine confucéenne et ses appropriations impériales préfigurent un certain thème séculier de

². David G. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*, Berkeley, University of California Press, 1981.

l'administration des cultes par l'Etat. Au Viêt Nam, la montée en puissance du confucianisme, accompagnant la bureaucratisation croissante de l'Etat impérial sous les Lê (1428-1788), a correspondu à une mise sous contrôle du bouddhisme et des cultes villageois, notamment à travers la validation des personnages honorés dans les temples par des certificats émis et renouvelés par l'empereur. De la dynastie des Nguyễn (1802-1945), particulièrement inspirée par l'orthodoxie néo-confucéenne Ming, au Viêt Nam socialiste et son Bureau Gouvernemental des Affaires Religieuses, en passant par la Troisième République et le régime catholique du Sud Viêt Nam, l'Etat est resté un acteur central du champ religieux vietnamien. Dès l'indépendance, les deux Viêt Nam garantissent légalement la liberté de culte, mais leurs gouvernements respectifs traitent de manière inégale les différents groupes religieux et cherchent à éliminer les « superstitions ». Les politiques répressives se multiplient, surtout au nord, même si elles sont loin d'avoir le caractère systématique que supposerait l'orthodoxie marxiste-léniniste, et sont associées à une recherche d'accommodements visant à mobiliser l'ensemble de la population dans la transformation de la société. Après la réunification, la République Socialiste du Viêt Nam et son athéisme officiel se sont trouvés aux prises avec une diversité religieuse accrue. Dans le sillage de la politique dite du *Đổi mới* amorcée en 1986, le changement d'attitude du Parti Communiste Vietnamien vis-à-vis des religions est manifeste au cours des années 1990. Plusieurs résolutions du Comité Central mettront ainsi en avant l'importance de l'identité culturelle dans la construction du socialisme et souligneront la contribution des religions à cette construction. Culture populaire et religion cessent d'être des forces sociales à façonner dans l'intérêt de la révolution pour devenir des réalités qu'il convient d'appréhender sur la base d'une connaissance empirique. L'Institut de Recherche sur les Religions est ainsi fondé en 1991 au sein de l'Académie des Sciences Sociales.

Les décennies suivantes seront marquées par une prolifération des textes réglementaires qui, tout en invoquant le principe de liberté de croyance, rappellent que la religion ne peut être « instrumentalisée » pour nuire aux intérêts de la nation et de son unité. L'intégration internationale du Viêt Nam s'accélérait, la question de la liberté religieuse devient un enjeu diplomatique, notamment sous l'effet du *International Religious Freedom Act* promulgué par les Etats-Unis en 1998. Placé sur la liste des *Countries of Particular Concern* en 2004, le Viêt Nam en sera retiré en 2006 par le Secrétariat d'Etat américain, malgré l'avis contraire de la commission chargée de produire les rapports – qui n'a, à ce jour, pas modifié sa position³. Le Viêt Nam n'en sera pas moins admis au sein de l'Organisation Mondiale du Commerce en novembre 2006, et organisera la même année le sommet de la Coopération Economique pour l'Asie-Pacifique.

Un point central de l'évolution réglementaire et des débats qui l'entourent est la politique de reconnaissance des organisations religieuses. Depuis la réunification, un système dit de « demandes et octrois » (*xin cho*) soumet toute organisation religieuse à un enregistrement auprès du Front de la Patrie, et toute activité publique à une demande d'autorisation préalable. L'ordonnance sur les croyances et les religions du 18 juin 2004

³. Les rapports de cette commission sont disponibles en ligne (<http://www.uscirf.gov/reports-briefs>). Leur lecture sera avantageusement complétée par ceux de *Human Rights Watch*, mieux sourcés et généralement d'une grande rigueur (<https://www.hrw.org/publications>).

et son décret d'application visent à préciser et systématiser les modalités d'enregistrement, mais ils ont eux aussi suscité des mécontentements. Après plusieurs moutures discutées publiquement, une loi sur les croyances et les religions a été promulguée le 18 novembre 2016. S'il tente de préciser le vocabulaire, ce texte ne règle pas les problèmes qui ont été le plus discutés, à savoir l'absence de statut de personne juridique pour les organisations religieuses, le droit d'ingérence de l'Etat dans les affaires internes de ces organisations, et les pratiques de corruption qu'encouragerait le système des demandes et octrois. Par ailleurs, la loi reste vague quant aux activités religieuses organisées dans l'espace public et aux modalités concrètes de contribution des religions aux affaires sociales (éducation, santé...). Mais porter une attention exclusive sur la fièvre réglementaire de l'Etat revient à se limiter à voir à travers ses yeux. En effet, l'essentiel de la vie religieuse des Vietnamiens se déroule dans les marges de ces cadres institutionnels.

Au-delà des Trois Enseignements

Un point important pour comprendre le champ religieux vietnamien est que le pays n'a jamais connu d'hégémonie d'une tradition religieuse. Même si le bouddhisme a joué un rôle important auprès des premières dynasties impériales du Viêt Nam, il n'y constitue aucunement une religion nationale comme dans les royaumes theravadin de la péninsule sud-est asiatique. La notion des « Trois Enseignements » (*Tam Giáo*), formalisée au 11^e siècle par les élites lettrées sino-vietnamiennes, suggère que le Viêt Nam serait le creuset d'un syncrétisme entre bouddhisme, confucianisme et taoïsme, suggérant l'idée d'une synthèse cohérente entre trois doctrines bien distinctes. Ce que l'on observe en pratique, c'est plutôt la manipulation habile de notions liées à des traditions différentes. Dans le quotidien des laïcs, la référence bouddhiste est plus centrée sur les rites que sur la doctrine. Bien que la question soit sans importance pour la plupart des visiteurs des pagodes, on peut rapprocher ce bouddhisme populaire de la tradition Terre Pure (*Tịnh ĐỘ*) : la récitation de sutras et la répétition des noms du bouddha A-di-đà (*Amithaba*) et des bodhisattvas (notamment *Quan Âm*, la *Guan Yin* chinoise) y sont considérées comme des actions méritoires en soi. Le delta du Mékong fait de ce point de vue figure d'exception, un bouddhisme theravada proche de celui des pays voisins y comptant de nombreux adeptes, essentiellement issus de la population khmère. Les traditions bouddhistes fournissent une part importante des conceptions sotériologiques et rituels funéraires vietnamiens, qui s'y trouvent associés avec d'autres éléments, notamment tout un imaginaire de la bureaucratie céleste. Les moines bouddhistes ne représentent qu'une classe d'officiants parmi un éventail de possibilités offertes à chaque famille en fonction de ses besoins ponctuels.

Le culte des ancêtres, souvent considéré comme le substrat fondamental de la religion vietnamienne, doit être vu dans le cadre plus large de cultes destinés aux morts, dont beaucoup ne deviennent pas des ancêtres mais font malgré tout l'objet de multiples attentions cérémonielles. En outre, la condition des défunts peut être transformée : une victime de la malemort peut devenir un esprit puissant si son culte mobilise une

communauté suffisamment large⁴. Les innombrables cultes propitiatoires vietnamiens ont ainsi pour idiomme de base celui du soin des morts, dont chacun fait une expérience quotidienne et incorporée, l'autel aux défunts est un élément structurant de l'espace domestique. Si elle implique beaucoup de transactions matérielles, la religion populaire vietnamienne n'est pas pour autant dénuée de dimension morale, comme en témoigne le souci constant d'accumuler des « mérites » (*công đức*), notion issue du vocabulaire bouddhiste, mais dont le champ d'application est bien plus large. Les cultes villageois sont de plus en plus folklorisés et centrés sur les « festivals » (*lễ hội*) annuels, connaissant un renouveau particulièrement marqué depuis les années 1990, sous le contrôle étroit de l'Etat. Si cette patrimonialisation instrumentalise indéniablement des festivités locales façonnées en conformité avec le projet d'édification nationale, elle continue de produire identités collectives et singularités locales, en négociation avec la société nationale. Le festival de Ném Thượng, village de l'agglomération de Bắc Ninh, a ainsi défrayé la chronique en 2014, après qu'une association de défense des droits des animaux a dénoncé la tradition du sacrifice sanglant de deux cochons à l'aide de gigantesques épées. Pendant les semaines précédant le festival, responsables politiques et chercheurs étaient appelés à s'exprimer dans la presse sur les tensions entre « identité culturelle » et « civilisation », entre « traditions » et « barbarie », ces débats se prolongeant massivement sur les réseaux sociaux. Certains de ces cultes prennent une ampleur insoupçonnée, tel celui voué au fondateur de la dynastie légendaire des rois Hùng dans la province de Phú Thọ, où le regain d'intérêt pour ce passé antérieur à la sinisation a fait d'un festival local un événement d'ampleur nationale, inscrit au patrimoine de l'UNESCO depuis 2012, et auquel participent les plus hauts dirigeants du pays.

Un aspect important de cette religiosité se déployant en dehors des catégories institutionnelles du religieux est la créativité sociale déployée face aux politiques anti-superstitions. En effet, si le parti unique a pu tolérer voire encourager les cultes aux ancêtres et aux héros historiques, perçus comme des fondements du tissu social, les pratiques médiumniques ont, par exemple, dû s'en tenir à une certaine discrétion jusqu'aux années 1990⁵. C'est ainsi qu'est née la « Religion des Mères » (Đạo Mẫu), nom récemment adopté pour désigner les cultes de possession voués au panthéon des Quatre Palais. Le terme, faisant référence aux divinités féminines les plus importantes de ce panthéon et à un passé vietnamien supposément matriarcal, a été forgé par Ngô Đức Thịnh, ancien directeur de l'Institut des Etudes Culturelles, qui a organisé plusieurs événements universitaires autour de ces pratiques à partir des années 1990. Facilitant l'implication de chercheurs étrangers – ce qui a donné naissance à une abondante littérature sur ces cultes –, Ngô Đức Thịnh est parvenu à donner une nouvelle légitimité à ces rituels en les promouvant comme une religion vietnamienne autochtone⁶. Toutefois, c'est finalement en se positionnant en dehors du champ religieux officiel que la « Religion des Mères » a achevé de se légitimer : en décembre 2016, les rites médiumniques des Quatre Palais entraient à leur tour dans la liste du patrimoine mondial

⁴. Heonik Kwon, *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

⁵. Shaun Kingsley Malarney, *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

⁶. Olga Dror, *Cult, Culture and Authority*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007; Kirsten Endres, *Performing the Divine*, Leiden, NIAS Press, 2011.

immatériel de l'humanité.

Dépourvues des chants, danses, costumes et autres statues auxquels sont sensibles les institutions patrimoniales, les pratiques de possession par les morts ont trouvé leur salut dans des réseaux d'anciens combattants et de chercheurs scientifiques qui firent appel à des médiums pour localiser les ossements de soldats disparus. Faisant valoir leur prise en charge d'une demande sociale que l'Etat ne parvenait à satisfaire, ces réseaux se virent autorisés à mener des programmes de recherche sur l'« extra-sensorialité » (*ngoại cảm*). Leur institutionnalisation progressive dans des associations scientifiques ouvrira des espaces de légalité pour le développement de nouvelles pratiques de communication avec les morts, par une appropriation habile du projet socialiste de sécularisation de la société. Si l'ouverture politique des années 1990 a vu prospérer de nouvelles pratiques religieuses, ce n'est donc pas en raison d'un « renouveau » mécaniquement entraîné par l'ouverture politique du régime, mais grâce à l'exploitation inventive de nouvelles conditions institutionnelles par des groupes conscients de leurs stratégies. Suivant des trajectoires comparables à celles de ces pratiques transformées par leur repositionnement dans les marges du champ religieux, une somme de « nouveaux mouvements religieux » se sont développés, attirant une attention croissante de la part des autorités. Plusieurs cultes voués à Hô Chi Minh ont notamment émergé, le parti unique se trouvant pris au piège de sa propre tendance à encourager la divinisation de son fondateur. En effet, certains des médiums incarnant l'oncle Hô n'hésitent pas à critiquer les autorités actuelles, et leur attitude trop clémente vis-à-vis des ambitions chinoises sur le territoire et les ressources naturelles du Viêt Nam⁷. La mémoire encore fraîche de la troisième guerre d'Indochine et les récentes tensions en mer de Chine méridionale font partie du monde auquel s'adressent ces nouveaux rituels. Ces développements sont moins anecdotiques qu'il n'y paraît : le répertoire religieux vietnamien est de ce point de vue à double tranchant, tant il regorge d'éléments sinisés.

La modernité bouddhiste : entre nation et contestation

Avec l'émergence de la question religieuse, qui est concomitante du projet de construction d'un Etat-nation moderne, le problème d'identifier une religion nationale s'est posé aux élites intellectuelles vietnamiennes. De ce point de vue, le bouddhisme apparut le plus indiqué, et le mouvement dit « réformiste », de plus en plus actif à partir des années 1920, embrassa pleinement l'idée moderne de religion, s'inscrivant dans un débat transnational tourné vers une purification de la religion de l'Eveillé. Ce retour aux origines considéré comme la condition *sine qua non* d'un accès du bouddhisme à la modernité aux côtés du christianisme, impliquait d'en éliminer les pratiques « superstitieuses » telles que l'incinération de monnaies votives en papier, la détermination des jours et heures fastes, ou encore l'association avec les cultes aux esprits. Cette hostilité, commune à une bonne part des élites intellectuelles asiatiques de l'époque, allait nourrir des politiques d'élimination des dites superstitions dans la plupart des pays de la région. Les réformateurs mettaient en avant la doctrine plutôt que les

⁷. Chung Van Hoang, *New Religions and State's Response to Religious Diversification in Contemporary Vietnam*, Cham, Springer, 2017.

rituels et considérait que son idéal d'émancipation devait être atteint dans ce monde, par un engagement avec lui. Ils ont impulsé un développement conséquent des activités sociales de leur religion : ouverture d'écoles et d'instituts de formation monastiques, conférences, ou encore publication de revues présentant des textes originaux et des traductions.

Trần Văn Giáp, alors assistant à l'École Française d'Extrême Orient ayant bénéficié d'une double formation sino-vietnamienne et française, publiera en 1932 un texte sur l'histoire du bouddhisme vietnamien, qu'il identifie comme étant essentiellement le fruit d'une tradition zen. S'il a depuis lors été montré que cette généalogie n'était représentative que du rapport entretenu par une minorité d'intellectuels avec le bouddhisme chinois, la thèse de Trần Văn Giáp, laïc engagé dans le mouvement réformiste, n'en a pas moins durablement influencé les discours sur le bouddhisme vietnamien⁸. Outre la récente popularité au Viêt Nam des écrits du maître zen Thích Nhất Hạnh, cet élan est perceptible dans le succès grandissant, qui ne se limite plus aux élites urbaines, des pratiques de méditation ou des prêches du dharma diffusés sur les plateformes de vidéos en ligne, ou dans le développement de l'école Trúc Lâm, fondée par le moine Thích Thanh Từ⁹. Ce nouveau bouddhisme se veut à la fois universel et autochtone, contribuant au récit national tout en cherchant à se distinguer des pratiques populaires.

Le bouddhisme ne fait toutefois pas toujours le jeu du pouvoir – et Paul Mus alla même jusqu'à suggérer qu'il jouait dans le temps long de l'histoire vietnamienne le rôle d'un contre-pouvoir surgissant régulièrement pour contrecarrer les velléités centralisatrices de l'Etat¹⁰. Si une telle tendance existe, son avatar le plus probable au 20^e siècle est la Congrégation Bouddhiste Unifiée, qui trouve son origine dans la « crise bouddhiste » qui a éclaté en République du Viêt Nam à l'été 1963. Les faveurs accordées par le régime de Ngô Đình Diệm à la minorité catholique avaient donné naissance à un ressentiment croissant au sein du reste de la population. La situation s'enflamma après la répression violente à Hué d'une procession bouddhiste au cours de laquelle les participants revendiquaient des droits égaux à ceux des catholiques. Le conflit, qui entraînera la perte de Ngô Đình Diệm quelques mois plus tard, connaît un point culminant le 11 juin 1963, avec l'immolation par le feu du moine Thích Quang Đức à Saigon, dont les images ont fait le tour du monde. C'est en janvier 1964 que la Congrégation Bouddhiste Unifiée est fondée, associant des groupes de traditions différentes et ralliant autour d'elle les contestations contre les régimes militaires successifs de la République du sud. Militante contre la guerre et l'intervention américaine sous l'impulsion de son deuxième dirigeant, Thích Trí Quang, elle permettra un nouvel essor des activités bouddhistes, mais ne parviendra pas à structurer un clergé centralisé. Sous l'effet des dissensions internes et de

⁸. Alexander Soucy, « Contemporary Vietnamese Buddhism », dans Michael Jerryson, *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

⁹. Et cela dans une continuité largement inventée avec l'école créée par l'empereur Trần Nhân Tông, connu pour avoir renoncé au trône pour se faire moine après avoir repoussé les invasions mongoles au 13^e siècle.

¹⁰. Oscar Salemink, « Buddhism on Fire. Buddhist Protests against Authoritarian Regimes in Vietnam », dans Paul E. Baak (éd.), *Casa Nova. Aspects of Asian Societies*, vol. 1, Amsterdam, Center for Asian Studies Amsterdam, 1995.

la répression d'une deuxième vague de protestations, le mouvement s'épuisera en 1966.

La situation au nord pendant ces années est mal connue. Il est admis que le Viêt Minh a cherché à entretenir une bonne relation avec le bouddhisme, considéré comme très influent chez la population paysanne dont le soutien était capital dans la lutte de guérilla, mais des pagodes ont également été réquisitionnées voire, dans certaines localités, détruites. La contestation bouddhiste du centre et du sud retrouvera sa vigueur dès la réunification en 1975, cette fois face au parti communiste vietnamien. Une vague d'immolations par le feu de moines et moniales répond aux restrictions imposées dans le sud par le nouveau régime, et l'Etat riposte en arrêtant plusieurs membres de la Congrégation Bouddhiste Unifiée, avec qui les relations se tendent. Refusant d'être intégrée à la congrégation officielle fondée en 1981, elle finira par se trouver au centre d'une nouvelle crise bouddhiste en mai 1992, elle aussi amorcée à Hué, à l'occasion d'un conflit entourant les funérailles et la succession de son dirigeant Thích Đôn Hậu – qui s'était impliqué dans les instances officielles du pouvoir communiste, avant de quitter ses responsabilités face à la répression de ses coreligionnaires. Depuis lors, la Congrégation Bouddhiste Unifiée n'est jamais sortie de la dissidence, et ses principaux dirigeants ont passé de longues années en prison ou en résidence surveillée. Pas plus la congrégation officielle que son homologue dissident ne saurait être considéré comme instance représentative d'une hypothétique communauté bouddhiste vietnamienne. Si elle reste très proche du pouvoir – elle a ainsi placé en 2012 six moines en poste dans les îles Spratley revendiquées par la Chine – la congrégation officielle n'a jamais vraiment été en mesure de contrôler les activités monastiques au niveau local, qui restent libres tant qu'elles ne remettent pas en question la légitimité du pouvoir. Plutôt qu'une spécificité religieuse, c'est le refus de ce compromis qui caractérise la Congrégation Bouddhiste Unifiée du Viêt Nam.

Outre l'entreprise réformatrice évoquée plus haut, la période coloniale aura également vu prospérer plusieurs mouvements religieux importants dans le Viêt Nam méridional, tous au moins en partie inspirés du bouddhisme. Né au milieu du 19^e siècle, le Bửu Sơn Kỳ Hương (Etrange Parfum de la Précieuse Montagne) est un mouvement millénariste paysan se revendiquant du bouddhisme mais critique de son clergé, de la complexité de ses rites, et de sa tendance à se détourner du monde, qui prendra part aux luttes anticoloniales. Son fondateur se serait réincarné en la personne de Huỳnh Phú Sổ, jeune paysan qui, à partir de 1939, a attiré autour de lui des masses de fidèles, créant le bouddhisme Hòa Hảo¹¹. Egalement engagé contre le colonisateur, ce mouvement refusera tout autant l'autorité du Viet Minh, auquel est souvent attribuée la responsabilité de l'assassinat de Huỳnh Phú Sổ en 1947. Les élites mandarinales proche des milieux coloniaux verront pour leur part naître le caodaïsme, religion connue pour son caractère syncrétique. Mais il faut se garder d'en faire une simple curiosité : prétendant au statut de religion universelle en mêlant des influences aussi singulières que le bouddhisme réformé, les structures ecclésiales catholiques, les techniques médiumniques des sectes sino-vietnamiennes Minh et sociétés rédemptrices chinoises, la théosophie et le spiritisme kardeciste, ce culte est un produit exemplaire de cette modernité galvanisée par les

¹¹. Pascal Bourdeaux et Jean-Paul Willaime, « Special Issue : Religious Reconfigurations in Vietnam », *Social Compass*, 57 (3), 2010.

frictions coloniales¹². Son histoire est structurée par de multiples branches se disputant les interprétations d'oracles obtenus par le biais de pratiques d'écriture médiumnique. Depuis les années 1980, une branche urbaine et intellectuelle s'est positionnée comme interlocuteur privilégié de l'Etat, hostile aux pratiques médiumniques, auxquelles une alternative au potentiel politique moindre est proposée : la méditation oraculaire. Encore actifs aujourd'hui, tous ces mouvements font partie intégrante du paysage religieux du sud du Viêt Nam et bénéficient de la reconnaissance officielle de l'Etat... qui n'en est pas moins méfiant à l'égard de leurs aspects messianiques et, surtout, de leur passif de résistance aux ambitions centralisatrices.

Le catholicisme : Eglise et souveraineté

Bien qu'initiée dès le tournant du 16^e siècle par des missionnaires portugais et espagnols, l'implantation du catholicisme au Viêt Nam est inextricablement liée à l'histoire coloniale française. En effet, la conquête de l'Indochine ne fit pas exception à l'alliance du sabre et du goupillon, l'évangélisation se menant, à partir du milieu du 19^e siècle, à portée de canon des corvettes françaises. Les persécutions subies par les catholiques sous les Nguyễn fournirent à Napoléon III un prétexte pour la prise de Tourane, qui marqua le début de la conquête française. Le catholicisme a donc longtemps été perçu comme intimement lié au pouvoir colonial. Toutefois, il ne faut pas négliger l'implication catholique dans la construction de l'Etat-nation vietnamien, avec la transition, durant les dernières décennies de la période coloniale, d'une Eglise missionnaire à une Eglise nationale. Cédant à la pression exercée par le Vatican, la tutelle coloniale autorisera ainsi l'ordination en 1933 de Nguyễn Bá Tông, originaire du delta du Mékong, à la tête du vicariat de Phát Diêm, dans le delta du fleuve Rouge. L'enthousiaste « mouvement Tông » suscité par cet évêque reçu en grande pompe dans tout le pays promouvait l'idée d'une communauté catholique nationale. En 1938, le troisième évêque vietnamien, Ngô Đình Thục, frère du futur président de la République du Viêt Nam, affichera dès son ordination sa fidélité à Rome au détriment de la France.

A l'indépendance, cette question de la désignation des représentants ecclésiastiques, déjà sensible sous la tutelle coloniale, deviendra l'un des principaux nœuds de tension entre les catholiques et le régime du Nord Viêt Nam¹³. L'alliance entre les communistes et le clergé s'avérera vite impossible, à mesure que les seconds se sentiront menacés par la progression de l'hégémonie des premiers. A l'issue de la guerre d'Indochine, l'Eglise est d'abord un objet de suspicion, moins en raison de ses liens avec le colonisateur vaincu que de sa fidélité au Vatican. Notons toutefois qu'à la différence du cas chinois, les autorités communistes vietnamiennes n'ont pas mis en place une Eglise officielle indépendante du Vatican. Des organes officiels du catholicisme ont été créés, tel le Comité de Liaison des Catholiques pour le Patriotisme et la Paix en 1955, mais ils

¹². Jérémy Jammes, *Les oracles du Cao Đài*, Paris, Les Indes Savantes, 2014.

¹³. Claire Trần Thị Liên, « Communist State and Religious Policy in Vietnam : A Historical Perspective », *Hague Journal on the Rule of Law*, 5, 2013.

visaient plutôt à rallier les masses catholiques au projet révolutionnaire. A l'inverse, les catholiques du sud trouvèrent dans la République du Viêt Nam un régime des plus favorables. Ngô Đình Diệm, issu d'une famille mandarinale convertie depuis plusieurs siècles, comptait sur le soutien de cette population, que l'administration sudiste favorisait à tous les niveaux, de l'accès au logement en ville ou aux terres agricoles à l'obtention d'un emploi. Plusieurs centaines de milliers de catholiques des provinces du nord décidèrent de migrer vers le sud, notamment en 1954-55. Il faut ici saisir l'importance sociale des paroisses et des prêtres, car beaucoup de villages avaient été historiquement fondés par la scission des familles catholiques vis-à-vis de leurs villages d'origine.

A la réunification du pays, l'Eglise adopte une attitude de compromis. Les archevêques de Saigon et de Hué offrent leur collaboration aux nouvelles autorités en échange de la garantie de la liberté de culte et demandent à leurs fidèles de contribuer à l'édification de la nation, tout en soulignant l'importance de la fidélité au Saint-Siège. Cette posture sera réitérée par la Conférence Episcopale du Viêt Nam reconstituée en 1980. Depuis lors, l'enjeu pour le clergé vietnamien a été d'assurer son maintien comme intermédiaire entre les fidèles et le Vatican en excluant explicitement toute politisation de la communauté catholique. Le Parti Communiste Vietnamien victorieux, pour sa part, n'a pas semblé s'estimer dans la nécessité de faire des compromis. Dès 1975, le délégué apostolique et les missionnaires étrangers sont expulsés et les universités, lycées, écoles, orphelinats et autres dispensaires catholiques du sud sont nationalisés. Toutefois, l'effondrement de l'URSS pousse le Viêt Nam à normaliser ses rapports avec la communauté internationale, et les années 1990 voient la République Socialiste établir des relations diplomatiques avec le Vatican. Les visites de délégations se multiplient de part et d'autre, et Nguyễn Tấn Dũng, alors premier ministre, rencontre Benoît XVI pour la première fois au Vatican en mars 2007. Les discussions pendant cette période de rapprochement portent essentiellement sur les nominations épiscopales, les ordinations et transferts de prêtres, ainsi que la formation de ces derniers, sur lesquels l'Etat garde un contrôle jugé trop étroit par l'Eglise. En 2009-2010, les catholiques vietnamiens célèbrent les 350 ans de la fondation des deux premiers vicariats apostoliques et les 50 ans de l'établissement de la hiérarchie catholique vietnamienne par de grands rassemblements publics. En janvier de l'année suivante, un représentant papal non-résident est à nouveau nommé pour le Viêt Nam avec l'approbation du gouvernement, et il fera dans les années suivantes de nombreuses visites dans les églises de l'ensemble du pays. Un autre pas est franchi en 2012 avec la tenue à Xuân Lộc de la dixième assemblée plénière de la Fédération des Conférences Episcopales Asiatiques.

Cette indéniable amélioration ne doit pas masquer des tensions persistantes. A partir de 2008, les manifestations de catholiques exigeant la restitution des terres confessionnelles confisquées se multiplient. Le cas de l'ancienne délégation apostolique à Hanoï, a été très médiatisé, avec ses prières publiques et sa violente répression¹⁴. Ces événements ont cela d'intéressant qu'ils emmènent la question foncière sur le terrain de la liberté religieuse. Ils montrent également qu'une certaine parole catholique se libère. Tant au niveau de la

¹⁴. Claire Trần Thị Liên, « La question religieuse », in Stéphane Dovert et Benoît de Tréglodé (dir.), *Viêt Nam contemporain*, Paris et Bangkok, Les Indes Savantes/Irasec, 2009.

conférence épiscopale que des paroisses, sur internet ou dans l'espace public, les catholiques prennent de plus en plus position en tant que tels sur des questions relatives à leur confession, mais aussi sur des problèmes concernant la société vietnamienne dans son ensemble. Ainsi, les groupes catholiques ont été parmi les plus visibles dans la mobilisation ayant suivi la pollution côtière causée par l'usine Formosa en 2016, tant dans les manifestations d'ampleur organisées dans la région que sur les réseaux sociaux.

Protestantisme et ethnicité

Un autre développement majeur dans le champ religieux vietnamien au cours des dernières décennies est la vague de conversion des populations montagnardes des Hauts Plateaux du centre au protestantisme. Estimée à quelques dizaines de milliers dans les années 1970, la population protestante des Hauts-Plateaux atteindrait aujourd'hui au moins 400.000 fidèles, d'après les chiffres du recensement de 2009, qu'on peut considérer comme une estimation basse. Initiée par des missionnaires de la *Christian and Missionary Alliance* à Đà Nẵng en 1911, l'évangélisation protestante du Viêt Nam s'est tournée dès les années 1920 vers les populations montagnardes des provinces centrales. Le *Summer Institute of Linguistics* se joindra à cet effort en 1956, avec la bénédiction de la République du Viêt Nam et de ses alliés américains. Interrompue en 1975, cette première phase a posé les bases qui permettraient le réveil d'une évangélisation massive une quinzaine d'années plus tard : systèmes de transcription des langues locales, traductions des écritures, et surtout un contingent de convertis appartenant à de nombreux groupes ethniques différents¹⁵.

L'histoire de ces conversions reste mal connue, mais elles sont concomitantes de transformations sociales dans les Hauts Plateaux. Après la réunification, des flux migratoires de Vietnamiens des plaines vers ces « Nouvelles Zones Economiques » ont bouleversé les équilibres démographiques. C'est surtout avec l'arrivée de la politique du Renouveau et la fin des programmes de collectivisation, au début des années 1990, que les effets de ces changements se sont fait sentir, et que le rythme des conversions s'est accéléré. Avec le développement de cultures commerciales (hévéa, café, cacao...), les Hauts Plateaux entraînent de plain-pied dans la globalisation. La culture itinérante par essarts devenant impossible pour des raisons démographiques et légales, les populations autochtones, devenues minoritaires, ont été sédentarisées et, de fait, dépossédées de leurs territoires. La place prise par le protestantisme dans la région est apparue au grand jour à l'occasion d'importants soulèvements populaires en février 2001. Frappés par la chute des cours du café, des milliers de Montagnards marchèrent sur les villes de Pleiku et Ban Me Thuot, critiquant les politiques du gouvernement et revendiquant la restitution de leurs terres ancestrales. Dans le sillage d'une violente campagne de répression – déploiement d'unités militaires, arrestations et détentions arbitraires, cas de torture –, les autorités de Hanoï pointèrent la responsabilité d'un mouvement religieux désigné comme « protestantisme Degar » – d'après une expression rhadé signifiant « les fils de la montagne ». Cette dénomination s'est formée à la fin des années 1990, au sein des

¹⁵. Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes, *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.

minorités qui ne s'estimaient pas représentées par l'Eglise Evangélique Vietnamienne du Sud.

La défiance de l'Etat vis-à-vis du protestantisme des Hauts Plateaux tient aux liens supposés entre ces églises et les mouvements autonomistes nés dans la région au cours du 20^e siècle, notamment le Front Unifié de Lutte des Races Opprimées (FULRO), fondé dans les années 1960. Bien qu'elle ait cessé la lutte armée en 1992, cette organisation est constamment accusée par les autorités vietnamiennes de dissimuler sa résurrection derrière les mouvements protestants Degar. Le fait est que la cause Degar est portée par des groupes diasporiques américains revendiquant cet héritage, comme la Montagnard Fondation. En outre, les liens historiques entre évangélisation américaine et anti-communisme sont indéniables dans la région. L'Etat tend donc à traiter comme des ennemis tous les groupes protestants qui, sur les Hauts Plateaux, refusent de s'affilier à l'Eglise Evangélique du Viêt Nam Méridional, accumulant jusqu'à aujourd'hui les violations des droits fondamentaux, auxquelles ont répondu d'autres manifestations, notamment au printemps 2004 et en 2010, autour de plantations d'hévéa. Depuis 2010, les autorités ciblent également un mouvement d'obédience catholique qu'elles dénoncent comme un nouvel avatar du FULRO : la « voie Hà Mòn », fondée à Kontum en 1999, et qui compterait aujourd'hui quelques milliers de fidèles¹⁶.

On peut légitimement s'étonner de la volonté de ces populations de se convertir à une religion dont elles savent qu'elle ne les rendra que plus suspectes aux yeux du régime. Il faut comprendre cette appropriation du christianisme dans la multiplicité de ses significations. Elle constitue à la fois une singularisation et une intégration. En effet, si le protestantisme évangélique peut trouver un certain écho dans les traditions millénaristes des populations des Hauts Plateaux, il apparaît que l'entrée en religion est plutôt vécue comme une conversion à la modernité, offrant une doctrine universelle indépendante d'un Etat perçu comme oppresseur, ainsi qu'une inclusion dans des réseaux confessionnels transnationaux et dans un œcumène chrétien global. Moins connue mais toute aussi importante est la conversion, également à partir du milieu des années 80, d'environ un tiers du million de Hmong vivant dans les provinces montagneuses du nord du Viêt Nam¹⁷. Liée à une situation économique comparable, cette vague de conversions a cela de particulier qu'elle n'a pas reposé sur la présence de missionnaires protestants, mais sur les programmes évangéliques radiodiffusés de la *Far East Broadcasting Company*. Là encore, au moins autant que les tendances messianiques hmong, la dimension transnationale et diasporique des réseaux protestants est essentielle. En effet, les missionnaires protestants hmong américains ont poursuivi ce travail d'évangélisation, animés à la fois par la nostalgie d'une culture authentique et par la rhétorique plus large de l'évangélisme américain sur la liberté religieuse et le rôle du christianisme dans la défense des droits de l'homme.

Ce lien entre ethos protestant et désir de modernité permet également de comprendre le

¹⁶. Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003.

¹⁷. Tâm T. T. Ngô, *The New Way*, Seattle, University of Washington Press, 2016.

succès croissant du protestantisme auprès des populations urbaines. L'Etat semble avoir pris acte de cette tendance qui, si elle reste démographiquement marginale, participe d'une vague évangélique observée dans toute l'Asie du Sud-Est. Les années 2000 ont vu s'accumuler les dénominations reconnues par l'Etat, et le centenaire des premières conversions protestantes a été célébré massivement dans les grandes villes du pays en 2011.

Conclusion

A l'issue de ce panorama des développements de la question religieuse au Viêt Nam, il importe de souligner une continuité entre les soupçons de la puissance coloniale à l'égard des moines bouddhistes, la réponse du régime du Sud à la mobilisation de ces derniers, et les accusations portées par le régime actuel à l'encontre des mouvements protestants, de certaines figures catholiques, ou encore de la Congrégation Bouddhiste Unifiée du Viêt Nam. En effet, une réponse commune à ces actions a été de qualifier leurs auteurs de « faux » religieux, comme si *en fait*, l'habit ne faisant pas le moine, les robes safran cachaient des révolutionnaires et les églises montagnardes des réactionnaires. Le changement de sens du terme *tà đạo* est de ce point de vue saisissant : utilisé en 1833 par l'empereur Minh Mạng à l'égard de la « voie maléfique » catholique, son emploi contemporain par les autorités communistes, notamment vis-à-vis du protestantisme montagnard, est régulièrement traduit par « fausse religion ». En miroir de cette idée moderne que le religieux véritable ne saurait être politique, on constate que le positionnement sur le terrain de la « liberté religieuse » permet à des groupes confessionnels de donner à leurs causes une visibilité et une légitimité sur la scène internationale. Dans d'autres cas, c'est justement en s'extrayant du registre religieux que des pratiques se rendent acceptables. On ne saurait nier les graves atteintes aux droits fondamentaux que subissent nombre de Vietnamiens du fait de leurs pratiques ou affiliations religieuses, mais ces mauvais traitements sont à replacer dans un contexte plus large de surveillance généralisée de la population. En faire des problèmes religieux sans interroger la manière dont le religieux, au Viêt Nam, fait question, c'est s'exposer au risque de mener une critique du régime fondée sur les mêmes présupposés que sa politique.

Bibliographie

- Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes, *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- Pascal Bourdeaux et Jean-Paul Willaime, « Special Issue : Religious Reconfigurations in Vietnam », *Social Compass*, 57 (3), 2010.
- Olga Dror, *Cult, Culture and Authority*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007.
- Kirsten Endres, *Performing the Divine*, Leiden, NIAS Press, 2011.
- Alain Forest, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam XVIIe-XVIIIe siècles. Analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, 3 volumes, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Vincent Gossaert et David Palmer, *La question religieuse en Chine*, Paris, CNRS Editions, 2012.
- Chung Van Hoang, *New Religions and State's Response to Religious Diversification in Contemporary Vietnam*, Cham, Springer, 2017.
- Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, New Heaven, Harvard University Press, 1983.
- Jérémy Jammes, *Les oracles du Cao Đài*, Paris, Les Indes Savantes, 2014.
- Jérémy Jammes et Paul Sorrentino, « Géopolitique des religions au Vietnam. Les voies multipolaires d'une société civile confessionnelle », *Hérodote* (Les enjeux géopolitiques du Viêt Nam, sous la direction de Benoit de Tréglodé), n°157, 2^e trimestre 2015.
- Charles Keith, « Catholicisme, bouddhisme et lois laïques au Tonkin (1899-1914) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 87 (3), 2005.
- Charles Keith, « Annam Uplifted : The First Vietnamese Catholic Bishops and the Birth of a National Church, 1919-1945 », *Journal of Vietnamese Studies*, 3 (2), 2008.
- Heonik Kwon, *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Shaun Kingsley Malarney, *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.
- David G. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- Tâm T. T. Ngô, *The New Way*, Seattle, University of Washington Press, 2016.
- Phạm Quỳnh Phương, *Hero and Deity*, Seattle, University of Washington Press, 2009.
- Oscar Salemink, « Buddhism on Fire. Buddhist Protests against Authoritarian Regimes in Vietnam », in Paul E. Baak (éd.), *Casa Nova. Aspects of Asian Societies*, vol. 1, Amsterdam, Center for Asian Studies Amsterdam, 1995.
- Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003.
- Oscar Salemink, « Is Protestant Conversion a Form of Protest ? », Julius Bautista, Francis Khek Gee Lim, *Christianity and the State in Asia*, Oxon, Routledge, 2009.
- Paul Sorrentino, *A l'épreuve de la possession. Chronique d'une innovation rituelle dans le Vietnam contemporain*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2018 [sous presse].
- Alexander Soucy, *The Buddha Side : Gender, Power, and Buddhist Practice in Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2012.
- Alexander Soucy, « Contemporary Vietnamese Buddhism », in Michael Jerryson, *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Philip Taylor, *Goddess on the Rise*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

Philip Taylor (éd.), *Modernity and Re-enchantment : Religion in Post-revolutionary Vietnam*, Singapour, Institute for Southeast Asian Studies, 2007.

Claire Trần Thị Liên, « La question religieuse », in Stéphane Doyet et Benoît de Tréglodé (éds.), *Vietnam contemporain*, Paris et Bangkok, Les Indes Savantes/Irasec, 2009.

Claire Trần Thị Liên, « Communist State and Religious Policy in Vietnam : A Historical Perspective », *Hague Journal on the Rule of Law*, 5, 2013.