



HAL
open science

Géopolitique des religions au Viêt Nam. Les voies multipolaires d'une société civile confessionnelle

Jérémy Jammes, Paul Sorrentino

► **To cite this version:**

Jérémy Jammes, Paul Sorrentino. Géopolitique des religions au Viêt Nam. Les voies multipolaires d'une société civile confessionnelle. *Hérodote - Revue de géographie et de géopolitique*, 2015, Les enjeux géopolitiques du Viêt Nam, 157, pp.112-125. 10.3917/her.157.0112 . halshs-03563155

HAL Id: halshs-03563155

<https://shs.hal.science/halshs-03563155v1>

Submitted on 18 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.

Résumés :

Géopolitique des religions au Viêt Nam.

Les voies multipolaires d'une société civile confessionnelle

Jérémy Jammes et Paul Sorrentino

L'État-Parti fait constamment face aux revendications politiques de mouvements religieux et cet article entend revenir sur cette dimension géopolitique des religions au Viêt Nam. Au terme de notre analyse de l'action politique de plusieurs courants religieux, l'échiquier géopolitique vietnamien contemporain se verra traversé par une pluri-centralité des institutions religieuses œuvrant à la mise en place d'une société civile confessionnelle et multipolaire.

Geopolitics of Religions in Vietnam

Multi-polar religious Ways of Civil Society

Jeremy Jammes and Paul Sorrentino

The Party-State in Vietnam constantly faces the differing political claims of various religious movements. The following article revisits the geopolitical contours of religions in Vietnam. By analysing the political actions of several religious movements, the article maps a contested and contrasted Vietnamese contemporary geopolitical landscape. One that is characterized by its multi-centric institutions which attempt to establish a multi-polar religious civil society.

Jérémy Jammes : jjammes@yahoo.com

Paul Sorrentino : trytoshakeme@hotmail.com

Géopolitique des religions au Viêt Nam.

Les voies multipolaires d'une société civile confessionnelle

Jérémy Jammes¹ et Paul Sorrentino²

Le « renouveau religieux » qui a suivi les réformes économiques et politiques de 1986 (*Dôï Moi*) ne doit pas être compris comme une réaction mécanique à celles-ci : ses causes relèvent tout autant des actions des pratiquants eux-mêmes, des organisations créées par les promoteurs des cultes et de l'intervention d'instances internationales. Pour pleinement comprendre ces tensions entre les sphères religieuse et politique, une rupture épistémologique est nécessaire qui vise à dépasser l'approche du fait religieux vietnamien dans les termes réducteurs et faussement conjoncturels d'un « ré-enchantement » ou d'un reflet simpliste des relations binaires État-religions. Il s'agit en effet de réfléchir au caractère multiple du fait religieux, avec sa riche palette de « voies » (*dao*), de « religions » (*tôn giao*) et de « croyances » (*tin nguong*), chacune générant et se polarisant à partir d'un centre mythologique, symbolique, économique, politique ou institutionnel propre. Compte tenu de la multiplicité exponentielle des pratiques rituelles et confessionnelles vietnamiennes, aucune exhaustivité n'est à attendre dans notre article. En revanche, nous entendons réfléchir aux modes de rationalisation et d'expression de cette multipolarité, en variant la focale du village à la ville, des plaines aux montagnes, du rituel folklorique aux blogs confessionnels.

L'État vietnamien et les religions : lois et concepts

L'actualité politique du Viêt Nam depuis l'indépendance invite à réfléchir au cadre social et aux grilles interprétatives locales qu'offre la sphère religieuse vietnamienne. Mais qu'entend-on au juste par ce terme générique de « religion » dans le contexte vietnamien ? Le cadre

¹ Jérémy Jammes, anthropologue, est Associate professor à l'Université de Brunei Darussalam. Il a été auparavant directeur adjoint de l'Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine (IRASEC, CNRS-MAEE).

² Paul Sorrentino, anthropologue, est chercheur postdoctorant au Centre Asie du Sud-Est (EHESS-CNRS).

conceptuel selon lequel les pratiques religieuses sont abordées par les autorités vietnamiennes est indissociable du projet plus large de transformation de la société dans lequel le Parti s'est engagé dès son arrivée au pouvoir, projet impliquant notamment une refondation de la culture vietnamienne, dont un des piliers devait être la « scientification » de celle-ci (Endres, 2011 : 159-163). Cette référence rationaliste est régulièrement invoquée dans les débats autour de la légitimité des pratiques religieuses et ce, essentiellement sous la forme d'une critique de la « superstition » (*mê tin*) : celle-ci inciterait la population à gaspiller ses ressources et à reproduire des hiérarchies « féodales » (*phong kiên*), constituant un obstacle au développement de la modernité révolutionnaire et devant pour cela être éliminée.

À la fin des années 1980, tandis que des pans entiers de l'ancienne orthodoxie marxiste-léniniste s'effritaient, la pensée de Hô Chi Minh, qui évoquait dès le 3 septembre 1945 la liberté de croyance et « l'union des croyants et des incroyants », a clairement resurgi dans l'idéologie officielle. Un glissement s'est progressivement opéré de l'athéisme d'État vers une reconnaissance savamment contrôlée d'un utilitarisme social et d'une subordination du religieux à l'identité nationale. La construction idéologique de cette historiographie revient abondamment sur l'engagement aux côtés de Hô Chi Minh des églises nationales et patriotes compatibles avec l'idéal communiste (Mouvement des catholiques patriotes, Confédération des églises évangéliques du Viêt Nam ou Société évangélique du Nord, etc.).

Il faut noter que la notion de « religion » (*tôn giao*), ne rencontre qu'un écho limité auprès des Vietnamiens lorsqu'il s'agit de définir leurs propres pratiques. Le dernier recensement de la population, réalisé en 2009, confirme une tendance observée dans les enquêtes quantitatives précédentes : interrogés sur la « religion » qu'ils « suivent », moins de 20 % des Vietnamiens ont déclaré une telle appartenance. Aussi, ne faudrait-il pas voir dans cette typologie un canevas strict au sein duquel les cultes sont classés de manière définitive suivant des critères bien déterminés. De fait, beaucoup de pratiques religieuses vietnamiennes occupent une sorte de « marché gris » du religieux³, soit un espace de relative tolérance dont les contours restent flous : c'est uniquement à l'occasion d'affaires localisées dans le temps ou dans l'espace que se matérialise la limite entre les pratiques légitimes et celles qui doivent être réprimées, affaires telles qu'un conflit ouvert entre un médium (spécialiste censé établir une communication directe entre les vivants et les esprits des divinités ou des morts) et les

³ YANG F. (2012), *Religion in China. Survival & Revival under Communist Rule*, Oxford University Press, Oxford.

autorités du lieu où il exerce⁴ ou la polémique qui a récemment vu des chercheurs s'opposer à un décret interdisant la combustion d'objets votifs en papier en 2010⁵.

Pour ce qui est des religions instituées, la nouvelle politique religieuse inaugure une séparation État-religions dans le cadre de procédures d'enregistrement. L'Article 3 de l'Ordonnance sur la croyance et la religion adopté par l'Assemblée nationale le 18 juin 2004 – et plus récemment le décret gouvernemental 92 du 9 novembre 2012 – témoignent ainsi d'une « reconnaissance officielle du phénomène social qu'est la croyance, des différentes formes qu'elle peut adopter, des lieux et organisations où cette activité se déploie » (Willaime, 2010 : 323). Le souci principal de l'État est alors de contrôler les activités religieuses en les reconnaissant au compte-goutte et pour une durée déterminée. Le statut légal est reconductible en cas de « bonne conduite » et nécessite régulièrement un nouvel enregistrement et l'affichage de l'utilité publique de telle ou telle croyance, sous peine de voir déclarées illégales et répréhensibles ces activités religieuses.

L'instauration de ce processus administratif de contrôle impliquant des « personnalités juridiques » (*phap nhân*) rentrent évidemment dans des stratégies d'exercice de pouvoir et de respect de la souveraineté nationale dont l'impact se mesurera différemment selon les échelles. La principale préoccupation politique envers les mouvements religieux porte alors sur le risque qu'ils peuvent représenter pour la sécurité nationale. Une autre approche de la fabrication de l'État-nation vietnamien doit s'appuyer sur une lecture de la gestion politique du religieux, autrement dit de groupes sociaux et de grilles d'intelligibilité fortement différenciés, multi-centrés, et souvent politisés.

Le Viêt Nam a-t-il une religion nationale ?

Les pratiques religieuses vietnamiennes sont porteuses d'une revendication politique qui se retrouve explicitement dans différents mouvements prétendant incarner une « religion nationale » (*quôc đạo*). La dilution des organisations bouddhiques dans le tissu social vietnamien a tendance à présenter le bouddhisme Mahayana comme la religion nationale. Au

⁴ Rédaction du journal (1997), « Cân dep ngay nhung hoat dong trai phep cua “nha ngoai cam” Nguyễn Văn Liên » [« Il est nécessaire de mettre fin immédiatement aux activités illégales du “*nha ngoai cam*” Nguyễn Văn Liên »], *Bao Hai Duong*, 12 août.

⁵ HAI LY (2010) « Câm dôt vang ma noi công công : cân co cach lam mêm deo » [Interdiction de brûler des monnaies d'offrande dans les lieux publics : un assouplissement est nécessaire], *Doi sông va Phap luật*, 31 août.

moment le plus sanglant de la guerre du Viêt Nam, le moine zen Thich Nhât Hanh écrit, dans *Lotus dans la mer de feu* (1967 : 44-45), que « le bouddhisme vietnamien est une religion nationale. Dans le cœur et l'esprit du peuple vietnamien il y a déjà la graine du bouddhisme. Pendant près de deux mille ans, le destin de la nation et le bouddhisme ont été liés. » Plus récemment, l'historien Nguyễn Thanh Xuân (2012 : 90) rappelait que si le bouddhisme comptait environ 10 millions d'adeptes en 2008, la grande majorité de la population était « influencée culturellement par le bouddhisme ».

Mais nous aurions tort de cantonner l'idéologie bouddhique au statut d'agent de l'orthodoxie d'État. Sans pouvoir revenir en détail sur chacun des courants d'inspiration bouddhique, rappelons que dans ses dimensions zen (Thich Nhât Hanh), Theravada (Khmer Krom), Mahayana (Église unifiée du bouddhisme vietnamien) ou encore réformée (caodaïsme et Hoa Hao), entre autres, les acteurs bouddhistes vietnamiens s'insurgent régulièrement contre les autorités de Hanoi et toute forme de manipulation politique. Si le bouddhisme a été fortement imbriqué dans les structures étatiques dans les siècles passés, il n'a eu de cesse de faire savoir par la suite ses revendications politiques aux niveaux local, national et international. Les années 1960 mais aussi 1990 et 2000 ont révélé tout un répertoire de techniques de protestation, à la fois non violentes (pétitions, jeûne, grèves, sit-in, boycott, publications, etc.) mais aussi faisant usage d'une violence physique ou symbolique, comme les immolations par le feu⁶.

En 1981, l'État a suscité la fondation de l'Église bouddhique du Viêt Nam (Giao hội Phật giáo Việt Nam), qui résume son programme à ces trois mots : « Religion, Nation, Socialisme ». Son Conseil de Justification (Hội đồng Chung minh) est composé d'une cinquantaine de bonzes et bonzesses qui ont pour mission de rendre des comptes au gouvernement. Depuis cette date, deux églises bouddhiques existent au Viêt Nam : l'Église bouddhique du Viêt Nam, autorisée, parrainée, contrôlée par le gouvernement et ne laissant plus de laïcs religieux (*cu si*) dans l'administration ; la Congrégation du bouddhisme unifié, sans siège officiel, non reconnue par les autorités et en dissidence depuis 1992⁷.

⁶ DEVIDO E. (à paraître), « "You are a Bright Star". Youth in the Buddhist Struggle Movement in Wartime Vietnam, 1963–75 », *SOJOURN*.

⁷ Sur les développements politiques contemporains du bouddhisme vietnamien, voir Nguyễn Thê Anh (n.d.).

Originaire du sud-ouest du pays et profondément inscrit dans les référents mythologiques, charismatiques et millénaristes du delta du Mékong, le bouddhisme Hoa Hao (plus de 2 millions de fidèles) prolonge depuis 1939 un messianisme encombrant pour Hanoi. Les prophéties de libération, d'indépendance et de haute morale nationales de son fondateur Huynh Phu Sô sont pour ainsi dire réactivées chaque année lors de la commémoration de sa mort, survenue en 1947 et fortement soupçonnée d'avoir été commanditée par le Viêt Minh, dont il avait refusé de rejoindre la coalition. À ceux qui l'accusaient de politiser la sphère du religieux, Huynh Phu Sô répondait « qu'il apportait de la religion dans la politique » (Ho Tai, 2008), et ce credo continue d'habiter nombre de fidèles avides de réformes, les emmenant à s'immoler ou entamer des grèves de la faim.

Un oracle régulièrement cité par les caodaïstes date de 1926 et proclame qu'« aussi loin qu'on regarde, le pays du Sud [le Viêt Nam] n'a pas eu sa propre religion. [...] Il a seulement une voie religieuse sincère au pays du Sud, c'est ma voie, celle de votre Maître [Cao Dai ou Empereur de Jade], qui a été fondée pour ses élèves et qui se nomme la religion nationale » (cité dans Jammes, 2014 : 126-130). Cet oracle est directement orienté vers le peuple vietnamien, lequel, outre le fait d'être le peuple élu, serait chargé de propager la religion nouvelle. Cette mission appuie les efforts des caodaïstes dans leur accession à une autonomie religieuse et politique depuis les années 1920. Pour des raisons théologiques et cosmogoniques, le Saint-Siège de Tây Ninh, près de la frontière cambodgienne, est défini comme le centre rayonnant de cette « religion nationale » rêvée et visée par les caodaïstes. La province de Tây Ninh constituerait un domaine indépendant et autarcique, une « terre sainte » (*thanh dia*), dont la conception est largement calquée sur celle du Vatican. D'un point de vue sociologique, le Saint-Siège œuvre à centraliser un maillage social et administratif de la société vietnamienne (convertie au caodaïsme), avec pour finalité la rénovation du monde terrestre. Ce rôle de pivot et le processus de polarisation politique qu'il suggère suscitent de vives tensions avec les autorités de Hanoi, lesquelles ont instauré un Conseil de Gestion (*Hôi Đông Chuong Quan*) à la direction du Saint-siège en 1997 et ont désigné le cardinal caodaïste Nguyễn Thành Tâm (1936-) comme président du conseil. Mais ce dernier a su se présenter comme l'interlocuteur indispensable et omnipotent au sein de la hiérarchie du Saint-Siège de Tây Ninh⁸, instaurant une sorte « d'État secret » (*bi mật quốc gia*) comme lui reprochent certains coreligionnaires.

⁸ La douzaine d'autres branches caodaïstes se réfèrent à d'autres centres administratifs.

Les enjeux politiques de pratiques médiumniques sécularisées

Le folkloriste Ngô Duc Thinh, ancien directeur de l'Institut de Recherche sur la Culture, a joué un rôle central dans la production d'un nouveau regard sur le culte des Quatre Palais (alors rebaptisé *Dao Mâu*, la « Religion des Mères ») et sur ses rituels médiumniques, amorçant dans les années 1990 l'institutionnalisation et la « nationalisation » progressive d'une pratique encore légalement susceptible d'être réprimée en tant que superstition. Après avoir fait autoriser officiellement certains pèlerinages et impulsé de nombreuses recherches sur le culte, Ngô Duc Thinh a fini par fonder le Centre pour la Recherche et la Préservation de la Culture Religieuse du Viêt Nam, une association ayant pour but affiché d'obtenir l'inscription des séances médiumniques de *lên đông* comme patrimoine culturel immatériel auprès de l'Unesco. À travers cette légitimation progressive, le discours de Ngô Duc Thinh (2010) a évolué vers une vision de la « Religion des Mères » comme seule véritable religion autochtone, nourrissant une fois de plus le débat sur l'existence d'une religion nationale vietnamienne. Cette patrimonialisation du *lên đông* a notamment tendance à produire une orthodoxie ayant pour référent les pratiques du nord du pays, voire de Hanoi, faisant courir le risque aux nombreuses variantes régionales de devenir périphériques par opposition à ce modèle devenu central.

Dans d'autres cas, la référence patriotique des rites médiumniques n'est pas liée à la revendication d'un statut de religion nationale ou autochtone mais à l'emprunt de la question nationale afin de légitimer des pratiques susceptibles d'être taxées de superstition. Ainsi, les questions de la construction nationale, de l'héroïsme patriotique et du religieux se nouent largement autour des combattants morts pendant les guerres d'indépendance (qu'ils appartiennent ou non à l'armée régulière). Ceux-ci sont désignés par le néologisme *liêt si*, initialement une catégorie administrative élaborée après-guerre dans le cadre des politiques d'aide aux familles et placée au cœur du discours commémoratif officiel (Tréglodé, 2013 : 132-143). Célébré comme un héros glorieux, le *liêt si* est placé dans la continuité des héros nationaux dont les autorités ont toléré voire encouragé le culte. La divinisation des personnages perçus comme des défenseurs du pays contre les agressions étrangères est courante au Viêt Nam (Phạm Quỳnh Phương, 2009) et la commémoration officielle des morts de la guerre tend à les intégrer au panthéon national suivant le modèle archétypal de l'« esprit-guerrier-lettré-fonctionnaire » (Taylor, 2004 : 193-194).

Prise en charge tardivement, la question de la localisation et de l'identification des sépultures des centaines de milliers de *liêt si* disparus, se situe au centre d'une série de développements politiques du religieux. C'est au tournant des années 1990 que quelques anciens combattants gradés entreprennent de retrouver les corps de leurs frères d'armes en faisant appel à des médiums censés établir un contact direct avec les défunts, les interrogeant ainsi sur la localisation de leurs ossements. Les expéditions sont d'abord menées dans une relative clandestinité, le groupe craignant de se voir accuser de superstition, et connaissent un premier succès en avril 1994, mettant au jour les ossements de 13 soldats ayant combattu les forces françaises dans la province de Ninh Binh. Également animé par la volonté de documenter et de théoriser l'existence d'une vie après la mort, le groupe entre progressivement en contact avec d'autres cercles d'intellectuels (chercheurs en sciences fondamentales, écrivains, journalistes...) désireux de redécouvrir des savoirs traditionnels en les réinterprétant au prisme de la science. Ces recherches s'instituent progressivement sous la forme de deux sociétés savantes créées à la fin des années 1990 et donnent lieu à une refonte du regard porté sur les pratiques médiumniques : les spécialistes rituels collaborant avec les deux associations se voient par exemple qualifiés non plus de médiums mais de *nha ngoai cam*, « spécialistes de la perception extra-sensorielle », sans nécessairement que ces activités de communication avec les esprits diffèrent initialement des pratiques médiumniques traditionnelles vietnamiennes (Sorrentino, 2013). Les pratiques *ngoai cam* relèvent d'un habile déplacement du projet révolutionnaire de réforme des rituels mis en place par le Parti dès 1946, passant d'une volonté d'effacement de toute référence au monde des esprits à une sécularisation des modes de relation avec l'autre monde. Permettant de réinventer au cas par cas les modalités d'un culte aux morts bouleversé par la guerre (Kwon, 2008), elles trouvent leurs espaces de légalité dans des négociations ponctuelles (donnant lieu à des décrets ou à une tolérance *de facto*) plutôt que dans une modification des lois réprimant les pratiques superstitieuses ou de la posture officielle des autorités.

Le culte « déificateur » de Hô Chi Minh au nord du Viêt Nam après 1986 est un phénomène marquant des deux dernières décennies, obligeant les hagiographes du personnage, à l'instar du biographe officiel Hoang Chi Bao⁹, à s'exprimer sur la question et à préciser la ligne officielle concernant certains points de la pensée de l'oncle Hô. Certes, la mise en place d'un culte de la personnalité de Hô Chi Minh et sa commémoration s'inscrivent dans la continuité

⁹ « Hoang Chi Bao kê chuyện Bác Hồ tại huyện Tĩnh Gia » [Hoang Chi Bao raconte l'oncle Hô au district Tĩnh Gia], 28 mai 2013 (Youtube).

de cultes rendus aux héros de la Patrie et dans une politisation originale du culte des ancêtres (Brocheux, 2007). Dès le décès du leader en 1969, l'État-Parti cherche à imprimer la personnalité du leader tant sur le territoire (Ho Chi Minh-ville en 1975) que dans la littérature, l'éducation, la musique et la muséologie nationalistes. Les cultes à l'oncle Hô (*dao Bac Hô*) s'inscrivent dans ce sillon, englobant cette fois une variété de pratiques de guérison et de réinterprétation politisée de la figure historique. Un nombre croissant de médiums prêtent leur corps à « l'esprit de Hô Chi Minh »¹⁰. À l'issue de telles séances, les messages reçus sont illégalement imprimés et diffusés sous des titres puisant dans les registres religieux et patriotique. De nombreux points de « réformes » politiques sont demandés « par la voix de l'oncle Hô » afin de « prendre soin de la dimension spirituelle de la nation » – selon le leitmotiv véhiculé par ces médiums : l'interprétation officielle sur l'origine du peuple vietnamien, la réification des ancêtres mythiques¹¹, la datation de la mort de l'oncle Hô (et donc de son culte), la présence (néfaste) sur le territoire vietnamien d'esprits et de cultes non vietnamiens, etc. Cette relecture de l'histoire officielle de la nation, qui émerge hors de tout cadre institutionnalisé et centralisé, entre directement en compétition avec certaines orchestrations par l'État des mythes fondateurs, à l'instar du culte aux légendaires rois Hung. Tenir des propos diffamatoires à l'encontre du Parti est passible d'une peine d'emprisonnement (Article 258 du Code pénal) mais, parce que ces cultes rassemblent des milliers d'adeptes et sont fortement présents sur les réseaux Internet (blogs, partage de vidéos en ligne...) et opèrent maintenant dans un contexte de tensions militaires avec le voisin chinois, l'État n'a eu d'autre choix que de « faire avec » cette histoire nationale théâtralisée... que lui-même a suscitée. Tentant de restreindre la portée de ces « croyances populaires », le Parti canalise le caractère bénéfique d'un tel culte pour « la mémoire du père fondateur de la nation » et se satisfait officiellement de ce nationalisme face aux intrusions voisines. En 2007, la directive 06CTTW du Comité central du Parti promouvait encore « l'exemple moral de Hô Chi Minh », fédérant une fois de plus la société vietnamienne autour de ce leader présenté comme un symbole de sacrifice individuel et désintéressé pour la patrie.

Explicitement, ces cultes reviennent sur la nécessité que les autres pays n'interfèrent pas dans les affaires internes à la nation. Ce discours postcolonial vise directement le conflit en mer de l'Est (mer de Chine), et profite d'un long héritage idéologique à l'encontre de la France et des

¹⁰ Voir notamment : « Dao bac hô - diên hoag thiên long tâm linh giac » [La voie de l'oncle Hô : temple du prince du dragon céleste et spirituel] (Youtube).

¹¹ Autrement dit, inscrire la fameuse histoire du Dragon et de la Fée ou des Cents Œufs, jusque-là de l'ordre de la légende, comme les vrais ancêtres fondateurs des Vietnamiens.

États-Unis dans les décennies précédentes. En même temps, ces mouvements peuvent refléter une tendance xénophobe au sein d'une frange de la population vietnamienne, qui s'oppose fermement aux stratégies « molles » du gouvernement dans le conflit avec la Chine. Les festivités patriotiques pilotées par l'État peuvent être amplifiées d'une dimension toute religieuse par les habitants, à l'instar de la commémoration sur l'île Ly Son (Roszko, 2010). Le conflit en mer de l'Est a par ailleurs vu l'État officiellement affirmer des choix relevant de ce qu'on pourrait qualifier d'esthétisme religieux : en août 2014, une note du ministère de la Culture, des Sports et du Tourisme interdit en effet l'usage des symboles et animaux sacrés qui ne correspondraient pas aux us et coutumes du Viêt Nam. Sont en particulier visés les lions en pierre d'inspiration chinoise à l'entrée des pagodes¹². L'institutionnalisation progressive de ces pratiques médiumniques diverses s'avère donc être le produit d'interactions complexes entre les spécialistes rituels, leurs promoteurs, et les autorités, dont les lignes de fracture s'avèrent plus nombreuses qu'il n'y paraît (niveaux national et local, services administratifs), et à partir desquelles s'ouvrent des brèches dans la doctrine matérialiste du Parti.

Le défi chrétien

Agent du changement social, le christianisme, dans ses facettes catholiques et protestantes, a peu à peu pénétré au Viêt Nam les sociétés urbaines et rurales aussi bien que les fronts pionniers et les zones de marge ethniques de l'État-nation. Ces religions allogènes sont rentrées en conflit avec des codes et des normes sociopolitiques déterminant des pans entiers de la société et de la citoyenneté vietnamienne (culte des ancêtres, idéologie d'État confucéenne, valeurs bouddhiques, ascèse taoïste, etc.), alternant des cycles de répression et de tolérance. Le dernier recensement de 2009 fait état de 5,6 millions de catholiques vietnamiens, dont 37 évêques et 2 410 curés, et près de 800 000 protestants évangéliques, dont 465 pasteurs et missionnaires (Viêt et Montagnards), plus récemment installés et répartis en un corps éclaté d'églises de maison et de dénominations.

En 2015, les catholiques célèbrent le 400^e anniversaire de l'évangélisation au Viêt Nam. Le cardinal Fernando Filoni, préfet de la *Propaganda Fide*, rencontra en janvier le Premier ministre Nguyễn Tân Dũng et le secrétaire du Comité du PCV pour Hanoi (Pham Quang Nghi). Il était accompagné de l'archevêque de Hanoi, Nguyễn Văn Nhon, nommé cardinal le

¹² « Foreign-styled lion statues guard Vietnamese temples », *VietNamNet Bridge*, 27 janvier 2015.

14 février 2015 à Rome par le Pape François, exprimant le vœu de valoriser « la place des catholiques dans l'édification nationale »¹³. Il sera le 6^e cardinal de nationalité vietnamienne.

Aux yeux des autorités politiques vietnamiennes, le rattachement institutionnel des communautés catholiques à l'État de la Cité du Vatican porte *de facto* atteinte à la souveraineté nationale, signifiant la perception d'un État (un Vatican confessionnel) dans l'État (le Viêt Nam athéiste). La relation politique de Hanoi envers ses citoyens catholiques prend dès lors une dimension hautement diplomatique (relation interétatique). Atténuer, voire annuler tout droit d'ingérence du Vatican dans les affaires de « l'Église catholique vietnamienne » constitue donc une priorité de chaque instant pour le gouvernement vietnamien. Un des efforts majeurs du Saint-Siège est de minimiser ce rapport de force. Le centralisme est au cœur de la stratégie de l'État socialiste, qui se traduit par des tentatives de « nationalisation » des dénominations religieuses présentes sur son territoire¹⁴. De nombreux désaccords surgissent ici avec les catholiques sur la nomination des évêques, la polémique autour des martyrs catholiques du XX^e siècle au nord du Viêt Nam, ou encore les débats et les revendications foncières à propos des propriétés de l'Église confisquées par le gouvernement. Ces tensions donnent régulièrement lieu à des affrontements armés et des arrestations¹⁵. L'engagement politique (et médiatisé) du père Nguyễn Văn Ly lui vaut d'être emprisonné pour 15 ans en 2001, mais il profita d'une amnistie deux ans plus tard. Il fut de nouveau arrêté en 2007 (sentence de 8 ans de prison)¹⁶ pour avoir été l'un des fondateurs du Parti de la Progression du Viêt Nam, lequel s'est associé avec le Parti Populiste du Viêt Nam pour former une coalition anti-gouvernementale (le parti Lạc Hồng). Il est également l'un des fondateurs du Bloc 8406 du *Manifeste sur la liberté et la démocratie pour le Viêt Nam 2006* qui appelle à des élections libres et au multipartisme au Viêt Nam. Du même acabit, le mouvement d'opposition Viêt Tân organise à Bangkok des stages de formation pro-démocratie et en janvier 2013, 14 militants, dont 12 catholiques, encourent 3 à 13 ans d'emprisonnement au Viêt Nam pour avoir participé à de tel stage¹⁷.

¹³ *Bulletin d'Église d'Asie*, 27 janvier 2015.

¹⁴ Idem pour le bouddhisme et le caodaïsme (Jammes, 2014).

¹⁵ Le cas le plus médiatisé est celui de la paroisse de Côn Dầu, dont les fidèles refusent depuis 2007, parfois dans la violence, leur expropriation.

¹⁶ Relâché pour raison médicale en mars 2010, il retournera en prison en juillet 2011 (Viêt Tân – Vietnam Reform Party (2012), *The Voices of Conscience*, www.viettan.org/, janvier).

¹⁷ « In Vietnam, muzzled voices », *The Washington Post*, 12 janvier 2013.

Le culte marial est aussi au cœur du ferment mobilisateur et de contestation identitaire dans la province pluriethnique de Kontum. Au village de Ha Mon, le chamane Y Gyin (né en 1942 et d'origine ethnique Reungao) aurait été témoin en 1999 d'une apparition de la Vierge Marie et fonda à ce moment les prémices d'un nouveau culte catholique (sur un mode organisationnel horizontal de type protestant). Non reconnue par les autorités, la « voie Ha Mon » rassemble près de mille fidèles et sert de tribune de contestation aux abus de pouvoir des autorités provinciales et aux expropriations forcées. Les fidèles sont régulièrement arrêtés et lourdement condamnés pour « sabotage de l'union nationale »¹⁸. Face à ces zones de friction, le Premier ministre vietnamien Nguyễn Tân Dung a été le premier dirigeant d'un pays communiste à visiter le Saint-Siège en rencontrant le pape Benoît XVI au Vatican en janvier 2007, jetant les bases d'une normalisation des relations entre Hanoi et le Vatican. L'accord du 24 juin 2010 sur la nomination par le pape d'un premier représentant non résident du Saint-Siège pour le Viêt Nam (Mgr Leopoldo Girelli) constitue une étape significative.

De nombreux cas de tensions sont perceptibles entre l'État et les 37 ramifications du protestantisme évangélique officiellement présentes sur le sol vietnamien. Une des appellations populaires mais également utilisées par les cadres du Parti pour désigner le protestantisme évangélique est celle d'une « religion américaine ». Les causes de cet usage sont intrinsèquement liées à la guerre et à la présence américaine, mais également à l'énergie et aux champs d'action (humanitaire, caritatif, social, linguistique avec les programmes de traduction de la Bible) déployée par les missionnaires américains depuis 1911 pour convertir¹⁹, même si une action missionnaire intra-asiatique (sud-coréenne, philippine, hongkongaise notamment) se développe depuis les années 1990.

La progressive reconnaissance officielle des dénominations protestantes (interdites et surveillées depuis 1976) s'inscrit dans un processus de normalisation des relations entre le Viêt Nam et les États-Unis, qui a débuté officiellement en 1994 (fin de l'embargo américain) et qui agit sur les échanges économiques bilatéraux en contrepartie d'une garantie en matière de libertés religieuses. Le protestantisme évangélique connaît parmi les populations ethniques du centre du Viêt Nam la plus rapide augmentation de conversion depuis 1975, toutes

¹⁸ Vietnam Human Rights Network (2013), *Report on Human Rights in Vietnam 2013*, Westminster (California), p. 28.

¹⁹ Au mois de juin 2011, le protestantisme « vietnamien » a célébré en grande pompe et sous le contrôle de l'État, le centenaire de sa fondation en présence de nombreux étrangers et de Vietnamiens de la diaspora.

religions et provinces confondues, passant de 15 000 protestants en 1976 à 150 000 en 2000. La région des hauts plateaux Tây Nguyên rassemble à elle seule plus de la moitié des adeptes protestants (quelque 407 000 personnes) et un quart des quelque 500 pasteurs ou prêcheurs contemporains.

La méfiance de la part du Parti repose sur les ambitions séparatistes véhiculées dans les années 1950-1980 parmi les groupes ethniques de cette région, encouragées et parfois financées par des groupes évangéliques américains. Perçus comme une percée d'une influence étrangère, menaçant la sécurité interne du pays et déstabilisant l'ordre social, les 400 églises ethniques ont été fermées après la réunification du pays, leurs activités religieuses (prières, évangélisation) interdites, et des pasteurs ou chefs évangéliques « rééduqués ». Une première vague de réfugiés chrétiens montagnards débute au début des années 1980 et concerne l'exil de militants politiques et militaires anti-vietnamiens, essentiellement des membres de l'organisation ethno-nationaliste, autonomiste et pluriethnique F.U.L.R.O. (Front unifié de luttes des races opprimées), en place depuis les années 1950-1960. D'autres vagues (2001-2002, 2008) expriment une situation de paupérisation, de spoliation des terres, de discrimination et de répression religieuse des ethnies du Viêt Nam, au terme de violents affrontements entre celles-ci et les autorités vietnamiennes. Traqués par Hanoi, ces réfugiés (Cambodge et États-Unis) ont institutionnalisé une secte protestante, le « Protestantisme Dega », qui combine des aspirations d'indépendance, de fierté culturelle et d'évangélisme. Suite à ces émeutes, une circulaire restrictive a été publiée en 2005 à l'encontre expresse des « Montagnards chrétiens protestants ».

Un cas similaire de mobilisation religieuse en vue de revendications sociale et politique et ethnique est observable dans le nord du pays, chez les protestants hmong. La bataille actuelle se porte sur la « déviance » de pratiques funéraires d'une secte protestante créée en 1989 (la « voie de Duong Van Minh », du nom d'un de ses pasteurs) et rassemblant plusieurs milliers de fidèles. Derrière de récentes interdictions (Gédéon et Guillemot, 2015 : 329-330), se révèlent l'extrême méfiance et la surveillance physique opérée par Hanoi sur les élans messianiques hmong. Le spectre du protestantisme révèle une grande diversité et un mode relationnel « horizontal », autorégulé et diffus, contrairement à la « verticalité » du catholicisme, dont les acteurs s'identifient et régulent leurs activités en référence à une institution centralisée et hiérarchisée (Saint-Siège du Vatican, congrégations). De manière plus générale, le degré d'autonomisation des églises protestantes locales pose problème au

politique : dès qu'une communauté a les moyens de s'autofinancer, elle devient autocéphale. Ainsi, de nombreuses églises ont créé leur propre étiquette confessionnelle sans liens avec les unions d'églises existantes.

Comme ailleurs, les nouvelles formes de prosélytisme religieux, les logiques de réseau, les modes d'acculturation, voire les contenus millénaristes véhiculés par les mouvements charismatiques représentent autant de défis lancés à la société vietnamienne depuis la période coloniale à nos jours, donnant lieu à des attitudes ou des actions de contre-pouvoir qui se trouvent au cœur des préoccupations politiques de l'État. Le protestantisme et le catholicisme offriraient, selon leur singularité institutionnelle, une promesse de salut, une alternative attrayante et comme une culture de compromis aux autorités locales (Keyes, 1996). En d'autres termes, la prise en main progressive par l'Église catholique ou le courant évangélique d'une autorité morale et d'un pouvoir de mobilisation et de résistance conduit à interroger à nouveaux frais les théories de la sécularisation dans la société vietnamienne, devenant un symptôme d'une demande de médiation ou de porte-parole communautaire, voire les maillons d'une « société civile » en mal de représentativité

Conclusion

Ce qui caractérise sans doute ces forces religieuses au Viêt Nam est leur conscience citoyenne : éléments de la société vietnamienne, elles inscrivent leurs corpus théologique et leurs rituels dans un projet d'unité nationale, faisant *a priori* cause commune avec l'État-Parti, mais présentant une série d'ajustements et de critiques de celui-ci. Outre la foi, la citoyenneté et la loyauté envers une idée mythique de la nation vietnamienne constituent la clef de voûte qui anime et nourrit les acteurs religieux, leurs idées, leurs actions, leurs revendications, voire leurs contestations du pouvoir politique. Cette approche vietnamienne du religieux peut être caractérisée de *systémique*, puisqu'elle intègre de multiples acteurs et pratiques caractérisés par leur prise d'autonomie des directives étatiques, d'une part, de leur polarité religieuse de référence, d'autre part.

Le paysage politique des religions et croyances vietnamiennes présente ainsi les caractéristiques géopolitiques de la multipolarité des forces. Il s'agit alors de ne plus opposer une unipolarité instable (État-Parti « athée ») à une bipolarité garante d'un équilibre des puissances (État-versus les religions)²⁰, mais de prendre en compte la multipolarité des

²⁰ Pour une définition de la multipolarité dans ces termes, voir Courmont et Mottet (2013 : 16).

rapports de forces, laquelle engage l'État et les citoyens dans un champ élargi, multilatéral et à chaque fois singulier de stratégies, d'organisation et de relations.

Le champ religieux vietnamien témoigne ainsi de la naissance d'une société civile, qui prend vie autant dans les temples et les églises que sur Internet – où l'État déploie également ses dispositifs de surveillance. L'échiquier géopolitique vietnamien se voit traversé par la pluri-centralité des institutions religieuses lesquelles savent parfois jouer sur les divisions de l'État-Parti pour faire valoir leur vision alternative de la société et des stratégies politiques nationales voire internationales. L'État scrute ces phénomènes et tente lui aussi de les comprendre pour en tirer partie, souvent bien loin des sentiers balisés par la vulgate marxiste de l'opium du peuple.

Bibliographie :

BROCHEUX P. (2007), *Ho Chi Minh: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.

COURMONT B. ET MOTTET É., dir. (2013), *Repenser la multipolarité*, Septentrion, Québec.

ENDRES K. W. (2011), *Performing the Divine. Mediums, Markets and Modernity in Urban Vietnam*, NIAS Press, Copenhagen.

GÉDÉON L. et GUILLEMOT F. (2015), « Vietnam. La nouvelle donne géopolitique », in ROBINNE F. et PESSES A. (dir.), *L'Asie du Sud-Est 2015*, Les Indes savantes-Irasec, Paris-Bangkok, 2015, p. 315-339.

HO TAI H.-T. (2008), « Religion in Vietnam. A World of Gods and Spirits », <http://asiasociety.org/countries-history/religions-philosophies/religion-vietnam>

JAMMES J. (2014), *Les Oracles du Cao Dai. Étude d'un mouvement religieux vietnamien et de ses réseaux*, Les Indes savantes, Paris.

KEYES C. (1996), « Being Protestant Christians in Southeast Asian Worlds », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 27, p. 280-292.

KWON, H. (2008), *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge University Press, Cambridge.

MALARNEY S. K. (1997), « Culture, Virtue, and Political Transformation in Contemporary Northern Viet Nam », *The Journal of Asian Studies*, vol. 56, n° 4, p. 899-920.

NGO DUC THINH (2010), *Dao Mâu Việt Nam* [La Religion des Mères au Viêt Nam], NxB Tôn Giáo, Hanoi.

NGUYỄN THANH XUÂN (2012), *Les Religions au Vietnam*, Thê Gioi, Hanoi.

NGUYỄN THÊ ANH (n.d.), « Le Sangha bouddhiste et la société vietnamienne d'aujourd'hui », www.bouddhismes.net/node/463a

PHAM QUYNH PHUONG (2009), *Hero and Deity: Tran Hung Dao and the Resurgence of Popular Religion in Vietnam*, Mekong Press, Chiang Mai.

SORRENTINO P. (2013), *Ap vong : appliquer l'âme. Rituels non-médiumniques de possession par les morts dans le nord du Vietnam*, thèse de doctorat, Université Paris Descartes, 29 novembre.

ROSZKO E. (2010), « Commemoration and the State: Memory and Legitimacy in Vietnam », *SOJOURN*, vol. 25, n° 1, p. 1-28.

TAYLOR P. (2004), *Goddess on the Rise : Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*, University of Hawaii Press, Honolulu.

TRÉGLODÉ B. DE (2013), *Héros et Révolution au Vietnam*, Les Indes savantes, Paris.

WILLAIM J.-P. (2010), « Le Vietnam au défi de la diversité protestante », *Social Compass*, vol. 57, n° 3, p. 319-331.