

COMPTES RENDUS

1. GUERRE, FANTOMES ET POSSESSION DANS LE VIETNAM CONTEMPORAIN

KWON, Heonik, *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 222 p.

GUSTAFSSON, Mai Lan, *War and Shadows*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2009, 206 p.

Dans un pays où la vie familiale est rythmée par le culte des ancêtres et dont l'histoire récente a été marquée par plusieurs décennies d'une guerre meurtrière, quelles relations les vivants peuvent-ils entretenir – et créer – avec des défunts dont le conflit a bien souvent rendu l'ancestralisation difficile voire impossible ? C'est la question qu'ont récemment abordée, au sujet du Vietnam, deux livres écrits à un an d'intervalle. Le premier, *Ghosts of War in Vietnam*, publié en 2008, est l'œuvre du Coréen Heonik Kwon, qui occupait un poste de *lecteur* en anthropologie sociale à l'université d'Édimbourg avant de rejoindre en 2009 la London School of Economics. Également auteur d'un ouvrage sur la mémoire des massacres de Hà Mỹ et Mỹ Lai¹, Kwon s'est récemment penché sur la relation aux morts de la guerre en Corée et publie cet automne *The Decomposition of the Cold War* (University of Columbia Press). Le second livre que nous évoquerons est *War and Shadows*, publié à la fin de l'année 2009 par l'Américaine Mai Lan Gustafsson, *assistant professor* à la Christopher Newport University, dont c'est le premier ouvrage. Notons que sa bibliographie ne comporte aucune référence ultérieure à 2007, ce qui laisse supposer que son manuscrit a été achevé avant la sortie de *Ghosts of War in Vietnam*.

L'ouvrage de Kwon est fondé sur une enquête de terrain réalisée dans le Quảng Nam (centre du Vietnam) en 2000-2001 mais puise également dans le matériau recueilli à Mỹ Lai en 1996-1998. L'approche de l'auteur, justifiée en introduction, consiste à aborder la question des fantômes (et l'engagement narratif et rituel dont ils font l'objet) comme un moyen de saisir des problèmes moraux et politiques plus vastes. Considérant l'arrière-plan historique que constituent la « guerre froide » et la politique révolutionnaire, l'auteur propose de comprendre les conséquences sociales

¹ KWON, Heonik, *After the Massacre: Consolation and Commemoration in Ha My and My Lai*, Berkeley, University of California Press, 2006, 231 p.

de la mort et du déplacement de masse dans le Vietnam contemporain, notamment l'actualisation et la création des relations de parenté.

Kwon souligne d'abord quelques particularités de la situation vietnamienne (chapitre 1) : malgré un silence total de la communication officielle à leur sujet, les fantômes sont omniprésents dans la vie des villageois et apparaissent dans un « paysage historique » (p. 15) marqué par des déplacements de masse (politique américaine des hameaux stratégiques et repeuplement des villages encouragé par le Nord pour créer un environnement propice à la guérilla). Constatant la division, courante dans le centre du Vietnam, de l'espace rituel en deux directions (intérieur pour les ancêtres et extérieur pour les morts anonymes) entre lesquelles le corps de l'acteur rituel se déplace, Kwon critique le manque d'intérêt des sciences sociales à l'égard des fantômes, qu'il attribue à « l'affirmation que [les fantômes] sont étrangers à la structure sociale » (p. 23). Voyant dans cette lacune une influence durkheimienne, l'auteur reprend la réflexion de Georg Simmel sur la catégorie d'étranger pour rétablir le rôle structural qui doit être reconnu aux fantômes² : on ne peut parler du *genius loci* sans tenir compte des *anima loci*.

La « renaissance rituelle » qui fait suite à la politique de rénovation du *đôi moi* concerne notamment ces défunts anonymes dont les sépultures ponctuent l'espace villageois (chapitre 2). En effet, au Vietnam, tous les morts, alliés ou ennemis, méritent le respect et peuvent devenir des protecteurs bienveillants. Cet « universalisme éthique » et « l'économie morale du souvenir » (p. 43) qui en découle sont indissociables de l'intimité avec la mort et du déplacement afférant à l'expérience de la guerre. La mémoire des proches disparus dans des provinces lointaines, situation inverse, est intégrée dans une histoire de défense de la patrie par le discours de l'État qui cherche ainsi à la confondre avec la mémoire nationale (chapitre 3). Dans le même temps, les années 1990 ont vu se multiplier les recours aux médiums pour retrouver les corps égarés, avec un soutien croissant des autorités malgré leur hostilité officielle à l'égard des pratiques de possession. À travers l'étude du cas d'un médium, Kwon montre comment la possession permet de reconstruire la continuité de la mémoire d'un défunt. Les différentes formes d'intrusion des fantômes sont souvent interprétées comme la revendication du droit à cette mémoire, notamment dans les cas de ceux que l'auteur appelle « fantômes politiques » : morts au service du régime du Sud, leur souvenir a dû être passé sous silence. La recherche et la ré-inhumation des corps ont ainsi été l'occasion de « démultiplier la mémoire de la guerre et de démocratiser les pratiques commémoratives » (p. 61).

Kwon critique la vision historique simpliste selon laquelle la bipolarisation du monde aurait subitement pris fin en 1989, fondée selon lui sur deux erreurs (chapitre 4) : considérer la guerre froide comme un phénomène homogène dans le monde et réduire l'histoire bipolaire à sa dimension diplomatique. L'auteur montre comment, alors qu'elle a fait une apparition récente dans la pensée stratégique occidentale, la

² La discussion fait référence à la version anglaise de DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2008 (1^{ère} éd. 1912), 647 p. et à SIMMEL, Georg, *On individuality and social forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, 395 p.

notion de réseau est profondément ancrée dans l'expérience de la guerre des Vietnamiens, comme le montre l'organisation en cellules des *cơ sở cách mạng* (« infrastructures de la révolution », soutiens civils à la guérilla) et surtout la création de réseaux d'aide entre familles transcendant la bipolarisation du conflit à des fins de survie (physique et morale), les deux camps « s'interpénétrant » par nécessité. Ainsi « le réseau est un concept ambivalent quand il est appliqué dans le cadre de la guerre ; il peut être instrumentalisé en faveur d'une politique de guerre ou contre une politique de guerre » (p. 80).

Reprenant l'opposition entre les catégories *chết đường* (mourir sur la route) et *chết nhà* (mourir chez soi), Kwon révèle une « conception duale de la mort centrée sur le foyer » (p. 86) qui ne consiste pas simplement à honorer les ancêtres en évitant la menace des âmes errantes (chapitre 5) : en se fondant sur la littérature classique vietnamienne, l'auteur montre qu'une relation d'intimité existe entre les hommes et les fantômes, proximité accrue à mesure que l'histoire du déracinement s'approfondit. De ce fait, « les fantômes, en tant que phénomène discursif, sont constitutifs de l'identité vietnamienne au même titre que les ancêtres » (p. 89). De surcroît, l'auteur rappelle que les ancêtres fondateurs commémorés par les lignages sont eux-mêmes des migrants, puisqu'ils sont ceux qui ont implanté le groupe familial dans une localité. Et lorsqu'au cours d'un rite ancestral une famille fait des offrandes aux âmes errantes, il est admis que, parmi celles-ci, peuvent figurer des proches disparus pendant la guerre. Ainsi, « l'absent et l'inconnu sont inclus dans le même complexe rituel » (p. 99). C'est là que les approches de Durkheim et Simmel trouvent leur limite : respectivement centrées sur l'unité et la mobilité, elles ne montrent pas comment ces deux logiques peuvent coexister. Finalement, « cette pratique consistant à fabriquer de la parenté humaine en même temps à une échelle locale et globale, a sauvé beaucoup de vies déplacées pendant la guerre et console [de la perte] de beaucoup des vies qui, déplacées, n'ont pas survécu à la guerre » (p. 101).

La combinaison d'une structure concentrique duelle et d'une « pratique *ambidextre* à double sens » (p. 102) dans les rituels de commémoration rend possible la transformation³ des fantômes étrangers en génies locaux (chapitre 6). S'appuyant sur le récit détaillé d'une telle transformation, Kwon distingue trois étapes dans ce processus : (a) l'esprit, encore anonyme, interprète comme lui étant personnellement destinées les offrandes aux âmes errantes présentées par une famille qui, (b) face aux manifestations dudit fantôme (notamment par la possession), l'assimile explicitement à la mémoire familiale comme un « quasi-ancêtre » (p. 118), lequel verra (c) sa popularité s'étendre progressivement au-delà du groupe domestique jusqu'à éventuellement se constituer un réseau de fidèles dans des localités distantes. L'auteur qualifie les défunts faisant l'objet de ce processus de « libération de la souffrance (*giải oan*) » d'« esprits transformatifs » (p. 119) pour souligner leur nature transgressive de la classification des défunts. Ces esprits tirent ainsi leur

³ La notion d'ambidextrie employée par Kwon est tirée des travaux de Robert HERTZ, notamment *Death and the right hand*, New York, Humanities Press, 1962, 174 p.

pouvoir de « l'effondrement d'une bipolarité morale de la mort centrée sur un lieu » (p. 132) puisqu'ils sont à la fois ancrés dans la communauté (comme les ancêtres et divinités établies) et capables de se déplacer au-delà de ce cadre local (comme les fantômes).

L'un des outils dont disposent les Vietnamiens pour faciliter cette libération est la monnaie votive, dont Kwon commente les récentes évolutions à la lumière de la philosophie de l'argent de Simmel⁴, qui lie convertibilité de la monnaie, extension de la sphère économique et émancipation individuelle (chapitre 7). Interdite jusqu'à la fin des années 1980, l'incinération d'argent votif s'est ensuite généralisée et a vu se développer un type de billets particulier : les dollars votifs. Alors que, traditionnellement, les ancêtres et divinités établies recevaient des monnaies différentes de celles destinées aux fantômes, ces dollars sont utilisés indistinctement. Ainsi, « il apparaît que la monnaie est instrumentale dans la confusion de l'ordre concentrique et hiérarchique comme elle l'était auparavant dans sa régulation » (p. 151). L'argent votif voit s'amoinrir sa fonction de signe d'autorité mais se renforce en tant que signe de valeur. En effet, « la dollarisation monétise l'argent rituel » et l'accumulation quantitative de ces offrandes contribue à libérer les fantômes de leur condition d'errance : « la relation du fantôme à l'argent repose sur la conversion de la richesse (du souvenir) en une possibilité d'auto-émancipation » (p. 153).

Dans sa conclusion, Kwon revient sur la question de la bipolarisation politique de la guerre et morale de la mort, dimensions intimement liées dans la situation historique propre au Vietnam réuni : dans les termes de Hegel, celle-ci est caractérisée par une contradiction entre « la loi de la parenté » et « loi de l'Etat » (p. 158). Discutant la lecture donnée de la tragédie d'Antigone par le philosophe allemand puis par Judith Butler, Kwon souligne l'importance du « symbolisme dual et concentrique de la guerre » (p. 162) que représente la mort des deux frères du personnage de la tragédie de Sophocle (l'un en héros célébré dans la cité, l'autre en ennemi laissé à l'extérieur). Ainsi la posture d'Antigone n'est pas simplement une expression de l'amour familial (Hegel) ou une allégorie des « limites de la parenté » (Butler) mais « l'affirmation d'une éthique particulière de la mémoire relative aux droits inaliénables des morts d'être proprement enterrés et pleurés » (p. 163) et ce, même dans une société déchirée par la violence d'une guerre civile.

L'ouvrage est doté d'un index rassemblant les notions, et les noms d'auteurs, de personnages et de lieux.

Arrivée à Hanoi en 1996 avec le projet d'écrire un livre sur le présent d'un Vietnam enfin libéré du conflit américain, Gustafsson s'est vite trouvée confrontée à une souffrance bien réelle et contemporaine causée par les défunts de la guerre qui hantent encore le pays (préface). Prenant cette souffrance comme point de départ, avec l'intention d'en être le témoin plus que l'analyste, l'auteur justifie le choix de

⁴ SIMMEL, G., *The philosophy of money*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1978, 512 p.

son objet, qu'elle définit comme étant les victimes (vivantes) des fantômes de la guerre, atteintes de la « maladie de la possession par un esprit » (p. ix).

Gustafsson définit alors les agents à l'origine de cette souffrance comme étant des *fantômes en colère*, victimes d'une mort tragique, l'absence de rites funéraires et/ou de culte leur étant consacrés, d'où leur propension à forcer le souvenir des vivants par la douleur (chapitre 1). La vision du monde au sein de laquelle cet état de maladie de possession se développe est alors exposée sous la forme d'un ensemble de généralités sur la religion vietnamienne (chapitre 2) : *tam giào*, proximité entre les hommes et les esprits, culte des ancêtres. Ces derniers, habituellement protecteurs, peuvent persécuter leurs descendants si ceux-ci n'honorent pas leur dette morale. Mais la plupart des cas de l'étude de Gustafsson sont causés par des fantômes plutôt caractérisés par l'isolement et surtout par l'errance – « version vietnamienne de l'enfer : ce n'est pas un lieu, mais un état d'errance et de faim éternelle » (p. 24). Alors qu'une maladie causée par le courroux d'un ancêtre voit ses causes facilement identifiées, l'affection due à l'amertume d'un fantôme rendra nécessaire une aide experte.

Avant d'aller plus loin dans la description, Gustafsson explique par un détour réflexif comment deux particularités de sa personne lui ont permis d'accéder à la souffrance intime de ses informateurs (chapitre 3). D'une part, ses origines vietnamiennes, en plus de l'aider à ne pas attirer une attention excessive des autorités, auraient incité les Vietnamiens à voir en elle une interlocutrice capable de les comprendre. D'autre part, son obésité aurait fait d'elle un être perçu comme atteint d'un malheur existentiel comparable à celui des victimes des fantômes de la guerre, facilitant une relation d'empathie avec celles-ci.

Gustafsson présente alors la manière dont ses informateurs attribuent une maladie aux fantômes en repérant des analogies entre, d'une part, des caractéristiques des défunts et surtout des particularités de la manière dont ils sont morts et, d'autre part, les symptômes dont souffre la victime (chapitre 4). Une série d'études de cas est exposée, mais sans aucune analyse de la logique présidant à ces analogies. La distinction entre ancêtres et *fantômes en colère* est alors reprise (chapitre 5) puisque ce sont essentiellement les conditions du décès et la manière dont sont réalisés (ou non) les rites funéraires qui vont déterminer la catégorie au sein de laquelle un défunt sera perçu. La séquence d'opérations rituelles visant à la libération de l'âme est alors succinctement exposée et la conception vietnamienne d'une « bonne mort » détaillée. Le critère essentiel que dégage Gustafsson est la présence d'une descendance mâle pouvant assurer la pérennité du culte qui fera du défunt un ancêtre. Les morts de la guerre apparaissent comme une antithèse de cet idéal, en particulier ceux dont les corps ont disparu (et sont encore activement recherchés aujourd'hui), rendant impossible la réalisation des rites funéraires. Ainsi, les personnes interrogées par Gustafsson « *vivent* toutes mal, car certains de leurs proches sont *morts* dans de mauvaises conditions pendant la guerre » (p. 68).

Quels sont alors les traitements disponibles pour les victimes de « maladie de la possession par un esprit » ? Gustafsson en distingue trois types, qu'elle hiérarchise

suisant un ordre d'engagement et d'efficacité croissants : la médecine traditionnelle des remèdes, l'intervention d'un maître de rituel (*thầy cúng*), et la consultation d'un médium (chapitre 6). C'est surtout à cette troisième possibilité que l'auteur consacre son analyse. La possession du médium serait finalement un moyen d'obtenir des informations de la part du défunt afin d'identifier les causes de l'affection et ainsi de la traiter. Si le fantôme en est directement à l'origine, il sera également possible de négocier avec lui lors de son incarnation. L'auteur suggère que si les rites médiumniques n'avaient pas subi l'interdiction dont ils ont fait l'objet de 1954 au début des années 1990, les souffrances de ses informateurs ne se seraient pas installées si profondément dans la durée. Elle propose alors, en s'appuyant largement sur les travaux de Shaun K. Malarney⁵, une lecture historique et politique du statut des pratiques religieuses et de la relation aux morts au Vietnam depuis la guerre (chapitre 7) : promotion de la figure du héros sacrifié pour la Nation, tentative d'appropriation par l'État de la mémoire des « martyrs », continuité souterraine des pratiques de possession pendant l'interdiction.

Enfin, une tentative d'analyse des conséquences du *đôi moi* sur les maladies liées aux esprits est proposée (chapitre 8). Parallèlement à une réhabilitation des pratiques religieuses considérées par le pouvoir comme des points d'ancrage d'une identité nationale permettant le développement d'un « néo-traditionalisme culturel » (p. 108), d'une part, et à l'amélioration considérable de leurs conditions matérielles d'existence, d'autre part, beaucoup des informateurs de Gustafsson ont vu leurs souffrances s'intensifier voire apparaître au début des années 1990. Le paradoxe n'est qu'apparent : contrairement aux ancêtres, qui sont satisfaits du bonheur de leurs descendants puisqu'ils en sont à l'origine, les fantômes jaloussent les existences heureuses de ceux qui leur survivent. Après avoir évoqué l'existence de « médiums sponsorisés par l'État » impliqués dans la recherche des corps disparus pendant la guerre, l'auteur interprète l'attitude des autorités vis-à-vis des pratiques religieuses comme étant « non pas de l'hypocrisie mais plutôt une conscience aigüe et un souci des problèmes infestant tant de Vietnamiens » (p. 121). L'État aurait ainsi reconnu le fait qu'il ne peut assumer entièrement, et au seul niveau macro-économique, la réparation des dommages de la guerre, prenant acte du fait que certaines pratiques religieuses offraient un contexte où la dimension subjective de ces dommages pouvait être traitée.

En conclusion, Gustafsson évoque la division historique et culturelle du Vietnam pour émettre l'hypothèse que la « menace de santé publique » (p. 124) faisant l'objet de son livre est spécifique au nord du pays, qui a été massivement bombardé et dont les soldats sont morts sur des fronts lointains, rendant difficile le rapatriement des corps. La question des éventuels bénéfices que pourraient tirer les victimes de « maladie liée aux esprits » est posée : être persécuté par un fantôme de la guerre, ce serait par la même occasion partager son mérite (*công*), et la fierté des vétérans se retrouve chez ceux que viennent troubler les fantômes de la guerre. Dans une culture

⁵ Notamment MALARNEY, Shaun K., *Culture, ritual and revolution in Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002, 252 p.

où la souffrance serait socialement valorisée, celle de ces envoûtés est un sacrifice qu'ils ne font pas de leur plein gré : ce sont les morts qui s'en saisissent.

Deux appendices viennent compléter le livre : un « tableau des souffrances » exposant brièvement l'ensemble des cas étudiés par l'auteur (symptômes, diagnostic et traitement) et une chronologie succincte de la guerre du Vietnam (de 1945 à 1975). Un index rassemble les notions et les noms de personnages et de lieux.

Kwon et Gustafsson s'accordent sur un constat : les décennies de guerre et de politique révolutionnaire traversées par le Vietnam ont modifié la manière dont ses habitants envisagent le monde des esprits, lequel est profondément défini par une opposition entre ancêtres et fantômes, essentiellement distingués par la manière dont ils sont morts. La possession est une des manifestations de cette relation aux défunts, et peut apparaître comme une manière d'en traiter les effets néfastes – que la personne possédée soit un membre de la famille concernée ou un médium à qui celle-ci a recours. Toutefois, les deux auteurs n'ont pas la même lecture de cette modification de la relation aux morts. Alors que Gustafsson y voit surtout un changement *quantitatif* (« injectant des millions d'âmes fraîches dans le monde des esprits et reléguant des millions d'autres dans le statut insoutenable de fantômes errants », p.xiii), Kwon considère que la différence est d'ordre *qualitatif* : c'est la structure même, la distinction entre ancêtres et fantômes, qui a été ébranlée. En effet, Gustafsson limite la guerre à une somme de « morts tragiques » alors que Kwon y voit une expérience non seulement de la mort de masse, mais aussi du déplacement de masse. Cette divergence tient peut-être partiellement aux terrains différents des deux auteurs : Gustafsson, à Hanoi, s'intéresse essentiellement aux morts relationnellement proches mais géographiquement éloignés alors que Kwon, dans le centre du Vietnam, ajoute à ces derniers le cas inverse (des morts relationnellement éloignés mais géographiquement proches, les « étrangers » de Simmel) et prend acte de la nature civile et politique du conflit qui a déchiré le Vietnam.

Il convient de noter que l'ensemble du livre de Gustafsson souffre d'une confusion entre la possession proprement dite (qui implique l'incarnation du mort par un vivant) et ce qu'il conviendrait d'appeler l'envoûtement, phénomène plus large ayant des manifestations diverses : rêves, maladies ou difficultés récurrentes, et bien sûr la possession. Cette confusion n'est probablement pas étrangère à l'affirmation de l'auteur selon laquelle les théories disponibles sur le sujet ne s'appliquent pas à l'expérience de ses informateurs (p. 130) – théories dont elle fournit une présentation par ailleurs discutable (pp. 80-82) en prenant notamment certaines libertés avec les catégories vietnamiennes : traduire *lên đồng* (littéralement : « chevaucher le médium ») par « rentrer en transe » apparaît comme une imposition de grille de lecture surprenante de la part d'un chercheur se revendiquant de la « nouvelle ethnographie ».

Plus généralement, la posture de Gustafsson pose problème : si l'effort de réflexivité est louable (et fait un peu défaut au livre de Kwon), il semble problématique d'expliquer l'accès au terrain par les seules caractéristiques

personnelles de l'ethnographe (origines vietnamiennes et obésité, chapitre 3), comme si cette recherche eût été impossible pour un autre chercheur. De plus, à force de refuser de proposer des interprétations, Gustafsson laisse au lecteur le soin de reconstruire à partir de ses implicites une sorte de psychologie culturaliste de la culpabilité, laquelle finit par être explicitée avec l'hypothèse du profit moral tiré par les victimes des fantômes de la guerre, les premières jouissant de la gloire des seconds (conclusion). Mieux assumée, cette piste aurait probablement pu être approfondie et gagner en consistance. La posture ethnographique du témoignage est tout à fait tenable, mais elle ne fait pas l'économie d'un minimum d'analyse. Ainsi, Kwon ne se limite pas à relater des cas individuels : pour rendre accessible le sens de ces récits, il explore la structure des rituels, redéfinit la réalité de la guerre froide ou fait encore appel à la littérature et à la musique populaire du Vietnam.

Au fond, en juxtaposant les récits de vie et en se centrant sur la question de la souffrance, Gustafsson semble aborder la mort, la maladie et la possession comme si elles n'étaient que des accidents, voire des anomalies. Pourtant, et c'est une des thèses du livre de Kwon, la relation aux fantômes joue au Vietnam un rôle structurant de l'identité personnelle au même titre que la relation aux ancêtres. Malheureusement, aucun des deux auteurs n'évoque les fantômes, pourtant nombreux, dont l'errance trouve sa cause ailleurs que dans la guerre (enfants morts nés, accidentés de la route et autres incarnations de la *malemort*). C'est une des directions dans lesquelles il conviendrait d'élargir les recherches.

Pour conclure, si l'ouvrage de Gustafsson pourra intéresser les spécialistes du Vietnam à qui il fournit de nombreux récits de vie (dotés d'une grille de lecture sommaire mais cohérente), celui de Kwon suscitera probablement un intérêt plus vif : en plus de proposer une analyse très juste de la relation des Vietnamiens aux morts de la guerre, il ouvre des perspectives pour l'anthropologie religieuse par des réflexions stimulantes sur la place des morts dans la société (notamment les discussions de Durkheim, Simmel et Hertz) et les formes d'échange (chapitre 7, sur la monnaie) que les vivants entretiennent avec eux.

Paul SORRENTINO

2. ETHNOGRAPHIES RELIGIEUSES DU VIETNAM CONTEMPORAIN

TAYLOR, Philip (ed.), *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-Revolutionary Vietnam*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), Vietnam Update Series, 2007, 491 p.

Ce volume collectif, édité par Philip Taylor, rassemble des contributions présentées en août 2005 à l'Université Nationale d'Australie de Canberra dans le cadre de deux ateliers consacrés aux études religieuses : « La religion au Vietnam contemporain » et « Pas seulement par le riz : Comprendre la spiritualité au Vietnam à l'ère de la

réforme ». Ces colloques s'intègrent dans un cycle annuel d'actualisation des recherches sur le Vietnam contemporain dénommé « Vietnam update ». Soixante-dix contributeurs venus de onze pays, universitaires, hommes d'églises, ainsi que des membres d'organisations humanitaires ou des représentants du gouvernement australien et de la diplomatie internationale se sont penchés sur ces questions en présence de nombreux auditeurs. Au même moment, le Département d'État américain maintenait, pour la deuxième année consécutive, le Vietnam sur la liste des pays portant atteinte à la liberté religieuse (*Countries of Particular Concern*). Tandis que les principales organisations de droits de l'homme, de dissidents et d'exilés insistaient sur les cas de persécution et témoignaient d'une détérioration de la liberté religieuse (expression trop floue par ailleurs) au Vietnam, en même temps que d'un dialogue entre l'État et les représentants des différentes Églises (reconnues ou non) et de négociations pour une réintégration des cultures religieuses au sein de la Nation et de la société, les contributions de cet ouvrage témoignent au contraire d'une forte diversité des pratiques, signe non pas que l'analyse reste éloignée des réalités, mais bien que le regard ethnographique a su prendre ses distances par rapport à une approche politiquement correcte du Vietnam.

L'ouvrage se construit autour d'une double problématique. La première concerne l'impact de la « modernité » sur la religion. Alors que les sciences sociales ont pendant longtemps prédit un « désenchantement » ou perte d'emprise du religieux sur le social et le politique et, d'une façon plus restreinte (qui est le point de vue du directeur d'ouvrage), d'une dévitalisation du religieux avec l'avènement d'un libéralisme économique, il semblerait que les choses se passent autrement aujourd'hui au Vietnam, justifiant ainsi les thèses opposées et une perception politiste de la dynamique, sous l'expression controversée de « réenchantement » (au même titre que certains parleraient de « désécularisation »). Selon ces auteurs, le pays connaîtrait donc la modernité après la série de réformes économiques (*đổi mới* pour « Renouveau ») engagées en 1986 et qui pavent la transition d'une économie planifiée vers une économie de marché pour donner naissance à une « économie de marché à orientation socialiste ». Les différentes contributions réfléchissent au concept de « modernité » et à sa relation avec la fervente activité religieuse constatée par les auteurs, sans forcément prendre en considération toute la profondeur théorique et historique de la « modernité religieuse » avant de la confronter à la transition économique.

La deuxième problématique concerne la gestion étatique du religieux et, en contrepoint, le regard critique de la communauté internationale et des Vietnamiens d'outre-mer (*Việt kiều*, en tant que catégorie sociologique, politique et économique puissante qui pose la question de leur réintégration symbolique et réelle à la Nation vietnamienne). D'un côté, les États-Unis et des observateurs engagés condamnent le Vietnam pour sa prétendue répression religieuse ; de l'autre, les auteurs décrivent un paysage religieux complexe et en constante mutation à l'image du « renouveau » économique annoncé.

Rien ou trop peu n'est dit en revanche sur le troisième concept figurant dans le titre, « post-révolutionnaire », ce qui serait pourtant très fructueux, surtout si on le met en parallèle des autres « post- » (postmoderne, postcolonial notamment), ou s'il est abordé du point de vue particulier des sciences politiques (réflexion sur la révolution, son idéal, ses réalisations et échecs, et son interaction diachronique avec le religieux et ses agents).

Les contributions, qui reposent très souvent sur des données ethnographiques de première main (point que nous souhaitons mettre en valeur) plutôt que des analyses de discours, viennent nourrir notre connaissance historique, sociologique et anthropologique du Vietnam et de son ethnie majoritaire, les Kinh. Par son examen de plusieurs formes d'expression religieuse en cours au Vietnam, l'ouvrage vient enrichir le champ des études religieuses en Asie. L'approche est parfois diachronique car des retours au passé sont fréquents, et pleinement justifiés, notamment dans l'introduction. Le manque de recul historique, ce qui est parfois le cas dans des études de terrain, aurait été une lacune. D'une manière générale, les articles sont bien documentés, mais certains sont excessivement descriptifs et trop peu analytiques. Une longue introduction de l'éditeur présente le volume qui se divise en cinq catégories d'activités religieuses exercées par les Kinh : culte des ancêtres, médiumnisme, bouddhisme, catholicisme et prosélytisme. Nous y voyons très certainement ici la structure des conférences préparatoires à cette publication.

Philip Taylor introduit la double problématique de l'ouvrage et intègre les auteurs dans une discussion plus générale sur la religiosité au Vietnam au XX^e siècle. Selon lui, un nécessaire renversement de paradigme se produirait après 1986, obligeant l'État à repenser une politique religieuse plutôt qu'une négation religieuse (approche étatique en termes de « cultes pernicious », de « superstitions », etc.). Pour l'auteur, la pratique religieuse permettrait aujourd'hui d'amortir le choc infligé par l'économie de marché en matière d'injustices et d'inégalités sociales. Les devins, prophètes, guérisseurs et autres officiants offrirait un réconfort au peuple confronté à une privatisation croissante des services sociaux et à une montée de la toute puissance de l'argent. L'État, en proie à des difficultés d'adaptation face aux profonds changements socioéconomiques, présenterait les pratiques religieuses tantôt comme des traditions préservant une identité vietnamienne originelle, tantôt comme le réservoir d'une moralité séculaire garantissant une certaine stabilité sociale, tantôt comme un ensemble de valeurs servant les objectifs de développement de la Nation. L'État s'attribuerait enfin une circonscription des affaires religieuses dans le but de garantir l'ordre social ainsi que la légitimité du parti, mais dans un processus de constante négociation avec les pratiquants, et plus largement avec les différents acteurs de la société (Églises, Organisations Non Gouvernementales, etc.). Une abondante bibliographie (anglo-saxonne et vietnamienne), utilisée d'une manière synthétique parfois excessive et réductrice, vient à l'appui de l'argumentation de l'auteur.

Kate Jellema s'interroge sur un certain « renouveau du culte ancestral » (p. 58) en questionnant les thèmes du « retour aux origines » (*vê nguồn*) et du « souvenir des

origines » (*nhớ nguồn*) des exilés vietnamiens en Asie. Autrement dit d'un culte des ancêtres en exil, hors de la patrie. Contre toute attente, elle prend l'exemple des allées et venues non pas d'un Vietnamien, mais d'un homme d'affaire coréen (qui serait en fait vietnamo-coréen, mais le terme n'est jamais utilisé), descendant présumé de la lignée royale des Lý (1009-1225). Ce dernier se rend régulièrement au Vietnam pour assurer le culte dynastique de ses ancêtres et pour soutenir des actions de bienfaisance au sein de son village d'origine (Đình Bảng, province de Bắc Ninh, au nord d'Hanoi). Le retour au foyer natal (*về quê*), décrit comme « l'ultime acte de dévotion filiale » (p. 58), est vu d'un bon œil par l'État qui autorise implicitement le départ « libérateur » des migrants à condition que ceux-ci reviennent et pratiquent le culte des ancêtres, « un des antidotes contre l'ethnocide » (p. 72), pour reprendre le point de vue culturaliste de l'ethnologue Đặng Nghiêm Vạn, fort bien rappelé par l'auteur (et bien différente du même terme utilisé par l'ethnologue Georges Condominas durant la guerre du Vietnam). Derrière ce mouvement de balancier se joue une négociation, aux niveaux individuels et institutionnels, entre le nationalisme vietnamien et l'individualisme des exilés, dont le nombre est estimé à 2,7 millions. L'enjeu économique du retour de ces *Việt kiều* n'est pas oublié : il serait en effet difficile de ne pas considérer les quelques 3,2 milliards de dollars injectés par ces exilés lors de leur « retour » au Vietnam.

La contribution de Horim Choi porte sur le renouveau des rituels consacrés aux divinités tutélaires dans la circonscription de Ngọc Hà (district de Ba Đình, Hanoi). Ces rituels ont officiellement pour objectif de renforcer l'identité culturelle des communes et de promouvoir le « retour aux origines » (*về nguồn gốc*) de pratiquants. Alliant sources macro-sociologiques (cadastres et description de la population) et observation participante, l'étude de ces rituels permet à l'auteur de penser l'histoire du peuplement de ce lieu et, en particulier, l'implication dans la promotion ou la contestation des rituels des « natifs » (*người gốc*) ou « indigènes » (*người bản xứ*), et des « migrants » (*người di cư*), c'est-à-dire ceux arrivés dans la commune après 1954, pour reprendre (tout en la critiquant) la terminologie officielle. Plus largement, une série d'exemples illustrent les relations entre la société et l'État au niveau de leur double manipulation du discours dominant relatif au « renouveau de la 'tradition' » (p. 91), sans, hélas, remettre en question la soi-disant « réinvention » de ces rituels. Cet angle d'approche sur le thème du « retour aux origines » demeure pertinent du point de vue des dynamiques et des modes de récupération locales de ce discours officiel sur les origines et l'identité culturelle (ou ritualiste) d'une commune.

La contribution suivante propose une analyse de la dimension culinaire des cérémonies de culte aux ancêtres (*đám giỗ*) à Hội An, sur la côte centrale du Vietnam. Ces événements, récurrents tout au long de l'année, sont onéreux et la majorité des fonds vont à l'organisation du festin. Pour cela, les participants, observés par l'Israélien Nir Avieli, consacrent la plupart de leur temps à cuisiner ou à consommer. Selon l'auteur – qui semble complètement ignorer les études françaises

en anthropologie de l'alimentation et des pratiques alimentaires vietnamiennes⁶ – cet aspect dans les coulisses (et les cuisines) du rituel est généralement délaissé par les études religieuses qui se focalisent plutôt sur le déroulement du rituel proprement dit. L'observation du festin permet à l'auteur d'avancer des hypothèses sur les interactions sociales : d'une part, sur le rapport des vivants avec les morts et leur culte ; d'autre part, sur les degrés de stratification sociale entre les participants aussi bien que sur leur compétition pour le prestige et paradoxalement sur le renforcement des relations des membres d'un même lignage.

Đỗ Thiệu étudie deux aspects de la religion populaire au Sud du Vietnam : la déification des malemorts (*chết oan*) et la crémation d'objets en guise d'offrandes dans les rituels de commémoration (*đốt vàng mã*). Bien qu'apparemment très distinctes, ces deux pratiques seraient traversées par une même logique sacrificielle, laquelle est aussitôt transposée dans les termes maussiens d'une économie de dons et contre-dons. D'un point de vue émique – que l'auteur tente d'objectiver à partir de son propre vécu, de ses lectures et de ses observations sur le terrain – la mort serait dès lors interprétée comme un retour aux sources qui donnerait substance à la vie. Elle créerait une répartition des rôles et des hiérarchies parmi les vivants, impliquant à son tour des obligations ou une dette de gratitude éternelle pour avoir reçu ce « don » des morts. Ce faisant, la mort est logiquement (logique du contre-don) *génératrice* d'identités à la fois individuelles et communautaires. De ce cadre cognitif, l'auteur fait émerger une cohérence, quoique très conceptualisée et sans doute difficilement opérante, entre les principales religions et croyances du delta du Mékong, qui, selon cet ethnologue, témoignerait plus largement de la dynamique constitutive des communautés issues de cette région.

Kirsten W. Endres est la seule à aborder le médiumnisme en milieu urbain au Nord du Vietnam. Elle examine ici la dimension performative du rituel de possession *lên đồng* (« chevaucher le médium ») dont la qualité « esthétique » serait un élément important pour garantir tant son efficacité que le succès du médium auprès de sa clientèle. L'auteur souligne justement (p. 197) comment la pratique d'un médium, l'efficacité de ses pouvoirs et sa légitimité peuvent être dépendants de facteurs esthétiques (la « beauté » et la « sophistication ») qui président à la performance médiumnique comme à la sélection d'un médium. Si, dans le passé récent, les moyens déployés dans les rituels étaient relativement modestes, le confort matériel et le goût pour la consommation à l'ère de la réforme économique imposeraient de nouveaux critères « esthétiques » – sans que les contours de ces derniers ne soient pour autant explicités. L'étude révèle remarquablement comment la tension qui se joue entre l'idéologie du Parti et les règles du marché s'accompagne d'un inévitable

⁶ Voir par exemple les contributions et la bibliographie dans KROWOLSKI, Nelly (éd.), *Autour du riz : le repas chez quelques populations d'Asie du Sud-Est continentale* (avec la collaboration d'Ida Simon-Barouh), Paris, L'Harmattan, 1993 ; « Pratiques alimentaires et identités culturelles », numéro spécial de la revue *Études vietnamiennes* n°125-126, 3-4, 1997, 622 p. ; ou encore NGUYỄN, Xuân Hiên, « Un regard sur la tradition alimentaire vietnamienne à travers le parler populaire », *Péninsule* 40, 2000, pp. 113-154.

changement des valeurs sociales qui modifie profondément la performance scénique ainsi que la symbolique même du *lên đồng*.

Le culte de Trần Hưng Đạo fait l'objet de l'article de Phạm Quỳnh Phương et, depuis, d'un livre⁷. La biographie de quatre médiums féminines observées à Hanoi, et sur lesquelles repose l'analyse, dévient la question sur une problématique de genre, présentant la « possession » de ces médiums comme un retour en force, ou plutôt une « prise de pouvoir » des femmes sur la scène publique dans la période de renouveau. L'intérêt de cet article par rapport aux autres cas de médiumnité recensés au Vietnam est indéniable, mais son appréciation est laissée au bon soin du lecteur. Plusieurs autres points sont également délaissés par l'auteur : contrairement à ce qu'elle sous-entend, l'esprit de Trần Hưng Đạo n'est en effet pas exclusif pour ces femmes médiums, et d'autres esprits du panthéon bouddhique peuvent intervenir dans leurs rituels médiumniques (comme il pouvait l'être au début du XX^e siècle). En fait, l'offre de services médiumniques s'étant accrue depuis les années 1986-1989 au point de fonctionner à l'instar d'un véritable « marché médiumnique », une compétition est manifeste entre les médiums, qui semblent drainer plus de clients par ce culte à Trần Hưng Đạo, lequel a la double particularité d'être soutenu par le gouvernement pour ses caractéristiques nationalistes, et de détenir un aspect performatif spectaculaire avec ses rituels exorcistes sanguinolent, hélas deux autres points mis de côté dans cet article et qui auraient pu être rappelés.

Le bouddhisme est à l'honneur dans cet ouvrage, avec trois contributions sur les phénomènes de réforme ou de résurgence des années 1920 à nos jours.

La sinologue Anne De Vido enquête sur les ramifications chinoises du mouvement de réforme du bouddhisme vietnamien, explorant les réseaux translocaux et transnationaux à l'époque coloniale (1920-1951). Parmi la pluralité d'influences jouant à l'époque dans cet élan (religions sino-vietnamiennes Minh, congrégations chinoises hokkien, hakka, hongkongaises...) – mais que l'auteur n'évoque guère – son analyse se concentre sur le rôle du moine réformateur chinois Taixu (1890-1947) dans le processus de modernisation du Sangha vietnamien (aux niveaux éducatif, éditorial, administratif et social) et dans la propagation au Vietnam de son idée de « bouddhisme par ce monde » (*nhân gian phật giáo*). Une subdivision géographique est opérée, explorant les figures clefs et les méthodes spécifiques des réformateurs à la fois dans le Sud (les bonzes Khánh Hòa à Trà Vinh, Thiện Chiếu à Saigon, Huệ Đăng à Bà Rịa), au Nord (Trí Hải à Hanoi) et au Centre du Vietnam (le docteur Lê Đình Thám à Huế). Par un effort de traduction et de publication en vietnamien opéré par ces individus, l'approche intra-mondaine de l'école de la Terre Pure suivie par Taixu à Shanghai a pu trouver un terrain favorable au Vietnam. Néanmoins, l'attention n'est pas assez portée – mais il s'agit d'un essai comme le rappelle l'auteur – sur les raisons pour lesquelles les propos de Taixu ont eu plus de succès que d'autres mouvements réformateurs chinois (De Jiao par exemple). Le rôle ici des représentants de la communauté chinoise de Shanghai au Vietnam (religieux et

⁷ PHẠM, Quỳnh Phương, *Hero and Deity: Tran Hung Dao and the Resurgence of Popular Religion in Vietnam*, Mekong Press, 2009, 240 p.

laïcs), d'où vient Taïxu, est peu clair, tandis que la question de l'institutionnalisation du bouddhisme par les autorités coloniales et des pans entiers de la réforme du bouddhisme vietnamien sont complètement occultés (comme l'influence de la rénovation du Theravada depuis l'Institut bouddhique de Phnom Penh, le développement d'un dialogue interreligieux avec/entre les catholiques, les caodaïstes, les théosophes), laissant à tort croire à l'influence unique de Taïxu en la matière. Quelques pistes de recherche sont cependant posées (rôle des femmes et des associations d'entraide des Vietnamiens d'outre-mer notamment) et le regard de la sinologue particulièrement stimulant.

John Chapman, membre laïque de la branche zen des Pruniers fondée par Thích Nhất Hạnh, revient avec lucidité sur cette figure de proue du « bouddhisme engagé » en partageant avec nous son journal de bord de pèlerin. De précieuses données biographiques permettent de comprendre les enjeux politiques et religieux autour du retour au Vietnam en 2005 (à soixante dix-neuf ans) de ce bonze, en exil depuis 1966. L'article fourmille de détails sur les préparatifs, le circuit et les discours qui ont ponctué ce pèlerinage, nous informant sur les négociations en amont avec le gouvernement, les rebondissements dans leur application, mais également sur les objectifs de Thích Nhất Hạnh (ouverture de centres de méditation, prosélytisme auprès de la jeunesse et des élites, levée de la censure sur ses ouvrages...). Le pèlerinage de ce bonze est loin de faire l'unanimité parmi les bouddhistes vietnamiens d'outre-mer, dont certains dénoncent la volonté de manipulation du gouvernement en arrière plan de cet événement médiatique, tout en reprochant les prises de position pacifistes (ou trop conciliantes vis-à-vis du communisme) de Thích Nhất Hạnh durant la guerre du Vietnam. D'autres points critiques sur ce personnage mériteraient d'être développés : la naissance du charisme et le savoir-faire médiatique au sein du bouddhisme Zen (*Thiền*), la place chez Thích Nhất Hạnh de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux actif, sa relation ambiguë avec les institutions bouddhiques officielles depuis les années 1960 à nos jours, sa différence avec les positions réformatrices et également « engagées » de la pagode Xá Lợi, etc. Mais cet article est déjà bien étoffé et illustre parfaitement la figure contemporaine d'un bouddhisme social, sur le modèle du méditant intra-mondain.

Enfin, Alexander Soucy se concentre sur la place et le rôle du bouddhisme *thiền* au Vietnam (*chan* en chinois, *dhyana* en sanskrit) qu'il désigne par son appellation japonaise (*zen*) : sa riche ethnographie le met en porte-à-faux, voire en contradiction, avec les travaux vietnamiens sur le bouddhisme qui placent cette école au cœur du bouddhisme vietnamien et de la culture vietnamienne (Thích Nhất Hạnh, Thích Thiện Ân, Trần Văn Giáp). Largement redevable de l'étude critique de Nguyen Cuong Tu⁸, l'auteur nie l'existence de monastères et de communautés vietnamiennes zen au Vietnam jusqu'à une période contemporaine, même si un petit nombre de

⁸ NGUYEN, Cuong Tu, « Rethinking Vietnamese Buddhist History: is the *Thiền Uyển Tập Anh* a 'Transmission of the Lamp' Text? », [in] *Essays into Vietnamese Pasts*, edited by K.W. TAYLOR & John K. WHITMORE, Ithaca, New York, Southeast Asia Program, Cornell University, 1995, pp. 81-115.

bonzes a pu pratiquer le zen. Permettant de resituer, une nouvelle fois, la propagation du bouddhisme de Thích Nhất Hạnh au Vietnam, cet article met cependant de côté les techniques de méditation qui ont leur rôle dans la construction charismatique (peu ou prou éphémère) d'un maître par exemple, et qui peuvent être révélatrices des réseaux d'influences à l'origine de la création ou du développement d'une école de pensée zen.

Auteur d'une thèse sur la politique anti-catholique à l'époque des Nguyễn, Jacob Ramsey porte son regard d'historien sur la période contemporaine et sur la relation ambiguë entre l'État, le Parti, l'Église vietnamienne et le Vatican. Le point de départ de son propos – la ferveur populaire à l'occasion d'un miracle à la cathédrale de Saigon en octobre 2005 (la statue de la Vierge aurait pleuré) – amène l'auteur vers une réflexion critique du point de vue étatique et de l'historiographie officielle post-1975 concernant le catholicisme et les catholiques. Pour cet historien, la conception officielle contemporaine sur cette question serait « recyclée » (p. 372) de la période dynastique, traçant des lignes de comparaisons entre le Ministère des Cultes du XIX^e siècle et l'actuel Bureau des Affaires Religieuses. Son étude a le mérite de clairement identifier un décalage entre une élite religieuse et les fidèles, lesquels soupçonnent leur hiérarchie catholique d'être « muselée par l'État » (p. 375). Le « mythe d'une incompatibilité politique » empêcherait le catholicisme de trouver sa place au Vietnam. L'hypothèse s'appuie sur une réflexion diachronique menée depuis les premiers contacts sur les rapports entre mission, colonisation et dynastie.

L'auteur revient ensuite sur un événement phare des relations entre le Vatican et l'État vietnamien – la canonisation en 1988 de cent dix-sept martyrs vietnamiens, dont certains sont perçus comme des rebelles et des traîtres par l'actuel régime – et l'historiographie officielle produite à la suite de cet événement. Le point de vue opposé d'historiens et de sociologues vietnamiens, du Nord comme du Sud, sont ainsi mis en exergue (Văn Tạo, Đỗ Quang Hưng, Mạc Đường, Huỳnh Lứa), permettant de nuancer le discours officiel. Si, généralement, la densité de cet article permet de saisir la complexité de cette question de la construction du passé dans l'actuelle République Socialiste du Vietnam, l'auteur laisse croire à la continuité de ces discours individuels aujourd'hui, quinze ou vingt ans après leur énonciation. Or, il suffit de lire les dernières réflexions de Đỗ Quang Hưng, ancien directeur de l'Institut des Recherches Religieuses, sur la recherche d'une « laïcité à la vietnamienne », pour ne pas seulement le voir comme un gardien de l'idéologie officielle ou un critique de la loyauté des catholiques⁹. L'auteur met, enfin, trop vite de côté la question des « miracles », qui aurait pu faire l'objet d'une étude spécifique dans le contexte catholique et vietnamien.

Andrew Wells-Dang trace une grille de lecture des activités religieuses au sein d'organisations étrangères implantées au Vietnam. L'angle d'approche est innovant. Après un retour intéressant sur certaines lois vietnamiennes et leur rôle dans le contrôle des activités religieuses étrangères, l'auteur énumère les différentes

⁹ Đỗ Quang Hưng, *Tôn giáo và mấy vấn đề tôn giáo Nam bộ [Religions et problèmes religieux au Sud du Vietnam]*, Hà Nội, NXB Khoa Học Xã Hội, 2001, 260 p.

catégories d'organisations rencontrées au Vietnam, opérant une distinction entre les organisations enregistrées ou non, aux buts religieux explicites ou non, ou bien, encore celles prenant la forme d' « associations d'expatriés ». Membre actif d'une de ces organisations catholiques, l'auteur partage son expérience du terrain et détaille les stratégies de contournement et les espaces de négociation avec l'État. On ne comprend en revanche pas le choix systématique (et pas toujours justifié) de l'anonymat de cette grille d'analyse, qui rend indistincte l'origine des sources (aussi bien écrite qu'orale) et qui accentue la « virtualité » de cette grille, finalement difficilement exploitable.

On l'aura compris, cet ouvrage, très dense, est extrêmement stimulant à différents points de vue, ethnographiques notamment. La richesse des axes d'interprétation ouvre une palette de thématiques transversales sur notre connaissance du Vietnam et de plusieurs religions des Kinh. Ce livre conserve nettement une unité en se focalisant sur l'ethnie sociologiquement majoritaire du pays. C'est là, sans doute, que réside une des premières lacunes de cet ouvrage qui prétendait, dès son introduction, à une exhaustivité sur les religions au Vietnam, les populations non viêt (musulmans cham, bouddhistes theravada khmer, montagnards animistes, chamanisme hmong, etc.) étant exclues de l'analyse (hormis quelques parenthèses en introduction). En outre, le cadre d'analyse effleure, encore dans l'introduction, la pluralité des pratiques religieuses sur le sol vietnamien (islam, caodaïsme, bouddhisme hòa hảo, sociétés secrètes, mouvement new age, bahá'i, bouddhisme tibétain, hindouisme, etc.), tandis que de nombreuses sources manquent sur les phénomènes religieux traités, à commencer par la bibliographie d'auteurs français contemporains (P. Bourdeaux sur le bouddhisme Hòa Hảo et les mouvements réformateurs du bouddhisme, C. Chauvet sur le *lên đông*, C. Tran Thi Liên sur le catholicisme, etc.). Le dépouillement d'archives coloniales, les terrains ou les développements conceptuels de ces recherches françaises en histoire et ethnographie religieuses du Vietnam n'ont tout simplement pas été pris en compte dans cet ouvrage. Cette absence interroge doublement le mode de travail des auteurs qui ont contribué à ce volume et peut-être plus encore, les chercheurs français eux-mêmes (et ceux qui produisent dans des langues autres que l'anglais) et la visibilité de leurs travaux respectifs dans le monde anglo-saxon.

La question sur la réceptivité de ce livre au Vietnam, étant donné l'absence de chercheurs vietnamiens officiels parmi les contributeurs, reste en suspens. À ce titre, il serait souhaitable que des nuances soient plus systématiquement apportées sur la diversité des sensibilités idéologiques qui s'expriment dans le travail scientifique vietnamien contemporain, dans les marges ou au sein des officiels : un autre « *đổi mới* », de la recherche en sciences religieuses cette fois, est en train de se jouer et de trouver ses propres repères.

Nicolas LAINEZ & Jérémy JAMMES

RESUMES

Les amulettes ésotériques du Vietnam, écritures et protection

François THIERRY, Conservateur général, chargé des monnaies orientales, Bibliothèque nationale de France

Il existe dans le monnayage vietnamien de belles pièces de bronze qui ne sont pas des monnaies mais des amulettes à caractère religieux, principalement bouddhiques, de trois types (caractères sanscrits, chinois, pseudo caractères sigillaires). Le déchiffrement de ces amulettes pose des problèmes beaucoup plus complexes que leur datation, car les inscriptions sanscrites ont été rédigées comme des talismans, non pour être lues, mais pour être efficaces. L'aspect ésotérique des inscriptions est l'élément fondamental de la puissance magique et religieuse de l'objet. Le secret du tracé connaissable uniquement par les esprits ou les bodhisattvas est une garantie d'efficacité.

Sociétés secrètes et/ou sociétés à secret, dynamiques de la dissidence et du conformisme dans le Vietnam traditionnel

Georges BOUDAREL (1926-2003), Maître assistant, Université Paris VII

En pleine perestroïka (1987), l'auteur aborda les notions de dissidence et de conformisme par le biais des sociétés secrètes sino-vietnamiennes. Il donne une épaisseur historique à des réalités sociologiques pensées en termes de clandestinité et de mutualité tout en les comparant aux référents du monde chinois et d'Asie du Sud-Est. Il poursuit en étudiant les rapports des Lettrés (majoritairement garants du conformisme) puis du peuple (potentiellement dissident) au monde spirituel.

Maîtres et disciples dans le delta du Fleuve rouge, note de terrain sur les *thầy cúng*

Paul SORRENTINO, doctorant en ethnologie, Université Paris Descartes

Cet article présente une catégorie de spécialistes religieux (*thầy cúng*) dont la présence est avérée dans de nombreux cultes du nord du Vietnam. Une présentation générale de la fonction permet de définir le *thầy cúng* comme un médiateur de la communication entre les hommes et les esprits sur le mode de l'échange d'offrandes (différent de la figuration mise en œuvre par les médiums), et la traduction « maître de rituel » est proposée. L'inventaire des savoirs mis en jeu dans les différents volets de la pratique de ces spécialistes est ensuite réalisé avant d'en étudier les modalités de transmission et ce, en prêtant une attention particulière à la situation dans laquelle les données ont pu être recueillies : la relation d'apprentissage dans laquelle l'ethnographe est lui-même impliqué. En conclusion, une tension entre l'absence d'initiation proprement dite et un « ésotérisme de façade » est soulignée.

Autour de « Matgioi » le passeur et l’empreinte des écrits occultistes du comte de Pouvoirville en France et au Vietnam

Jean-Pierre LAURANT, Chargé de conférences à l’École Pratique des Hautes Études (1975-2000), membre du comité de rédaction de *Politica Hermetica*.

Dans une série d’entretiens avec P. Bourdeaux et J. Jammes, Jean Pierre Laurant revient sur l’approche méthodique et transdisciplinaire de l’ésotérisme et sur l’émergence de ce champ scientifique. Tous trois se penchent ensuite sur la biographie du comte de Pouvoirville. Connu sous le nom de « Mat Gioi » dans les milieux littéraires et occultistes du début du XX^e siècle, ce dernier transmet son expérience/initiation vécue du taoïsme en Indochine, notamment à René Guénon qui l’appellera même « notre Maître ».

Thông thiên học ou la Société Théosophique au Sud du Vietnam, rôle et impact d’une association occultiste internationale dans l’univers du croire vietnamien

Jérémy JAMMES, Directeur adjoint de l’Institut de Recherche sur l’Asie du Sud-est contemporaine (CNRS-MAEE, Bangkok)

À la fin des années 1920, de nombreux mouvements religieux s’agitent en Cochinchine, proposant une réforme des anciennes institutions. À ce moment, une partie de l’intelligentsia vietnamienne adhère à la Société théosophique. Cet article explore les origines occidentales de ce mouvement occultiste international, les modes de pénétration de sa philosophie universaliste en Cochinchine, tout en interrogeant la place et le rôle des structures théosophiques dans les élans réformateurs du bouddhisme vietnamien (traduction, prosélytisme, pratique de la méditation). Largement négligée de la recherche jusqu’à présent, l’adhésion théosophique fait cependant partie des formes dynamiques de recomposition du champ religieux vietnamien.

La revue France-Asie (1946-1974), un regard post-colonial sur la ‘synthèse culturelle’

Pascal BOURDEAUX, maître de conférences, École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses

Arrivé à Saïgon en début d’année 1946, René de Berval y fonde *France-Asie* dans le but d’informer de toute l’actualité culturelle et intellectuelle de la France et de l’Asie. Constitutive de cette revue, la « synthèse » culturelle prônée dans cette dernière donne, en contexte postcolonial, une signification finalement spirituelle aux interactions entre l’Occident et l’Orient. Malgré les réorganisations successives de la revue depuis Tokyo (1960) puis Paris (1965), cette quête d’Unité du fondateur ne se démentira pas. Comme le prouvent la lecture ésotérique de *France-Asie* et l’approche du réseau ésotérique d’alors par la prosopographie.

Derrière le voile de l'œil céleste, le rôle des apparitions dans l'expansion du Cao daïsme

Janet HOSKINS, Professor of Anthropology, University of Southern California

Les visions ou apparitions permettent d'explorer l'histoire du caodaïsme, nouvelle religion apparue durant la période coloniale et qui s'est depuis principalement disséminée aux États-Unis, en France et en Australie. La dynamique de l'inspiration religieuse est examinée au cours de différentes périodes : la résistance anticoloniale, la guerre du Vietnam, après la victoire communiste de 1975 (lorsque de nombreux caodaïstes prirent l'exil), la situation contemporaine dans la République Socialiste du Vietnam. Les enseignements et les techniques ésotériques, par ailleurs contrebalancés par un prosélytisme insistant auprès d'un large public, produisent diverses formes d'autorité et de figures charismatiques.

'Psychic', science et vérité dans le Vietnam d'après-guerre

Markus Schlecker & Kirsten Endres, Senior Research Fellows, Max Planck Institute for Social Anthropology

Pendant la guerre du Vietnam, nombre de soldats ont été enterrés de façon anonyme et restent aujourd'hui inconnus. Au milieu des années 1990, la demande accrue de personnes douées de « capacités spéciales » pour entrer en contact avec les morts a accéléré la fondation officielle d'un « centre de recherche sur les capacités humaines ». L'article traite de deux psychics femmes réputées. Comme ces deux cas le démontrent, ces programmes de recherche ont ouvert une voie aux *psychics* à la marge du nœud discursif officiel de vérité, de science et de visualité. Ils portent également notre attention sur la variabilité des procédés sémantiques et sociaux par lesquels les *psychics* se situent par rapport aux distinctions officielles entre les savoirs légitimes et illégitimes et les affirmations de vérité.

RESUMOS

Os amuletos esotéricos do Vietname, escrituras e proteção

François THIERRY, Conservador geral, encarregado das moedas orientais, Biblioteca nacional de França

Existe na moedagem vietnamita belas peças de bronze que não são moedas mas amuletos de carácter religioso, principalmente budistas, de três tipos (caracteres sânscritos, chineses, uma forma de caracteres sigilares). O deciframento destes amuletos causa problemas muito mais complexos que a sua datação, porque as inscrições sânscritas foram redigidas como talismãs, não para serem lidas, mas para serem eficazes. O aspecto esotérico das inscrições é o elemento fundamental da potência mágica e religiosa do objecto. O segredo do traçado conhecível unicamente pelos espiritos ou os bodhisattvas é uma garantia de eficácia.

Sociedades secretas e/ou sociedades com segredo, dinâmicas da dissidência e do conformismo no Vietname tradicional

Georges BOUDAREL (1926-2003), Mestre assistente, Universidade Paris VII

No meio da perestroïka (1987), o autor introduz as noções de dissidência e de conformismo através as sociedades secretas sinovietnamitas. Ele dá uma profundidade histórica a realidades sociológicas pensadas em termos de clandestinidade e de mutualidade enquanto as compara aos referentes do mundo chinês e do Sudeste Asiático. Ele continua estudando as relações dos Letrados (em maioria garantes do conformismo) e do povo (potencialmente dissidente) com o mundo espiritual.

Mestres e discípulos no delta do rio Vermelho, nota de terreno sobre os thây cúng

Paul SORRENTINO, doutor em etnologia, Universidade Paris Descartes

Este artigo apresenta uma categoria de especialistas religiosos (thây cúng) cuja presença é comprovada em numerosos cultos do norte do Vietname. Uma apresentação geral da função permite definir o thây cúng como um mediador da comunicação entre os homens e os espíritos sobre o modo da troca de oferendas (diferente da figuração elaborada pelos mediuns), e a tradução de “mestre de ritual” é proposta. O inventário dos conhecimentos envolvidos nas diferentes vertentes da prática destes especialistas é depois realizado antes de estudar as modalidades de transmissão e particularmente, prestando uma atenção específica à situação na qual os dados puderam ser recolhidos: a relação de aprendizagem na qual o etnógrafo é ele mesmo implicado. Em conclusão, sublinha-se uma tensão entre a ausência de iniciação como tal e “um esoterismo de fachada”.

A volta de 'Mate Gioi' o passador (Conde de Pouvourville)

Jean Pedra LAURANT, *Agente de conferências na École Pratique des Hautes Études (1975-2000), membro do conselho editorial de Política Hermetica.*

Numa série de entrevistas com P. Bourdeaux e J. Jammes, Jean Pierre Laurant volta sobre a abordagem metódica e transdisciplinar do esoterismo e sobre a emergência desta área científica. Ambos os três examinaram depois a biografia do Conde de Pouvourville. Conhecido como “Mat Gioi” nos meios ocultistas do século XX, ele transmite a sua experiência/iniciação do taoísmo que viveu na Indochina, particularmente a René Guénon que designa-o como o “nosso Mestre”.

Thông thiên học ou a Sociedade Teosofista no Sul do Vietname, papel e impacto de uma associação ocultista internacional no universo do crer vietnamita

Jérémy JAMMES, *Diretor-assistente do IRASEC (UMIFRE Banguécoque)*

No fim dos anos 1920, muitos movimentos religiosos agitam-se em Cochinchina, para propôr uma reforma das antigas instituições. Nessa altura, uma parte da intelligentsia vietnamita adere à Sociedade teosofista. Este artigo estuda as origens ocidentais deste movimento ocultista internacional, os modos de penetração da sua filosofia universalista em Cochinchina, interrogando ao mesmo tempo a posição e o papel das estruturas teosofistas nos impulsos reformadores do budismo vietnamita (tradução, proselitismo, prática da meditação). Completamente posta de lado da pesquisa até hoje, a adesão teosofista faz porém parte das formas da recomposição do campo religioso vietnamita.

A revista France-Asie (1946-1974), um olhar postcolonial sobre a síntese cultural

Pascal BOURDEAUX, *mestre de conferências, École Pratique des Hautes Études, área das ciências religiosas*

Chegou a Saigon no início do ano 1946, René de Berval fundou lá France-Asie com objectivo de informar de toda a atualidade cultural e intelectual da França e da Ásia. Constitutiva desta revista, “a síntese” cultural defendida dá, no contexto postcolonial, um significado finalmente espiritual às interações entre o Ocidente e o Oriente. Apesar das reorganizações sucessivas da revista de Tóquio (1960) e Paris (1965), essa busca de Unidade do fundador não pode ser negada. Como provado pela leitura esotérica de France-Asie e a abordagem da rede esotérica pela prosopografia.

Atrás do véu dos olhos celestiais, o papel dos aparecimentos na expansão do Caodismo

Janet HOSKINS, *Professor of Anthropology, University of Southern California*

As visões ou os aparecimentos permitem explorar a história do caodismo, uma nova religião que surgiu na época colonial e e que se espalhou principalmente nos Estados Unidos, França e Austrália. A dinâmica da inspiração religiosa é examinada durante vários períodos: a resistência anti-colonial, a guerra do Vietname, depois a vitória comunista de 1975 (quando muitos caodistas exiliram-se), a situação

contemporânea na república socialista do Vietname. Os ensinamentos e as técnicas esotéricas no entanto contrabalançadas por um proselitismo insistente de um grande publico produzem diversas formas de autoridade.

'Psychic', ciência e verdade no Vietname de pós-guerra

Markus Schlecker, Kirsten Endres, Senior Research Fellows, Max Planck Institute for Social Anthropology

Durante a guerra do Vietname, muitos soldados foram enterrados de maneira anónima e permanecem hoje desconhecidos. No meio dos anos 1990, a procura acrescida de pessoas dotadas “de capacidades especiais” para entrar em contacto com os mortos acelerou a fundação oficial “de um centro de investigação sobre as capacidades humanas”. O artigo trata de duas *psychics* mulheres reputadas. Como estes dois casos o demonstram, estes programas de investigação abriram um caminho aos *psychics* em margem do nó discursivo oficial de verdade, de ciência e de visualidade. Eles também prestem a nossa atenção sobre a alteração dos métodos semânticos e sociais pelos quais os *psychics* situam-se comparado às distinções oficiais entre os conhecimentos legítimos e ilegítimos e as afirmações de verdade.

ABSTRACTS

Esoteric amulets in Vietnam, scripts and protection

François THIERRY, Curator-in-chief, in charge of Oriental coinages, Bibliothèque nationale de France

In Vietnam, some nice pieces of bronze are not coins but amulets with religious significance, mainly Buddhist, of three types (Sanskrit, Chinese or pseudo-seal scriptures). Deciphering is more complex than dating those amulets because Sanskrit inscriptions are like talismans that are not to be read but to be efficient. The esoteric aspect of these inscriptions is the fundamental element of the magical and religious power of the amulet. The secret of the drawing only known by the spirits or the bodhisattvas is the guarantee of efficiency.

Secret societies and/or secretive societies, dynamics of dissidence and conformism in traditional Vietnam

Georges BOUDAREL (1926-2003), Associate professor, University of Paris VII

In the context of Perestroika (1987), the author tackled the notions of dissent and conformity through the Sino-vietnamese secret societies. He gives an historical view of these sociological realities by defining clandestine and mutual activities, by referring to the Chinese world and to the Southeast Asian one. He then studies how the Confucian (mainly protectors of conformity) and the people (potentially dissent) behave face to the spiritual world.

Masters and followers in the Red River delta, field notes on the thầy cúng

Paul SORRENTINO, PhD candidate in Ethnology, Université Paris Descartes

This paper introduces a category of religious specialists observed in numerous cults in Northern Vietnam : the *thầy cúng*. A general presentation of this function leads the author to define the *thầy cúng* as a mediator of communication between humans and spirits in terms of exchange of offerings (different from figuration performed by spirit mediums). « Master of the ritual » is thus proposed as a translation. The inventory of the bodies of knowledge involved in the different aspects of the practice of these specialists is then carried out, before studying the modalities of their transmission paying a particular attention to the situation in which the data were collected: the learning relationship in which the ethnographer is himself involved. As a conclusion, a tension between the absence of proper initiation and the presence of « token esoterism » is stressed.

Around ‘Mat Gioi’ the go-between, and the mark of the comte de Pouvoirville’s occultist writings in France and in Vietnam

Jean-Pierre LAURANT, lecturer, *École Pratique des Hautes Études (1975-2000)*, member of the Editing Board of *Politica Hermetica*.

Interviewed by P. Bourdeaux and J. Jammes, Jean-Pierre Laurant explains the methodical and trans-disciplinary approach of Esotericism and the emergence of this scientific field. All three then look into the biography of the comte de Pouvoirville. Known under the nickname of « Mat Gioi » in the literary and occultist circles during the beginning of the 20th century, he has passed on his real experience/initiation into Daoism in Indochina, particularly to René Guénon who even named him « my Master ».

Thông thiên học, or the Theosophic Society in Southern Vietnam, the role and impact of an international occultist association in the universe of the Vietnamese believes

Jérémy JAMMES, Deputy Director, *Research Institute on Contemporary Southeast Asia (IRASEC, CNRS & MAE, Bangkok)*

At the end of 1920s, numerous religious movements stir in Cochinchina and propose a reform of the old institutions. At this moment, a part of the Vietnamese intelligentsia adheres to the Theosophical Society. This article explores the Western roots of this occultist international movement, the modes of penetration of its universalistic philosophy in Cochinchina. It also questions the place and the role of this international theosophical movement in reforming and the local impulses of Buddhism in Vietnam (translation, proselytism, meditation practice). Though the theosophical adhesion in Vietnam was a research issue largely neglected until now, it played a dynamic role in the reorganization of the Vietnamese religious field.

The journal France-Asie (1946-1974), a Postcolonial View of ‘Cultural synthesis’

Pascal BOURDEAUX, Associate professor, *Ecole Pratique des Hautes Etudes, Department of Religious Sciences*

As soon as he arrived in Saigon (beginning of the year 1946), René de Berval published *France-Asie* in order to inform about the cultural and intellectual scene of both France and Asia. In this postcolonial context, the cultural ‘synthesis’ advocated by this Review gave, finally, a spiritual meaning of the interactions between the West and the East. In spite of the successive reorganizations of the Review from Tokyo (1960) then Paris (1965), the quest of Unity of its founder will remain unchanged, as shown through the esoteric reading of the Review and the prosopographical approach of the esoteric network.

Behind the veil of the Celestial Eye, the Role of Visions in the Expansion of Caodaism

Janet HOSKINS, Professor of Anthropology, University of Southern California

The role of visions is explored in the history of Caodaism, a new religion during the French colonial period which now has a global presence in the US, France and Australia. The dynamics of religious inspiration are examined in the era of anti-colonial resistance, at the time of the American war in Vietnam, after the communist victory in 1975 (when many Caodai leaders chose to live in exile), and in the current Socialist Republic of Vietnam. Esoteric teachings and techniques are balanced by an exoteric emphasis on proselytizing to a wider public, and produce different styles of leadership.

'Psychics', Science and Truth in Post War Vietnam

Markus SCHLECKER, Kirsten ENDRES, Senior Research Fellows, Max Planck Institute for Social Anthropology

During the Vietnam War, unprecedented numbers of dead soldiers were buried in unmarked graves and remain missing until today. In the mid-1990s, the services of psychics, *i.e.* people with 'special capabilities' for establishing contact with the missing dead, came into high demand and prompted the establishment of a state-approved « Centre for Research into Human Capabilities » that offers grave-finding services for the general public. This article discusses the cases of two well-known female psychics. As the two case studies demonstrate, such research programmes have opened up a niche for psychics on the margins of the official discursive nexus of truth, science, and visibility. At the same time, they draw attention to the variability of social and semantic processes whereby different psychics are situated in relation to official distinctions between legitimate and illegitimate knowledge practices and claims to truth.

