

Jérôme Gidoin est docteur en anthropologie culturelle et sociale et membre du CANTHEL (Centre d'anthropologie culturelle de l'université Paris Descartes). Il s'intéresse à l'interculturalité et à l'inter-ethnicité dans le contexte migratoire et post-migratoire, à la socio-anthropologie du religieux, notamment les rites funéraires sino-vietnamiens et occidentaux.

Mots-clés : culte des ancêtres - défunts - bouddhisme vietnamien - lien de filiation - acculturation

Un culte des ancêtres revisité ? Les pratiques d'hommage aux défunts des Vietnamiens réinterprétées à partir du bouddhisme en région parisienne

Jérôme Gidoin,
université Paris Descartes

Au Vietnam, le culte des ancêtres et le bouddhisme sont deux références religieuses qui peuvent être juxtaposées dans l'espace et le temps culturels, mais dont les frontières restent relativement étanches l'une pour l'autre. Et si l'on parle souvent d'une propension au syncrétisme pour caractériser la vie religieuse des Vietnamiens, celle-ci s'apparente davantage à un pluralisme religieux qu'à un syncrétisme à strictement parler. Les Vietnamiens combinent les croyances et les pratiques religieuses mais ne les confondent pas. En réalisant une enquête ethnologique de terrain dans des pagodes vietnamiennes de la région parisienne (Joinville-le-Pont, Bagneux et Evry de 2004 à 2008), j'ai pu observer un phénomène inédit : le culte des ancêtres et le bouddhisme se retrouvent dans une situation de contact telle que l'on peut se demander s'ils ne sont pas en quelque sorte amenés à s'interpénétrer. En effet, en France, les pagodes intègrent les hommages aux ancêtres, et certaines d'entre elles, comme à Bagneux et Evry, les plus influentes en France (Gidoin, 2015), leur accordent même une place centrale au sein de l'espace rituel. En assumant la question du rapport à la mort, dimension fondamentale de la culture vietnamienne, ces pagodes offrent aux familles un dispositif de mise en forme de la continuité culturelle, à une époque et dans un contexte social où le sentiment de la piété filiale traditionnelle perd de son efficacité. Les familles peuvent se retrouver occasionnellement, lors d'un hommage anniversaire au défunt notamment, et l'assurance d'une parenté mobilisable leur apporte une « sécurité identitaire et eschatologique » (Déchaux, 1997 : 305-306).

Nous sommes amenés à nous demander si ces pratiques d'hommage aux ancêtres réinterprétées en France s'apparentent encore à un culte des ancêtres à proprement parler. Quelles sont les modalités de ce contact entre culte des ancêtres et bouddhisme en France ? L'intégration des rites de mort dans le bouddhisme nous permet-elle de parler d'une ancestralité revisitée ?

Au préalable, il faut définir ce qui semble fondamental dans le culte des ancêtres vietnamien, et exposer brièvement à grands traits ce qui le caractérise. L'objectif est de dégager une forme d'idéal type du culte des ancêtres vietnamien, tel qu'il se présente au Vietnam entre le XIX^e siècle et le départ en exil dans les années 1970, quelles que soient ses variations régionales et sociales selon le milieu d'appartenance. Il s'agit de rendre compte de ce que ce culte représente vraisemblablement toujours pour la plupart des Vietnamiens socialisés au Vietnam à une époque où la structure familiale « traditionnelle » était encore prégnante (Vu-Renaud, 2002 : 38-39). Car c'est cette génération de Vietnamiens qui inaugure le phénomène qui nous intéresse ici. Je me focaliserai ensuite sur un aspect de la question qui me paraît essentiel : le rapport entre la lignée familiale et l'individu, qui renvoie, sur un mode religieux, à la symbolique d'une chaîne et de ses maillons. Enfin, je mettrai en perspective la relation ancêtres *versus* défunts.

La religiosité du culte des ancêtres vietnamien

Le culte des ancêtres tient une place centrale dans la culture vietnamienne. Selon Georges Condominas, il se trouve à la source de tout sentiment religieux (1953 : 558-560). À partir des VII-VIII^e siècles, puis surtout au XV^e siècle, deux périodes de colonisation chinoise au Vietnam, le ritualisme confucéen – à base « de recettes de gouvernement » (*Ibid.* : 574) structurant l'ordre au sein de la famille, de la commune et de l'État – a profondément marqué le culte des ancêtres, de même que l'ensemble des rapports sociaux. Les ancêtres sont omniprésents dans la vie familiale et sociale. Un autel leur est consacré dans la pièce principale de chaque maison, et on leur rend régulièrement hommage par des offrandes de thé et d'encens¹. Chaque événement de la vie familiale concerne les ancêtres. Prenons l'exemple du mariage (Nguyen-Rouault, 2001 : 32-33). Hier comme aujourd'hui, avant la cérémonie, le marié doit aller chez sa promise pour solliciter l'autorisation des ancêtres de celle-ci. Il présente ensuite l'épouse à ses ancêtres, ceux à qui dorénavant elle va rendre un culte. Ce geste scelle l'union des époux. Le mariage vietnamien, acte constitutif de la famille, peut être considéré comme un devoir de piété filiale², car il permet de perpétuer une lignée et, avec elle, la continuité de l'échange symbolique avec les défunts (Cadière, 1992 : 49-50).

Si pour certains vietnamologues, le culte des ancêtres sino-vietnamien n'est pas une religion mais plutôt une sorte de métaphysique laïque, sans clergé, sans églises, et sans livres saints, il semble pourtant bien que la ritualisation poussée à l'extrême du culte³ et sa permanence depuis l'aube de la civilisation vietnamienne peuvent nous amener à parler d'une « religion familiale ». Celle-ci se caractérise par une codification très stricte des statuts et des rôles de chacun des membres de la famille, dont on ne peut pleinement comprendre le sens que si on la rapporte à la pratique du culte des ancêtres. La prégnance du formalisme rituel entraîne une transformation des individus en profondeur qui oriente leur conduite (Pottier, 1999 : 47).

¹ - Les offrandes de fruits « au quotidien » sont laissées à la discrétion des familles.

² - On peut lire avec intérêt ce qu'écrit le sinologue Marcel Granet à ce sujet, ce qui vaut pour la culture chinoise étant transposable à la culture vietnamienne. Voir Granet, 1998 : 114-117.

³ - C'est la prégnance des rites qui caractérise le mieux la culture vietnamienne comme la culture chinoise qui l'a fortement influencée.

La « piété filiale », notion clé du culte des ancêtres, implique une sacralisation des relations de parenté, médiatisées par la relation aux défunts. Elle s'impose à la fois comme un « impératif moral » et comme un acte religieux. Un certain nombre de vietnamologues et de sinologues ont insisté sur le fait que cet échange symbolique n'implique pas un rapport transcendant avec des forces spirituelles surnaturelles. La religiosité familiale sino-vietnamienne, sous l'influence de l'ethos confucéen, s'est purgée⁴ de tout esprit théologique, privilégiant le modèle cosmologique (Vandermeersch, 1986). Elle fait abstraction de la transcendance pour ne considérer que la valeur sociale de la pratique religieuse, son efficacité. Le sens du rite n'est pas de faire appel surnaturellement à l'âme du défunt. On s'adresse à lui comme à une entité qui incarne la lignée et qui inspire, de la façon la plus profonde, le sentiment de piété filiale. La famille vietnamienne est en quelque sorte pénétrée de l'extérieur par l'ethos confucéen, qui surplombe et médiatise les relations intrafamiliales : l'omniprésence du regard de l'autre intériorisé et incarné par les ancêtres.

La parenté comme matrice symbolique de la vie sociale.

En pratique, le culte des ancêtres est un culte domestique et quotidien. On s'adresse aux ancêtres proches, ceux que l'on a connus. Mais il importe de souligner que ce culte domestique, qui concerne la parenté restreinte, et qui implique donc un rapport plutôt intersubjectif avec les ancêtres, s'inscrit symboliquement dans un cadre plus global, celui de la parenté étendue *họ*, la famille au sens large par opposition à la famille au sens restreint *nhà*. Il en est inséparable. C'est à ce niveau, au-delà de l'espace privé que, fondamentalement, la place et le rôle de chacun sont définis (relations intrafamiliales, intergénérationnelles). Le véritable sens du culte des ancêtres ne peut être compris que si l'on prend en considération le fait qu'à l'origine, il s'adresse aussi à des ancêtres « anonymes ». Symboliquement, c'est la lignée que l'on célèbre, plus que des individus particuliers. Le culte intègre en effet jusqu'à cinq générations d'ancêtres, et il est rare que l'on se souvienne du prénom des arrière-grands-parents. De plus, les tablettes funéraires⁵ ne vont jamais au-delà de cinq générations. Lorsqu'apparaissait un nouvel ancêtre, la tablette ancestrale du plus ancien sur l'autel était brûlée. On ne lui rendait alors plus de culte ; c'était en quelque sorte la fin de sa vie posthume.

Il convient toutefois de distinguer les pratiques et représentations normatives des pratiques spontanées qui ont cours dans la réalité quotidienne. En fait, il y a un culte « officiel » qui détermine effectivement la position et le statut des membres de la famille, et un culte « officieux » qui se pratique à l'échelle de la famille restreinte, dans l'espace des relations affectives. À ce niveau, le *họ* devient secondaire, alors que sur le plan normatif, macro social, il occupe au contraire le premier plan. Lorsque l'on parle du culte des ancêtres des Vietnamiens, c'est en général de ce « culte officieux », domestique, dont il est question.

Se vivre en tant que personne vietnamienne, c'est se réaliser en tant que maillon à l'intérieur d'un réseau d'ascendants et de descendants, entre le passé et le futur d'une lignée. C'est pourquoi le culte des ancêtres produit un puissant sentiment d'appartenance au groupe familial. Le sens profond du culte se situe dans cette continuité entre les générations.

⁴ - J'apporte une nuance car, de mon point de vue, les spécialistes des cultures vietnamienne et chinoise ont tendance à privilégier la dimension confucéenne du culte des ancêtres en minimisant ou en faisant abstraction de la dimension pratique de la religiosité populaire.

⁵ - Quand elles n'ont pas été remplacées par de simples photos.

L'enchevêtrement de la parenté et du religieux implique une forte cohésion familiale et sociale. Et, d'une certaine façon, les ancêtres garantissent symboliquement l'ordre social, puisque la société vietnamienne, bien que fortement étatisée⁶, fonctionne ni plus ni moins sur le modèle de la structure familiale.

Les hommages aux défunts à la pagode de Bagneux

La pagode de Bagneux organise depuis plus de trente ans des cérémonies collectives d'hommage aux défunts. Chaque dimanche matin, une animation étonnante s'empare des lieux. L'effervescence communautaire donne à l'observateur le sentiment d'avoir trouvé un morceau de Vietnam transplanté en banlieue parisienne. Le public qui fréquente cette pagode (cent à deux cents personnes environ chaque semaine) est essentiellement constitué de familles qui viennent célébrer les rituels des 49 premiers jours de deuil. Quelques-unes viennent aussi pour l'hommage anniversaire de la mort d'un défunt. Ce n'est jamais tout à fait le même public ; il se renouvelle constamment, pour la simple et bonne raison que les rites de deuil ne durent qu'un temps et que les hommages anniversaires sont toujours des célébrations ponctuelles. Notons aussi que ce n'est pas un public de pratiquants au sens où on l'entend en Occident.

Dans la salle de prière, à côté de l'autel central consacré au Bouddha, deux grands autels réservés aux ancêtres, avec environ 600 photos d'identité de défunts, occupent une place centrale dans l'espace cérémoniel. D'une certaine façon, le Bouddha cohabite avec les défunts, ce qui ne va pas de soi dans un contexte bouddhique. Sur la table de l'un des autels, il y a de grands portraits de défunts qui resteront là durant les 49 jours de deuil ; ils seront ensuite enlevés et remplacés par de petites photos d'identité que l'on insérera dans le tableau de l'autel parmi les innombrables autres photos de défunts. Des offrandes de nourriture sont disposées sur plusieurs plateaux : bols de riz garnis de mets végétariens variés, cuisinés à la vietnamienne par des femmes bénévoles. On trouve également quelques théières et des tasses vont servir aux offrandes de thé.

Les familles arrivent les unes après les autres dans la salle de prière, souvent avec des offrandes de fleurs et de fruits, destinées aux différents autels bouddhiques et aux autels des défunts. Toutes les générations sont présentes : grands-parents, parents et enfants. Avant que l'office ne commence, les proches se retrouvent et discutent, avec sobriété pour les familles en deuil, mais cela n'empêche pas les familles qui sont venues pour un hommage anniversaire d'exprimer une humeur radieuse. Ce qui crée d'ailleurs une étrange atmosphère. On s'étonne parfois de voir participer ensemble des familles qui sont dans un état d'esprit différent, les unes en deuil, les autres heureuses de se retrouver parce qu'elles commémorent une date anniversaire. C'est un peu comme si les familles en deuil dévoilaient leur intimité et que le sentiment d'appartenance ne se limitait plus simplement au cercle familial, mais qu'il s'ouvrait aussi sur le groupe de sympathisants bouddhistes, sur la communauté ethno-religieuse. La pagode donne ainsi l'impression d'être une grande « maison familiale du culte des ancêtres ».

⁶ - Le mécanisme essentiel de régulation sociale d'inspiration confucéenne est d'ordre rituel. Il faut savoir que le confucianisme fonde sa philosophie politique, non pas sur le juridisme, mais sur le ritualisme. L'État existe d'un côté, avec son appareil purement administratif, et la société civile existe de l'autre, avec ses propres structures fondées sur des systèmes de relations interpersonnelles très ritualisées et hiérarchisées où chaque individu se conforme aux rôles et aux devoirs qui lui sont impartis. Le modèle par excellence de cette intégration sociale est la famille (Vandermeersch, *op. cit.*).



Fig.1 : hommage aux défunts à la pagode de Bagneux

La cérémonie commence à 11 heures. Un officiant, qui est un laïc et bénévole de l'association bouddhique de la pagode, énumère une longue liste de noms de défunts ainsi que les noms des proches des défunts qui assistent à l'office. Cette opération d'énumération des noms des morts et des vivants, répétée ensuite par les moines, inscrit symboliquement les participants dans le rituel. La cérémonie se compose de deux séquences rituelles.

La première repose sur la lecture collective d'une prière pour les morts. Les fidèles, face à l'autel du Bouddha, lisent des sutras psalmodiés par un moine et effectuent des séries de prosternations. Les sutras sont des textes censés consigner les enseignements du Bouddha. Ils sont empruntés au sanskrit mais phonétisés en vietnamien et prononcés « à la vietnamienne ». Il s'agit ici de sutras que l'on a coutume de réciter lors des cérémonies funéraires. La prière est adressée au Bouddha Amitabha, le Bouddha de la « Terre pure », censé recevoir tous ceux qui l'ont invoqué dans sa terre de félicité. Dans l'esprit de la plupart des participants, d'après les nombreux entretiens que j'ai pu réaliser, ce qui est recherché lors de la prière, c'est l'accumulation de ce qu'on appelle dans le bouddhisme des mérites. Ces derniers vont favoriser l'élévation de l'esprit du défunt vers le monde des ancêtres ou optimiser les conditions de l'échange symbolique avec l'ancêtre quand il s'agit d'un hommage anniversaire. En général, les participants perçoivent les mérites comme les fruits bénéfiques de bonnes actions qui favorisent leur condition existentielle ainsi que celle de leurs proches.

La seconde séquence de la prière est adressée aux ancêtres. Les fidèles ont changé de place et se sont installés devant les deux grands autels consacrés aux ancêtres. Il y a un autel pour des concessions à durée illimitée et un autre pour des concessions à court ou moyen terme, devant lequel se sont agenouillées les familles en deuil. Dans les premiers rangs, elles portent un bandeau blanc autour du front, le blanc étant la couleur du deuil dans la culture vietnamienne. Les familles qui viennent pour un hommage anniversaire

s'installent un peu en retrait, soit à genoux, soit debout, ou encore devant l'autre autel (concessions à durée illimitée). Le moine, qui est resté au niveau de l'autel du Bouddha, scande une prière à l'aide d'un micro. Les familles sont relativement autonomes dans l'exécution des rites ; et, quand il y a des hésitations, les bénévoles qui assistent le moine donnent des indications. Les fidèles récitent à nouveau des sutras, se prosternent à plusieurs reprises et effectuent des offrandes de thé. Quelques membres de chacune des familles, désignés au préalable, effectuent ces offrandes à tour de rôle. Les personnes font la queue devant l'autel en attendant leur tour. J'ai constaté que l'aîné de la famille conservait un rôle clé, qu'il était souvent le premier à faire l'offrande de thé, comme s'il continuait de jouer son rôle symbolique de chef du culte des ancêtres. Cependant, aujourd'hui, il n'a plus l'exclusivité. Toute personne peut se dévouer si elle le désire. Souvent, des petits-enfants qui désirent rendre un hommage personnel à leur grand-père ou à leur grand-mère se portent volontaires pour effectuer les offrandes de thé, et ce geste est particulièrement apprécié par leurs aînés.

À la fin de la cérémonie, les familles se retrouvent entre elles pour discuter un bon moment dans une atmosphère conviviale. Les participants en profitent aussi pour rendre des hommages individuels en brûlant des baguettes d'encens. Pour la plupart, c'est devenu l'une des rares occasions, voire l'unique occasion dans l'année de réunir et de voir toute la famille. Enfin, un repas à la vietnamienne, végétarien conformément au régime bouddhique, est organisé dans une sorte de salle de réception au sous-sol de la pagode. Toutes les familles se réunissent autour de trois grandes tables et partagent un repas qui clôture l'hommage aux défunts.

L'ancestralité revisitée ?

Les hommages pratiqués à la pagode de Bagnex peuvent donner le sentiment que le culte des ancêtres se perpétue. Notons que l'activité de la pagode dépend entièrement de ces pratiques d'hommage, et qu'elle n'est quasiment fréquentée que le dimanche, seul jour où les familles sont disponibles. Les hommages sont certes réaménagés, déterritorialisés, parce que pratiqués en dehors de l'espace domestique. Mais ils ressemblent par certains côtés à ce qu'était le culte des ancêtres dans le contexte culturel d'origine, en raison, d'une part, de l'importante place qui est réservée aux autels des défunts au sein de la pagode et, d'autre part, de la dimension collective des hommages qui génèrent chaque semaine une grande effervescence communautaire. Les deux références religieuses entrent en contact au sens où le culte des ancêtres tend à faire l'objet d'une réinterprétation en termes bouddhiques. Pour les individus, on peut y voir une double référence partagée : la famille à travers l'ancêtre, et la culture d'origine, l'ethnicité, à travers la communauté des sympathisants.

Mais peut-on pour autant parler d'une réinvention du culte des ancêtres à partir du bouddhisme ? Bien qu'il convienne de ne pas confondre, théoriquement, normes et pratiques, on voit difficilement a priori comment les deux systèmes religieux pourraient véritablement s'interpénétrer. Pour plusieurs raisons. D'abord, l'éthique du bouddhisme – surtout tel qu'il prend forme en France, en particulier chez la jeune génération (Gidoïn, 2014) de plus en plus en phase avec un bouddhisme modernisé et mondialisé (Liogier, 2004) – est fondamentalement individualiste, alors que l'éthique du culte des ancêtres est fondamentalement collective. La doctrine bouddhique fonde ses représentations de l'au-delà sur la croyance au cycle des réincarnations. Comme les religions monothéistes, mais à la différence que celles-ci fondent leurs représentations de l'au-delà sur la croyance en une résurrection qui mène à la vie éternelle, le bouddhisme offre une conception individuelle du destin posthume de chacun. Or les Vietnamiens (comme les Chinois) pensent que leurs morts ne quittent pas définitivement le monde des vivants. Ils restent

attachés à leur groupe de parenté d'origine. Chacun des membres de la famille, vivant ou mort, fait partie intégrante de la lignée qui transcende les générations et traverse le temps. Les individus passent, la lignée demeure.

Par ailleurs, dans la pensée vietnamienne, les notions de destin et de responsabilité sont déterminées par la symbolique filiale et, donc, par le rapport aux ancêtres. Si, dans l'optique bouddhiste, comme dans l'optique chrétienne, c'est l'attitude de chacun durant sa vie qui conditionne son destin posthume, dans l'optique vietnamienne du culte des ancêtres, c'est l'attitude des descendants qui est déterminante. Dans le bouddhisme, on est « damné » dans le cycle des réincarnations pour les fautes qu'on a commises, alors que dans la vision vietnamienne, c'est par les manquements de ses enfants au culte ancestral que le malheur est à craindre. La quiétude posthume de chacun dépend moins de ses actes que de l'exemple que l'on a donné à la génération suivante du culte qui doit être rendu aux générations précédentes.

Enfin, le culte des ancêtres s'intéresse aux ancêtres privés, familiaux, alors que la doctrine bouddhique ne s'intéresse pas aux mémoires particulières. Si elle prend en charge le rapport à la mort, c'est pour la paix des âmes en général, pour leur faciliter le passage dans le monde supra-humain du *samsara*⁷ et favoriser leur réincarnation.

Cependant, cette incompatibilité théorique entre culte des ancêtres et bouddhisme n'empêche nullement une compatibilité pratique. Faisons remarquer qu'au Vietnam, les deux cultes pouvaient se juxtaposer. Dans la plupart des foyers, il y avait à la fois un autel des ancêtres et un autel consacré au Bouddha. En France, alors que le culte des ancêtres est déconnecté du système social qui lui donnait sa raison d'être, le bouddhisme s'adapte particulièrement bien au contexte occidental et attire de plus en plus de fidèles. Il offre alors une légitimité culturelle et un cadre rituel pour rendre hommage aux défunts. Ce qui ne veut pas dire que les deux référents religieux s'interpénètrent au sens où ils fusionneraient. Le bouddhisme tend plutôt, progressivement, pour la plupart des fidèles, à absorber et à assimiler le culte des ancêtres.

Du culte des ancêtres à l'hommage aux défunts

Opposer culte des ancêtres et bouddhisme est en fait un peu artificiel. En réalité, dans la religiosité de la majorité des Vietnamiens, qui est assez flexible et surtout très pragmatique, la frontière entre les deux référents religieux n'est pas totalement étanche. Par exemple, dans l'esprit de famille vietnamien, on trouve cette idée d'un « karma familial », qui est une réinterprétation populaire dans le langage du culte des ancêtres de la notion bouddhique de *karma* (Pottier, 1998 : 895). Il est donc difficile de trancher la question de la nature du bouddhisme pratiqué par les fidèles affiliés à la pagode via le culte des ancêtres : universaliste ou ethnique ? Il est vrai que, dans le contexte culturel d'origine, aujourd'hui encore, le culte des ancêtres, tendanciellement, n'est pas amalgamé avec le culte bouddhique. Mais, dans le contexte post-migratoire, la situation est différente. Certains agencements ou bricolages, au sens où l'entend Bastide (1970), deviennent envisageables. Car lorsque la structure familiale vietnamienne traditionnelle est en proie à des mutations et se trouve déconnectée du système symbolique qui la justifiait et que, par conséquent, le culte des ancêtres perd de son sens, il faut s'adapter, trouver des solutions de rechange.

⁷ - Le *samsara* se caractérise par une suite de renaissances au sein de différents domaines et conditions d'existence, au gré de la rétribution des actes (en sanskrit, *karman*) accomplis par l'être illusionné. Il ne s'agit nullement de lieux dans l'univers où vivraient des êtres mais d'états d'existence successifs conditionnés par l'ignorance, où règnent la souffrance et la frustration à des degrés plus ou moins aigus (Cornu, 2006 : 504).

Toutefois, ce n'est pas parce que les hommages aux ancêtres sont délégués aux moines de la pagode que le culte des ancêtres se perpétue. Il convient plutôt de faire l'hypothèse selon laquelle il s'agit d'un lieu où l'on rend hommage occasionnellement aux défunts et où s'élaborent, dans le même temps, de nouvelles modalités pour une continuité culturelle.

Si un certain flou persiste sur la véritable nature de ces hommages aux défunts, c'est aussi en raison de l'attitude ambivalente des moines de la pagode. De par leur vocation missionnaire (trait commun à toutes les grandes religions universalistes), ces derniers cherchent à fidéliser un maximum de laïcs. Cette vocation a ses raisons pratiques, car l'essor du bouddhisme vietnamien en France (Gidoin, *op. cit.*) est inconcevable sans les dons des fidèles, et la monopolisation des rites funéraires constitue le moyen le plus efficace de fidéliser les laïcs. L'imaginaire du culte des ancêtres est alors insidieusement entretenu. Le terme « culte des ancêtres » est officieusement toléré, mais il n'est pas reconnu officiellement. Les moines, les nonnes et les bénévoles de la pagode parlent, en vietnamien, de prière pour les morts, et même, en français, de messe de requiem, ce qui n'est pas du tout pareil. Dans l'esprit de la grande majorité des fidèles qui ne fréquentent qu'occasionnellement la pagode, à l'occasion des hommages anniversaires aux défunts, ou pour les grandes fêtes populaires telles que le Nouvel An vietnamien, une sorte de flou sémantique perdure.

Il n'en demeure pas moins que le terme « culte des ancêtres » n'est vraisemblablement plus pertinent aujourd'hui. Les hommages que l'on observe dans ces pagodes s'apparentent davantage à des commémorations de défunts, hautement recommandables d'un point de vue éthique mais dépourvues de significations à caractère religieux, comparables à celles de l'idéal type du culte des ancêtres esquissé plus haut. Ce n'est plus tant la mémoire de la lignée que la mémoire de défunts particuliers que l'on honore, celle des parents et grands-parents qu'on a connus, et non celle des ascendants jusqu'à la cinquième génération.

Ce que l'on peut, en revanche, avancer avec certitude, c'est que les hommages organisés à la pagode permettent d'introduire dans le contexte post-migratoire une temporalité de la « tradition », mobilisable et interprétable de différentes façons en fonction des générations. Il faut voir que des années 1970 jusqu'à aujourd'hui, les personnes arrivées en France à un âge avancé désiraient être « ancestralisées », si l'on peut dire, selon les convenances traditionnelles. Et, pour les descendants, c'était bien sûr un devoir de satisfaire cette volonté. L'événement de la mort amène les familles à devoir réaffirmer leur cohésion. La pagode leur offre alors un dispositif rituel transitionnel, compensatoire, permettant de maintenir un lien intergénérationnel. Quoique en réalité il s'agisse plus de pérenniser une continuité culturelle que de réaffirmer la cohésion du groupe à proprement parler. Dans cette perspective interprétative, on passerait d'une dimension religieuse du culte des ancêtres à une dimension plutôt identitaire et culturelle, de ce qui se présente comme des hommages aux défunts, ponctuels et conjoncturels, visant à assurer une loyauté minimale à l'égard de la famille.

Les générations descendantes, du fait de leur socialisation en France, n'ont évidemment plus le même rapport au culte des ancêtres que leurs parents et, a fortiori, que leurs grands-parents. C'est pourquoi il est essentiel de tenir compte des différentes générations pour apprécier les mutations culturelles et la transition entre culte des ancêtres et hommage aux défunts. Pour les anciens, la symbolique de l'ancestralité reste, bien qu'elle soit de plus en plus décalée par rapport à la réalité contemporaine. Le maintien de la relation d'identification avec les défunts donne un sens au vécu, perturbé par les vicissitudes de l'exil, et contient du même coup l'angoisse de mort pour ces personnes âgées qui sont loin de la terre de leurs ancêtres. La mémoire des défunts, entretenue par les prières

quotidiennes des moines et par les cérémonies d'hommage hebdomadaires, compense les différentes formes de rupture avec les origines et permet de maintenir le sujet dans une sorte de chaîne intemporelle, celle de la « lignée » (au sens propre pour les personnes de cette génération), réelle ou réinventée, en lui apportant la stabilité roborative des racines. D'autant plus que les grands-parents et les parents, qui sont nés et qui ont grandi au Vietnam, craignent que les jeunes ne restent pas « véritablement » vietnamiens, ce qui représente à leurs yeux une forme de mort symbolique. On constate, il est vrai, que pour les jeunes, la notion d'ancêtre n'a en général plus aucun sens religieux. Elle est d'ailleurs de moins en moins utilisée, voire plus du tout.

Conclusion

Pour les familles, les commémorations annuelles sont souvent l'unique occasion de fréquenter la pagode et de réunir le groupe de parenté. Cette nouvelle configuration des hommages apporte une réponse pratique au besoin de transmission, au sens où elle favorise et crédibilise la perpétuation des valeurs familiales et culturelles auprès des jeunes générations, le bouddhisme étant positivement perçu dans le contexte occidental. Car la religiosité familiale et le ritualisme confucéen, quatre décennies après l'exil, semblent difficilement résister à l'épreuve du temps. Les modalités de socialisation de la société d'accueil, fondées, pour simplifier, sur l'autonomie de l'individu (De Singly, 2005), ont la plupart du temps, à long terme, des répercussions sur la structure familiale et, cela, dès la seconde génération, c'est-à-dire la première génération de parents dans les années 1980. L'ethos familial a tendance à se résorber et ce n'est pas un hasard si un nombre important de familles font appel aux services des moines. Sans cette solution de rechange, l'« ordre familial confucéen », altéré par les effets de l'acculturation, risque l'entropie.

Les pagodes de la région parisienne, plus particulièrement celle de Bagneux, se sont octroyées le monopole des rites funéraires, en intégrant et en assimilant le culte des ancêtres. Elles ont pu et su canaliser la religiosité populaire incorporée, qui s'exprime à travers des rites de base que tout un chacun maîtrise plus ou moins dans la mesure où ils font partie d'un « substrat culturel ». Longtemps, les rites, en tant que « signifiants », ont assez bien résisté à l'épreuve de la transplantation parce qu'ils font l'objet d'une inculcation dans l'espace domestique, d'un apprentissage qui passe par le corps, et qui s'effectue par conséquent inconsciemment. En principe, en France, la plupart des foyers ont encore, en effet, un autel des ancêtres⁸. Mais, le « signifié » des rites s'est érodé, de telle sorte qu'ils deviennent ou risquent de devenir purement formels, vides de sens. Toutefois, plutôt que d'opposer d'une façon stérile le bouddhisme et le confucianisme, il convient plutôt de faire l'hypothèse selon laquelle l'interpénétration du culte des ancêtres et du bouddhisme vietnamien correspond à un renouvellement et à une redéfinition du contenu de la « ritologie » populaire, où la référence bouddhiste viendrait combler certaines carences de sens selon une relation « paradigmatique de similarité » (Bastide, *op.cit.* : 98-99). Dans cette perspective, le bouddhisme ne se substituerait pas à l'ethos confucéen, il le compléterait en prenant progressivement sa place. Cependant, alors que, dans le culte des ancêtres originel, les hommages avaient une signification fondamentalement religieuse, ils sont réinterprétés et ont désormais de plus en plus une signification purement éthique. Le culte tend à devenir hommage, et la piété filiale, respect.

⁸ - Et de plus en plus désormais, un autel consacré au Bouddha, les deux références se juxtaposant et donnant lieu à des pratiques d'hommage combinées.

Références bibliographiques

Bastide R.,

1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21 : 65-108.

Cadière L.,

1992, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, seconde édition, tome I.

Condominas G.,

1953, « Les sociétés indochinoises – Les Vietnamiens » in Leroi-Gourhan A., Poirier J. (dir.), *Ethnologie de l'Union française*, Paris, PUF, tome 2 : 542-587.

Cornu P.,

2006, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil.

Déchaux J. H.,

1997, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF.

De Singly F.,

2005, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin.

Gidoïn J.,

2014, « L'éthique familiale vietnamienne réactualisée par les jeunes générations à partir du bouddhisme en France », *Enfances Familles Générations*, 20 : 46-57.

2015 (à paraître), « Émergence d'un bouddhisme vietnamien de France via les hommages aux défunts » dans les actes du colloque « Transferts culturels France-Vietnam-Europe-Asie », tenu les 4 et 5 juin 2014 à l'université de Versailles-St-Quentin-en-Yvelines et à l'École Normale Supérieure, Éditions Demopolis.

Granet M.,

1998, *La religion des Chinois*, Paris, Albin Michel.

Liogier R.,

2004, *Le Bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses.

Nguyen-Rouault F.,

2001, « Le culte des ancêtres dans la famille vietnamienne », *Hommes et Migrations*, 1232/26 : 26-33.

Pottier R.,

1998, « Asie du Sud-Est » in Mattéi J.-F. (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome 4, « Le discours philosophique », Paris, PUF : 886-911.

1999, « La place du corps dans les processus de socialisation : l'exemple du confucianisme » in Julien M.-P., Warnier J.-P. (dir.), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan.

Vandermeersch L.,

1986, *Le nouveau monde sinisé*, Paris, PUF.

Vu-Renaud M.-H.,

2002, *Réfugiés vietnamiens en France. Interaction et distinction de la culture confucéenne*, Paris, L'Harmattan.