

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<sup>e</sup> 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 pernicioseux », 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 offriraient 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 » (*về 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 Nghiệm 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 vietnamiennes<sup>6</sup> – 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 explicites. 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

---

<sup>6</sup> 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 đờng*.

Le culte de Trần Hưng Đạo fait l'objet de l'article de Phạm Quỳnh Phương et, depuis, d'un livre<sup>7</sup>. 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<sup>e</sup> 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 appelés.

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

<sup>7</sup> 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 Tu<sup>8</sup>, 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

---

<sup>8</sup> 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<sup>e</sup> 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 Lúa), 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 catholiques<sup>9</sup>. 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

<sup>9</sup> 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 « *đôi 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