Le rituel Hầu Bóng en France : étude des conditions de sa perpétuation dans un contexte diasporique

Arthur Stoffels

▶ **To cite this version:**

Arthur Stoffels. Le rituel Hầu Bóng en France : étude des conditions de sa perpétuation dans un contexte diasporique. Sciences de l'Homme et Société. 2022. dumas-04004638

HAL Id: dumas-04004638

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04004638

Submitted on 25 Feb 2023

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

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

Université Paul-Valéry – Montpellier III
Arts, Lettres, Langues, Sciences humaines et sociales
Département d'ethnologie

Le rituel *Hầu Bóng* en France

Étude des conditions de sa perpétuation dans un contexte diasporique

Mémoire de recherche
présenté par Stoffels Arthur

Sous la direction de Bernard Formoso, Professeur à l'université Paul Valéry et directeur adjoint de l'UMR Savoirs Environnement Sociétés (SENS)

Année 2021/2022

Remerciements

Je profite ici de l'espace qui m'est donné pour exprimer mes remerciements envers plusieurs personnes pour les rôles qu'elles ont jouées durant ces deux années de Master et même avant.

Je voudrais remercier le professeur Bernard Formoso pour m'avoir conseillé sur le plan scientifique au cours de ces deux années, et pour avoir rendu possible ce travail.

Je voudrais également remercier ma soeur, Agathe pour son travail de relecture avant publication de ce travail. Merci pour le temps passé !

Je tiens également à remercier ma compagne, Lucille pour le soutien qu'elle m'a apporté durant (et déjà avant) ces deux années de travail.

Je tiens à remercier mes parents qui m'ont permis de faire ce que je voulais et m'ont toujours soutenu malgré les difficultés que j'ai pu connaître.

Mes dernières pensées vont aux individus de la pagode Truc Lam qui ont accepté de répondre à mes questions et m'ont accueilli chaleureusement. Ainsi qu'à Irma et Claudine qui m'ont permis de rencontrer des médiums résidant en France.

Table des matières

Introduction :.....5
Chapitre 1 : Présentation du culte.....13
I) Contextualisation historique et culturelle :.....13
I.1) Un culte aux multiples aspects.....13
I.2) Le panthéon du rituel hầu bóng.....16
I.2.1) Les Saintes-Mères, (Thánh Mẫu).....17
I.2.2) Les Grands Mandarins, (Quan Lớn).....17
I.2.3) Les Servantes, (Chầu).....20
I.2.4) Les Princes, (Ông Hoàng).....22
I.2.5) Les Demoiselles, (Cô).....23
I.2.6) Les Jeunes Princes, (Câu) ou (Câu Quân).....24
I.2.7) Les autres ensembles.....25
I.3) Les observations sur le panthéon par Claire Chauvet.....26
I.3.1) Différences et similitudes.....26
I.3.2) Comparaison des incarnations de génies.....28
II) Liens avec le « culte rendu à Trần Hưng Đạo ».....30
II.1) Présentation générale.....30
II.2) Observations par le couple Simon-Barouh.....31
II.3) Observations de Thi Hong Ha Hoang.....32
III) Synthèse de la contextualisation et éléments politiques.....33
Chapitre 2 : Fonctionnement et symbolisme.....36
I) Préparation de la séance :.....36
I.1) Organisation matérielle.....36
I.2) Préparation du médium.....37
I.3) Description de la cérémonie rituelle.....38
II) Les influences extérieures.....43
II.1) De multiples influences.....44
II.1.1) Le Bouddhisme.....44
II.1.2) Le taoïsme.....46
II.1.3) La « religion des esprits ».....47
II.1.4) La pensée confucianiste.....49

Chapitre 3 : Théorie du rituel et pistes d'analyse....50
I) Théories générales du rituel :....50
I.1) Généralités....50
I.2) Possession & Médiumnisme....51
I.3) Application au rituel hầu bóng....55
Chapitre 4 : L'immigration vietnamienne en France....59
I) L'immigration vietnamienne en France....60
I.1) Les grandes dates de l'immigration vietnamienne en France....61
I.2) Lieux d'habitation et lieux de culte des Vietnamiens de France....68
I.2.1) Marseille....68
I.2.2) La région parisienne....77
I.2.3) Autres lieux de culte et d'habitation....83
I.3) Particularités des lieux de culte....86
II) Exemple de composition d'autel des Quatre Palais :....93
Chapitre 5 : Les Quatre Palais en France....105
I.2) Conséquences de la médiumnité :....109
I.3) Une médiumnité hors-sol :....111
I.3.1) Devenir médium en contexte diasporique:....112
I.4) Bouddhisme et Quatre Palais :....116
I.5) Initiation des médiums :....119
II) La pratique cultuelle en France :....121
II.1) Fréquence des cérémonies et activités cultuelles....121
Annexe 1 : Lexique des termes vietnamiens utilisés....139
Annexe 2 : Plan de la ville de Marseille indiquant les pagodes vietnamiennes....143
Annexe 3 : Cahier photos....144

Introduction :

C'est au travers des travaux de Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh consacrés au rituel de possession médiumnique *Hầu Bóng*[1] que j'ai pris connaissance de l'existence de ce culte ainsi que de sa présence en France. Leur travail aboutira à la publication d'un article publié en 1970 dans la revue l'Homme, « Les génies des quatre palais. Contribution à l'étude du culte viêtnamien des bà-đồng », puis trois ans plus tard d'un ouvrage intitulé « Hâù Bóng : un culte viêtnamien de possession transplanté en France ». C'est au travers de la lecture de cet article que j'ai commencé à m'intéresser plus avant au culte des Quatre Palais ainsi qu'à sa forme rituelle. Pour effectuer ce travail j'ai dû m'intéresser tout autant au culte en lui-même et au rituel qui y est associé mais loin de me cantonner au seul culte des Quatre Palais, il était nécessaire pour moi d'effectuer des lectures sur le contexte culturel duquel il est issu, à savoir le nord-Vietnam et plus spécifiquement de l'ethnie Kinh[2] ainsi que de manière plus globale sur l'Asie du sud-est. Au travers de ces lectures j'ai ainsi pu appréhender les liens prégnants existant entre la pratique culturelle des Quatre Palais et la culture Kinh mais également les similitudes que l'on peut trouver dans le sud de la Chine par exemple. Ce constat m'a ainsi poussé à me questionner sur la perpétuation du culte et les conditions qui l'ont permise dans le contexte français alors que ce genre d'activité n'y fait à priori pas sens étant donné que cette activité est en elle-même fortement connotée culturellement. Pour cette raison, il sera pertinent de revenir sur la manière dont le culte a pu conserver sa place et apparaître pertinent pour les individus qui y adhèrent alors en contexte français. L'une des caractéristiques du rituel (en général) selon un grand nombre d'auteurs y ayant consacré une analyse est sa tendance à l'improvisation ce qui lui permet de s'adapter aux changements. Cependant, il ne faut pas

1 Ce terme sera utilisé pour désigner la forme rituelle tout au long de ce travail tandis que pour parler du culte en général j'utiliserai le terme de « Quatre Palais »

2 Ethnie majoritaire du Vietnam, ils sont aussi appelés « Viêt »

comprendre le terme d'improvisation dans le sens où on laisserait apparaître tout et son contraire au sein du rituel. Dans les faits, le rituel connaît des changements au sein de sa conduite, mais ils correspondent tout de même à un certain symbolisme. Ce double postulat, à savoir que le rituel peut évoluer (novation) mais que dans le même temps il conserve son symbolisme, crée en apparence un paradoxe. Si le rituel doit garder son symbolisme, alors comment peut-il évoluer et de quelle manière cela affecte-t-il sa pérennité dans un contexte culturel étranger à ce genre de phénomènes ? Pour cette raison, une partie sera consacrée au changement qui a lieu au sein du rituel et la manière dont ils se sont effectués ainsi que l'influence qu'ils possèdent dans l'organisation et la tenue du rituel, et ce en contexte français. Ces changements passent alors par un large prisme de possibilités que sont les motivations des individus participant au rituel, la matérialité du rituel -Martine Wadbled mentionne par exemple le fait que les traditionnels musiciens sont aisément remplacés par des enregistrements de chầu văn (Wadbled, 2000*b*)- mais aussi le cadre temporel et spatial de la pratique cultuelle et rituelle. Pour appréhender ces éventuels changements dans la pratique entre le contexte vietnamien et le contexte français je vais prendre appui sur des auteurs tels que Maurice Durand ou encore Claire Chauvet pour le contexte vietnamien. Tandis que pour le contexte français je vais m'appuyer sur des auteurs tels que Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh bien entendu, mais aussi plus récents comme Martine Wadbled. Le choix de ces auteurs sur ces deux contextes revêt plusieurs aspects. Cela me permet en effet d'appréhender la pratique du culte à la fois dans des contextes culturels différents mais également d'envisager ce dernier dans la temporalité. Maurice Durand est en effet connu pour ses travaux menés au Vietnam dans les années 50 tandis que Claire Chauvet a pour sa part effectué un travail de terrain à la fin des années 90. Le même constat est faisable concernant les travaux du couple Simon-Barouh d'une part, réalisés dans les années 60-70, tandis que Martine Wadbled a pour sa part effectué un travail similaire au début des années 2000. Cependant loin de me cantonner au seul cas de transplantation du culte en France, j'ai également décidé d'élargir mes lectures à d'autres contextes. Je pense ici à Karen Fjelstad et Nguyen Thi Hien qui sont toutes deux spécialistes de la question et ont notamment effectué un travail comparatif sur la pratique entre le Viêt Nam et les États-Unis et plus spécifiquement dans l'État de Californie. (Fjelstad & Nguyen, 2006 & 2011). Mais également à Louis-Jacques Dorais et Huy Nguyen qui ont travaillé à Montréal (Canada) dans les années 90 et ont publié un article dans la revue Anthropologie et Sociétés sur ce sujet, « Le Tho Mâu, un chamanisme vietnamien ? » (1998).

Toutefois avant d'arriver au sujet en lui-même, c'est-à-dire la présentation des éléments ayant permis au culte de connaître une certaine pérennité en France, une contextualisation culturelle du

rituel me semble nécessaire. Cette dernière tiendra compte à la fois d'éléments synchroniques mais également diachroniques et elle va également pouvoir me servir de support dans l'analyse de la manière dont les individus participant du culte (simple participants et médiums) envisagent leur identité culturelle vietnamienne en contexte français mais aussi d'interroger ce qui constitue dans leur représentation, une identité vietnamienne transplantée. Mon questionnement autour de cette question de la réinterprétation de l'identité vietnamienne va se concentrer sur quelques aspects particuliers, à savoir : Pourquoi ont-ils décidé de se tourner vers ce culte ? Mais également de s'interroger sur ce que la participation au culte apporte aux participants. Ici encore, ces questionnements sur les raisons qui poussent les individus à participer au culte se résumeront dans un premier temps aux travaux des auteurs sur la question du *hầu bóng* autant en contexte migratoire que vietnamien pour finalement aboutir à une mise en perspective à un double niveau synchronique (dans les différents contextes où on trouve le culte) et diachronique. Le propos n'est pas de proposer une analyse exhaustive des raisons qui poussent les individus à s'impliquer dans le culte étant donné la charge de travail que cela représente. Mais bien de prendre en compte des éléments de mise en perspective des raisons relatives à la pratique du culte. Dans un second temps, je reviendrai sur la manière dont le culte a été traité par la communauté scientifique occidentale ainsi que dans une certaine mesure vietnamienne. Cette seconde partie permettra selon moi de comprendre comment ce culte a été vu à la fois par les scientifiques (anthropologues, folkloristes, historiens) qui se sont intéressés à la manière dont il se pratique, mais elle va également me permettre de présenter la manière dont le culte a évolué en fonction du contexte dans lequel il se trouve. Cela est d'après moi d'autant plus pertinent que durant une longue période les différents lieux d'existence du culte n'ont pas pu communiquer entre eux et cela a poussé à la création de particularités en son sein. Particularités qui peuvent prendre diverses formes et qui répondent-elles aussi à un ensemble de facteurs et notamment le facteur politique, ce qui sera particulièrement vrai au Viêt Nam où le culte sera interdit dès l'accession au pouvoir du parti communiste et ce jusqu'en 1986[3]. Date où le parti communiste vietnamien déclare la liberté de croyances au sein du pays et rend de ce fait légale la conduite du culte dans le cadre du *Đổi mới* (« renouveau ») effectué par le parti communiste à l'époque. Ce nouveau cadre légal associé à la reprise des relations diplomatiques avec les anciens ennemis et de facto avec des membres de la famille ou des amis qui ont dû quitter le Viêt Nam à la suite du retrait de la France (en 1954), puis en 1975 avec la réunification du pays et l'accession du pouvoir communiste. Cette nouvelle dynamique va avoir de nombreuses conséquences sur la pratique du *hầu bóng*. La première conséquence est la présence d'un cadre légal pour la tenue de

3 Interdiction totale de la pratique qui ne suffira cependant pas à la faire disparaître

telles activités, ce qui va permettre un cadre de pratique « sûr » pour les pratiquants. La notion de « cadre légal » est toutefois nuancée car le poids que ce dernier possède sur la pratique est en réalité moins important que ce que l'on pourrait imaginer au premier abord. Cependant, le fait qui nous intéresse ici spécifiquement est la circulation facilitée des biens et des personnes entre le Viêt Nam et les lieux où se sont installées des personnes d'origine vietnamienne. C'est en effet via ces échanges qu'une nouvelle dynamique pour l'approvisionnement du matériel rituel va se créer par ce biais, ce qui facilitera notamment la construction d'autels dédiés par exemple. Comme je le détaillerai plus tard, Martine Wadbled a bien montré dans la série d'articles qu'elle a consacré au *hầu bóng* en France l'influence que la réouverture des frontières vietnamiennes a eu sur la perpétuation du culte en France et les apports que cela a engendré sur la pratique. Ces éléments de contextualisation culturelle, historique, politique (quand cela est nécessaire) associé à une présentation de ceux qui sont propres au culte en lui-même sont selon moi nécessaires car même si cela nous éloigne du terrain envisagé pour ce travail (le contexte français), la reprise d'échanges (mondains, commerciaux, etc) entre les participants de différents pays vont avoir une véritable influence sur la conduite du culte (dans l'agencement des autels par exemple) (Fjelstad & Nguyen, 2011).

Pour élargir mon propos et revenir sur le rituel en lui-même et aller au-delà des éléments spécifiques qui ont trait à ce culte particulier, il conviendra de revenir sur un ensemble de notions plus générales. Sur cette question, je vais prendre en considération un spectre d'auteurs qui se sont intéressés aux questions de la structure rituelle (via certains des travaux de Victor Turner). J'ai également retenu les travaux de Michael Houseman pour l'attention que ce dernier a porté aux notions d'efficacité, l'affirmation/création de relations particulières et surtout sur le caractère hautement intégratif du rituel ainsi que sur les travaux d'auteurs ayant travaillé sur ce sujet en contexte sud-asiatique, et plus particulièrement sur des rituels médiumniques. Puis, tout en restant sur la problématique centrale du rituel, je vais également revenir sur la typologie du rituel médiumnique de possession en m'appuyant notamment sur les travaux de Bertrand Hell et Gilbert Rouget afin de comprendre ce qui fait que l'objet étudié ici est caractérisé de cette manière. De plus, je pense que questionner cette catégorisation du rituel me permettra de mettre en perspective des éléments me permettant d'appréhender à minima partiellement les raisons poussant les individus à participer au rituel. Le premier auteur traitant du rituel au sens large que je vais mobiliser n'est autre que Victor Turner. Ce dernier envisage le rituel comme un ensemble de structures qu'il établit dans le cadre de son étude des rites de passages. Pour lui, les structures sont présentes à plusieurs

niveaux et font écho les unes par rapport aux autres. L'approche de Turner est centrée sur les questions de symbolisme et de structure rituelle. Elles permettent ainsi d'aborder les questions de symbolisme sous plusieurs niveaux via les « Triades » (relation entre les participants) et « Dyades » (opposition binaire au centre du symbolisme). Ce qui lui permet alors d'envisager les symboles comme des matériaux rituels ayant un caractère polysémique, c'est-à-dire qu'un symbole va avoir plusieurs significations en fonction de la manière dont il se trouve être mobilisé au sein du rituel. Ce premier apport d'outils d'analyse provenant des travaux de Turner va me servir pour l'analyse des symboles et également des structures qui sous-tendent le rituel. Le second auteur majeur que je vais mobiliser afin d'en effectuer une approche plus large du sujet est Michael Houseman. L'intérêt pour moi de mobiliser les travaux de Houseman est que ce dernier représente sur certains points la continuité des travaux de Turner. Continuité qui se manifeste par l'intérêt que Houseman porte aux symboles et plus particulièrement au caractère polysémique des symboles ainsi que ce qu'il appelle le « caractère hautement intégratif » (Houseman, 2012) du rituel. Chez Houseman donc, le rituel est envisagé sous l'angle d'une interaction entre les participants mais également entre les configurations relationnelles (les relations rituelles) que cela implique -relations qui sont inversées dans le cadre du rituel, ce à quoi il faut ajouter pour ce dernier le fait que le rituel est un fait social complexe qui est émotionnellement et intentionnellement chargé et vécu (*ibid*). De cette façon je vais mobiliser dans le cadre de ma propre analyse du *hầu bóng* les axes d'analyse qui ont été mis au point par Houseman, c'est-à-dire considérer le rituel comme un fait social complexe dans lequel des relations à plusieurs niveaux se créent et s'affirment et ce faisant elles vont affirmer le tissu social préexistant ou bien modifier ce dernier mais également d'affirmer par ce biais l'existence d'un tissu social préexistant au rituel et permettant à celui-ci de se réaffirmer. En ce qui concerne le rituel, je vais également prendre en compte l'approche de David Parkin pour qui le rituel est producteur de sens en lui-même par le biais des actes qui y sont réalisés.

Pour faire suite à cette première mise en perspective théorique du rituel de manière globale, je vais revenir sur la caractérisation de ce qu'est un culte de possession médiumnique en lui-même. Selon moi, revenir sur la définition même des termes de possession et de médiumnisme permet de mettre en avant les spécificités d'une telle sorte de rituel. Dans un second temps, la présentation de ces termes permettra de rapprocher cette forme rituelle d'autres formes rituelles associées à des cultes ayant lieu dans d'autres contextes culturels. Cette mise en perspective de plusieurs cultes, basée sur une forme rituelle possédant des attributs similaires peut permettre de dégager des points communs

et des angles d'analyses pouvant se montrer pertinents. Ce retour sur la définition du culte médiumnique de possession s'effectuera via les travaux de Bertrand Hell qui s'est intéressé spécifiquement à la question de la possession et ceux de Gilbert Rouget qui s'est pour sa part intéressé à la question de l'importance de la musique dans le cadre de la possession et affirme la différence entre chamanisme et possession par ce biais. Cependant avant d'effectuer un balayage théorique à propos de la question du rituel ainsi qu'un retour sur la définition de ce culte comme « culte de possession médiumnique », il me semble pertinent de revenir sur le sujet qui est au centre de ce travail. Pour ce faire, je vais effectuer à la fois un travail de présentation préliminaire et sommaire du culte de manière synchronique et diachronique afin de bénéficier d'une première vue d'ensemble de la chose. Pour ce faire, je vais prendre en compte un large panel d'auteurs ayant travaillé directement sur la question et ce sur différents terrains et qui nous ont offert une description d'une séance du culte. On retrouvera de cette manière Pierre-Jean Simon & Ida Simon-Barouh pour leur description d'une séance en contexte français dans les années 60, Claire Chauvet pour ses observations réalisées au début des années 2000, mais également Karen Fjelstad et Nguyen Thi Hien pour leurs travaux respectifs aux USA (plus précisément en Californie) et au Viêt Nam. J'ai volontairement choisi ces auteurs car ils représentent selon moi un large panel tant spatial que temporel des travaux réalisés par la communauté scientifique en langue occidentale sur ce sujet particulier. Puis, suite à cette première présentation, je vais rattacher ce culte à d'autres cultes de possession ainsi que des séances de médiumnisme ayant cours en contexte sud-est asiatique principalement. L'ensemble de ces éléments de présentation du culte en lui-même, mais aussi du paysage théorique à partir duquel je vais me baser pour effectuer une étude de la transplantation et plus précisément de la perpétuation en contexte français du culte *hầu bóng* peuvent à première vue paraître être un travail important n'étant pas forcément pertinent. Toutefois, il est selon moi nécessaire pour comprendre les raisons qui ont engendré la perpétuation du culte en France, de s'intéresser à l'histoire du culte en elle-même et d'interroger les faits historiques et politiques qui ont fait que le culte a été tour à tour toléré, interdit puis autorisé pour être finalement érigé comme un symbole de la culture vietnamienne (via son inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO en 2016). Suite à ce travail de contextualisation, comme je l'ai dit, je vais accorder une longue partie à l'aspect théorique du rituel en lui-même et également, un retour sur la définition en elle-même du culte. Cette partie théorique qui peut à première vue apparaître comme éloignant du sujet en lui-même est en réalité pertinente dans le sens où le fait d'étudier le rituel en lui-même et le symbolisme qui en découle représente un angle d'analyse pertinent afin de comprendre les raisons qui font que les individus participent au rituel et ce notamment via une mise en perspective synchronique avec

des travaux contemporains mais au sein d'autres contextes et diachronique avec les travaux d'auteurs ayant travaillé eux aussi en France. Selon moi, la mise en perspective vis-à-vis de travaux à la fois antérieurs et contemporains permet de bénéficier d'une vision plus large de la question et de ce fait de multiplier les clés d'interprétation qui y sont associées. Le but du travail que j'ai ici commencé sera de comprendre et de mettre en avant les raisons qui font qu'un culte de possession médiumnique d'origine Kinh se perpétue en France. Il est pour moi intéressant de cette manière de comprendre comment et surtout pourquoi les disciples du *hầu bóng* (le choix de ce terme dans un premier temps est volontaire et il sera discuté ultérieurement) ont décidé de perpétuer la tenue de ce rituel dans un cadre qui n'est à priori pas favorable à la tenue d'un tel culte. Je tiens toutefois à nuancer ces propos car d'après Martine Wadbled, suite à la disparition du C.A.F.I (Centre d'Accueil des Français d'Indochine) de Sainte-Livrade-sur-Lot – qui est le lieu où le couple Simon-Barouh a mené son enquête ethnographique -, c'est la pagode de Noyant d'allier (ancien C.A.F.I lui aussi) qui serait devenu un lieu d'initiation des nouveaux médiums en France et représenterait une sorte de passage obligé pour tout médium du culte en France. Pour résumer, la position du *hầu bóng* en France paraît être instable mais les travaux successifs ont pour l'instant montré que loin de disparaître, le culte réussissait alors à attirer de nouvelles vocations dans un contexte à priori défavorable. Ce point fera l'objet de précisions et se verra réactualisé au regard de ma propre enquête de terrain qui laisse apparaître que sauf exception, si des initiations ont eu lieu en France auparavant parmi des membres de la deuxième génération, cela ne semble plus être le cas aujourd'hui.

Pour résumer de manière plus claire l'introduction au travail de recherche que j'ai effectué ici, je vais dans un premier temps revenir sur une présentation de l'objet d'étude envisagé, le culte des Quatre Palais et le rituel associé. Pour cela il est alors nécessaire que je commence par effectuer une présentation du culte sur la base des sources bibliographiques qui traitent directement de ce sujet. Mais il est intéressant que je complète cette présentation par une contextualisation culturelle plus large à l'ensemble du contexte culturel Kinh en présentant ainsi les éléments d'influence extérieurs au culte en lui-même et la manière dont il s'est construit par rapport à ces derniers. Suite à la présentation du culte en lui-même ainsi que du déroulement d'une séance rituelle, je vais revenir de manière globale sur l'identification et la définition du rituel ici étudié afin de le rattacher à d'autres rituels que je pourrai de ce fait mobiliser pour mettre en perspective ma propre analyse. Il faudra également que je documente la présence du rituel en contexte français afin de bénéficier d'une approche dans un premier temps diachronique, avec la comparaison du rituel tel qu'il était mené et a

été décrit par les différents auteurs ayant travaillé sur la question en France et la pratique telle qu'elle est menée à l'heure actuelle au Viêt Nam. Puis dans un second temps une approche synchronique avec une comparaison du rituel mené de manière contemporaine au Viêt Nam. Mais au-delà de ces deux approches synchroniques/diachroniques, il convient également que je revienne sur l'histoire de l'immigration vietnamienne en France car c'est par le biais de cette dernière et son parcours sur le territoire français qu'a été rendue possible l'arrivée et par la suite la perpétuation du culte en contexte français. Ce retour sur l'historique de l'immigration vietnamienne en France ainsi que les lieux où ces derniers se sont installés et plus encore où ils ont établis des lieux de culte dédié aux Quatre Palais permet de bénéficier d'un aperçu de la présence d'individus originaires du nord-Vietnam, le culte étant associé sans équivoque à une identité nord-vietnamienne. L'ensemble de ces éléments couplés aux sources bibliographiques traitant de ce sujet en France permettent ainsi de bénéficier d'un premier aperçu de la pratique et permet ainsi de limiter le champ de recherche à certains lieux connus pour avoir été ou être encore dans certains cas des lieux de culte dédiés aux Quatre Palais et ce bien que la majorité d'entre eux se trouve dans le cadre privé. Finalement une dernière partie sera consacrée au travail de terrain que j'ai mené pour mener à bien ce travail de recherche.

Chapitre 1 : Présentation du culte

I) Contextualisation historique et culturelle :

Comme mentionné dans l'introduction, je vais en premier lieu revenir sur les origines de cette forme rituelle tout en présentant le panthéon dans lequel il est présent. Cette contextualisation permettra également d'appréhender la manière dont les individus envisagent leurs relations avec les esprits, (*thần*). Cette première partie sera également le moment de mettre en avant une particularité présente au sein de cette forme de culte. C'est-à-dire le fait que le *hầu bóng* semble souvent être rattaché à un panthéon qui peut, sous certains aspects, paraître dualiste. Mais sous cet aspect duel, dans les faits il semblerait plutôt qu'il représente deux aspects complémentaires. Suite à ces premières présentations préliminaires du panthéon, je vais effectuer une présentation succincte du paysage religieux Kinh. Ce qui permettra selon moi de mieux appréhender les relations existantes entre les différentes formes du culte présentes au Viêt Nam et dans une certaine mesure, de lier ces données à la pratique contemporaine du culte ainsi que les liens qui peuvent alors exister entre les différentes croyances composant le paysage cultuel Kinh.

I.1) Un culte aux multiples aspects

La forme rituelle *hầu bóng* serait d'après les auteurs l'expression centrale de deux aspects[4]d'un même culte qui apparaissent être imbriqués l'un dans l'autre. Le premier aspect, qui apparaît être le

4 J'utilise ici le terme d'aspect car c'est celui qui me semble le plus approprié dans le cas du culte associé au rituel *Hầu bóng*

plus couramment représenté est appelé *Tứ Phủ* (Quatre Palais). Cette forme est comme son nom l'indique associée à une cosmologie répartie sous la forme de grands ensembles eux-mêmes divisés en quatre palais. Le second aspect répandu au sein de ce rituel est appelé *Tín ngưỡng Đức Thánh Trần,* (culte rendu à Trần Hưng Đạo). Trần Hưng Đạo est un prince de la dynastie Trần qui s'est illustré par son rôle de général lors des multiples tentatives d'invasions mongoles qu'il a alors repoussées. Si présenté de cette manière, on peut supposer que ces deux aspectsreprésentent avant tout des variations locales ou historiques, une étude détaillée montre que dans les faits, ces deux aspects sont imbriqués l'un dans l'autre. Les Saintes-Mères semblent symboliser le cadre cosmologique par lequel les individus vont pouvoir communiquer avec Trần Hưng Đạo et le panthéon qui y est associé. Je reviendrai plus en détail sur l'importance de la hiérarchie dans la composition du panthéon de ce culte. Mais pour plus de compréhension, je peux d'ores et déjà faire mention du fait que la question de la hiérarchie est primordiale dans la construction de ce panthéon, et est bien représentatif de la hiérarchie qui régit alors l'organisation sociale qui avait cours dans l'époque pré-communiste sous le système mandarinal, alors largement inspiré du modèle chinois. Cette organisation sociale était alors elle-même influencée par différents courants de pensée. Toutefois, il existe une différence importante relevée par Thi Hong Ha Hoang dans sa thèse intitulée « Le culte à Trần Hưng Đạo : construction politique et religieuse d'un héros national au Vietnam ». Suite à une présentation brève du panthéon qui est associé au culte de Trần Hưng Đạo, elle nous indique ceci : « Comparé au panthéon des Quatre Palais qui présente un caractère purement cosmologique, celui des Trần a pour particularité d'articuler cette dimension à une concentration exceptionnelle de pouvoirs politico-militaires. ». (Thi, 2016, p.165) Cette observation de la part de Thi Hong Ha Hoang va me servir de point de départ pour la présentation du panthéon qui est associé au culte *Tứ Phủ* et ensuite, celui associé au *Tín ngưỡng Đức Thánh Trần.* La description de ces panthéons ainsi qu'une brève présentation de certains de ses membres vont jouer deux rôles pour moi. Premièrement, cela va me permettre de mettre en avant l'attachement existant entre certains membres du panthéon et l'historiographie vietnamienne. Puis dans un deuxième temps, cela va me permettre de faire le lien avec les autres niveaux de croyances qui sont également présents au Viêt Nam. En effet dans le cas du Viêt Nam il est possible d'observer la cohabitation de multiples niveaux de croyances, l'expression de niveau semble plus adaptée ici que celle de système étant donné le caractère fixiste qui peut y être associé. De cette manière, l'expression de niveaux de croyances sera utilisée. Dans le cas du Viêt Nam et plus spécifiquement ici du rituel *hầu bóng,* il existe une réelle coexistence des différents niveaux de croyances. Et l'influence de chacun se fait sentir, que ce soit dans la composition du panthéon ou encore dans la conduite du culte.

Cette coexistence de plusieurs niveaux de croyances se traduit bien selon moi par deux expressions qui sont utilisées par Léopold Cadière lorsque celui-ci réalise son « inventaire » des croyances du Viêt Nam. Ce dernier utilise donc l'expression de *tam giáo* et qui désigne le Bouddhisme (*Phật giáo*) (majoritairement de tradition Mahayana), le taoïsme (*Đạo giáo*) et le confucianisme (*Nho giáo*). Cette expression vient du chinois *San Jiao*, par laquelle les lettrés et plus généralement le pouvoir impérial désignait les trois corps de préceptes désignés, au détriment des croyances dites populaires[5]. Cette précision permet de mieux envisager le fait que ce terme n'englobe pas ce que Cadière désignera comme la « religion des esprits ». (Cadière, 1944) Cependant, la séparation qui existe selon lui entre les composantes du *tam giáo* et la « religion des esprits » n'apparaît pas être pertinente. En effet, si le rituel *hầu bóng* est représentatif d'un aspect de la « religion des esprits » il n'en est pas moins dépourvu de tout lien avec les composantes du *tam giáo*, avec la présence de divinités bouddhiques telle que *A-di-dà* et *Quan Âm* (Simon-Barouh, 1970, 1973), ou encore le fait que *Liễu Hạnh*, l'une des Saintes-Mères, ne soit autre que l'une des filles de l'empereur de jade (Chauvet, 2012). La présence de divinités en provenance des autres niveaux de croyances est selon moi un bon exemple de l'interpénétration qui existe entre ces différents niveaux. Si ces divinités se trouvent incluses dans la cosmologie de cette forme rituelle, dans la pratique elles ne sont pour autant jamais incarnées par les médiums mais elles possèdent une place élevée dans la hiérarchie et apparaissent être prééminentes aux génies qui sont incarnés durant le rituel. Si ces précisions concernant l'interpénétration de ces différents niveaux de croyances semblent nous éloigner du sujet, elles permettent de prendre en compte une réalité culturelle propre au Viêt Nam ainsi qu'à d'autres pays de la région tels que la Chine, qui possède une influence non négligeable sur la pensée vietnamienne. Dans ces systèmes de pensées, on se trouve face (comme je l'ai déjà dit) à plusieurs niveaux de croyances qui s'incluent via la présence de divinités d'origines diverses dans un même panthéon. Mais, cette coexistence de plusieurs niveaux de croyances se traduit aussi à l'autre extrémité des niveaux hiérarchiques du panthéon, via l'inclusion d'entités d'origine terrestre. Par là, j'entends les âmes des ancêtres ou encore de celles des héros locaux ou nationaux (Simon-Barouh, 1973). La présence de ces âmes montre bien l'étendue de niveaux de croyances qui se retrouvent intégrés au sein de la pratique du *hầu bóng*. Par exemple, le général Trần Hưng Đạo a été intégré dans le culte sous la forme d'un héros national, pour être finalement érigé au niveau de héros légendaire et gagner une place élevée dans la hiérarchie du panthéon. Suite à ces premières considérations concernant la coexistence et même plus encore l'interpénétration existante entre tous

5 B. Formoso, communication personnelle (2021)

ces niveaux de croyances d'origines diverses, je vais maintenant effectuer une présentation du panthéon qui est associé à cette forme rituelle.

I.2) Le panthéon du rituel *hầu bóng*

Pour une présentation du panthéon des Quatre Palais, j'ai décidé de me baser sur deux sources. La première sera la description du panthéon du culte effectuée par le couple Simon-Barouh réalisée en contexte français dans les années 60. La seconde source que je vais mobiliser ici sera une annexe réalisée par Claire Chauvet dans son livre : « Sous le voile rouge. Rituels de possession et réseaux cultuels à Hà Nội (Việt Nam) » (2012) qui est basée sur un travail de terrain réalisé à la fin des années 90 en contexte vietnamien. J'ai choisi de me baser sur deux sources afin de bénéficier de deux regards sur la pratique et ainsi de bénéficier d'une approche diachronique/synchronique à la fois géographique, mais aussi temporelle. Mais il y a tout de même une observation que je me dois de préciser concernant le choix que j'ai effectué pour une présentation du panthéon. Comme j'en ai fait part précédemment, le panthéon qui est associé aux Quatre Palais n'est pas fixe. Les pratiques des individus peuvent évoluer en fonction de leur lieu de vie, ce qui se traduit par la présence de certains génies locaux, ou bien des incarnations de la part des âmes des ancêtres ou encore par la manière dont les médiums incarnent les génies. Je vais effectuer la présentation du panthéon de manière chronologique et vais de ce fait commencer par les travaux du couple Simon-Barouh. « Les Génies qui descendent au cours des cérémonies de *hầu bóng* constituent des ensembles (groupes ou séries). L'ordre des incarnations est double : ordre de préséance, exprimant une certaine hiérarchie entre les groupes et séries de génies, et ordre numérique à l'intérieur de ces ensembles. » (Simon-Barouh, 1973, p.49) D'après leurs observations donc, on retrouve des génies classés de cette manière: 1) Les Saintes-Mères, *Thánh Mẫu,* qui sont à la tête du panthéon ; 2) Le Génie *Hưng Đạo, Thánh Hưng Đạo Đại Vương*, et ses deux assistantes, les Deux Demoiselles Royales, *Nhi Vị Vương Cô ;* 3) Les Grands Mandarins, *Quan Lớn* (10); 4) Les Dames, *Châu Bà* (12); 5) Les Princes, *Ông Hoàng* (10); 6) Les Demoiselles, *Cô* (12); 7) Les Jeunes Princes, *Câu Quận* dont le nombre est incertain et oscille entre 1 et 12 ; 8) Les 5 Génies-Tigres, *Quan Hổ ;* 9) Les Génies-Serpents, *Ông Lốt*, qui sont les formes ophidiennes du 3e et du 5e Grands Mandarins.; 10) Les âmes des morts de la famille du médium. (Simon-Barouh, 1970 & 1973)

Plusieurs observations sont toutefois adressées par le couple Simon-Barouh concernant certains ensembles de génies. Dans leur analyse, les incarnations des ensembles consacrés à Trần Hưng Đạo; les Génies-Tigres & les âmes des morts apparaissent comme marginales et relèvent d'autres forme du culte. (Simon-Barouh, 1970 & 1973). Dans les faits et au regard de ce qui a été dit

précédemment sur l'interpénétration de différents niveaux de croyances, ce ne sont pas des formes différentes, mais plutôt des variations au sein de la pratique. Malgré le fait qu'ils fassent mention des incarnations d'autres ensembles que ceux dit des Quatre Palais, le couple Simon-Barouh n'accordera que peu d'importance à la description et l'analyse de ce qu'ils considèrent être des « autres formes du culte ». Suite à cette première présentation, ils vont plus loin en précisant le rôle et la place de chacun de ces ensembles dans le panthéon.

I.2.1) Les Saintes-Mères, (Thánh Mẫu)

Les Saintes-Mères *(Thánh Mẫu)* sont présentées comme des esprits qui sont « Trop élevées dans la société des dieux » (Simon-Barouh, 1973, p.53) et sont incarnées uniquement sous le voile et un bref instant.

I.2.2) Les Grands Mandarins, (Quan Lớn)[6]

Les Grands Mandarins *(Quan Lớn)* apparaissent quant à eux comme des « Génies plein de noblesse, puissants, bienveillants mais néanmoins redoutables, leurs incarnations sont empreintes de sérieux, de dignité » (Simon-Barouh, 1973, p.53). Cette description met bien en avant la place importante de la hiérarchie dans la société vietnamienne et plus précisément dans le cas du système impérial vietnamien qui a eu cours durant la période 980-1954. L'organisation du pouvoir vietnamien d'alors est alors fortement influencé par les 1 000 ans de domination chinoise. Éclairé de cette manière, la présence d'esprits portant le titre de « Grands Mandarins » rappelle ainsi de manière explicite la figure des mandarins dans le système impérial du monde terrestre. De la même manière que leurs homologues terrestres, ces esprits possèdent différents attributs ainsi qu'un caractère propre.

Tous les esprits de l'ensemble possèdent le même costume dont seule la couleur change. Cette couleur spécifique permet aux participants de connaître rapidement l'identité du génie qui est incarné. Cependant, il ne faut pas nier les différences de caractère et de gestuelle que possèdent les différents Grands Mandarins entre eux. De ce fait, l'importance de la couleur ainsi que le caractère spécifique à un génie n'est pas un fait réservé aux Grands Mandarins. Au contraire, la couleur de la représentation est pertinente concernant tous les ensembles de génies et l'observation de la composition des ensembles met en avant le fait que les couleurs sont déterminantes dans l'ordonnancement cosmologique. L'association des couleurs et des chiffres vient de l'influence chinoise. Marcel Granet dans son ouvrage *La pensée chinoise* (1934) nous fait part d'un ensemble d'observations. Au regard de ce qu'il avance, il faut retenir que la couleur rouge est une couleur

6 Le fait que le terme vietnamien *Quan* soit utilisé ici serait révélateur de l'influence du confucianisme, et par extension du système impérial chinois. (Chauvet, 2012, p.34)

primordiale dans la pensée chinoise et par extension Kinh. Marcel Granet l'associe par exemple au « Feu », au « Sud » ainsi qu'au « Foyer », mais aussi au chiffre 7 (le rouge étant associé au binôme 1+6), ce qui, selon Granet, sert aussi à marquer les périodes liminales dans la manière de compter le temps dans la pensée chinoise (Granet, 1934). L'importance de la couleur mais aussi celui de l'ordonnancement via les chiffres. Ce sont en effet les 1er et 7e Grands Mandarins qui sont ici revêtus d'un costume de couleur rouge, soit les deux Grands Mandarins représentant : -le Palais Céleste via le 1er Grand Mandarin, placé à la tête de la hiérarchie de son ensemble. ; – Le 7e Grand Mandarin qui représente via son ordonnancement hiérarchique, et la symbolique associée au chiffre 7, (dans la conception du temps dans la pensée chinoise) le moment de la phase liminaire. Concernant la couleur verte, qui concerne dans cet ensemble le second Grand Mandarin (et plus généralement des membres du Palais des Monts et Forêts), est également importante dans la pensée chinoise. Comme la couleur rouge, elle est associée à la vitalité et plus généralement au printemps. Le vert trouve d'ailleurs sa place dans la pensée taoïste en la figure de l'Empereur de Jade. Comme dans le cas de la couleur rouge, M. Granet associe cette couleur à un ensemble de symboles et notamment le Bois et l'Est. Dans le cas du panthéon, la couleur verte est associée comme dans la pensée chinoise au printemps et à la vitalité (Granet, 1934) étant donné que la couleur est associée au Palais des Monts et Forêts, lui-même censé représenter des zones de montagnes et des minorités ethniques (Simon-Barouh, 1973 ; Chauvet, 2012). Le troisième Mandarin est doté d'un costume de couleur blanche. Si l'on se réfère à Granet, cette couleur est associée dans la pensée chinoise au « Métal » ainsi qu'à l'« Ouest », mais également à la pureté. Il y a toutefois une différence entre la pensée chinoise et l'interprétation qui en est faite ici. On constate que le blanc est associé au Palais des Eaux, alors que ce dernier élément est lui-même associé dans la pensée chinoise à la couleur noire ainsi qu'à la direction nord (Granet, 1934), la direction associée, ici l'ouest, ne correspond pas à la réalité géographique du pays qui est bordé de côtes à l'est et au sud[7]. Il est aussi à noter ici que le 5e Grand Mandarin associé au Palais des Eaux n'est pas représenté avec un costume de couleur blanche, mais bleu. Cette couleur bleue possède d'ailleurs une signification plurielle. Si, dans le cas du culte étudié ici, le Palais des Monts et Forêts, associé à l'élément « Bois », est relié à la couleur verte, les termes bleu et vert en vietnamien sont deux nuances du même mot[8]. Marcel Granet le rapporte pour le cas de la pensée chinoise, mais cette observation vaut pour une partie du sud-est asiatique, cet élément étant associé à la couleur bleue, mais on le trouve ici associé à la couleur

7 Dans la pensée sino-vietnamienne et ce dont parle Marcel Granet, les directions sont opposées par rapport à la réalité géographique

8 Cela se traduit aussi par la manière de désigner ces couleurs en vietnamien. Bleu : *Xanh da trời* Vert : *Xanh lá*

verte. La dernière couleur dont il convient d'introduire le symbolisme ici pour plus de compréhension est la couleur jaune. Cette couleur est associée dans la pensée chinoise à la « Terre », et au « Centre » (Granet, 1934), ce qui correspond bien avec le fait que les esprits de cette couleur sont membres du Palais de la Terre.

Toutefois, même si comme j'en ai fait part, tous les esprits de cet ensemble sont représentés avec le même costume (avec des différences de couleurs), il est à noter que le 5e Grand Mandarin n'est pas représenté avec des épées comme les autres, mais avec une hallebarde. Ce qui représente une légère différence quant à la composition du costume. Comme nous le dit le couple Simon-Barouh, « Ces instruments guerriers symbolisent leur rôle de chasseurs de démons » (Simon-Barouh, 1973, p.54), ce qui met en avant leur caractère militaire, désigné dans la pensée chinoise par le terme *Wu* (*Võ*)[9] (Chauvet, 2012, p.34). Mais, loin d'être seulement des militaires, certains d'entre eux représentent aussi les mandarins lettrés comme cela a pu exister. Vertu désignée en chinois par le terme *Wen.* (*Văn*). Cependant, tous les Grands Mandarins ne sont pas incarnés lors de la tenue d'une cérémonie et seuls les cinq premiers apparaissent souvent lors des cérémonies. Parmi les autres, seuls les 7e et 10e Grands Mandarins ont été eux aussi incarnés lors des cérémonies auxquelles ils ont assisté, mais à une fréquence nettement moins élevée. La composition de cet ensemble met aussi en avant un autre fait que l'on retrouve dans la pensée chinoise, c'est-à-dire la question de la double classification, dénaire/duodénaire[10]. Cette double classification est elle-même associée au Yin/Yang (Femme/Homme) et elle se trouve illustrée dans la composition des ensembles (Granet, 1934). De cette manière, les esprits masculins sont au nombre de 10, ce qui représente l'ensemble de la classification dénaire. Du même fait, les esprits féminins sont associés à la classification duodénaire. De cette manière, les ensembles d'esprits féminins sont composés de 12 esprits, hormis l'ensemble des Saintes-Mères qui est composé de 3 esprits. Cette classification dénaire/duodénaire est également à mettre en rapport avec la conception de l'âme pour les Vietnamiens. L'âme est ainsi pensée comme la combinaison de 3 *hồn* ainsi que de 7 *phác* (Cadière 1944 ; Sorrentino 2019) pour les hommes (7+3 = 10) et 9 pour les femmes (9+3 = 12), ce qui renvoie de manière évidente à cette classification et au nombre de génies de chaque sexe.

9 Communication personnelle de B. Formoso concernant la dualité Wu/Wen.

10 « Fait symétrique, les signes dénaires (*kan*), disposés en *croisée*, sont, cependant qualifiés de *célestes* (*t'ien kan : troncs célestes*), tandis qu'on qualifie de *terrestres* (*ti tche : branches* terrestres) les signes duodénaires (*tche*), arrangés en *cercle »* p.94. Inversion qui représente l'interdépendance des deux cycles selon Granet (1934). Cette inversion explique selon moi le fait que les esprits masculins soient calqués sur la classification dénaire tandis que les esprits féminins sont eux associés à la classification duodénaire.

I.2.3) Les Servantes, (Chầu)[11]

L'ensemble suivant représente les assistantes des Saintes-Mères, elles sont désignées sous le terme de Servantes (*Chầu*). Au nombre de 12, seules les 6 premières et la Petite Dame sont incarnées lors des cérémonies. Ce nombre n'est pas anodin et représente comme j'en ai fait mention dans ma présentation de l'ensemble des Grands Mandarins, la double classification dénaire/duodénaire mise en avant par Granet. La classification dénaire s'appliquant aux Grands
Mandarins, les rapprochant ainsi du concept de Yang (*Dương*), le fait que les ensembles d'esprits féminins soient composés de 12 esprits (ou dans le cas des Saintes-Mères de 3 esprits, un multiple de 12) les associent à la classification duodénaire. Ainsi qu'à l'aspect Yin *(Âm)* qui est associé dans la pensée chinoise (et par extension viet) au féminin, l'intérieur, le froid, la nuit, etc. Présenté de cette façon, on peut penser que les Grands Mandarins (et par extension les autres ensembles d'esprits masculins) sont associés au concept de *Dương*, ce en regard à la fois de leur classification numéraire mais aussi au vu des fonctions qui leur sont prêtées. Ces derniers représentent de fait tant les fonctions militaires (*Wu*) que les fonctions de lettrés et de gouvernance (*Wen*), tandis que les esprits féminins pour leur part, seraient représentatifs du concept de *Âm*. De cette manière, si les ensembles féminins sont associés à ce concept, il est pertinent de revenir sur leurs fonctions dans le culte. Voici ce que nous en dit C. Chauvet : « Les esprits féminins sont dotés de dons musicaux et de nombreuses autres vertus. » (2012, p.36).

Si cet ensemble d'esprits a été perçu par Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh comme les représentants des Saintes-Mères, dans les faits il apparaîtrait plus probablement -comme le met en avant Claire Chauvet (2012) dans sa description du panthéon- qu'elles soient les servantes des Saintes-Mères. Mais, il est tout de même intéressant de constater que la quatrième Servante est à la tête d'un Palais distinct. Mais elle s'incarne sous plusieurs formes. « Cependant, bien qu'à la tête d'un Palais distinct, le Quatrième, qui est le Palais de la Terre, *Địa Phủ*, elle s'incarne tantôt en tant que divinité des Eaux : *Chầu đệ-tứ khâm sai Thủy-cung* (danse des rames), tantôt en tant que divinité du ciel : *Chầu đệ-tứ khâm sai Thượng Thiên* (danse des éventails). » (Simon-Barouh, 1973, p.55). Cette particularité de statut se reflète également au sein de la construction des autels. Ils sont ainsi disposés en deux entités séparées. On trouve en effet d'un côté un autel dédié aux trois Saintes-Mères, qui sont à la tête des Palais du Ciel, des Eaux et des Monts et des Forêts. Et un second qui

11 Je reprends la classification effectuée par Claire Chauvet (2012), car elle paraît ici être plus claire.

est dédié à la Servante/Mère[12] du Palais de la Terre. (Simon-Barouh, 1970, 1973 ; Fjelstad & Nguyen Thi Hien, 2011 ; Chauvet, 2012). Il est à noter ici concernant cette quatrième Sainte-Mère, qu'elle est parfois considérée comme liée à la première Sainte-Mère, à la tête du Palais du Ciel, mais il convient aussi de noter que cette quatrième Sainte-Mère conjugue les propriétés des autres Saintes-Mères dont elle fait une synthèse. Le culte est alors nommé « culte des Trois Palais ». (Chauvet, 2012). Les observations qui ont été faites au sujet des Grands Mandarin concernant l'importance des couleurs, la place dans la hiérarchie (numéraire) au sein de l'ensemble ainsi que les différents caractères d'incarnation sont aussi valables pour cet ensemble. Il est même pertinent dans le cas des Servantes de faire ici part des observations faites par le couple Simon-Barouh (1973) sur les costumes. Dans ce qu'ils nous rapportent et contrairement aux Grands Mandarins, il existe une plus grande diversité dans les costumes et les éléments qui le composent chez les Servantes. Par exemple, les 1ère, (*Mẫu Thượng Thiên* ; Palais du ciel) et 3e *(Mẫu Thoai ;* Palais des Eaux) ne sont représentées qu'avec un voile de la couleur qui leur est associée (respectivement rouge et blanc). Mais à contrario, la 2nde *(Chầu đệ-nhị* ; Palais des Monts et Forêts) dont la couleur est le vert possède un costume plus conséquent. « Son costume (tunique, coiffe à franges sur le front, large ceinture, collier rigide d'argent, escarcelle, couteau dans sa gaine, bracelets, bagues) […] ». (Simon-Barouh, 1973, p.54). La 4ème, *Chầu đệ-tứ* représentante du Palais de la Terre, possède elle aussi un costume développé, « Elle est vêtue d'une tunique jaune et d'une coiffe également jaune, semblable à celle de *Chầu đệ-nhị*. Elle porte deux écharpes en ceinture, l'une rouge, l'autre verte. ». (Simon-Barouh, 1973, p.54-55) La 5ème pour sa part est associée à la couleur marron et est l'incarnation de la princesse de la dynastie des Ly, connue pour être devenue bonzesse dans la haute-région. La 6ème et la Petite Servante pour leur part sont habillées de vert, ce qui les rapproche automatiquement du Palais des Monts et Forêts et donc de la 2e Dame. « Par le costume, la danse, etc, ces Génies sont très proches de *Chầu đệ-nhị.* ». (Simon-Barouh, 1973, p.54)

Comme dans le cas des Grands Mandarins, le groupe des Dames ou Mères est composé d'un ensemble de génies possédant leurs caractéristiques propres. Cependant il existe une première différence avec les Grands Mandarins qui réside dans la plus grande latitude qui est laissée aux médiums lors de l'incarnation des génies. Le groupe des Servantes est considéré comme moins élevé dans la hiérarchie et semble ainsi plus proche du monde terrestre. Comme nous le dit C. Chauvet à propos de la hiérarchie des ensembles : « Les différents rangs rappellent avec plus ou

12 Cette double appellation peut paraître approximative, mais à ce stade elle me paraît plus adaptée concernant le statut ambivalent que possède cet esprit.

moins de précision les grades du système impérial confucéen, lui-même inspiré du modèle chinois. Les esprits féminins ne sont pas sans évoquer des membres de la famille impériale et sont parfois appelés par les termes de « princesse » (*Công chúa* ou *Chúa*). » (2012, p. 34).

I.2.4) Les Princes, (Ông Hoàng)[13]

L'ensemble suivant de génies qui est présenté par le couple Simon-Barouh n'est autre que celui des Princes (*Ông Hoàng*). Voilà ce qu'ils nous en disent : « Les Princes, *Ông Hoàng*, sont les 10 fils du Roi-Dragon des Huit-Mers du *Đông-Đình*. Ils sont tous connus : un hymne s'adresse à leur assemblée *Hội-đồng Mười Ông Hoàng*, les énumère et les qualifie brièvement. Mais 6 seulement s'incarnent, dont 3 : *Ông Bơ* (le Troisième), *Ông Bảy* (le Septième) et *Ông Mười* (le Dixième) ». (Simon-Barouh, 1973, p.55). Ici aussi donc, le nombre de génies -on notera que comme dans le cas de l'ensemble des Grands Mandarins, cet ensemble d'esprits masculins se compose sur la base de la classification dénaire- incarnés au sein de l'ensemble n'est pas représentatif du groupe entier. Mais il y a quand même une différence notable, la présence d'un hymne dans les cérémonies qui les nomme tous. L'ensemble des Princes est représenté sous les traits de « jeunes gens gais, coquets et capricieux. Leurs incarnations sont parmi les plus joyeuses » (Simon-Barouh, 1973,
p.55). Ce commentaire de la part du couple Simon-Barouh met en avant le rapport existant entre hiérarchie et proximité. Leur costume est d'ailleurs semblable à celui des Grands Mandarins à quelques détails près. « La différence principale : deux écharpes croisées en bandoulière (au lieu d'une pour les Mandarins). La plupart du temps, davantage d'ornements et d'objets de parure (bracelets, colliers, etc.), comme il sied à des jeunes gens élégants. » (Simon-Barouh, 1973, p.55). La différence entre ces deux ensembles se traduit aussi par la danse qui leur est associée. Dans le cas des Princes, « c'est celle des *cái hèo*, bâtons munis à une extrémité de grelots » (Simon-Barouh, 1973, p.55). Une danse unique donc pour tout cet ensemble, hormis pour le 10e Prince, « celui-ci, prince musicien, interrompt la danse des *cái hèo* pour mimer avec eux un instrument de musique pendant qu'est chantée la « gamme ». » (Simon-Barouh, 1973, p.55) Le nombre des Princes incarnés est au nombre de six d'après les observations du couple Simon-Barouh. Les 1er, 2e, 3e, 7e, 9e et 10e Princes.

13 Ce titre rappelle encore une fois le système impérial et l'influence chinoise. Comme nous le dit C. Chauvet, les Princes (*Ông Hoàng*) étaient chargés de gouverner et défendre. (Chauvet, 2012)

Ici aussi, chaque génie incarné possède une couleur particulière qui les associe de fait à l'un des quatre Palais. Voici les principaux génies : le 1er Prince (l'aîné), *Ông Hoàng Cả* habillé de couleur rouge (Ciel), le 2e Prince en vert (Monts et Forêts), le 3e Prince en blanc (Eaux), le 7e Prince aussi en vert (Monts et Forêts) et le 10e en jaune (Terre). Il n'y a pas d'informations concernant la couleur du 9e Prince dans la description qui est ici faite du panthéon. L'observation que l'on peut faire ici est que les différentes couleurs qui sont associées à cet ensemble de génies sont à mettre en relation directe avec les couleurs des Grands Mandarins. En effet, ces esprits apparaissent se trouver dans la suite hiérarchique des Grands Mandarins. « L'empreinte de ce système politique est encore plus évidente aux sujets des esprits masculins. Les Mandarins (*Quan*) font directement référence à l'institution de l'ancien régime du même nom et les Princes Héritiers
(*Ông Hoàng*) avaient pour fonction de diriger et de défendre certains territoires du pays. » (Chauvet, 2012, p.34). De plus, ici aussi « La distinction entre les fonctions civiles (*văn*) et militaires (*võ*) est respectée pour les deux rangs. Deux des esprits les plus populaires en rendent compte. Le Septième Prince est un fonctionnaire civil qui aime composer des poèmes, boire du thé et fumer des cigarettes ou de l'opium. Le Dixième Prince est, quant à lui, un militaire aux gestes vigoureux et fin stratège » (Chauvet, 2012, p.34).

I.2.5) Les Demoiselles, (Cô)

Il s'agit donc ici de l'ensemble des Demoiselles (*Cô*), le second grand ensemble féminin avec celui des Servantes. Voici comment ils les présentent : « Elles sont comme les Dames ordonnées en série de 1 à 12[14] et sont les suivantes des Saintes Mères. » (Simon-Barouh, 1973, p.55). Mais il y a une différence fondamentale qui est immédiatement mise en avant dans la présentation, c'est le fait qu'elles sont pour certaines des divinités multiples et peuvent être associées à un Palais particulier en fonction de la situation. Ou bien, elles peuvent être considérées comme selon les termes des auteurs, « envoyée des Quatre Palais ». Encore une fois tous les génies de l'ensemble ne sont pas incarnés ici. Les auteurs nous disent que seules les 7e, 10e et 11e Dame ne s'incarnent pas. Ce qui porte le nombre d'incarnation de génies de cet ensemble à neuf et représente donc le groupe qui est le plus incarné. Comme pour les Princes, les Demoiselles sont perçues comme étant des génies plus jeunes. Et ici, cette caractéristique est importante car elles sont vues comme pouvant se mettre en colère plus facilement que d'autres ensembles à cause justement de ce jeune âge. C'est d'ailleurs

14 Ce qui les renvoie automatiquement au concept de *Âm* ainsi qu'à la classification duodénaire propre aux ensembles féminins.

surtout la 3e Demoiselle qui apparaît être crainte. Le couple Simon-Barouh va d'ailleurs rapporter à son sujet qu'elle pourrait rendre très malades voire fous les individus qui ne respectent pas sa volonté. De manière logique donc, les quatre premières Demoiselles du groupe représentent les quatre Saintes-Mères des Palais. Cette association entre les Demoiselles et les Saintes-Mères se fait via plusieurs facteurs. Le premier est celui de la classification hiérarchique, qui est comme je l'ai dit précédemment très important dans la pensée chinoise étant donné que la classification rapproche l'esprit à tout un ensemble de catégories classificatoires. Le second facteur qui découle de la place au sein de la hiérarchie, c'est la couleur du costume. Afin d'appuyer l'appartenance de l'esprit à tel ou tel palais, les Demoiselles sont respectivement habillées de la couleur du Palais qu'elles représentent. C'est-à-dire le rouge pour la 1ère, le vert pour la 2e, le blanc pour la 3e et le jaune pour la 4e. La 6e Demoiselle possède elle aussi une appartenance claire et est toujours vêtue de vert. Elle est notamment connue pour ses pouvoirs de guérison. Par contre, les 5e, 9e et Petite Demoiselle possèdent quant à elles plusieurs représentations. La 5e Demoiselle peut être vêtue de marron et elle est alors considérée comme la suivante de la 5e Dame. Mais, elle peut aussi être incarnée en vert, et elle est alors une suivante des Monts et Forêts ou encore en rouge et elle est alors une suivante du ciel. La 9e Demoiselle pour sa part est incarnée sous la couleur rose et dans leur description, ils nous font part du fait qu'elle est majoritairement une suivante des Eaux. Mais elle peut aussi être suivante des Monts et Forêts ou du Ciel mais pas de la Terre. La dernière, la Petite Demoiselle, peut quant à elle être incarnée sous la forme d'une suivante de n'importe lequel des Quatre Palais. L'ensemble des Demoiselles apparaît donc être la représentation des Saintes-Mères qui est la plus proche du monde des Hommes. Il est donc logique que dans leurs représentations et leurs incarnations, elles soient plus proches des individus. Un peu à l'image des Princes qui sont les suivants des Grands Mandarins mais sont plus proches des participants que ces derniers. La question de la hiérarchie (et implicitement de l'âge) est au centre de la composition du panthéon des Quatre Palais, ce qui on le verra n'est pas seulement anecdotique.

I.2.6) Les Jeunes Princes, (Cậu) ou (Cậu Quận)

Le dernier ensemble qui est mentionné par le couple Simon-Barouh dans son ouvrage nous le confirme encore une fois. Ce dernier ensemble dont il est question est celui des Jeunes Princes qui sont au nombre de 10 ou de 12, chiffre qui varie selon les informateurs. Cependant un élément revient sur la représentation des Jeunes Princes. Ils sont peu différenciés et leurs incarnations semblent être moins rigides que celles des autres génies sans toutefois laisser le champ libre pour

l'interprétation des médiums. Le seul point commun qui revient est le caractère comique des incarnations. Seuls deux Jeunes Princes sont souvent incarnés d'après eux. Le 3e Petit Prince et le dernier, mais peu d'informations sont données quant aux caractères de leurs incarnations. La description de ce dernier ensemble vient donc clore la présentation du panthéon telle qu'elle a été effectuée par le couple Simon-Barouh et rapportée par moi-même dans ses grandes lignes.

I.2.7) Les autres ensembles

Il est tout de même à noter le fait que dans la présentation effectuée par le couple Simon-Barouh, ces derniers ont décidé de ne pas s'attarder sur les incarnations des autres ensembles. Les seules informations que les auteurs nous livrent sur ces ensembles sont brèves. Concernant les Génies-Tigres, ils nous font part du fait que leurs incarnations se produisent après celles des *Cậu*, puis nous décrivent la manière dont se passent ces incarnations sans entrer dans le détail.

Pour l'incarnation des Génies-Serpents, il est fait une description de l'incarnation qui est très courte et simple (le médium roule sur le côté enroulé dans le voile rouge) et ils nous disent que ces incarnations sont à la fois très brèves, mais aussi très rares. Ils nous donnent plus d'informations concernant l'incarnation de Trần Hưng Đạo et de ses deux suivantes, les Deux Demoiselles Royales.

Ce qui est le plus intéressant dans le peu de commentaire qui est fait sur cet ensemble est le fait que ce sont des possessions qui sont caractérisées par une certaine violence. « Revêtant une tunique rouge, sans aucun ornement la plupart du temps, il se serre avec force une écharpe autour du cou tandis que le tambour bat le rythme de la possession. » (Simon-Barouh, 1973, p.57). Si on se réfère aux observations des auteurs, la même séquence semble se répéter pour les suivantes de Trần Hưng Đạo : « La séquence de ses deux suivantes, les Deux Demoiselles Royales est identique, mais elles sont vêtues de vert ». (Simon-Barouh, 1973, p.57).

Dans cette présentation, les auteurs ont voulu mettre en avant la composition hiérarchique de ce panthéon. Dans leur manière de présenter les différents éléments, les auteurs ne se sont pas attardés sur le symbolisme présent dans la composition des costumes du panthéon. J'utilise ici volontairement l'expression d'exemple de panthéon, car comme j'en ai fait part précédemment il ne faut pas négliger le fait que le panthéon qui est ici concerné est relativement flexible. C'est d'ailleurs selon moi une des difficultés qui ont fait que les auteurs ont décidé de considérer le culte qui est

rendu à Trần Hưng Đạo comme une autre forme de culte. Alors qu'en réalité, il s'agit plutôt d'une variation du culte qui met en avant un héros national. Je préciserai la place que prend Trần Hưng Đạo et l'ensemble qui lui est associé via la thèse de Thi Hong Ha Hoang qui est consacrée à cette variation cultuelle.

I.3) Les observations sur le panthéon par Claire Chauvet

Mais dans un premier temps et, afin de bénéficier d'un autre regard (j'insiste sur le fait que le panthéon n'est pas un ensemble figé et que ceux que j'ai choisi de mettre en avant ici ne sont que des représentations) sur le panthéon des Quatre Palais. J'ai décidé de reprendre une annexe réalisée par Claire Chauvet pour son ouvrage *Sous le voile rouge. Rituels de possession à Hanoï*, lui-même issu d'un travail de terrain effectué à la fin des années 1990. L'intérêt pour moi de prendre en compte une présentation basée sur un travail contemporain, mais réalisé en contexte vietnamien est de bénéficier d'une approche synchronique mais aussi diachronique. En effet, même si le contexte vietnamien n'est pas comparable au contexte français, il est intéressant (et plus encore dans un contexte de mondialisation) de voir quelles sont les différences et similitudes entre eux.

I.3.1) Différences et similitudes

Dans son annexe, Claire Chauvet nous présente un panthéon en tout point similaire à celui présenté par le couple Simon-Barouh. Les seules différences qui apparaissent à la première lecture sont notamment que la mère du Palais de la Terre est associée directement aux trois Saintes-Mères. Avec toutefois la précision que son palais se trouve à part. Les Princes nommés par le couple Simon-Barouh sont ici nommés Grands Princes par Claire Chauvet. Elle amène également quelques observations concernant certains génies en faisant référence à leur origine mythique. Elle nous fait part par exemple du fait que la représentation la plus courante de la Sainte-Mère du Palais Céleste est comme je l'ai dit, Liễu Hạnh l'une des filles de l'empereur de Jade. Dans ses observations, elle associe la Deuxième Sainte-Mère à plusieurs légendes vietnamiennes. Dont une dans laquelle elle serait connue sous le nom de Lê Mai dans laquelle il est relaté qu'elle aurait aidé le roi Lê Thái Tổ (XVème siècle) à défaire le général chinois Liêu Thăng. Suite à l'aide qu'elle a apportée dans cette bataille et dans d'autres, l'empereur lui a accordé le « brevet de Princesse des Forêts Élevées »[15]. (Chauvet, 2012, p.186) Elle est réputée pour être intelligente et honnête, elle parlerait plusieurs

15 Pour la question des héros, voir aussi Benoît de Tréglodé, 2013

langues des minorités (vietnamien du delta, hmong et mường). Les précisions qui sont faites concernant les légendes associées à la deuxième Sainte-Mère mettent bien en avant un fait qu'il est nécessaire de garder à l'esprit, afin de bien envisager la manière dont le culte a été perçu au fil du temps. Si certains génies (comme c'est le cas de la deuxième Sainte-Mère) possèdent une histoire mythique développée et se rapprochant de l'historiographie vietnamienne, ce n'est pas dans le but de faire partie de l'histoire, mais de légitimer la place du génie dans l'ensemble des génies tolérés par le pouvoir impérial. Afin de mieux comprendre ce fait, il faut prendre en compte ce qui a été mis en avant par Thi-Hong-Ha Hoang (2016), c'est-à-dire les deux catégories d'esprits : ceux dits orthodoxes (*chính thần*), soit ceux qui sont acceptés par le pouvoir impérial (tout au moins sous la dynastie Lê postérieurs) et ceux dits hétérodoxes (*tà thần*). Ces deux catégories d'esprits sont selon moi représentatives de la manière dont le pouvoir impérial a pu envisager ces formes de croyances. Ces catégories sont ici pertinentes pour envisager la formation du panthéon du culte. Dans le cas de la deuxième Sainte-Mère, l'intégration dans un premier temps de son histoire mythique dans l'historiographie vietnamienne. C'est avant tout dans le but d'être reconnue comme esprit par le pouvoir impérial et ainsi passer de la catégorie d'esprits « hétérodoxes », à celui d'esprits « orthodoxes ». Reconnaissance par le pouvoir qui se fait par l'attribution de décrets impériaux qui vont alors permettre à l'esprit de changer de catégorie. Mais aussi cela permet au souverain en place de légitimer son pouvoir. « Les souverains avaient pour charge de fabriquer les esprits en leur attribuant des brevets, mais attendaient en retour la reconnaissance de leur légitimité. » (Chauvet, 2012, p.16). Mais cette proximité du pouvoir impérial et du culte des Quatre Palais n'a pas toujours été présente. Par exemple : « Un souverain de la dynastie Lê, en 1662, se sentant menacé par la puissance de cet esprit, fit détruire le temple dédié à Liễu Hạnh à Phố Cát, dans la province de Thanh Hóa. » (Chauvet, 2012, p.16). Ces deux observations faites par C. Chauvet montrent bien la relation ambivalente qu'il pouvait exister entre le pouvoir et les esprits, mais surtout plus spécifiquement entre le pouvoir et le culte des Quatre Palais. Cependant certains esprits n'ont fait l'objet d'aucune volonté de reconnaissance par le pouvoir impérial et possèdent une origine uniquement mythique. Par exemple, les observations concernant la troisième Sainte-Mère mettent bien en avant cette question de l'origine mythique de certains génies. En effet d'après Claire Chauvet (2012, p.187), la troisième Sainte-Mère n'est autre que la fille du roi dragon du lac de Động Đình le souverain des eaux. Concernant la figure du dragon/nâga en Asie je ne me suis pas penché outre-mesure sur cet aspect, mais l'histoire mythique du Vietnam est truffée d'exemples mettant en avant l'aspect primordial de cette figure qui comme me l'a fait remarquer mon directeur de mémoire n'est autre que la figure permettant d'associer la terre et l'eau et est ainsi une forme de transcendance

vitale nécessaire à la vie humaine. Concernant les autres ensembles, on peut citer par exemple le 5e Grand Mandarin. Également appelé Grand Mandarin de Tuan, il apparaît parfois sous la forme d'un serpent issu de *Lạc Long Quân*, l'ancêtre fondateur des Kinh. Ou bien le fait que la 10e servante soit issue d'une minorité ethnique et qu'elle ait aidé Lê Lợi, empereur au 14e siècle, durant une bataille contre les Chinois. Mais au-delà de ces commentaires qui rapprochent le panthéon de l'historiographie ainsi que de la mythologie vietnamienne, l'auteur nous propose aussi des commentaires sur la manière dont sont représentés les génies ou encore sur les pouvoirs qu'ils sont censés posséder. Par exemple la troisième servante se voit souvent attribuer un caractère mélancolique, tandis que le dixième Mandarin posséderait les capacités de guérir les maladies ou encore d'attirer la prospérité pour les activités commerciales. Un autre esprit possède la capacité de guérir les maux, il s'agit de la neuvième Demoiselle dont Claire Chauvet nous dit ceci : « L'eau des puits de cette Demoiselle, installés dans de nombreux temples, est distribuée aux pèlerins afin de soigner leurs maux. » (Chauvet, 2012, p.189). Cette deuxième catégorie de précisions, imagée par les commentaires de Claire Chauvet concernant le rôle ou encore, les pouvoirs associés aux génies apparaissent quant à eux plus pertinents et possèdent de fait une portée plus universaliste. Comme je l'ai dit donc, la disposition des ensembles dans la présentation de Claire Chauvet est similaire à celle du couple Simon-Barouh. Elle aussi nous propose une présentation, non pas de l'ensemble des génies, mais uniquement des génies les plus incarnés dans les séances du culte auxquelles elle a pu assister.

I.3.2) Comparaison des incarnations de génies

Via une comparaison des incarnations les plus courantes relevées par les auteurs, on observe ainsi plusieurs faits. Premièrement les Saintes-Mères ne possèdent pas d'incarnations remarquables à cause de leur haute place dans la hiérarchie. L'ensemble des Grands Mandarins est pour sa part représenté de la même manière dans les observations effectuées par ces auteurs. C'est-à-dire que les 5 premiers sont incarnés lors des séances rituelles. L'ensemble des Dames quant à lui est plus représenté dans les observations de Claire Chauvet, avec la présence des 5e et 10e Dames. Les 1er et 2nd Grands Princes ne sont pas présents dans l'annexe de Claire Chauvet tandis que les Demoiselles 1, 2, 3, 4, 5 et 6 ont été incarnées dans les séances auxquelles Claire Chauvet a participé.

Pour mieux voir les différences dans la fréquence des incarnations, je vais le résumer ici :

Incarnations fréquemment observées par le couple Simon-Barouh :

1) Les Premier, Deuxième, Troisième, Quatrième et Cinquième Grands Mandarins s'incarnent souvent. À noter que le quatrième est celui qui s'incarne le moins souvent. **M1, M2, M3, M4 & M5**
2) Les Première, Deuxième, Troisième, Quatrième, Sixième et la Petite Dames sont incarnées de manière fréquente et plus particulièrement les 2e et 6e Dames. **D1, D2, D3, D4, D6 & PeD**
3) Les Premier, Deuxième, Troisième, Septième et Dixième Grands Princes en précisant que les 1er et 2e Grands Princes sont moins présents. **P1, P2, P3, P7 & P10**
4) Les Deuxième, Troisième, Neuvième et la Petite Demoiselle et plus particulièrement ces deux dernières sont fréquemment incarnées. **De2, De3, De9 & PeDe**
5) Seul le Troisième Petit Prince est fréquemment incarné. **PP3**

Voici donc ce qu'il en est concernant les incarnations les plus fréquentes dans les séances du culte observées par le couple Simon-Barouh. Voyons donc maintenant ce qu'il en est des séances observées par Claire Chauvet.

<u>Incarnations fréquemment observées par Claire Chauvet :</u>

1) Les cinq Grands Mandarins. « Le Troisième et le Cinquième Mandarin sont parmi les plus populaires auprès des médiums et des pratiquants du culte. » (p.186) **M1, M2, M3, M4 & M5**
2) Les six premières servantes (appelées par le couple Simon-Barouh Dames) ainsi que la neuvième et la petite servante sont incarnées. **S1, S2, S3, S4, S5, S6, S9 et PeS**
3) Ici, seuls trois Princes apparaissent être populaires. Le troisième, le septième et le dixième Prince. **P3, P7 & P10**
4) Les six premières Demoiselles ainsi que la neuvième et la Petite Demoiselle sont incarnées. Il apparaît ici de manière évidente que l'ensemble des Demoiselles apparaît être calqué sur celui des servantes. **De1, De2, De3, De4, De5, De6, De9 & PeDe**
5) Le deuxième et le dernier Petit Prince sont les deux seuls à être incarnés fréquemment. **PP2 & DePP**

Sur tous les ensembles de génies qui forment le panthéon des Quatre Palais, seule une poignée d'entre eux semblent être souvent incarnée. Ce choix dans les incarnations se fait à la fois en fonction de la place du génie dans la hiérarchie mais aussi en fonction des pouvoirs et attributs que

ces derniers sont censés posséder. La même observation peut valoir pour les incarnations qui sont les plus représentées dans les observations de Claire Chauvet. Il faut tout de même garder à l'esprit que comme je l'ai dit, le panthéon présent dans la pratique du culte est de fait nettement plus étendu que cela. On y trouve notamment comme j'en ai fait mention précédemment, des âmes des morts de la famille du médium ou encore les âmes de héros locaux ou nationaux, qui représentent l'extrémité basse dans la hiérarchie qui est présente dans le panthéon. Il convient toutefois de noter que même s'ils se situent au plus bas de la hiérarchie, ces esprits sont proches des pratiquants et se trouvent de facto souvent incarnés. Cela représente l'un des aspects particuliers de ce culte qui met en scène l'univers et ses différents agents en les représentant en une communauté globale. Ainsi que des divinités bouddhiques comme le bodhisattva Quan Âm ou encore des divinités taoïstes telle que l'Empereur de jade accompagné de Nam Tào et Bắc Đẩu. Représentants respectifs de l'Étoile du sud qui enregistre les naissances & de l'Étoile du nord qui enregistre les décès. Mais ces dernières divinités dont j'ai fait part si elles sont membres à part entière du panthéon, ne sont pas pour autant incarnées durant les séances du culte. Il existe un autre fait intéressant qui est mis en avant par la majorité des auteurs qui ont étudié ce culte, mais cette observation est plus globalement valable pour les autres rites de possession, cependant je reviendrai plus tard sur ce qui caractérise un rituel de possession. Les incarnations des génies qui sont présentés ici peuvent de ce fait connaître des variations locales et certains d'entre eux sont plus vénérés que d'autres dans certaines provinces. Ces variations locales ne doivent toutefois pas apparaître comme des formes annexes du culte, car elles se trouvent dans les faits être incorporées à la pratique.

II) Liens avec le « culte rendu à Trần Hưng Đạo »

II.1) Présentation générale

Le culte connu sous le nom de *Tín ngưỡng Đức Thánh Trần* (culte rendu à Trần Hưng Đạo) est parfois apparu comme étant une forme annexe du culte.[16] Pourtant dans les faits même si tous les médiums n'incarnent pas Trần Hưng Đạo et les génies qui lui sont associés, cette forme de la pratique s'incorpore dans la pratique principale. Ce qui est intéressant ici, c'est le fait qu'un individu considéré comme héros national au Vietnam se trouve avoir été introduit à un rang élevé dans le cadre cosmologique qui forme le panthéon, ce qui est notamment explicable par son rôle de protecteur historique de la société vietnamienne métaphorisé dans le culte. Dans sa thèse intitulée *Le culte à Trần Hưng Đạo : construction politique et religieuse d'un héros national au Vietnam*

16 Cette position est celle adoptée par le couple Simon-Barouh

soutenue en 2016, Thi Hong Ha Hoang nous apprend plusieurs choses concernant la place de Trần Hưng Đạo à la fois dans le panthéon, mais aussi au niveau étatique. Suite à une introduction concernant l'histoire et les faits militaires qui lui sont dédiés, Thi Hong Ha Hoang nous fait part du fait que le ministère de la culture, des sports et du tourisme publie une définition en 2013 du « héros national ». On se trouve de ce fait face à la publication de cette définition. Publication à laquelle le ministère joint la liste officielle des quatorze héros nationaux dans laquelle va être incorporé Trần Hưng Đạo.[17] Sur le plan étatique donc, on voit que ce dernier possède une place importante qui en fait un personnage phare de l'historiographie vietnamienne. Cependant même si cet aspect politique n'est pas un fait anodin par rapport au fait que Trần Hưng Đạo fasse partie du panthéon, c'est plutôt ici l'aspect religieux de la chose qui nous intéresse. Sur le plan religieux il apparaît que dans un premier temps, le culte rendu à Trần Hưng Đạo relève plus du culte aux âmes des héros locaux. Ce n'est que petit à petit et notamment grâce à l'action de la dynastie Lê qu'il obtiendra son statut de génie, et deviendra un membre du panthéon du rituel *hầu bóng*. D'après Thi Hong Ha Hoang, « Trần Hưng Đạo est considéré comme le Père, en symétrie avec la Mère des Quatre Palais » (Thi, 2016, p.116). Conception qui n'est pas universaliste mais semble cependant être celle qui est la plus largement acceptée dans la région du delta du Fleuve Rouge. D'après elle, le lien entre ces deux entités s'explique notamment par le couplage des notions de Yin et de Yang. Ces observations de Thi Hong Ha Hoang concernant la place de Trần Hưng Đạo et de l'ensemble qu'il compose avec les génies qui lui sont associés se trouvent d'une certaine manière corroborées par les observations du couple Simon-Barouh le concernant. En effet, même si ces derniers ne se sont pas intéressés en détail aux incarnations de Trần Hưng Đạo et de ses suivantes et vont même jusqu'à le considérer comme une forme alternative du culte, ils nous offrent tout de même certains éléments de contextualisation de cet ensemble de génies au sein du panthéon dans son ensemble.

II.2) Observations par le couple Simon-Barouh

Dans leurs observations, seuls 6 médiums incarnent Trần Hưng Đạo et ses servantes sur les 28 médiums présents dans le camp de Sainte-Livrade. Et sur ces 6 médiums, l'une d'entre elles (l'échantillon observé n'était représenté que par des femmes) effectuent uniquement les incarnations de Trần Hưng Đạo et ses servantes, tandis que les 5 autres médiums qui incarnent cet ensemble le font au cours des cérémonies habituelles du culte. Voici ce que les auteurs nous disent concernant ces séquences d'incarnations : « Il descend, comme nous l'avons vu plus haut, après les *Thánh Mẫu* (Saintes Mères) avant la série des *Quan Lơn* (Grands Mandarins). Son incarnation présente des

17 Benoît de Tréglodé montre bien cela dans son livre *Héros et Révolution au Viêt Nam*

éléments particuliers, sa séquence rituelle n'est pas la même que celle des autres Génies, mais elle est assez semblable à celle des Grands Mandarins et surtout du Cinquième, *Quan Lơn Tuần Tranh*, lui aussi comme *Hưng Đạo* grand chasseur de démons. » (Simon-Barouh, 1973, p.50).

II.3) Observations de Thi Hong Ha Hoang

Cependant au cours de ses recherches, Thi Hong Ha Hoang nous fait part du fait qu'elle s'est retrouvée confrontée à un panthéon étendu. Je ne vais pas ici entrer dans les détails du panthéon qui est associé à cette variation du culte. Mais il est composé des membres de la famille directe de Trần Hưng Đạo mais aussi des membres du lignage de Trần ainsi que des membres de leurs familles. On trouve donc d'après elle au sein de ce panthéon la présence d'entités « qui représentent les grands principes du système sociocosmique, à savoir les Maîtres des lettres (*thầy dạy văn*) et de l'art militaire (*thầy dạy võ*) » (Thi Hong Ha Hoang, 2016, p.165). Ce qui d'après Thi Hong Ha Hoang engendre le fait que cette variation du culte possède un aspect plus sociopolitique au regard de la « concentration exceptionnelle de pouvoirs politico-militaires ». (*Ibid*) Toujours selon elle, « C'est cette articulation entre l'ordre naturel et l'ordre sociopolitique qui explique non seulement son intégration partielle au culte des Mères des Quatre Palais, qui est dépourvu du second ancrage, mais aussi la grande popularité du culte (il recouvre toutes les facettes du pouvoir) et son instrumentalisation par l'idéologie nationaliste ». (*ibid*) Cette variation du culte permet de comprendre pourquoi cette forme de culte est aussi répandue et qu'elle a parfois été considérée comme une forme extérieure au culte des Quatre Palais.

D'ailleurs à ce propos, Thi Hong Ha Hoang met également en avant plusieurs autres éléments de nature historique ainsi que politique. Effectivement, d'après ses recherches lors du 16^{e} siècle la cour impériale de la dynastie Lê (1428-1788) décida sous l'effet de l'influence confucianiste, de classer les divinités en deux catégories. Les esprits dits « orthodoxes » (*chính thần*), c'est à dire « des génies d'origines humaine ou non, distingués, pour leur haut degré de moralité et pour leur capacité à protéger le peuple contre les menaces extérieures et contre les aléas climatiques pouvant affecter l'agriculture » (Thi Hong Ha Hoang, 2016, p.220), soit des esprits qui ont participé d'une manière ou d'une autre à la défense des intérêts nationaux ou locaux. À contrario on trouve donc en opposition à ces esprits orthodoxes, des esprits dits « hétérodoxes » (*tà thần*) et dont le culte était proscrit par le Ministère des rites. Les Mères des Palais appartenaient à cette dernière catégorie.

Cette volonté de la part du régime impérial de contrôler les cultes qui ont lieu sur son territoire, et le classement qui en découle, est pour moi l'un des facteurs qui a conduit à créer une distinction entre les cultes des Quatre Palais et de Trần Hưng Dao. Toutefois de manière plus contemporaine il est possible de mettre en avant certains facteurs qui participent de cette confusion. Le Viêt Nam a connu une période de répression des mouvements religieux et de croyances jusqu'à l'arrivée de la politique du *Đổi mới* en 1986 puis tout un ensemble de décisions relatives à la liberté de croyance et de culte qui finiront par aboutir à l'inscription de cette liberté dans la constitution vietnamienne datée du 28 novembre 2013. Mais pour autant, toutes les religions et croyances présentes au Viêt Nam ne sont pas représentées de la même manière. Pour en revenir au flou qui est entretenu et amène à penser une distinction entre le culte des Quatre Mères et celui de Trần Hưng Đạo, il se traduit par le fait que le Comité gouvernemental des affaires religieuses (*Ban tôn giáo chín phủ*) les classe comme deux cultes différents. D'après moi et au regard de tous les éléments que j'ai avancés ici, la distinction qui est parfois faite tant par les disciples que par les institutions entre le culte des Quatre Palais et celui de Trần Hưng Đạo n'est pas totalement pertinente. En effet, même si pour certains pratiquants ces deux formes sont distinctes, elles apparaissent pour moi n'être que deux expressions différentes d'un même culte. Comme l'avance Thi Hong Ha Hoang, ces deux variations du culte peuvent tout à fait apparaître comme complémentaires. Que ce soit au regard de la cosmologie chinoise et le concept du Yin et du Yang qui est aussi présent dans la pensée Kinh, ou encore sur le plan du rôle et de la représentation qui est offerte par les différents ensembles de génies composant ces variations. Comme le dit Thi Hong Ha Hoang et à ce stade de mes recherches je partage son point de vue, les génies des Quatre Palais sont représentatifs de l'ordre cosmologique du monde tandis que l'ensemble associé à Trần Hưng Đạo pour sa part, est associé à la représentation des grands principes sociocosmiques. Tout en prenant en considération que ces deux ensembles sont eux-mêmes organisés sur la base du modèle du régime impérial.

III) Synthèse de la contextualisation et éléments politiques

Ces éléments de présentation du culte dans son ensemble ainsi que la caractérisation et la contextualisation de l'interpénétration que ce dernier a connu, à la fois par les croyances présentes dans le paysage religieux vietnamien, mais aussi vis-à-vis de ce qui a parfois été perçu comme une forme « alternative » du culte des Quatre Palais, étaient selon moi nécessaires. Si ces éléments peuvent donner l'impression que je m'éloigne du sujet, selon moi il est important d'avoir en tête le fait que cette forme rituelle n'est pas le fruit d'une unique source de croyances. Mais il est bel et

bien le fruit de tout un ensemble d'influences qui ont joué un rôle plus ou moins important dans la composition de ce culte. Il sera pour moi possible de faire le lien entre la manière dont le culte s'est accommodé des influences qu'il a pu connaître durant son histoire avec la manière dont il est aujourd'hui incorporé par les pratiquants du culte en contexte français. Je pense ici notamment à un article de Martine Wadbled intitulé « Les *thánh thân* dans la migration » et qui est paru dans le numéro 111 de la revue Archives de sciences sociales des religions paru pour le trimestre juillet-septembre 2000. Dans cet article, elle nous fait part du fait qu'elle voit dans la manière dont s'est perpétué le culte en France, une « bouddhicisation »[18] du culte qui se traduit par un changement d'appellation des esprits. Ne possédant pas encore d'éléments me permettant d'infirmer ou de confirmer l'hypothèse de Martine Wadbled, je ne vais pas m'engager sur cette question pour le moment. Mais cette question d'une éventuelle « bouddhicisation » du culte restera dans mon esprit durant la conduite de mes recherches.

Pour résumer de manière brève les éléments que j'ai présenté ci-dessus, la forme rituelle du *hầu bóng* et le culte qui lui est associé n'ont pas une origine clairement définie. Ce qu'il est important de retenir ici, c'est qu'il a connu un fort développement entre les 16e et 19e siècle. Puis, il a connu une forte répression de la part de l'état colonial puis lors de l'arrivée au pouvoir des communistes dans le nord en 1954 et enfin après la réunification du pays en 1975. Cependant loin de disparaître malgré la répression qui avait alors lieu, les individus ont tout de même trouvé le moyen de continuer à pratiquer. L'établissement de la politique du *Đổi mới* (rénovation) en 1986 a créé un appel d'air pour un renouveau de la pratique dans les années 90, ce que montre bien Claire Chauvet dans son livre. Mais cette contextualisation historique et culturelle du culte ne donne toutefois pas les raisons qui ont permis à cette forme rituelle de se manifester dans des pays comme la France par exemple (revoir la construction de la phrase). On le sait, la France avait établi un empire colonial sur ce qu'elle a appelé l'Indochine française entre 1887 et 1954 et qui était notamment composé du Viêt Nam. Et c'est justement par ce biais que le culte va faire son entrée en France. Au lendemain de la chute de l'empire colonial, l'État français a rapatrié les Français travaillant pour l'empire colonial, et avec eux leurs familles dont des femmes originaires de là-bas, qui se sont trouvées être des médiums. Médiums qui seront par la suite observées par le couple Simon-Barouh et marquera l'arrivée du culte en France au cours des années 50. La pratique du culte en France se retrouvera isolée pendant près de 20 ans. Le Viêt Nam ayant coupé toutes relations diplomatiques avec la France notamment, ses pratiquants se sont trouvés dans une situation d'isolement jusqu'au

18 M. Wadbled, *Les thánh thân dans la migration. Même les esprits s'acculturent.* Archives de sciences sociales des religions n°111, Juillet-Septembre 2000

rétablissement des relations diplomatiques en 1975. Ces éléments de contextualisation historique et politique peuvent sembler hors de propos mais ils sont tout de même pertinents pour comprendre la manière dont le culte a successivement été envisagé par les autorités et également le contexte d'arrivée en France.

Chapitre 2 : Fonctionnement et symbolisme

Pour faire suite à ces premiers éléments qui m'ont permis d'introduire le culte de manière générale, et surtout de le recontextualiser dans le paysage religieux vietnamien ainsi que l'arrivée du culte en France. Je vais ensuite présenter de manière plus détaillée ce rituel ainsi que le symbolisme qui est présent en son sein. Pour ce faire je vais en premier lieu reprendre à mon compte la description d'une séance du culte par le couple Simon-Barouh. Cependant, étant conscient du fait que le rituel connaît un certain nombre de variations, je ne vais prendre de la description du couple Simon-Barouh que les éléments ayant une portée généraliste. Puis en partant de ce point je vais présenter le symbolisme qui est sous-jacent au culte et les éléments qui le composent, avant de revenir sur ce qu'est un rituel médiumnique de possession et voir en quoi cette forme rituelle répond à cette définition.

I) Préparation de la séance :

I.1) Organisation matérielle

Les auteurs qui travaillent sur le culte nous le disent, le rituel *hầu bóng* représente le point central du culte et ce sont les médiums qui sont responsables de l'organisation des séances. D'après ce que nous disent ici les auteurs, les médiums doivent organiser un minimum d'une séance rituelle sur l'année, sous peine de ne pas contenter les esprits. Mais d'autres raisons peuvent aussi pousser les médiums à organiser une cérémonie. L'aspect thérapeutique du culte, ou encore le fait de vouloir rendre hommage à un génie lors de ses dates anniversaires par exemple. L'organisation d'une cérémonie passe par plusieurs étapes. La première d'entre elles est de déterminer un jour faste avec la consultation du calendrier divinatoire puis de prévenir le gardien du lieu où le rituel aura lieu, ainsi que les participants (simples invités, chanteur de c*hầu văn* (hymnes d'invocation),

tambourinaire et assistants du médium (*hầu dâng*) qui sont invités directement par le médium. Suite à ces premiers préparatifs, le médium doit effectuer les achats nécessaires au rituel, c'est-à-dire, les offrandes aux génies ainsi que les objets qui seront distribués à l'assemblée par les génies. Puis le médium doit apprêter les vêtements et les accessoires nécessaires à l'incarnation des génies. À noter que ces vêtements et accessoires sont spécifiquement dédiés aux besoins du culte. Ils ne sont pas utilisés dans une autre occasion. Étant donné le coût financier important qui est rapporté par les auteurs sur les accessoires nécessaires au culte, leur nombre varie d'un médium à l'autre. Toutefois, les auteurs nous rapportent ici que certains éléments sont quand même indispensables. Il s'agit du voile rouge utilisé pour signifier la descente et la remontée du génie ; des tuniques de chaque couleur (rouge, vert, blanc, jaune, bleu indigo) ; les accessoires spécifiques aux ensembles de génies.

I.2) Préparation du médium

La préparation du médium passe par plusieurs étapes, à commencer par son corps. Pour cela, les auteurs nous rapportent que « Dès la veille au moins, elle (NDA : le médium) s'abstient de viande et de tout autre aliment riche. Le jour même, elle sera à jeun et dans un état de parfaite propreté, tout particulièrement la tête puisque c'est là surtout que viennent les Génies » (Simon-Barouh, 1973, p.39), (la phrase est tournée au féminin car dans leurs recherches, le couple Simon-Barouh n'a rencontré que des médiums féminins). La question de la pureté apparaît être centrale dans la préparation du médium. Toutefois cette question de la pureté n'est selon moi pas cantonnée au médium qui va incarner les génies mais elle se trouve aussi dans l'espace du culte. Par exemple, le fait que les auteurs mentionnent ensuite la préparation des offrandes pour les âmes errantes. Ces offrandes ont pour but d'éloigner les âmes ainsi que les esprits malveillants que « vont attirer les parfums, les chants et le joyeux tumulte du riz cru et du riz cuit ». (Simon-Barouh, 1973, p.39). Ces offrandes sont composées de différents objets tels que des vêtements découpés dans du papier crépon de couleur et ce afin de calmer ces esprits tourmentés (généralement issus de la malemort) ce qui permet d'éviter l'intrusion de ces esprits et par extension la corruption qu'ils peuvent amener via leur présence. La présence d'offrandes destinées aux âmes errantes et aux esprits malveillants met bien en exergue l'interpénétration des croyances dont j'ai fait part précédemment. D'ailleurs, cette interpénétration des croyances se trouve également imagée par le fait que « Dans la matinée encore sont dites des prières particulières aux autels des Bouddhas et des *Thánh*. » (Simon-Barouh, 1973, p.39), ce qui montre l'importance accordée au Bouddhisme par les médiums dans la tenue

d'une séance. Cette dernière étape représente le dernier élément mis en avant par les auteurs concernant les préparations relatives à une séance du culte. Ils passent ensuite à la description en elle-même de la cérémonie qui va débuter par une ultime préparation, le fait de se vêtir de clair (un autre élément représentatif de la pureté du médium). Suite à ces préparatifs et une fois que l'assistance a pris place dans le lieu du rituel, le médium et ses deux assistants prennent place devant l'autel des Saintes-Mères, ainsi que les musiciens chargés de jouer les différents rythmes de la cérémonie.

I.3) Description de la cérémonie rituelle

Suite à l'installation de l'ensemble des officiants et de l'assemblée présente pour assister au rituel, vient le moment de commencer. Le médium vient s'asseoir jambes croisées et ses deux aides s'installent à ses côtés, chacun d'un côté. L'assistant situé à droite, nommé *tay hương* est chargé d'allumer et de présenter les bâtonnets d'encens au médium incarnant alors le génie. Celui de gauche nommé *tay áo* est pour sa part chargé d'aider le médium à se préparer à incarner le génie (Simon-Barouh, 1973). Le rôle de ces assistants est primordial, car ils apportent l'aide au médium durant sa préparation. D'après les observations des auteurs, il n'existe pas de prérequis pour être assistant du médium, hormis le fait de connaître les rites (Simon-Barouh, 1973). Suite à l'installation des différents officiants, il est temps pour le médium de demander l'autorisation de débuter à l'assemblée avant de se couvrir du voile rouge, (*phư diện*), nécessaire pour l'incarnation des génies. Ce moment fait savoir aux musiciens qu'il est temps de commencer à entonner le premier rythme, celui de la prise de possession. Rythme que l'on va trouver au début de la descente de chaque génie sur le médium (*giáng đồng*).

« La *bà-đồng*, assise les yeux clos, les mains reposant sur les genoux, paumes ouvertes vers le haut, attend la « descente » des Génies (*ngồi dồng*). Le tambour joue le rythme de la possession. Les deux aides, les chanteuses invoquent *A-di-đà* et appellent les Génies. » (Simon-Barouh, 1973, p.42).

Cette première étape se situe donc au début de la cérémonie, il s'agit pour le médium (et ses assistants) de faire descendre les génies et de lui permettre d'établir le lien avec le monde des esprits. Cette première étape dans l'incarnation se solde par une manifestation physique : « la tête de la *bà-đồng* se met à tourner, lentement d'abord, puis plus vite, entraînant tout le buste. » (Simon-Barouh, 1973, p.42). Cette étape marque l'arrivée du génie dans le corps du médium. Mais, il reste à

ce dernier à confirmer son identité « Par un signe conventionnel de la main – les doigts levés indiquant un numéro d'ordre, à la main droite en principe (mais cela n'est pas toujours observé) pour les divinités féminines, à la main gauche pour les divinités masculines » (*ibid*). Le choix du mot confirmer plutôt que décliner concernant l'identité du génie est favorisé ici car comme le font remarquer les auteurs, « les Génies venant toujours dans le même ordre, les assistantes savent déjà en fait, avec assez grande certitude, quel est celui qui vient de descendre. » (Simon-Barouh, 1973, p.43). Effectivement, comme j'en ai fait part dans le panthéon, l'ordre d'incarnation en ce qui concerne les génies est lié directement à leur place dans le panthéon. Mais tous les Génies ne sont pour autant pas incarnés dans une séance rituelle et certains d'entre eux sont incarnés plus souvent que d'autres. L'expression de ce fait engendre selon les auteurs la présence de deux « formes » de la descente des Génies.

Voici comment ils nous les décrivent :

1) « Dans la première, qui a lieu seulement sous le voile rouge de la prise de possession, le génie ne descend sur sa servante que pour un temps très court, quelques minutes voire quelques secondes. Il arrive ainsi qu'il ne se manifeste que par le double geste du médium indiquant la « descente » et la « remontée » du Génie, sans que la *bà-đồng* se découvre, accomplisse l'offrande de l'encens ou manifeste clairement sa présence par une mimique gestuelle (mouvements rythmés des mains dans la position assise). » (Simon-Barouh, 1973, p.41).

2) « Dans la deuxième, au contraire le génie s'incarne vraiment et apparaît aux humains par l'intermédiaire de la *bà-đồng*, revêt le costume et se pare des insignes qui lui sont destinés, et accomplit un certain nombre d'actions. Ces incarnations sont de durée variable suivant les génies, de quelques minutes à près d'une heure. » (Simon-Barouh, 1973, p.41).

Si la première « forme » d'incarnation des génies est brève et ne se solde que par le passage du génie dans le corps du médium, la seconde « forme » quant à elle apparaît être plus complexe et les auteurs la découpent en 7 étapes distinctes dont je vais faire part ici.

1) La première étape consiste en la descente du génie que j'ai déjà décrit mais pour plus de facilité dans la compréhension, je vais présenter à nouveau cette étape, « la tête de la *bà-đồng* se met à tourner, lentement d'abord, puis plus vite, entraînant tout le buste. » (Simon-Barouh, 1973, p.42). Ce qui marque l'arrivée du génie dans le corps du médium, puis ce dernier décline son identité par le mouvement de main qui a été décrit.

2) La seconde étape consiste pour le médium (avec l'aide de ses assistants) à revêtir le costume associé au génie ici incarné. Le génie « se pare et se parfume – plus ou moins longuement selon la coquetterie que son mythe lui attribue (une bonne partie du temps de la cérémonie est, en tout cas, ainsi occupée à ces activités de déshabillage, habillage, parure). » (Simon-Barouh, 1973, p.44). On voit ici l'importance qui est accordée au symbolisme sous-jacent à la composition du costume du génie incarné. Comme j'en ai fait part précédemment, les éléments qui entrent dans la composition du costume varient en fonction de l'ensemble auquel il appartient mais aussi en fonction du rang dans cet ensemble et du palais auquel il est associé. Durant cette étape c'est l'hymne particulier du génie qui est joué et chanté par les musiciens.

3) Cette étape serait présente dans l'ensemble des incarnations, y compris dans celles qui sont les plus brèves. « Quelques-unes, notamment celle de la Première Dame (*Mẫu Thượng Thiên*) et celle de la Troisième, très brèves, s'arrêtent habituellement là. ». (Simon-Barouh, 1973, p.44). Cette étape est désignée sous le terme *đâng hương*, « offrande de l'encens ». Elle débute par ce qui serait d'après les auteurs, un « rite de sacralisation » des bâtonnets d'encens, qui seront ensuite offerts au génie qui est alors incarné. Voici en quoi consisterait cette étape de sacralisation : « avec un bâtonnet tenu dans la main droite elle a au-dessus des autres, présentés par l'aide « main de l'encens », dessiné en l'air des signes ». (Simon-Barouh, 1973, p.44). Une fois cette première étape réalisée, le génie (par l'intermédiaire du médium) effectue l'offrande de l'encens. Cette seconde étape apparaît être différenciée selon le genre du génie qui est incarné. Les génies féminins effectuent l'offrande « à genoux, s'inclinant à plusieurs reprises vers l'autel des Bouddhas d'abord, puis vers celui des Quatre Palais, parfois aussi vers l'autel des Montagnes. » (Simon-Barouh, 1973, p.44) tandis que les génies masculins eux « font devant les autels plusieurs grandes prosternations (*lạy*). » (Simon-Barouh, 1973, p.44).

Cette seconde série d'actions finit la troisième étape du rituel. Selon moi il est important de retenir qu'il existe une différence dans la manière de procéder à la fois en fonction du rang hiérarchique des génies mais aussi en fonction du genre du génie alors incarné. Cette distinction du genre apparaît une nouvelle fois dans la tenue du rituel et fait écho à ce que nous avons déjà vu comme élément de différenciation. À savoir, la composition des costumes, ainsi que la manière dont se réalise l'incarnation. Il convient aussi de noter que les auteurs mettent en avant un autre point qui marque le déroulement de cette étape. Lors de chaque prosternation du génie, la cloche est frappée. Ajoutons à cela qu'il y a aussi un accompagnement par un battement de tambour particulier, désigné par les auteurs comme le « rythme de l'offrande de l'encens » (Simon-Barouh, 1973, p.40).

4) Suite à l'offrande d'encens réalisée par le génie via le médium, l'incarnation du génie prend un tour plus spécifique. C'est ici que l'on entre dans la deuxième catégorie d'incarnation qui est décrite par le couple Simon-Barouh. Cette quatrième étape de l'incarnation est censée être celle où l'on assiste à la représentation du génie. C'est-à-dire que son hymne particulier (ou à minima celui de son ensemble ou de son palais) est joué par les musiciens, et le génie va effectuer sa danse. Voici les danses qui sont présentées ici par les auteurs : **a)** danse des épées, réservée aux quatre premiers Grands Mandarins, accompagnée au tambour et au plateau de cuivre ; **b)** Danse de la hallebarde du cinquième Grand Mandarin, sur le même rythme que la précédente ; **c)** Danse des flambeaux (*mồi*) pour les divinités féminines du Palais des Monts et Forêts, accompagnée au tambour avec une cloche en bois posée dessus (*mõ*) ; **d)** La danse avec les bouquets de fleurs de la Petite Demoiselle des monts et forêts, qui est accompagnée du même rythme ; **e)** Danse des rames des divinités féminines du palais des eaux, accompagnée par le chant des rameurs ; **f)** Danse des « bâtons à grelots » des Princes et petits Princes, accompagnée par le tambour. Les auteurs nous font part d'un fait réservé au dixième Prince, qui étant donné le fait qu'il soit considéré comme le Prince musicien, s'arrête au milieu de la danse pour aller mimer le fait de jouer d'un instrument avec les musiciens présents ; **g)** Danse de la licorelatifu lion, réservée aux petits Princes.

> Il existe un grand nombre de danses alors réservées à certains ensembles dans le cas des génies masculins. Les Grands Mandarins possèdent leurs danses, les Princes aussi, etc. tandis que dans le cas des génies féminins, c'est leur attachement à tel ou tel palais qui prime et influe sur la danse réalisée par le génie incarné. Une fois réalisée sa danse spécifique, le génie se rassied. Ce qui marque également le passage à ce que les auteurs ont désigné comme la 5^{e} étape de l'incarnation des génies.

5) Une fois qu'il a dansé, le génie vient donc s'asseoir avec ses assistants. Ce moment marque la période d'échange entre le monde terrestre et celui des esprits. En effet durant cette étape, les assistants vont offrir différentes choses aux génies, à boire ainsi qu'un cadeau particulier, qui dépend à la fois du rang et du genre du génie. Dans le cas des génies masculins, il est rapporté qu'on leur donne à boire de l'alcool et qu'on leur offre des cigarettes. Les génies féminins eux se voient offrir de l'eau et du bétel à chiquer. Il y a tout de même un point commun qui est présent dans cette séquence d'offrandes aux génies. Tout ce qui est offert au génie doit d'abord lui être associé par le biais d'un bâtonnet d'encens sur le modèle de ce qui se fait lors de la troisième étape de l'incarnation. Puis une fois que les offrandes aux génies sont terminées, c'est le moment pour les assistants de venir trouver le génie pour lui faire part de leurs requêtes. Ces requêtes sont de natures différentes en fonction des pouvoirs qui sont accordés au génie incarné. Voici ce qui est rapporté

par le couple Simon-Barouh : « C'est à ce moment que les assistantes viennent le trouver pour lui présenter une requête, lui demander sa protection, d'éclairer leur avenir, parfois de les guérir. » (Simon-Barouh, 1973, p.45).

6) Suite aux demandes effectuées par les assistants à l'attention des génies, ces derniers entament l'avant-dernière étape de leur incarnation. « Puis le Génie « distribue les générosités » (*phát lộc*), sous la forme de cigarettes, chiques de bétel, argent, fruits, fleurs, etc., qu'il donne directement aux deux aides, aux chanteuses et tambourinaires, et aux personnes qui viennent le prier, et fait distribuer par une ou deux dames à toutes les autres personnes de l'assistance. » (Simon-Barouh, 1973, p.45). Cette étape de l'incarnation est très attendue par l'assemblée car elle représente les bienfaits que le génie consacre au monde terrestre, et plus spécifiquement aux personnes qui sont présentes.

7) Finalement, après la distribution à l'assistance par le génie de ces « cadeaux », ce dernier prend congé de l'assemblée. Pour ce faire, le médium se recouvre la tête du grand voile rouge qui a précédemment servi à faire descendre le génie. Une fois que le génie est remonté, si ce n'est pas le dernier génie qui a été incarné, alors le médium reprend sa position d'attente et un autre génie descend pour s'incarner à son tour dans le corps du médium.

Ces étapes de l'incarnation des génies sont donc censées représenter la majorité des incarnations des génies. Mais comme nous en font part les auteurs dans leur présentation, certains génies possèdent des incarnations ayant un caractère spécifique. Par exemple, les Grands Mandarins (à l'exception du troisième) ne sont pas concernés par la distribution de cadeaux de la phase 6. Ou encore le fait que la troisième Demoiselle, considérée comme un génie guérisseur, effectue une distribution d'eau consacrée aux souffrants présents dans l'assemblée. Le dernier point particulier que les auteurs mettent ici en avant est le fait que, « lors de l'incarnation du Dixième Prince, que l'Empereur Céleste charge plus spécialement de recruter de nouvelles médiums, le remplacement, après la danse et jusqu'au départ du Génie, des deux aides par deux « appelées », deux simples disciples dont les divinités voudraient faire leurs servantes, et que le Prince a choisies dans l'assistance en leur donnant ses bâtons à grelots. » (Simon-Barouh, 1973, p.46). Il apparaît évident que les incarnations réalisées par les médiums sont facilement associées à un génie ou à minima un ensemble de génies. Ce qui relève de ce que Gilbert Rouget qualifie de *possession* au sens strict, c'est-à-dire l'idée qu'un dieu, génie, ancêtre descende et prenne *possession* de l'individu, ici le médium.

II) Les influences extérieures

Pour faire suite aux observations dont j'ai fait mention concernant la composition du panthéon, je vais présenter ici les influences qui ont joué dans la création de ce culte. Cette question des influences externes au sein du panthéon apparaît être primordiale afin de mieux contextualiser culturellement ce culte. Comme j'en ai fait part, le panthéon du culte a été fondé sur un grand nombre d'influences qui se traduisent de plusieurs manières. À la fois par la présence de différentes divinités en son sein, comme des bodhisattvas ou encore des divinités issues de la cosmologie taoïste. Le fait intéressant dans la présence de ces divinités provenant des différents niveaux de croyances présentes dans la pensée Kinh, c'est qu'elles ne sont pas incluses de manière automatique, mais elles bénéficient d'une réinterprétation effectuée par les pratiquants du culte. Fait qui s'applique aussi aux génies d'origine humaine comme Trần Hưng Đạo, qui représente selon moi le parfait exemple de cette inclusion dans le panthéon. Cette partie sera pour moi l'occasion de revenir sur le symbolisme qui est associé à ces différentes divinités et génies dans le cadre du culte. Mais au-delà du symbolisme qui existe via la présence de membres du panthéon d'origines diverses, la manière dont sont composés les ensembles de génies propres à ce culte, j'entends ici, les Saintes-Mères, mandarins, etc. En effet, si on s'attache à analyser en détail la manière dont sont organisés les ensembles de génies, on se rend rapidement compte que loin de représenter une sorte de hasard, les ensembles sont composés de manière logique et ordonnée. Cet ordonnancement se base sur une pluralité d'éléments symboliques issus de la pensée sino-vietnamienne. On y trouve en effet la double classification dénaire/duodénaire en fonction du sexe des génies, ce qui est associé aux composantes de l'âme, mais on trouve également un ordonnancement par le biais des couleurs. Ces dernières revêtent une importance certaine comme je l'ai présenté plus avant et elles sont ainsi associées à des directions et des éléments, ce qui se trouve présenté par le biais de l'ordonnancement des génies en Quatre Palais. Cet ordonnancement des ensembles est bien représentatif de l'influence de la pensée chinoise sur la pensée Kinh et qui se traduit via un ensemble d'influences sur le symbolisme présent dans le culte. Pour traiter cette question du symbolisme, je vais tout de même revenir sur les différentes catégories de divinités et de génies présents dans le culte. Mais je ne vais pas pour autant revenir en détail sur ces questions étant donné que j'ai déjà parlé de l'interpénétration des différents niveaux de croyances. Ensuite, je traiterai de la composition des ensembles de génies, à la fois via la numérologie et également via la composition des costumes des génies pour montrer les conceptions qui y sont associées.

II.1) De multiples influences

Les auteurs qui se sont intéressés au contexte religieux vietnamien, ainsi que ceux qui se sont intéressés plus spécifiquement à ce culte et même plus généralement à la société vietnamienne, mettent tous en avant un fait. Il existe dans le contexte religieux vietnamien une multiplicité de catégories d'esprits. Je ne reviendrai pas dans le détail sur ces différentes catégories. Néanmoins, je peux quand même dire qu'au sein de cette multiplicité d'esprits on se trouve face à un ensemble de catégories pour désigner ces divinités, génies ou autres esprits. Même si l'influence du voisin chinois se fait sentir avec notamment l'établissement d'un système impérial chinois sur le territoire vietnamien entre le 3e siècle avant J.C et le 11e siècle. Le pays connaît successivement des périodes de soumission et d'indépendance vis-à-vis de son voisin chinois. Les influences culturelles de ce dernier se font donc largement sentir dans le paysage religieux vietnamien. Le fait que la tradition bouddhiste Mahayana soit majoritaire au Viêt Nam laisse penser que l'introduction du Bouddhisme s'est faite par le biais de la Chine, ce qui au regard de l'histoire commune de ces pays et les périodes de domination chinoise serait tout à fait envisageable. Mais c'est plus particulièrement avec la prégnance que prendront les doctrines taoïstes et confucianistes, tout au moins chez les lettrés vietnamiens, que l'influence chinoise se fera ressentir. La présence du concept de *tam giáo*, qui n'est autre que la traduction vietnamienne du concept chinois de *san jiao*, et que j'ai présenté au début de mon chapitre I, traduit bien cette prégnance. La présence de cette triade de doctrines est, comme je l'ai dit, responsable de la manière dont a été considéré le culte durant son histoire et notamment par exemple, au 16e siècle sous la dynastie des Lê qui vont considérer les esprits qui ne sont pas d'origine terrestre, et donc les Saintes-Mères, comme des esprits *tà thần*, hétérodoxes et dont le culte a été proscrit. Mais, au-delà de la question de la prégnance du concept de *tam giáo* dans les sphères dirigeantes des dynasties vietnamiennes, c'est la question de l'influence et surtout, la présence de divinités ainsi que de concepts tirés de la pensée chinoise, et donc de ses trois doctrines. Comme j'en ai déjà fait part, il est rapporté dans le panthéon associé à cette forme de culte, la présence de divinités bouddhiques. Parmi les membres du panthéon d'origine bouddhique, on trouve notamment le bouddha (*Phật*) Amithaba, (*A di đà Phật*) ainsi que le bodhisattva (*Bồ-tát*) Avalokitesvara (*Quan Âm*).

II.1.1) Le Bouddhisme

La première figure (Amithaba) est très populaire dans la tradition mahayaniste, qui est le courant du Bouddhisme majoritaire au Viêt Nam. La seconde figure pour sa part, si elle possède une origine

bouddhique sans ambiguïté, à savoir Avalokitesvara, elle est toutefois présente dans d'autres cultes et est aussi représentante du Bouddhisme de tradition Mahayana tout en étant incluse également dans le panthéon du culte des Quatre Palais (Simon-Barouh, 1973) et possédant, contrairement à son homologue le bouddha Amithaba, une place à part entière au sein du panthéon. Je tiens tout de même à nuancer mes propos ici en reprenant à mon compte deux citations du couple Simon-Barouh qui pour moi expriment bien la manière dont sont perçues ces divinités d'origine bouddhique dans le culte. « Ces divinités bouddhiques se situent au-dessus et, sauf toutefois *Quan Âm* intégrée au panthéon des Quatre Palais, à part, dans une large mesure, de tous les autres êtres surnaturels. » (Simon-Barouh, 1973, p.75) ou encore plus loin, « les cérémonies de *hầu-bóng*, de service des Génies, n'en comportent pas moins des invocations aux divinités bouddhiques, *A-di-đà* principalement, et des offrandes aux autels des Bouddhas. » (*ibid*). De cette façon, loin d'être exclu par la pratique bouddhique, dans les observations du couple Simon-Barouh, le culte des Quatre Palais trouve très bien sa place dans les croyances Kinh. D'ailleurs, les auteurs en font part au début de leur article, il s'agit plutôt de « désaccords relatifs à l'orthodoxie ». (*ibid*) Mais ces désaccords dont parlent ici les auteurs sont à relier au fait que dans ce contexte particulier, les rites bouddhiques et la pratique du culte partagent un même espace. Celui de la pagode, désignée sous ce terme en français, mais comme les auteurs nous en font part, en vietnamien ce bâtiment est tout à la fois désigné sous les termes de *chùa* (pagode) et *đền* (temple), le premier étant donc généralement associé au culte bouddhique tandis que le second est dédié au culte des Quatre Palais, mais il sert aussi plus largement au culte des esprits pris dans son acceptation la plus large. Le *đền* est en effet le lieu où sont effectuées les offrandes aux âmes des ancêtres lors des fêtes importantes du calendrier, ou encore là où est rendu le culte aux âmes des héros locaux. Même si ici, les auteurs font face à une situation particulière qui pousse pratiquants du Bouddhisme et pratiquants du culte des Quatre Palais à pratiquer dans un lieu commun. Mais, cela ne doit tout de même pas enlever qu'il est possible de mettre ici en avant, c'est-à-dire l'influence du Bouddhisme Mahayana dans la composition de ce culte ainsi que le fait qu'il soit prégnant. D'ailleurs, cette intégration du Bouddhisme est rapportée par l'existence d'un hymne dédié à *Quan Âm*, bodhisattva de la compassion ainsi que par d'autres auteurs ayant travaillé sur cette question. (Wadbled, 2000*a,* Fjelstad & Nguyen, 2006 & 2011, Chauvet, 2012).

II.1.2) Le taoïsme

Après avoir montré la manière dont est inclus le Bouddhisme dans le culte des Quatre Palais, je vais passer à la manière dont est intégré le taoïsme. La présence de cette doctrine dans le paysage religieux vietnamien n'est pas datée, mais elle est l'une des principales composantes de la pensée Kinh à l'heure actuelle. Ce qui nous intéresse toutefois ici n'est pas un historique du taoïsme et l'influence que cela a eu dans la composition de la pensée vietnamienne, mais bien la manière dont il est inclus au culte des Quatre Palais. La présence du taoïsme dans la cosmologie du culte est attestée de plusieurs manières. En effet comme j'en ai déjà fait mention le panthéon du culte regroupe des divinités du panthéon taoïste tel que l'Empereur de Jade (*Đức Vua Ngọc Hoàng*) et ses deux assistants, l'Étoile du sud (*Nam Tào*) et l'Étoile de l'est (*Bắc đâư*). Mais, comment ces divinités se sont-elles retrouvées incluses dans la cosmologie du culte ? Le Viêt Nam a, comme j'en ai fait mention, toujours connu une influence non négligeable de la Chine. Cette influence se traduit notamment par, soit la présence du pouvoir impérial chinois, soit via les dynasties (à partir du Xème siècle) qui s'inspiraient du modèle chinois pour gouverner. Le système impérial est donc connu des Vietnamiens, et d'ailleurs, cette présence du système impérial chinois se fait ressentir dans la manière dont est composé le panthéon. La présence d'un ensemble appelé « Grands Mandarins » par exemple traduit bien cela. Et le taoïsme dans sa composition met en scène de manière parallèle au système impérial chinois, un système impérial dans le monde des immortels (qui regroupe les esprits, génies et divinités taoïstes). Système impérial qui est associé à toute une historiographie mythique compilée dans trois ouvrages (*Dao De Jing ; Zhuangzi* & *Lie Zi*). Cette question de l'historiographie mythique est d'ailleurs quelque chose de commun dans la région, le Viêt Nam possédant lui aussi ses propres récits fondateurs et autres mythes. Dans le cas du culte qui nous intéresse, il est intéressant de constater que le personnage le plus important du culte, la princesse *Liễu Hạnh*, Sainte-Mère du palais céleste et de fait, personnage le plus important dans le panthéon (après les divinités bouddhiques et taoïstes mentionnées), elle ne serait autre que la 13^{e} fille de l'Empereur de Jade qui n'est autre que le personnage le plus important du panthéon taoïste. Il y aurait donc, via ce lien de parenté entre la sainte-mère du Palais Céleste et l'Empereur de Jade, un lien entre le taoïsme et le culte des Quatre Palais. Mais, comme les auteurs nous en font part, classer sous l'étiquette taoïsme ce culte revient à « désigner par là une nébuleuse » (Simon-Barouh, 1973, p.88), et que « considérer ces croyances et ces pratiques cultuelles […] comme des formes « dégénérées » ou « aberrantes » du taoïsme, c'est là une conception, péjorative au demeurant, qui n'apporte rien à leur compréhension ». (*ibid*) En effet, s'il a pu apparaître tentant de classer ce culte

sous l'étiquette du taoïsme, cela ne rendrait pas compte de la façon dont cette pratique s'est constituée, ainsi que de la manière dont elle se pratique. Loin d'être un produit du taoïsme, théorie qui a rapidement été abandonnée par les observateurs du culte. Les liens avec le taoïsme ne doivent pas pour autant être négligés. Si comme Léopold Cadière en a émis l'hypothèse, du fait que le culte ici considéré est une représentation de ce qu'il a appelé « religion des esprits »[19], terme sous lequel il englobait un large ensemble de croyances, notamment d'origines animistes et plus largement populaire, en opposition au concept de *tam giáo* cher aux dynasties tant Kinh que Chinoises alors au pouvoir, et possédant de fait une influence certaine. De cette manière, il est possible d'envisager le fait que ce culte ait pu inclure dans son panthéon des divinités d'origine taoïste afin de paraître légitime aux yeux des autorités. Une hypothèse similaire est d'ailleurs mise en avant par Tri Hong Ha Hoang avec toutefois quelques différences. Pour elle, il aurait été possible que durant la dynastie des Lê postérieurs, et plus particulièrement au 16e siècle, un classement entre divinités orthodoxes et hétérodoxes avait été effectué, rendant de facto le culte des Saintes-Mères interdit, tandis que celui rendu à Trần Hưng Đạo était autorisé. Ce qui aurait selon elle engendré le fait que le culte des Saintes-Mères se serait rapproché de celui de Trần Hưng Đạo dans le cadre d'une stratégie de légitimation. Si je ne partage pas son point de vue concernant une éventuelle distinction entre le culte des Saintes-Mères et celui de Trần Hưng Đạo, je trouve toutefois intéressante son hypothèse d'un rapprochement entre les formes de cultes afin de bénéficier d'une légitimité plus grande et d'être alors considéré par une plus grande frange d'individus.

II.1.3) La « religion des esprits »[19]

Cette question de la légitimité aux yeux des autorités va m'amener au dernier aspect que je veux mettre en avant concernant les différentes classes d'esprits qui sont présentes dans le panthéon. Si à certaines périodes, le gouvernement en place au Viêt Nam s'est montré répressif vis-à-vis du culte, il a pu aussi tout au contraire jouer de la présence de ce culte afin d'asseoir sa légitimité. Si la majorité des incarnations qui est présente dans le rituel sont les génies que j'ai présentés plus tôt, Martine Wadbled nous rapporte que les pratiquants désignent sous le terme de *Thánh* l'ensemble des divinités du panthéon, en précisant tout de même qu'à l'origine, ce terme renvoyait plus sûrement aux divinités les plus importantes (bouddhiques et taoïstes). Tandis que le terme de *Thần* serait pour sa part associé aux entités « protectrices des villages, des terrains, des temples et des pagodes, n'appartenant pas au panthéon » (Wadbled, 2000*a*, p.3). Ici, c'est justement sur cette seconde

19 Voir note de bas de page n°16

catégorie que je vais m'arrêter plus en détail. Ce terme englobe donc, Martine Wadbled nous le dit, les entités de moindre puissance qui ont une portée plus limitée. Comme peuvent l'être par exemple les héros locaux, ou les entités protectrices des villages et à qui il est rendu un culte bien qu'elles ne soient pas incarnées ici. Le terme de *Thần* si on s'en tient à sa stricte définition représenterait l'ensemble des entités de classes inférieures et un grand nombre d'entre elles se trouvent incluses dans le culte. Par exemple les âmes des ancêtres du médium, comme cela est rapporté par le couple Simon-Barouh.

Les héros (locaux, provinciaux, nationaux) ont toujours joué un rôle important dans le contexte culturel vietnamien, et comme le dit Claire Chauvet, les génies incarnés ont un culte qui leur est dédié au regard de leurs actions bénéfiques sur Terre. Cette question des héros et de leur élévation au rang de génies, ou tout au moins d'âmes à qui un culte est rendu, se trouve à plusieurs niveaux dans la société vietnamienne. Il est possible de penser à la composition du terme désignant les divinités tutélaires. C'est en effet le terme de *Thành hoang*, composé des mots chinois *Thành* (fortifications, remparts) et *Hoang* (fossé sans eau creusé autour des remparts), qui est retenu par Benoît de Tréglodé. Les villages vietnamiens possèdent tous une entité tutélaire chargée de la protection du lieu. L'existence de ces génies tutélaires, d'origine terrestre est largement présente en contexte sud-asiatique. L'influence de la multiplicité de cette origine d'esprits se fait sentir au sein du culte considéré ici de plusieurs manières. La première à laquelle on peut penser est l'intégration et l'élévation au rang de divinité de Trần Hưng Đạo. Ce dernier a dépassé son statut de génie humain (*Nhân thần*) (Tréglodé, 2013) pour devenir un véritable génie céleste (*Thiên thần*) et être incarné dans le cadre du culte. Le second point qui est selon moi représentatif de l'influence de ce que Léopold Cadière appelait la « religion des esprits » dans cette forme de culte. Les pratiquants font en effet la distinction entre plusieurs types de génies et ce, en fonction de leur origine, qui leur attribue une place dans le monde des esprits, mais aussi en fonction de leurs qualités. Je pense ici aux différents esprits malfaisants à qui l'on fait des offrandes afin de s'attirer la paix et réaliser une séance rituelle tranquillement. Même s’ils ne sont pas présents de manière concrète dans le culte, ils apparaissent tout de même de manière périphérique, ce qui trahit leur présence et l'inclusion de ces niveaux de croyance dans le culte. Si ces croyances représentent tout de même une influence certaine dans la composition du culte, il ne faut pas oublier le rôle qu'a joué la pensée confucianiste dans la composition du panthéon.

II.1.4) La pensée confucianiste

Comme je l'ai dit au cours de mon développement précédent, le culte des Quatre Palais s'est construit sur un large spectre de croyances. Il est volontiers fait mention par les auteurs qui ont travaillé sur la question de la présence du taoïsme, du Bouddhisme (Mahayana) mais aussi de celle des esprits de diverses origines peuplant le « monde invisible » et les influences que ces derniers ont sur le culte. Pourtant, il ne faut pas non plus oublier ce que la composition du panthéon du culte nous révèle. En effet, le panthéon apparaît être calqué sur le modèle du système impérial chinois. La répartition en rangs hiérarchiques et plus encore la manière dont sont nommés ces rangs ne laisse que peu de place au doute. On se trouve bien en face de la représentation du modèle impérial chinois (et plus tard vietnamien) dans le monde des esprits. « Les différents rangs rappellent avec plus ou moins de précision les grades du système impérial confucéen, lui-même inspiré du modèle chinois. » (Chauvet, 2012, p.34). Si ce commentaire de Claire Chauvet pris hors contexte peut paraître légitimer une certaine proximité du confucianisme avec le culte des Quatre Palais, dans les faits, il en est tout autre chose. En effet, si l'arrivée du confucianisme s'est faite ressentir au Viêt Nam dès le 10^{e} siècle (Tréglodé, 2013), c'est plus particulièrement quand la dynastie des Lê postérieurs est au pouvoir que le confucianisme va gagner en importance au Viêt Nam (Pham Quynh Phuong, 2009, p.29). Et de fait, c'est aussi sous le règne des Lê (et sous l'influence confucianiste) que la catégorisation des esprits en « orthodoxes » et « hétérodoxes » a trouvé sa place (*ibid*). Le confucianisme, contrairement aux autres systèmes de croyances que j'ai évoqué précédemment, a eu une influence plus tardive et trouve un écho sur deux aspects du culte. La manière dont est hiérarchisé le panthéon est, je l'ai dit, issue de cette double influence système impérial/confucianisme, les deux étant eux-mêmes étroitement liés. Et sur un second aspect, le confucianisme a souvent servi au pouvoir en place pour effectuer une répression sur les formes de cultes jugées « superstitieuses » (Pham Quynh Phuong, 2009). L'influence confucianiste sur le culte étudié ici se fait donc sur un plan différent des croyances évoquées ci-dessus. Étant donné la place importante qu'il a engrangée au fil du temps dans les sphères étatiques (Tréglodé, 2013), le confucianisme a pu servir tant d'outil de répression que de légitimation du culte. L'utilisation rapportée par Pham Quynh Phuong et Thi Hong Ha Hoang de la catégorisation des esprits met bien en avant ce fait.

Chapitre 3 : Théorie du rituel et pistes d'analyse

Finalement, après avoir présenté le rituel dans son ensemble, la manière dont il se déroule, ainsi que la recontextualisation culturelle qui s'en est suivie, je vais dorénavant passer à la caractérisation de ce rituel en tant que rituel médiumnique de possession. Cette partie sera consacrée à caractériser le rituel en tant que tel, et ce à travers le prisme de plusieurs auteurs ayant eux-mêmes consacré une partie de leurs recherches sur cette question. Pour ce faire, je vais mobiliser notamment Gilbert Rouget et Bertrand Hell pour leurs travaux sur la possession. Mais aussi, d'autres auteurs ayant une portée plus générale sur le rituel. Je pense notamment ici à Michael Houseman ou encore Victor Turner pour leurs travaux sur la compréhension du fonctionnement rituel. Puis dans un second temps, je vais présenter les perspectives de questionnement que je pourrai éventuellement appliquer au rituel. Ces perspectives ne sont pas fixées dans le marbre et peuvent être amenées à évoluer en fonction des observations que je vais effectuer. Cependant elles me permettent déjà de délimiter un premier cadre de recherche adapté à l'objet ici étudié.

I) Théories générales du rituel :

I.1) Généralités

Le premier point concernant le rituel sur lequel je vais revenir concerne des éléments généraux traitant du rituel. Je ne vais pas ici entrer dans le détail, mais je vais tout de même préciser les quelques éléments pertinents pour le travail réalisé ici. Pour cela j'ai décidé de me tourner vers les travaux de Michael Houseman, et plus spécifiquement son livre *Le rouge est le noir*, paru en 2012. Dans ce livre, ce dernier propose une interprétation de la participation des individus au rituel. Selon lui, si les individus non-initiés décident de participer au rituel, c'est avant tout pour son efficacité (Houseman, 2012, p.29). Toujours selon lui, ce qu'il appelle la « signification profonde » (*ibid*) du rituel est généralement inconnue des participants. Comme il nous le dit, « la « signification profonde » de telles actions peut leur demeurer obscure. Plutôt, ce sont les actions elles-mêmes qui servent de points de référence à ces effets émergents (symbolisme distinctif, réseau de relations). » (Houseman, 2012, p.83). Dans son approche donc les individus ne sont pas au fait de ce que l'on peut appeler la « théorie du rituel », connue alors des responsables du rituel. Dans son esprit les individus participent au rituel car cela leur permet de vivre des expériences « intentionnellement et

émotionnellement » (*ibid*) chargées. De cette manière, la fonction du rituel est plus large que le simple maintien du lien intergénérationnel tel qu'il est défendu par P. Smith dans la définition qu'il fait du rite. Houseman avance plusieurs éléments qui sont selon lui les effets du rituel « ils peuvent être regardés comme des moyens de définir ou de maintenir les frontières d'un groupe, de doter d'un statut, de résoudre des conflits, de provoquer une catharsis, etc. » & « les rituels sont significatifs : leur symbolisme peut être appréhendé comme un moyen d'exprimer des valeurs et des idées culturelles. » (Houseman, 2012, p.181). J'ai fait ici le choix de prendre en compte la définition donnée par le dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, ainsi que l'analyse de ces deux auteurs qui ont travaillé sur le rituel. Ce choix s'est fait car il me permet à la fois de donner un cadre global à ce qu'est un rituel et comment le caractériser. C'est-à-dire comme un ensemble d'actes défini culturellement et qui a lieu à certaines occurrences. Cependant cette seule définition ne permettait pas pour autant d'envisager le rituel dans la manière dont les individus qui y participent le définissent. Pour pallier cela, je me suis donc basé sur les auteurs que j'ai mentionnés plus haut. Ainsi je me suis intéressé à l'approche de Victor Turner qui envisage la globalité du rituel, à savoir tant l'espace rituel que la structure de ce dernier sous l'angle du symbolisme. Ce qui me permet d'envisager le propre rituel que je vais étudier ici avec les apports théoriques de cette lecture. Mais, pour compléter cette approche globale du rituel je me suis aussi intéressé aux travaux de Michael Houseman et en particulier ce qui touche à la question de l'efficacité rituelle afin de me pencher sur la manière dont les individus vivent leur participation au rituel.

I.2) Possession & Médiumnisme

Si je me suis intéressé plus haut à la question de la caractérisation du rituel dans sa globalité ainsi que, comme j'en ai fait part des approches de Turner et Houseman, c'est pour leur complémentarité. Je ne pouvais pas contextualiser théoriquement mon objet d'étude sans faire un détour par sa caractérisation en tant que « rituel médiumnique de possession », et ce que cela signifie dans les faits. Pour ce faire, j'ai décidé de me baser à la fois sur les travaux d'auteurs ayant travaillé sur ce rituel, mais aussi sur des auteurs ayant travaillé sur d'autres formes de médiumnisme. Ainsi que Bertrand Hell et Gilbert Rouget pour leurs travaux respectifs sur la question de la possession. Pour traiter de cette question, je vais en premier lieu m'intéresser à la question des définitions de la possession ainsi que du médiumnisme.

Comme dans le cas du rituel, j'ai décidé de prendre comme point de départ l'entrée associée à la possession dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Concernant le concept de possession, le dictionnaire offre ici une entrée sous ce terme, et qui n'a été écrite par autre que Jean-

Pierre Olivier de Sardan. Cet ethnologue spécialiste de l'Afrique s'est intéressé aux cultes de possession notamment au Niger où il conduit des recherches depuis les années 60. S'il nous fait immédiatement part de la difficulté de dresser une typologie des cultes de possession à cause du fait qu'ils se construisent dans la culture considérée, mais surtout, d'après lui « Ceux-ci « communiquent », dans chaque culture considérée, avec les autres systèmes magico-religieux également en vigueur (culte des ancêtres, culte à « autels » dédiés à des dieux locaux et importés, société de masques, systèmes divinatoires, procédures anti-sorcellerie, magie et chamanisme, etc.) » (Dir. Bonte & Izard, 2010, p.595). De cette manière, en plus d'être culturellement et socialement construit comme le sont les autres formes rituelles, l'une des caractéristiques premières des cultes de possession est le fait qu'ils soient aussi largement influencés par la présence d'autres formes de cultes. Influences extérieures qui se traduisent par ce que Bertrand Hell précise dès le début de son ouvrage consacré à la possession : « D'entrée, je tiens à souligner ce qui me semble une caractéristique fondamentale du chamanisme et de la possession : le principe d'adaptabilité est au cœur de leur logique de fonctionnement » (Hell, 1999, p.9). L'autre caractéristique que J-P Olivier de Sardan associe aux cultes de possession est que de manière générale, ces formes cultuelles sont associées à un panthéon de « dieux, esprits ou génies (peu importe comment les ethnologues les nomment) » (Dir. Bonte & Izard, 2010, p.595) composant un « panthéon anthropomorphique plus ou moins structuré » (*ibid*) dont la caractéristique commune est le fait qu'ils « investissent » (*ibid*) le corps du possédé, ce qui marque son entrée en état de transe *(ibid*). Cette question de l'investissement du corps du possédé par le génie revient dans tous les cultes de possessions. C'est d'ailleurs pour cette raison que comme J-P Olivier de Sardan nous l'indique, il est souvent dit que le médium devient le « cheval » ou « l'époux » (*ibid*) du génie. Si on se réfère donc à la définition donnée ici, les cultes de possessions se caractérisent par la présence d'un panthéon anthropomorphique structuré et dont les membres « investissent » le corps du possédé. Mais, comment distinguer cette forme cultuelle du chamanisme ? De nombreux auteurs se sont intéressés à cette question, mais j'ai fait le choix de m'intéresser ici aux travaux de Bertrand Hell ainsi que de Gilbert Rouget.

Les deux auteurs que je viens de citer sont tous deux connus pour l'intérêt qu'ils ont porté à l'étude des concepts de possession et de chamanisme pour B. Hell, et plus spécifiquement sur la question du rôle de la musique pour G. Rouget. Je ne vais pas ici m'attarder sur le rôle de la musique dans le culte étudié ici, cependant, au-delà de ne concerner uniquement le rôle de la musique, Rouget va plus loin et propose de rediscuter certaines dichotomies comme celle de transe/extase. Ou encore, la

distinction qui existe pour lui entre possession et chamanisme. La première tentative de classification de ces deux types de cultes s'est soldée par cette dichotomie : « Le chamanisme reposerait sur une vision active de la surnature[20] » (Hell, 1999, p.35) tandis que « Les cultes de possession réfléchiraient au contraire une conception passive » (*ibid*). Cette première tentative de classification apparaît comme le dit B. Hell, simpliste. Pour compléter son propos, il reprend à son compte le second niveau de lecture que Luc de Heusch a mis au jour dans son ouvrage, *Pourquoi l'épouser (et autres essais)*, paru en 1971 et lui-même issu d'une présentation dédiée à la différence entre chamanisme et possession, présentée en 196*2* dans le cadre des Annales du Centre d'études des religions de l'université de Bruxelles. Ici L. de Heusch met en avant une nouvelle distinction, non pas entre les phénomènes de chamanisme et de possession, mais au sein des phénomènes de possession en eux-mêmes. Ce dernier va par ce biais proposer la distinction entre l'adorcisme[21], résumé de cette manière par Hell, « le contact charnel avec les esprits est souhaité car jugé bénéfique pour l'adepte » (Hell, 1999, p.35), tandis que l'exorcisme est résumé de cette manière, « la prise de possession par l'esprit est perçue comme une irruption nocive, elle s'avère synonyme de désordre, de maladie. » (*ibid*). Cette dernière distinction est celle qui est la plus largement acceptée à l'heure d'aujourd'hui et on parle volontiers de possession heureuse ou malheureuse. Pour terminer cette partie sur la caractérisation de la possession ainsi que du médiumnisme, je vais maintenant présenter les éléments avancés par G. Rouget. Si les travaux de ce dernier ont été largement repris par B. Hell dans l'élaboration de son livre, certains éléments ont toutefois été laissés de côté concernant notamment la question du médiumnisme ainsi que certains éléments de distinction des phénomènes de chamanisme et de possession via la question de la transe. Dans son livre en effet, Rouget caractérise la transe de cette manière : « La transe, au contraire, qu'elle soit celle du possédé ou celle du chamane, a pour caractéristique d'être sujette à une amnésie totale » (Rouget, 1990, p.49) en l'opposant à l'extase qu'il définit de cette manière : « l'extase est une expérience dont on garde, souvent de manière aiguë, le souvenir, sur laquelle on peut revenir à loisir après coup et qui ne donne pas lieu à cette dissociation qui caractérise la transe » *(ibid*).

De cette façon, il associe la transe à tout un ensemble de mots-clés : Mouvement ; Bruit ; Société ; Avec crise ; Surstimulation sensorielle ; Amnésie ; Pas d'hallucination (Rouget, 1990). Cette définition de la transe ne va pas en exclure le chamanisme qui est vu par Rouget comme « un

20 Il reprend ici à son compte le concept développé par Roberte Hamayon, spécialiste du chamanisme sibérien dans son livre *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, 1999

21 *Pourquoi l'épouser (et autres essais),* Paris, Gallimard, 1971, pour plus de précisions concernant cette distinction

voyage dans le monde des esprits » (Rouget, 1990, p.67) en opposition à la possession qui est, comme je l'ai dit précédemment, caractérisée par la descente de l'esprit dans le corps du médium. Postulat aussi défendu par Rouget pour qui la distinction entre possession et chamanisme est particulièrement importante. Et même si on peut penser que la présence de la transe au sein de ces deux phénomènes peut engendrer un certain flou entre eux, Rouget nous fait part de son approche en ce qui concerne cette distinction : « Maître des esprits qu'il incorpore, le chamane est également maître de sa transe, et c'est ce qui contribue à le différencier du possédé qui, lui, nous le verrons plus tard, ne fait en général que la subir. » (Rouget, 1990, p.73). Le fait de diriger ou subir sa transe est chez Rouget directement associé au rôle de la musique dans la transe. Dans son approche, le chaman est vu comme le « musiquant », c'est-à-dire que par son action productrice de musique, il va diriger son voyage dans le monde des esprits. tandis que le possédé se trouve « musiqué », c'est-à-dire qu'il dépend entièrement de la musique jouée pour entrer et vivre sa transe. Comme précisé, je ne vais pas revenir ici sur le rôle de la musique qui mériterait une attention nettement plus longue[22], mais je vais me concentrer sur la caractérisation du culte de possession. Si Rouget nous fait part du fait que pour lui la distinction entre chamanisme et possession est radicale, il nous fait tout de même part du point de vue d'autres auteurs comme notamment I.M. Lewis pour qui cette distinction est infondée. Ce que Rouget ne réfute pas en faisant notamment part de l'existence de situations hybrides où la frontière entre ces deux phénomènes est floue. Pour ce faire, il va également distinguer « trois grands types de transe mystique » (Rouget, 1990, p.79) qu'il définit de cette manière : **1)**: Changement de personnalité au profit d'un Dieu, esprit, ancêtre. Idée de possession au sens strict du terme ; **2)**: Influence sur l'individu de la part de la divinité qui lui fait dire des choses en son nom. Il s'agirait ici plus d'inspiration que de possession (St-esprit) ;
3):Rencontre entre l'individu et la divinité. Vécu comme une communion, illumination ou révélation.

Cette catégorisation des types de transe mystique est censée apporter une grille de lecture qui est à mettre selon moi en rapport avec ce que ce dernier avance concernant les multiples niveaux de possession pouvant exister et relevant, soit de la possession à proprement parler, soit d'une influence de l'esprit sur l'individu ou encore une sorte d'inspiration constante qui ne se traduit par aucun symptôme classique de possession (Rouget, 1990). Suite à la présentation des caractéristiques de ce qu'est un rituel de possession et les différents niveaux de classification qui s'offrent à nous, il convient tout de même de parler d'un dernier point, celui du médiumnisme. S'il existe des

22 Voir Norton Barley, *Songs for the spirits. Music and mediums in modern Vietnam*, 2009

phénomènes de « transe divinatoire » (Rouget, 1990, p.83), ces derniers n'apparaissent pas être « leur destination première, mais elle constitue, en quelque sorte, leur prolongement naturel. Chamanes, possédés, inspirés ne sont pas des spécialistes de la divination, mais, à l'occasion de leur transe, on leur pose des questions, on sollicite leurs conseils, on leur demande de prédire l'avenir. » (*ibid*). Cette première définition d'une « transe divinatoire », si elle présente tout de même certains aspects prêtés au médiumnisme (la question de la divination), il apparaît qu'elle n'est justement pas ce que les ethnologues ont qualifié de médiumnisme. Comme nous le dit Rouget : « À côté de cette transe divinatoire occasionnelle, il existe un autre type de transe, caractérisée par le fait d'avoir uniquement en vue la divination. Nous dirons qu'il s'agit alors de transe médiumnique ou de médiumnisme. » (*ibid*). Transe médiumnique qui a pour caractéristique d'exister principalement par le fait que les participants du culte demandent des conseils (de nature variée) aux esprits incarnés. Cet aspect du culte de possession est d'ailleurs présenté par B. Formoso dans son livre *De Jiao. A religious movement in contemporary China and Overseas*, paru en 2013 ainsi qu'en contexte vietnamien par Jérémy Jammes dans son ouvrage, *Les oracles du Cao Đài. Études d'un mouvement religieux vietnamien et de ses réseaux*. Ces deux auteurs s'intéressent à une forme de culte médiumnique pratiquée dans le cas du De Jiao par les communautés chinoises présente à l'étranger tandis que le caodaïsme, né au début du 20e siècle et influencé largement par les pratiques médiumniques française notamment mais également issue du contexte de l'Asie du sud-est est pratiqué lui au Vietnam. Dans la présentation qu'il nous est fait de ces cultes, il est bien mis en avant le fait que la transmission de messages de la part des esprits par l'intermédiaire du médium représente l'activité primordiale de ce culte.

J'ai ici tenté de montrer au travers d'une définition donnée ce qu'est la possession, ainsi qu'au travers de l'exemple d'auteurs qui se sont intéressés à cette question de manière générale, et également dans le cas de son opposition au chamanisme. Les cultes de possession existent ou ont existé dans la majorité des contextes culturels. Que l'on pense au tarentulisme présenté par Ernesto de Martino pour donner un exemple proche de nous, ou encore les nombreux cultes de possession présents en Afrique, sur le continent américain ainsi qu'en Asie, on se trouve confronté à une pluralité de contextes culturels producteurs de ces cultes de possessions, comme cela est souligné par J-P. Olivier de Sardan dans la définition qu'il en donne.

I.3) Application au rituel hầu bóng

Suite à cette introduction d'un ensemble de considérations théoriques reposant tant sur la

question du rituel au sens large, que sur la question de la structure rituelle et de sa construction, puis une caractérisation plus précise de ce qu'est un rituel de possession médiumnique, il est selon moi intéressant de voir en quoi le rituel *hầu bóng* est un rituel de possession médiumnique. Partant de cette approche ainsi que des approches théoriques et classificatoires, je vais tenter ici de montrer en quoi il se caractérise comme un rituel de possession médiumnique.

Comme je l'ai montré dans la première partie de ce chapitre, les formes rituelles existantes à travers le monde sont très nombreuses et revêtent un large spectre d'aspects. Toutefois, il est aussi admis que les rituels possèdent des points communs ainsi qu'une structure commune. Ces derniers représentent de fait un ensemble d'actions définies et codifiées selon un symbolisme culturellement contextualisé et qui sont inscrites dans la vie sociale via une temporalité qui lui est propre. Dans le cas du rituel ici envisagé, ces premiers éléments de définition semblent bien correspondre. Si l'on se réfère aux éléments que j'ai avancés concernant la tenue d'une séance rituelle, on se trouve en effet bien face à des actes codifiés. N'oublions pas que l'incarnation d'un génie par le médium ne compte pas moins de sept étapes dans le cas où celle-ci réussit. Ces étapes sont bien définies et suivent un rythme prédéfini sans pour autant les modifier. Cette question des actes codifiés et définis via le symbolisme apparaissent être au centre de l'action rituelle alors même qu'elle apparaît n'être connue que des officiants. Comme le dit Turner, le fait de préparer le rituel ainsi que le lieu du rituel est une charge qui revient aux officiants. Encore une fois, ce fait correspond à la description qui est faite par les auteurs de la préparation d'un rituel *hầu bóng*. Le couple Simon-Barouh ainsi que C. Chauvet ont tous deux effectué des observations en ce sens, c'est-à-dire que l'ensemble de la charge financière pour la préparation du rituel revenait au médium. Cependant ces deux aspects sont loin d'être les seuls à être présents dans le cas du *hầu bóng* et qui permet de le classer comme rituel. L'aspect auquel je pense ici n'est autre que celui de l'occurrence du rituel. Si P. Smith dans sa définition fait mention de deux catégories d'occurrence basées sur un calendrier ou sur les événements individuels ou collectifs, dans le cas du *hầu bóng*, force est de constater que l'on se trouve face à une interpénétration de ces deux aspects de l'occurrence rituelle. En effet, d'après les observations des auteurs ayant travaillé sur ce rituel, le besoin d'effectuer une cérémonie se fait ressentir tant par le fait d'arriver à des dates anniversaires (ex : le 15 mars est associé à Liễu Hạnh ainsi qu'à la Petite Demoiselle) que des événements individuels. Par exemple, les médiums peuvent décider de rendre un culte pour engranger de la chance. Cette dernière observation m'amène à faire ici mention de la question de l'efficacité rituelle qui est, d'après Houseman, l'un des piliers du fait que les individus non-initiés participent au rituel. Dans ce cas précis, l'efficacité qui est prêtée aux

génies incarnés dans le cas de ce rituel repose sur deux aspects que j'aurai le loisir d'explorer ultérieurement, l'aspect thérapeutique, ainsi que l'aspect médiumnique du culte. Ces deux aspects sont en effet les points centraux du culte au vu des pouvoirs qui sont ici prêtés aux génies. Effectivement certains d'entre eux se voient accorder des pouvoirs de guérison tandis que les autres distribuent des cadeaux consacrés, les *lộc* dont parle C. Chauvet. Cadeaux qui sont ensuite utilisés par les participants pour réaliser les demandes qu'ils ont formulées auprès des génies. Cependant comme dans le cas des autres cultes de possession, l'aspect thérapeutique du culte n'est pas uniquement tourné vers les individus de la communauté. Pour le médium, le fait de rendre un culte aux génies est aussi un moyen pour lui de soigner ses maux ou de vivre une vie meilleure (Chauvet, 2012).

Ce dernier point concernant les aspects de l'efficacité du culte me permettent d'introduire finalement les caractéristiques faisant de ce culte un rituel médiumnique de possession. Comme l'ont avancé notamment B. Hell, G. Rouget et J-P. Olivier de Sardan, les cultes de possession et plus spécifiquement de médiumnisme se caractérisent de plusieurs façons. La première étant le fait que ces cultes ne représentent pas en eux-mêmes un système de croyances à part entière mais ils communiquent avec les autres systèmes de croyances en place dans le contexte culturel considéré. Ce premier point est totalement vérifié dans le cas du rituel *hầu bóng*. En effet, comme j'en ai fait part précédemment, le Viêt Nam possède un grand nombre de systèmes de croyances qui coexistent. Et justement, le culte *hầu bóng* représente l'un de ces systèmes de croyances. Les sources historiques feraient remonter son origine au 16^{e} siècle dans le nord du pays (Dror, 2007) avec le mythe de Liễu Hạnh. Un examen de la composition du panthéon ainsi que des pratiques associées à ce culte mettent en avant le fait que ce culte s'est construit sur la base d'un large ensemble d'influences avec lesquelles il communique pour reprendre l'expression de J-P. Olivier de Sardan. En parlant de la composition du panthéon justement, dans la définition donnée du terme possession, il est fait mention du fait que justement, les cultes de possession sont composés d'un panthéon anthropomorphisé qui est plus ou moins structuré. Ce point correspond tout à fait dans le panthéon ici considéré. En effet, il ne faut pas oublier qu'il est composé d'un large ensemble de génies eux-mêmes hiérarchisés en rang, sur le modèle de l'influence du système impérial chinois (Chauvet, 2012) tout en n'étant pas totalement fixé et acceptant des modifications en son sein. Modifications qui peuvent être perçues sous le prisme de l'adaptabilité du culte de possession mise en avant par les auteurs. Cette question de l'adaptabilité transparaît aussi selon moi dans la manière dont le culte s'est comporté depuis sa création jusqu'à aujourd'hui. En effet, comme je l'ai mentionné, différents

auteurs nous font part du fait que le culte a évolué dans des contextes d'autorisation/interdiction (Pham Quynh Phuong, 2009 ; Chauvet, 2012), alternant la présence sur la scène publique ou restant cantonné à la sphère privée. Le culte agissant, on pourrait presque le dire ainsi, de manière pragmatique en cherchant à s'affirmer vis-à-vis du pouvoir, comme cela a pu arriver à l'époque impériale (Thi Hong Ha Hoang, 2016) ou encore plus récemment avec l'entrée du culte au patrimoine mondial de l'UNESCO.

Finalement ce sont les termes utilisés à la fois par les ethnologues mais aussi par les officiants -quand ils sont vus comme détenteurs de la théorie rituelle tel que cela est défendu par Houseman- pour désigner le fonctionnement du culte. Le médium est perçu de deux manières, la première se traduit par l'expression *hầu bóng*, « servir les ombres », dans laquelle le médium est acteur de la possession. Les autres expressions utilisées par les officiants relèvent plus de la passivité du médium : *ngồi đồng* (« s'asseoir sur le médium ») & *ngự đồng* (« trôner sur le médium ») (Chauvet, 2012). Même si comme l'avance C. Chauvet, cela met en avant une éventuelle pluralité de relations aux génies dans le culte. Dans mon propos, cela me permet surtout d'appuyer le fait que ce rituel est caractéristique de ce que l'on désigne comme rituel de possession médiumnique. Dans cette partie, j'ai tenté de montrer en quoi cette forme de rituel se trouve être caractérisée par le concept de rituel de possession médiumnique qui sera au centre de mon analyse. Cette caractérisation me permet de mieux envisager ce type de rituel et ainsi, de bénéficier de clés d'interprétation plus larges en me rapprochant d'autres rituels du même type.

Chapitre 4 : L'immigration vietnamienne en France

Pour faire suite au travail de présentation et de contextualisation effectué à propos du culte des Saintes-Mères vietnamiennes et du rituel médiumnique de possession associé, connu sous le nom de *hầu bòng*, il était nécessaire d'effectuer un tel travail afin que je précise de manière concrète l'objet de recherche que je cherche ici à présenter. Cette première phase du travail de recherche était un passage obligé afin de faire un état de l'art pour présenter ce qui a déjà été publié sur le sujet envisagé, mais cela permet également de cibler les éléments théoriques (outils, concepts) qui me seront alors nécessaires au sein du travail de recherche que j'ai mené. Dans un premier temps, je vais présenter les éléments relatifs à la présence d'individus d'origine vietnamienne en France en présentant les éléments clés de l'immigration vietnamienne en France. Il est pertinent de revenir sur cette question car c'est par cette dernière que la pratique est arrivée en France mais c'est aussi par ce biais qu'elle se perpétue. Pour cela, je vais présenter des éléments relatifs à la répartition des individus d'origine vietnamienne en France, ce qui permet ainsi de mettre en avant l'existence de lieux de cultes vietnamiens. Suite à cela, il conviendra de présenter les différentes pistes de terrain déterminées lors de mon état de l'art en mentionnant les informations recueillies sur ces lieux via la lecture des auteurs ayant travaillé sur ce sujet en France et en les complétant avec mes propres recherches et observations le cas échéant. À la suite de cette présentation basée sur mes premières recherches bibliographiques, je vais confronter ces dernières à la réalité contemporaine du contexte français aujourd'hui. Cela me permettra de mettre en avant les éléments de terrain pouvant présenter une continuité temporelle (par exemple, le fait que la pagode de Fréjus soit toujours présente tandis

que le C.A.F.I[23] a connu une alternance de périodes d'ouverture et de fermeture[24]) et ceux qui au contraire sont définitivement fermés. Pour ce faire, je vais présenter le contexte d'établissement de ces lieux, c'est-à-dire la date à laquelle le lieu a été construit et la manière dont a été décidée sa construction. Leur organisation, la présence ou l'absence de moines et d'un vénérable, le cadre dédié à la gestion du lieu (association civile, religieuse), mais aussi la composition cultuelle de ces différents lieux et ainsi faire le lien avec l'état de l'art réalisé précédemment. La mise en avant de ces éléments permet de manière assez aisée de bénéficier d'un premier regard concernant la continuité du culte des Saintes-Mères en contexte français. En effet, le fait que la pratique se perpétue dans un lieu plutôt qu'un autre ne relève pas du hasard mais est lié de manière directe à la présence d'individus d'origine vietnamienne (et plutôt du nord[25]) ainsi qu'à une volonté de la part d'individus de perpétuer le culte. Je pense ici à un exemple sur lequel je reviendrai plus en détail qui est la réouverture de la pagode au sein du CAFI qui est aussi le moment où un nouvel autel dédié aux Saintes-Mères est inauguré par une cérémonie du culte. L'inauguration d'un autel des Saintes-Mères n'est pas une chose anodine et relève de la volonté des individus de réhabiliter la pratique dans un lieu qui y est historiquement associé en contexte français.

I) L'immigration vietnamienne en France

Il apparaît de manière évidente que la présence du culte des Quatre Palais en France est avant tout dûe à la présence d'individus d'origine vietnamienne en France. Ainsi il paraît difficile de ne pas revenir sur le phénomène de migration vietnamienne en France. Ce phénomène se trouve en effet au centre de la présence du culte, mais aussi au centre de la manière dont ce dernier est réparti sur le territoire français et également des modalités de la pratique du culte. En effet, si comme j'en ai fait part précédemment au Vietnam la pratique du culte se fait généralement au sein des *đền* dont certains sont mêmes dédiés à un génie particulier, en France, et plus largement dans les pays où une immigration vietnamienne pratiquant le culte est présente, la réalité est toute autre et la pratique est associée dans de rares cas à l'initiative d'un médium d'ouvrir un lieu de culte public, mais on trouve

23 Centre d'Accueil des Français d'Indochine ouvert au lendemain de la fin de la guerre d'Indochine et aussi premier terrain d'observation du culte des Saintes-Mères en France par Jean-Pierre Simon & Ida Simon-Barouh.

24 La pagode par exemple a fait l'objet de travaux suite à la réhabilitation du CAFI dès 2006 avant de rouvrir en 2015. – https://www.ladepeche.fr/article/2015/05/09/2101527-renouveau-pour-la-pagode-du-cafi.html (consulté le 07/03/2022)

25 Les recherches sur le sujet associent ce culte à une origine nord-vietnamienne, mais les événements qui ont marqué le Vietnam ont vu des individus originaires du nord descendre au sud, ce qui explique la présence du culte des Quatre Palais dans le sud du pays.

majoritairement des autels privés au sein des habitations. De cette manière, pour mieux appréhender la répartition spatiale du culte des Quatre Palais ainsi que ses modalités, il faut revenir sur l'historique de l'immigration vietnamienne en France. Cela passera ainsi par les raisons qui ont poussé les individus au départ mais également par le profil de ces individus, ce qui permettra de mieux envisager le culte dans le contexte migratoire.

I.1) Les grandes dates de l'immigration vietnamienne en France

Une grande majorité de personnes a connaissance des deux guerres successives qui ont affecté le Vietnam au courant du 20e siècle et des phénomènes de migration qui y sont associés. Je pense ici évidemment à 1954 avec la défaite française à Điện Biên Phủ et la chute de Saïgon en 1975. Ces deux dates sont évidemment associées à des défaites militaires majeures pour la France et les États-Unis, elles sont aussi deux dates importantes pour le sujet qui nous intéresse ici car elles marquent le début de deux périodes de migration, le rapatriement français après 1954 et les *boat people* à partir de 1975. Cependant, loin de se cantonner à ces deux dates qui sont sûrement les plus connues dans l'histoire de l'immigration vietnamienne, une étude plus approfondie de l'histoire de la migration vietnamienne en France fait apparaître une pluralité de dates liées notamment au passé colonial français dans l'ex-Indochine (les auteurs en dénombrent généralement six). La colonie de l'Indochine Française est restée en place de 1887 à 1954 en couvrant le Vietnam, le Laos, le Cambodge et une partie de la province du Guangdong (au sud de la Chine) et durant cette période, des échanges s'étaient déjà créés entre le Vietnam occupé et la France. Bien entendu, la conquête française sur l'actuel Vietnam ne représentait pas une porte ouverte sur la France pour tout individu vietnamien désireux de venir y travailler, faire ses études ou même s'y installer. De cette manière, le phénomène de migration vietnamienne en France au début du 20e siècle se limite au recrutement de main-d'œuvre sur les bateaux « des sociétés Messageries maritimes et des Chargeurs réunis » (Brocheux, 2005, p.26) faisant le lien entre la France et sa colonie indochinoise et dont, comme nous le dit Pierre Brocheux, l'exemple le plus célèbre n'est autre que celui de Hô Chi Minh qui embarque alors en 1911 et finira par arriver à Marseille avec d'autres compatriotes vietnamiens.

Plus loin cet auteur nous précise que cette main-d'œuvre vietnamienne (ou annamites comme ils étaient alors appelés) est progressivement rejointe par un petit nombre d'étudiants[26] que l'on trouvera notamment à l'école Parangon de Joinville-le-pont, alors dirigée par un ancien inspecteur des colonies, André Salles. Cependant loin d'être une première vague de migration indochinoise

26 On trouvera des étudiants vietnamiens dans les villes de Paris, Marseille, Montpellier et Toulouse notamment

(majoritairement vietnamienne en l'occurrence), on est plutôt ici face à des prémisses de migration, « Entre 1910 et la Grande Guerre (1914-1918), le nombre total de ces immigrants n'excédait probablement pas une ou deux centaines de personnes » (Brocheux, 2005, p.27). Plus loin, celui-ci exemplifie cela en donnant les chiffres des tirailleurs et travailleurs indochinois qui avoisinent alors les 100 000 personnes (42 922 tirailleurs et 49 810 travailleurs) entre 1915 et 1919 (Brocheux, 2005).

De cette manière et c'est d'ailleurs ce qui est communément admis par les auteurs, on peut fixer le début de l'immigration indochinoise et par extension vietnamienne en France au début de la 1ère Guerre Mondiale (Simon-Barouh, 1999). L'entre-deux guerre voit apparaître un changement dans le profil des arrivants vietnamiens en France, ce qui forme alors la deuxième période de migration. En effet la fin de la 1ère Guerre Mondiale engendre le retour au pays de la majorité des individus se trouvant alors en France pour travailler ou composer les bataillons indochinois. Les chiffres donnés pour la période 1923-1924 mettent bien en avant ce retour au pays organisé par la France car sur les 100 000 individus indochinois venus en France pendant la période 1914-1920, seules entre 8 000 et 9 000 personnes se sont installées en France (*ibid*). Cependant durant la même période le nombre d'étudiants indochinois en France passe de 177 en 1924 (*ibid*) à 1 700 en 1929 (Brocheux, 2005). Il faut ensuite attendre la 2nde Guerre Mondiale pour assister à une nouvelle arrivée massive d'individus en provenance de l'Indochine. À cette période, ce ne sont pas moins de 28 000 individus (20 000 travailleurs & 8 000 tirailleurs) (Simon-Barouh 1999) qui sont répartis dans des camps du sud de la France. Encore une fois, dans le cas de cette troisième vague, la majorité d'entre eux seront par la suite renvoyés en Indochine. Mais dans le contexte de la 2nde Guerre Mondiale et du blocage maritime effectué par la Grande-Bretagne, une grande partie d'entre eux ne seront rapatriés qu'à la fin de la guerre en 1945 ce qui laisse plus de temps pour faire naître la volonté d'une installation en France sur le long terme. Ces vagues d'immigration en provenance de l'Indochine forment ainsi les trois premières périodes d'arrivée des Vietnamiens en France. Et bien que comme j'en ai fait part, la majorité d'entre eux sont par la suite rapatriés en Indochine, une partie d'entre eux finit tout de même par s'installer en France et plus majoritairement dans la région parisienne ainsi que dans le sud-est de la France (Fréjus, Marseille et Toulon notamment).

La quatrième période de migration débute en 1945, une année marquée par des événements importants pour ce qui deviendra l'actuel Vietnam. Cette année marque la fin de la 2nde Guerre Mondiale et la capitulation du Japon à la mi-août 1945. Mais, il est tout de même intéressant de

noter que l'invasion japonaise effectuée le 9 mars 1945 est un coup de force qui met à mal les forces coloniales françaises en Indochine, le Japon décidant alors de reconnaître le Vietnam comme pays indépendant. Le 2 septembre de la même année, Hô Chi Minh lui-même déclare l'indépendance du Vietnam, profitant de la situation précaire des autorités coloniales à cause de l'invasion japonaise.
On est en mesure de se demander en quoi ces événements sont liés à la migration vietnamienne en France. Dans les faits, ces événements apparaissent importants car ils marquent le début de la quatrième période de l'immigration vietnamienne en France et permettent de comprendre la manière dont une partie des individus d'origine vietnamienne sont répartis sur le territoire français et de mettre en avant certains des points de fixation de l'immigration vietnamienne en France.

Ces événements qui prennent place au moment de la fin de la 2nde Guerre Mondiale correspondent aussi à un autre moment, celui du début de la guerre d'Indochine qui durera de 1946 à 1954. Cette période qui court durant près de dix ans après la fin de la Guerre Mondiale est marquée par une nouvelle vague de migration en provenance de cette partie du monde. Cependant cette nouvelle vague n'est en rien similaire aux autres périodes dont j'ai parlé ci-dessus et qui concernent la première moitié du 20e siècle. Le profil des migrants est en effet totalement différent. Si durant les premières vagues, les individus qui arrivent en France sont presque exclusivement des hommes jeunes et célibataires qui se sont engagés ou ont été réquisitionnés comme main-d'œuvre (Main-d'œuvre Indigène – MOI) ou alors comme soldat dans les bataillons de tirailleurs indochinois, cette vague qui débute avec le début de la guerre d'Indochine voit arriver de nouveaux profils. Il s'agit ici majoritairement de familles comprenant entre une et trois générations. De même, les conditions d'arrivées de ces individus sont également différentes de celles de leurs prédécesseurs. Ces nouveaux migrants arrivent en France avec la politique de rapatriement menée par la France dès 1954, anciens colons et membres du corps expéditionnaire font évidemment partie du voyage et il s'agit pour eux d'un véritable rapatriement. Cependant pour les populations locales devenues françaises « par mariage, par naturalisation, reconnaissance de paternité » (Simon-Barouh, 1999, p.72), il s'agit plus d'une expatriation (Simon-Barouh, 1999) car ces populations ont toujours connu le Vietnam et ne connaissent la France que par ce qui leur en a été raconté.

Pendant cette période, ce sont entre 30 et 35 000 personnes qui sont alors rapatriées d'Indochine (mais tout de même majoritairement du Vietnam) et qui comme je l'ai dit migrent alors majoritairement en famille. Au-delà du profil des individus rapatriés, une autre grande différence avec la vague de migration précédente est le fait que ces populations soient destinées à s'installer en France car la situation politique du pays et le fait qu'ils soient devenus français ou sont à minima

associés à eux leur enlève toute possibilité de retour. Cet état de fait va poser un problème à l'État français qui n'avait alors pas prévu une arrivée massive d'individus en provenance de sa colonie indochinoise. Ainsi l'installation de ces individus va se faire majoritairement de deux manières qui sont alors surtout associées aux moyens financiers et matériels dont ils disposent ainsi que la présence éventuelle d'un entourage proche en France. Toute personne s'intéressant à l'histoire de l'immigration vietnamienne en France connaît les deux camps dédiés aux Français d'Indochine qui ont été ouverts à Noyant-d'Allier et à Sainte-Livrade-sur-Lot. Ces deux CAFI (Camps d'Accueil des Français d'Indochine) ont ouvert leur porte au lendemain de la guerre d'Indochine. Le CARI de Sainte-Livrade-sur-Lot (Centre d'Accueil des Réfugiés d'Indochine), qui deviendra ultérieurement le CAFI, ouvre ses portes entre 1955 et 1956 avec notamment l'arrivée de 2 500 personnes au printemps de l'année 1956 dont une majorité de femmes et d'enfants et les arrivées dans ce camp s'échelonnent ainsi jusqu'en 1964. Pour rendre compte de l'affluence des individus arrivés d'Indochine en France, je vais maintenant donner quelques chiffres. En 1954, les individus de nationalité vietnamienne sont au nombre de 6 420 individus (20% de femmes) et 1920 naturalisés (50% hommes et 50% femmes) (Simon-Barouh, 1999). Comme je l'ai dit, suite au rapatriement ce sont entre 30 et 35 000 individus qui arrivent de l'Indochine, ce qui fait que cette population se trouve alors quasiment multipliée par 5.

Le dernier point sur lequel je vais revenir ici concernant cette période de migration est celui de l'allégeance politique des arrivants. Malgré leur petit nombre, les Vietnamiens de France en 1954 s'organisent en prenant parti dans le conflit qui est alors né dans leur pays d'origine. On trouve ainsi des individus opposés au gouvernement Viet-Minh tandis que d'autres sont au contraire pour le Viet-Minh et s'opposent au gouvernement colonial français. Cette mobilisation politique de la part d'individus migrants est selon moi à mettre en lien avec le fait que durant l'entre-deux guerres et même déjà avant de manière plus discrète, de nombreuses associations politiques vietnamiennes voient le jour en France.[27] Bien que ce ne soit pas le sujet principal, je ne vais pas revenir dans le détail et l'historique des différentes associations et mouvements politiques vietnamiens, qu'ils soient pro-communistes ou opposés au gouvernement de Hô Chi Minh. Mais il me semblait important de le préciser afin d'avoir en tête une réalité qui trouve encore écho aujourd'hui dans la pléthore d'associations vietnamiennes en France. « La dichotomie qui s'affirme alors (pour ou contre le gouvernement en place au Viêt Nam, pour ou contre la résistance intérieure) va perdurer jusqu'à aujourd'hui » (Simon-Barouh, 1999, p.71). Pour résumer, cette quatrième période de migration est

27 Voir Pierre Brocheux pour plus de précisions sur l'implication politique des Vietnamiens de France

marquée par l'arrivée majoritaire de familles composées d'une ou plusieurs générations qui n'ont alors pas de possibilité de retour à plus ou moins long terme au vu de la situation au Viêt Nam à ce moment-là. Car après la fin de la guerre d'Indochine en 1954 et l'établissement du régime socialiste au nord-Viêt Nam, un autre conflit va rapidement naître, celui qui opposera alors le nord-Viêt Nam et les États-Unis.

On voit alors apparaître entre 1954 et 1975 une cinquième période de migration caractérisée par une arrivée en continu d'étudiants et de familles aisées qui décident de fuir la guerre (Simon-Barouh, 1999) en profitant notamment de la présence américaine au sud-Vietnam. Les individus qui migrent alors entre 1954 et 1975 sont généralement des personnes aisées décidant de fuir le communisme. Beaucoup de ces individus choisiront de partir aux États-Unis, probablement au regard de la présence américaine au Viêt Nam, mais certains choisiront tout de même de venir en France même si les chiffres ne sont pas très élevés. Ida Simon-Barouh rapporte ainsi les chiffres suivants : en 1962 on dénombrait 7 244 vietnamiens (de nationalité vietnamienne) et 5 900 naturalisés soit un total d'environ 13 000 personnes. En 1968, ces chiffres passent à 9 784 vietnamiens et 8 560 naturalisés soit environ 18 000 personnes, ce qui laisse sous-entendre que ce sont près de 5 000 personnes qui sont arrivées entre 1962 et 1968. La seconde guerre du Vietnam s'achève le 30 avril 1975 avec la chute de Saïgon et cette date marque le début de l'arrivée massive des réfugiés vietnamiens en France et correspond ainsi au début de la sixième période de migration. En 1975, les Vietnamiens en France sont comptabilisés à 11 380 étrangers et 10 950 naturalisés, ce qui fait environ 22 000 personnes, soit 4 000 de plus qu'au recensement de 1968.

Cette période de migration est marquée par l'avènement du régime socialiste au Vietnam dès 1975 et la fermeture des frontières, obligeant les immigrés vietnamiens à envisager leur avenir au sein des pays d'accueil. La période est marquée à l'intérieur du Vietnam par une répression assez importante, surtout au sud du pays, sur les individus qui avaient alors fait allégeance au régime de
Ngô Đình Diệm et aux Américains. Cela se traduit notamment par les mesures politiques dont la « confiscation des biens et représailles exercées contre les “capitalistes compradores” et les “capitalistes commerçants” » et la « collectivisation des terres entre 1978 et 1979 »[28]. C'est le début des *boat people* qui quitteront le pays durant la période 1975-1990. Ces années sont également marquées par les regroupements familiaux ce qui permet à des individus de quitter le pays de manière légale. La fermeture des frontières empêche toute immigration légale et donc toute sortie

28 https://missionsetrangeres.com/eglises-asie/1995-10-16-la-diaspora-vietnamienne-en-france-un-cas/ (consulté le 05/04/2022)

du pays, exception faite d'une forme particulière de départ semi-officielle mise en place par les autorités à partir de la mi-juillet 1978, les « ban chin thuc » qui concernait alors majoritairement les sino-vietnamiens bien que des individus vietnamiens aient pu profiter également de cette solution. La solution du regroupement familial apparaît difficile à obtenir et il faut souvent attendre plusieurs années avant de pouvoir en bénéficier. Toutefois, une volonté au niveau international est mise en place pour éviter les départs illégaux et appuyer la politique de regroupement familial via le Orderly Departure Program qui permit à près de 380 000 vietnamiens de quitter leur pays et de s'installer ailleurs. Concernant les « ban chin thuc » on ne pouvait les obtenir que moyennant une grosse somme d'argent, ce qui limite les possibilités de départ pour les individus les moins aisés. Ces éléments expliquent que la majorité de l'immigration vietnamienne de cette période soit passée par les *boat people*. Cette situation explique aussi le fait que de nombreux vietnamiens résidant à l'étranger, les *Việt Kiều*, soient farouchement anticommunistes. Ainsi, entre mai 1975 et 1990 l'association France terre d'asile a dénombré l'arrivée de pas moins de 42 694 vietnamiens (Simon-Barouh, 1999), faisant ainsi évoluer le nombre de vietnamiens en France de pas moins de 44%, le gros de cette population étant alors arrivé par le biais des *boat people* car le programme de regroupement familial n'était pas très efficace.

Concernant le profil des réfugiés, avant 1979 ce sont surtout des individus composant les classes aisées et dirigeantes du pays. Par la suite, ce sont en majorité des individus issus de la classe moyenne voire populaire. Tendance qui se confirmera entre 1983 et 1985 où la majeure partie des *boat people* sont recrutés parmi les pêcheurs, ouvriers agricoles, etc. Cette période de migration est la dernière grande période de migration des Vietnamiens en France ou tout du moins pour ceux qui fuient le gouvernement communiste mis en place après 1975. La fermeture des frontières a engendré comme je l'ai montré ci-dessus un phénomène de migration majoritairement illégal via les *boat people* et en partie légal via le regroupement familial et les « ban chin thuc ». Par la suite, il faudra attendre 1986 le *Đổi Mới* et la réouverture des frontières vietnamiennes pour qu'il y ait de nouveau des échanges (biens et personnes) avec la France et les autres pays. Exception faite bien entendu des pays membres du bloc communiste pendant la Guerre Froide avec qui des échanges ont été mis en place au sein de coopération à l'intérieur de ce même bloc.

Cet exposé rapide concernant l'immigration indochinoise, mais tout de même à majorité vietnamienne, qui a marqué le pays à partir de la fin de la 2nde Guerre Mondiale permet de mettre en avant plusieurs aspects. Le premier aspect qu'il me semble important de souligner est le fait que

la France et le Vietnam partagent une histoire commune marquée à ses débuts par la colonisation et la guerre. Cette histoire commune et l'immigration qui en découle ont bien évidemment débuté pendant la colonisation comme le montrent les premiers individus d'origine vietnamienne qui sont venus en France pour travailler ou faire leurs études. Si cette première vague migratoire n'a laissé finalement que peu de traces durables en apparence, elle a tout de même permis à une petite partie de la population, en majorité des hommes jeunes et célibataires, de connaître la France. La majorité d'entre eux ne s'est pas installée durablement en France et ce n'est pas avec l'éclatement de la 1ère Guerre Mondiale, début de la deuxième période de migration, que les choses vont changer. Bien qu'un grand nombre d'Indochinois soient réquisitionnés et pour certains volontaires pour venir travailler ou combattre en France, encore une fois la majorité d'entre eux n'aura pas la possibilité ou l'envie de s'installer en France durablement. La période de l'entre-deux guerre revoit arriver une immigration majoritairement étudiante et il faudra attendre les événements de la 2nde Guerre Mondiale pour que les choses évoluent par la force des choses. Comme j'en ai fait part précédemment, le gouvernement français a fait venir de la main-d'œuvre et des soldats indochinois, cependant au moment de retourner au Vietnam, le blocage maritime empêchera leur retour ce qui en pousse certains à s'installer durablement en France.

C'est finalement l'éclatement de la guerre d'Indochine dans un premier temps puis de la guerre du Vietnam par la suite que se créera une immigration vietnamienne durable en France. L'installation durable des migrants vietnamiens en France passe ainsi en premier lieu par le rapatriement à partir de 1954 des individus reconnus comme français ou associés à des individus français (épouses, enfants). Ce premier phénomène créera ainsi les premiers lieux de fixation de la communauté en France et créera alors un appel d'air pour les futures périodes de migrations durant la guerre du Vietnam puis pour les individus fuyant le régime communiste à partir de 1975 et la réunification du Vietnam. Cela durera jusque dans les années 1990, période où le Vietnam ouvre ses frontières et permet ainsi aux Vietnamiens de l'étranger de revenir durablement ou simplement en visite au Vietnam. À l'heure actuelle, les liens entre la France et le Vietnam sont toujours présents et gagnent même en intensité avec les années. On voit apparaître ainsi de plus en plus de coopérations internationales entre le Vietnam et la France, que cela passe par des accords économiques (import/export par exemple), les coopérations universitaires ou encore tout simplement l'implantation d'entreprises françaises au Vietnam, les coopérations muséales. Bref, elles sont nombreuses et la francophonie ainsi que la France semblent être des éléments appréciés par une large partie de la population. Cependant le second aspect qui nous intéresse ici est plus

spécifiquement celui des points de fixation des individus d'origine vietnamienne en France, ce qui permet alors d'appréhender la question de la répartition des lieux de culte vietnamien en France.

I.2) Lieux d'habitation et lieux de culte des Vietnamiens de France

I.2.1) Marseille[29]

Comme je l'ai présenté ci-dessus, la pluralité des profils des migrants vietnamiens en France tout comme les raisons de leur départ ainsi que les conditions de leur arrivée font que l'immigration vietnamienne en France s'est fixée dans plusieurs lieux selon les éléments précités et en fonction de leur période d'arrivée. Il est tout de même possible de réduire le champ des recherches concernant les individus d'origine vietnamienne en France car il existe certaines villes ou régions qui ont été ou sont encore la destination favorisée par ces individus. Étant donné que la première vague d'immigrés vietnamiens en France s'est faite par l'intermédiaire des compagnies maritimes, le lieu d'arrivée de ces migrants se faisait généralement dans la ville de Marseille (qui compte encore aujourd'hui la 2nde proportion la plus importante d'individus d'origine vietnamienne) car la ville était le lieu d'arrivée des paquebots en provenance d'Indochine comme nous le précise Alain Guillemin (Guillemin, 2004). Ce dernier a consacré un article à la présence d'individus d'origine vietnamienne à Marseille. Il nous fait notamment part du fait que dès l'entre-deux guerres des individus d'origine vietnamienne, des marins en majorité, s'installent à Marseille dans les quartiers du centre-ville. Majoritairement pro-communistes, ces individus ont joué selon lui « un rôle essentiel dans la structuration de la communauté vietnamienne à Marseille. » (Guillemin, 2004, p.257). Ce dernier effectue ses observations au début des années 2000 en partant d'un bar (aujourd'hui fermé), *Le Panam*, qui était un lieu de rencontre pour les individus d'origine vietnamienne à Marseille. Mais comme il nous le précise, dorénavant ce sont majoritairement des Vietnamiens du sud arrivés avec les *boat people* qui fréquentent alors ce bar et qui se sont installés majoritairement dans le XVème arrondissement de la ville.

Marseille fut donc un point de fixation important pour les individus d'origine vietnamienne en France, la ville compta alors jusqu'à 18 associations vietnamiennes entre les années 20 et les années 50 (Guillemin, 2004). Fondamentalement la ville de Marseille a été le lieu d'installation pour des individus provenant des six vagues migratoires. Déjà avant 1914 on note la présence d'épouses de

29 Marseille était et est encore aujourd'hui la 2e ville de France comptabilisant le plus d'individus d'origine vietnamienne. Ida Simon-Barouh rapporte les chiffres du Ministère de l'Intérieur en 1996 qui dénombre 11 389 personnes d'origine vietnamienne en Île-de-France contre seulement 2 208 en Rhône-Alpes et 2 142 dans la région Provence-Alpes-Côte-d'Azur

Français, de domestiques ainsi que de quelques étudiants vietnamiens. Puis suite au début de la 1ère Guerre Mondiale une partie des travailleurs réquisitionnés seront logés à Marseille et le même schéma se reproduira pendant la 2nde Guerre Mondiale. Si au début, la ville est surtout peuplée par des Vietnamiens pro-communistes, après 1954 puis plus encore après 1975, ce sont majoritairement des individus anticommunistes qui arrivent à Marseille. D'ailleurs, « En 1968 le nombre de vietnamiens à Marseille est estimé à 500. C'est après 1975 que sont arrivés dans la ville la majorité des Vietnamiens qui y vivent aujourd'hui. » (Guillemin, 2004, p.268). Cela explique bien le fait qu'aujourd'hui on trouve une majorité de sud-vietnamiens à Marseille, et dénote avec le paysage associatif présent dans la ville avant 1975 dont la majeure partie d'entre elles sont « souvent liées à la Troisième Internationale » et « sont des pépinières de militants nationalistes » (Blanc, 2003, p.106-110). Lorsque A. Guillemin publie son article, il existe encore deux associations pro-gouvernementales à Marseille. Le siège de l'Union Générale des Vietnamiens de France (UGVF) situé au 34 rue de la Joliette et l'Association culturelle des bouddhistes de France situé au 19 quai de la Joliette (Guillemin, 2004). Cette bipolarité dans l'origine des individus vietnamiens à Marseille se traduit dans la sphère publique par la fréquentation des lieux de culte. « L'action d'une association est en général couplée avec la présence d'une association bouddhiste ou d'un temple » (Blanc. 2003. p.338). Ainsi d'une part on va trouver «La fraction ancienne, qui fréquente l'Association culturelle bouddhiste de France et l'institut bouddhique Truc Lam dans le quartier Saint-Marcel (XIème arrondissement) […] Ses membres tendent à adhérer à l'UGVF » (Guillemin. 2004. p.271), alors que les individus arrivés plus récemment fréquentent « la pagode *Phap Hoa.* Ses membres militent à l'Amicale des Vietnamiens de Marseille, à l'association amicale et culturelle des franco-vietnamiens et à l'AVEAM » (*ibid*). Mais comme il le dit lui-même, cette bipartition entre pro et anti-gouvernementaux est à relativiser car « les jeunes de la seconde génération, enfants d'immigrés, n'épousent pas toujours les querelles et valeurs de leurs aînés » (*ibid*).

Arrivé à ce stade, on est en mesure de se demander en quoi exposer les allégeances politiques des différentes vagues d'individus vietnamiens migrant à Marseille est un élément pertinent. Par rapport au sujet qui nous intéresse ici, prendre en considération l'allégeance politique des individus permet de disposer d'informations à leur sujet comme leurs conditions d'arrivée (réfugiés, migration volontaire, regroupement familial) ainsi que le moment de leur arrivée en déterminant leur vague migratoire. De la même manière, étudier la répartition géographique des individus d'origine vietnamienne à Marseille permet également de faciliter le travail de terrain en ciblant de cette manière les individus provenant du nord-Vietnam. Dans le cas de Marseille les travaux qui ont été

réalisés sur cette question mettent en avant le fait que la majeure partie (pour ne pas dire la totalité) des individus sud-vietnamiens sont répartis dans le XVème arrondissement tandis que les nord-vietnamiens sont répartis de manière homogène dans les autres arrondissements de la ville (Guillemin, 2004). L'ensemble de ces informations relatives à l'arrivée et la répartition des individus d'origine vietnamienne à Marseille me permettent de présenter l'implantation des lieux de culte d'origine vietnamienne dans la ville. Comme je l'ai mentionné, il existe deux pagodes principales à Marseille, la pagode Truc Lam associée à une fréquentation d'individus provenant de la « Fraction ancienne » *(ibid)* située dans le XIème arrondissement et la pagode Phap Hoa dont la majorité des individus fréquentant le lieu sont originaires du sud et plus précisément de la vague de migration arrivée avec les *boat people*. À ces deux pagodes, il faut en ajouter une troisième, la pagode Pho Da qui dépend comme la pagode Phap Hoa de l'Association culturelle bouddhique *(ibid).* Ces deux pagodes se situent dans le XVème arrondissement et sont toutes les deux associées à une fréquentation essentiellement sud-vietnamienne.

Après avoir exposé les raisons de la présence d'individus d'origine vietnamienne à Marseille, une brève présentation des repères historiques nécessaires à leur compréhension ainsi que des considérations concernant leur répartition dans la ville, je vais passer à la présentation des différents lieux de culte d'origine vietnamienne dans la ville. Au regard du sujet qui m'intéresse ici, je ne vais prendre en compte que les pagodes bouddhistes d'origine vietnamienne à Marseille et ne vais pas m'intéresser à l'église vietnamienne également présente. Comme je l'ai brièvement mentionné, les pagodes d'origine vietnamienne à Marseille sont au nombre de trois à l'heure actuelle. On trouve ainsi les pagodes *Pho Da* et *Phap Hoa* dans le XVe arrondissement et la pagode *Truc Lam* dans le XIème arrondissement.

Pagode Trúc Lâm : Cette pagode, la plus ancienne de Marseille, a été fondée en 1970 par le moine Thich Thien Chau dans un appartement du IIe arrondissement avant qu'un terrain ne soit trouvé en 1980 dans le XIe arrondissement et qu'un autre bâtiment ne soit alors construit avec la participation financière des fidèles. La construction du bâtiment s'achève en 1988 et la pagode ouvre alors ses portes à ce moment-là. La date de création de la pagode, d'abord dans un cadre privé puis plus tard public, met bien en avant ce que j'ai dit précédemment concernant l'origine des individus fréquentant alors cette pagode. Sa fondation remonte en effet avant le début des *boat people* en 1975 et se situe donc à un moment charnière que représentent les années de guerre entre le Vietnam

et les États-Unis. Il est d'ailleurs rapporté que le Bouddhisme fit son arrivée à Marseille dans les années 60 dans le sillage de l'immigration vietnamienne qui arrivait alors là. Comme je l'ai également dit, il semble que la majorité des individus fréquentant cette pagode soit généralement d'origine nord-vietnamienne et cela se traduit par la présence d'un autel dédié aux Quatre Palais sur le terrain de la pagode. Je reviendrai sur la composition cultuelle de la pagode ultérieurement afin de préciser dans un premier temps le rôle qu'elle semble tenir pour les individus d'origine vietnamienne qui la fréquentent.

La pagode est ouverte au public (en semaine ou le week-end seulement en fonction de la période de l'année[30] et des nombreux événements liés au calendrier bouddhique (et de facto religieux) sont fêtés à la pagode. Comme la fête de Vesak qui a lieu au cinquième mois du calendrier lunaire ou encore une autre dédiée à Quan Âm, bodhisattva de la compassion qui a lieu courant du troisième mois de l'année lunaire. Cependant loin d'être uniquement dédié au Bouddhisme, c'est aussi un lieu de rencontre et si les événements qui ont lieu à la pagode relèvent de la pratique religieuse, dans les faits une partie des individus s'y rend pour y rencontrer des amis. Par exemple, lors de la fête dédiée à Quan Âm, on trouve au programme de la journée les prières dédiées à Quan Âm ainsi qu'aux âmes errantes. Mais cette journée est également le moment de l'organisation d'un repas de soutien ouvert à tous (bouddhistes et non-bouddhistes) dans le but de récolter des dons pour l'entretien de la pagode. On voit ici qu'il y a un mélange qui s'effectue entre l'organisation des fêtes importantes du Bouddhisme et la nécessité d'organiser un repas vietnamien végétarien (le caractère religieux s'affirme au travers du choix du menu) afin d'attirer des individus qui ne font pas forcément partie de la « communauté »[31] vietnamienne fréquentant ce lieu et ce dans le but de récolter des fonds pour entretenir le lieu.

Sur le sujet de l'organisation d'activités à portée laïque au sein de la pagode, je peux aussi citer le fait que des cours de vietnamien sont organisés une fois par mois (au moment des repas de soutien) par une ancienne enseignante d'une université de Hô-Chi-Minh-Ville, l'organisation de cours de Taï Chi les samedi matin, ou encore de Võ Thuật, un art martial vietnamien, ainsi que de nombreuses activités à destination des enfants de la communauté fréquentant la pagode, comme de la randonnée dans le Parc National des Calanques situé juste à côté mais également des « camps » d'une semaine

30 Les périodes d'ouverture de la pagode évoluent du lundi au vendredi de 9h à 17h30 durant l'automne et l'hiver avant de n'être ouverte au public que le samedi et le dimanche sur la même plage horaire au printemps et durant l'été (je n'ai pas réussi à mettre la main sur les périodes exactes de changement d'ouverture)

31 J'utilise ici le terme de communauté par commodité et pour désigner les Vietnamiens (au sens large) qui fréquentent la pagode Truc Lam et non pas l'ensemble des individus d'origine vietnamienne résidant à Marseille au regard des dissensions qui peuvent apparaître à cause de l'origine ou des opinions politiques de chacun.

pour les enfants (avec des activités la journée mais également une sensibilisation aux valeurs bouddhiques et plus généralement à une idée de la « culture vietnamienne »). De nombreuses activités plus ou moins associées au Bouddhisme sont ainsi organisées tout au long de l'année au sein de la pagode. De cette manière, plus qu'un simple lieu de culte bouddhique, la pagode Truc Lam semble être un lieu de rencontre pour la communauté d'origine vietnamienne et cela semble aller au-delà du fait de se revendiquer bouddhiste.

La fréquentation de la pagode est ainsi assez faible en semaine avec une présence plus importante les jours où des repas sont organisés (repas de soutien, fête, etc). Sur la base d'observations réalisées dans ce lieu, je peux mentionner le fait que lors des repas de soutien par exemple, la majorité du public qui se rend à la pagode n'est pas d'origine vietnamienne et vient principalement pour manger et apprécier la culture vietnamienne sans être eux-mêmes bouddhistes. Je ne vais pas détailler ici ces éléments car cela m'éloignerait du sujet, mais il me semblait intéressant de préciser cet aspect qui appuie le caractère séculier que peut revêtir la pagode. Ainsi au moment des prières organisées -avant et après le repas, mais cela vaut aussi pour les fêtes où les individus non-vietnamiens[32] se rendent à la pagode uniquement au moment des activités (animation musicale par exemple)-, on trouve alors un public composé majoritairement d'individus d'origine vietnamienne ainsi que des individus d'origine chinoise (au moment de la nouvelle année notamment) ou encore les enfants (majoritairement nés en France) des individus d'origine vietnamienne résidant à Marseille mais également de manière plus large dans la région. Je sais par exemple qu'un couple de vietnamiens habitant à Toulon se rend régulièrement à la pagode pour les événements qui y sont organisés, mais également au moins une fois dans la période des trois premiers jours qui suivent la nouvelle année lunaire, qui correspond au moment où j'ai fait leur connaissance.

Le public qui compose alors l'assemblée lors des prières bouddhiques est majoritairement représenté par des personnes d'origine vietnamienne. La majeure partie d'entre elles sont des personnes âgées, certains parlent parfaitement vietnamien et ont un français basique (principalement chez les personnes les plus âgées). On y trouve également des individus (en majorité) qui parlent tout aussi bien vietnamien que français et lors de la nouvelle année, j'ai également rencontré des individus plus jeunes parlant plus facilement vietnamien que français. Encore une fois, ce public d'origine vietnamienne est plus nombreux les jours de fête mais l'un des aspects que j'ai trouvé intéressant dans la composition de ce public est le fait que même les individus d'un âge moyen maîtrisent le vietnamien tout autant que le français. Selon moi et au regard des observations que j'ai alors

32 J'entends « non-vietnamiens » ici au sens large en englobant tant les individus de nationalité française que les individus qui ne sont pas d'origine vietnamienne.

menées, ces individus sont tout autant des personnes arrivées il y a de nombreuses années et ont pu faire partie d'une des vagues de migrations dont j'ai parlé précédemment, mais on trouve aussi des individus venus plus récemment en France pour travailler ou faire leurs études. La composition mixte (dans leurs moments d'arrivée) de ce public fait que l'on y croise des individus provenant de multiples classes sociales mais également de différentes origines. J'y ai en effet tout autant croisé des individus aisés financièrement que des individus en apparence plus modestes.
Mais les différentes régions vietnamiennes (nord-Vietnam, centre-Vietnam et sud-Vietnam) sont également représentées au sein de la pagode et on ne trouve pas de signe ostentatoire d'opposition ou de soutien au gouvernement vietnamien. Et la majorité des individus présents maîtrisent la langue vietnamienne, ce qui sous-entend que ces individus sont soit des personnes d'un certain âge qui ont vécu au Vietnam soit pour les personnes plus jeunes, on peut aisément penser qu'ils ne sont pas en France depuis une longue période. Fondamentalement, les seuls individus qui ne maîtrisent pas le vietnamien sont les enfants, adolescents et les individus composant la seconde et la troisième génération de migrants, c'est-à-dire des individus dont les parents ou grand-parents ont émigré en France.

Pour donner quelques exemples concernant ces différents profils, j'y ai croisé notamment un homme d'origine vietnamienne, arrivé en France avec ses parents. Il a grandi en dans le sud-est de la France et s'est installé à Marseille il y a 37 ans. Il parle tout aussi bien français que vietnamien et est originaire du nord-Vietnam. Ce dernier est marié avec une femme d'origine vietnamienne elle aussi mais originaire du sud et qui est s'installée en France plus récemment -elle est d'ailleurs la personne qui donne les cours de vietnamien à la pagode.

Concernant le couple que j'ai rencontré et qui réside à Toulon, lui est né et a vécu quelques années au Laos, ses parents sont originaires du nord-Vietnam, tout comme son épouse qui a grandi au Vietnam. Ils se sont installés en France il y a de nombreuses années et leurs enfants ont grandi ici.

Le vénérable de la pagode -Tich Quang Hang-, originaire du centre-Vietnam est devenu responsable de la pagode et est arrivé en France au même moment, il y a 6 ans après avoir été formé au Vietnam. Ce dernier parle essentiellement vietnamien et ne s'exprime que difficilement en français.

Une présentation succincte du profil de ces individus me permet de mettre en avant le fait que les individus fréquentant la pagode sont représentatifs de l'ensemble des régions du Vietnam, mais aussi que ces individus sont issus des différentes périodes de migrations et qu'ils ont alors connu différentes conditions pour leur migration et leur arrivée.

Suite à cette présentation qui concerne à la fois le contexte et la chronologie de l'établissement de la pagode, je vais maintenant passer à la présentation de la composition cultuelle observée à la pagode et également la disposition des lieux. Au regard de mon objet d'étude, m'intéresser aux autels présents au sein de la pagode me permet alors de déterminer la présence éventuelle du culte des Quatre Palais. Au sein de la pagode Truc Lam, on trouve en effet un autel dédié aux Quatre Palais, mais je reviendrai en détail sur ce point à la fin de ma présentation.

Comme je l'ai précisé plus tôt, la pagode Truc Lam se situe dans le XIe arrondissement de Marseille (depuis la fin des années 80) à deux pas du Parc Naturel des Calanques et l'entrée est marquée par un portail dans le style sino-vietnamien où l'on trouve représentés notamment des dragons et autres symboles associés au Bouddhisme et à la culture vietnamienne au sens large. Une allée permet de monter et d'accéder aux bâtiments disposés sur le terrain. Tout au long de cette allée, on trouve des statues représentant les seize arhats du Bouddhisme Mahayana. Arrivé en haut, on se trouve face à un petit bâtiment construit sur deux étages. Le rez-de-chaussée est dédié à une boutique vendant des livres sur le Bouddhisme et des vêtements dans le style vietnamien, une grande salle où se font les repas et certaines prières (en fonction de l'affluence) mais également une arrière-salle où se trouve la cuisine ainsi que l'endroit où sont stockées la nourriture ainsi que la vaisselle servant lors des repas organisés. L'étage supérieur est consacré à l'autel du bouddha mais également à l'autel des ancêtres (un élément que l'on trouve dans la majorité des pagodes vietnamiennes en France) (Gidoin, 2015), c'est aussi le lieu où les prières sont généralement célébrées.

Cette composition, à savoir une salle dédiée à la préparation des repas et la consommation de ceux-ci et une autre dédiée à l'autel du bouddha apparaît assez classique au regard de la composition des pagodes en France (*ibid*). Le point particulier de cette pagode est la présence d'une autre petite salle à l'écart (à quelques dizaines de mètres du bâtiment principal) au sein de laquelle se trouve un autel dédié aux Quatre Palais. Dans cette salle, on trouve au centre les trois Saintes-Mères, un tableau représentant les cinq Grands Mandarins. À gauche de cela on trouve un autel dédié aux monts et forêts avec la Sainte-Mère et les Princesses des monts et forêts et à droite on trouve un autel dédié aux petits Princes. Sous l'autel principal se trouve l'autel dédié aux cinq Génies-Tigres représentés dans deux tableaux mais on y trouve aussi une statuette représentant l'un des Génies-Tigres. Cependant il est à noter que l'on ne trouve dans cette salle que les autels des Quatre Palais mais on ne trouve pas les accessoires pour la possession des génies lors des cérémonies de *Hầu Bóng.* La présence d'un autel dédié aux Saintes-Mères sur le terrain d'une pagode bouddhiste pose quelques

questions concernant l'implantation de ce dernier au sein de cet espace. En effet, comme j'en ai fait part précédemment, le culte bouddhique et le culte des Quatre Palais n'ont pas de liens directs et les bouddhistes les plus orthodoxes voient d'ailleurs d'un mauvais œil ces pratiques (Thi Nhung Tran, 1990). Cependant cela ne semble pas poser de soucis aux individus fréquentant la pagode ni au vénérable responsable de celle-ci. Pour ne pas m'éloigner plus de la présentation des lieux de cultes vietnamiens à Marseille, je vais laisser cet aspect en suspens pour le moment et je reviendrai dessus ultérieurement afin de continuer ma présentation.

Pagode Pháp Hòa : Cette pagode fait partie des deux pagodes situées dans le XVème arrondissement. Présentée comme la plus grande pagode de Marseille, elle a été fondée en 1978 par Thich Tien Dinh et est associée à l'école du Bouddhisme de la Terre Pure (*Tịnh độ*). Ce courant du Bouddhisme de la Terre Pure représente l'un des courants les plus importants du Bouddhisme Mahayana, il est notamment majoritaire au Vietnam, ce courant se concentre sur la récitation du nom du bouddha Amithaba (*A-di-đà*). La construction de la pagode ne sera effective qu'en 1990, ce qui montre que comme dans le cas de la pagode Truc Lam, la volonté de fonder un lieu de culte apparaît de manière rapide chez ces migrants vietnamiens. D'après les données présentées ci-dessus et au vu de sa situation dans la ville de Marseille, cette pagode est associée à une fréquentation d'individus provenant du sud-Vietnam. Fait qui se corrobore au regard de la date de fondation de la pagode (1978) qui coïncide avec les premières vagues d'arrivées de réfugiés via les *boat people* notamment.

Au regard du fait qu'elle soit associée à une fréquentation d'individus sud-vietnamiens, je me suis moins attardé sur cette pagode que dans le cas de la pagode Truc Lam. Cependant, on trouve tout de même quelques points communs entre ces deux lieux de cultes. On peut citer parmi ces points communs le fait qu'elle ait été construite sur la base des dons des fidèles et que l'on trouve à l'extérieur du lieu plusieurs statues ainsi qu'une décoration qui met bien en avant le caractère bouddhique du lieu. Au sein du bâtiment principal, on trouve plusieurs salles, une dédiée aux prières avec l'autel du Bouddha, une cuisine ainsi qu'une salle à manger. Il y a tout de même une différence notable entre cette pagode et la pagode Truc Lam. Au sein de cette dernière on y trouve une école spirituelle gérée par le vénérable du lieu ainsi que le mausolée de son fondateur.

Au regard de sa fréquentation majoritairement sud-vietnamienne et au regard de mon objet d'étude, je me suis moins intéressé à la vie de la pagode. Mais j'ai tout de même pu récupérer des informations concernant la vie cultuelle et laïque du lieu. Comme dans le cas précédent, les principales fêtes bouddhiques sont fêtées à la pagode avec l'organisation d'événements ainsi que les

fêtes importantes du calendrier lunaire (nouvelle année, fête de la mi-automne par exemple) mais également des repas végétariens ouvert à tous le 1er dimanche de chaque mois. Ici aussi, l'organisation de ces événements permet aux individus d'origine vietnamienne de venir pratiquer le Bouddhisme mais aussi de se retrouver dans un cadre majoritairement vietnamien (de par la fréquentation et l'organisation d'activités). Et l'organisation de repas permet ici aussi de récolter des fonds pour l'entretien du lieu. Concernant l'ouverture du lieu au public, la pagode est ouverte du lundi au vendredi de 9H à 17H.

Pagode Phổ Đà : Troisième pagode vietnamienne présente à Marseille (la dernière étant cambodgienne), elle est aussi la dernière à avoir été construite et assez peu d'informations sont disponibles à son sujet. Alain Guillemin (2004) nous fait part dans son article que lors du recensement des lieux de culte vietnamien à Marseille qu'il a effectué en 2002, cette pagode était présente et dépend comme la pagode Phap Hoa de l'Association Culturelle Bouddhique, ce qui pose la question de la présence de deux lieux de cultes associés à la même association aussi proche. Au regard des informations que j'ai pu recueillir à ce sujet, il semble que la pagode Pháp Hòa soit le lieu où se font les prières ainsi que l'enseignement du Bouddhisme sous l'égide des moines, tandis que la pagode Phổ Đà serait le lieu où les individus fréquentant ces deux lieux se rendent lors des fêtes du calendrier bouddhique ainsi que plus globalement vietnamien tel que le Tết ou encore Vesak (la naissance du Bouddha). Pour résumer, cette seconde pagode sous l'égide de l'association culturelle bouddhique sert essentiellement pour les événements festifs tandis que la première, elle, remplit un rôle d'enseignement pour les disciples et de lieu de vie pour les moines. À l'heure actuelle, je sais que le responsable de la pagode est Monsieur Le Van Phuoc Duc (probablement le vénérable du lieu). Cependant cette pagode n'est pas comme les deux précédentes, ouvertes au public sur une base régulière (semaine ou week-end), au contraire elle semble n'être ouverte que lors des événements importants du calendrier bouddhique et organise ponctuellement des repas qui sont eux ouverts à tous. Au vu de la proximité existante entre cette pagode et la pagode Phap Hoa, elles sont toutes les deux chapeautées par l'Association Culturelle Bouddhique de Marseille, ce qui selon les sources les rapprochent de ce fait majoritairement d'individus sud-vietnamiens (Blanc, 2003 ; Guillemin, 2004). Il ne m'est pas paru non plus pertinent de m'intéresser outre mesure à ce lieu de culte. Concernant la composition du lieu, cette dernière est plus modeste car elle est installée

dans un lotissement au sein d'une villa. L'un des éléments distinctifs qui permettent d'identifier le lieu est notamment la couleur jaune de la villa, caractéristique du Bouddhisme, ainsi que des statues représentant des bouddhas et les drapeaux bouddhistes aussi. Comme dans le cas des deux pagodes précédemment présentées, on trouve une salle dédiée au culte bouddhique, une cuisine et une salle pour l'organisation des repas et événements laïcs et religieux. Ainsi, bien qu'elle soit plus petite et moins mise en avant que les deux autres pagodes vietnamiennes de Marseille, elle semble être un lieu de rencontre pour les Vietnamiens du XVème arrondissement.

I.2.2) La région parisienne

La région parisienne est aujourd'hui le lieu où l'on trouve le nombre le plus important d'individus d'origine vietnamienne en France. Les chiffres donnés par le GRISEA (Groupes de recherches sur l'immigration du sud-est asiatique) datant de 1993 donnent une estimation totale de 150 000 individus d'origine asiatique dans la région parisienne. Ces chiffres concernent l'ensemble de la communauté du sud-est asiatique et pas uniquement les individus d'origine vietnamienne. Ainsi pour avoir une idée plus précise de leur nombre, il faut rappeler que le recensement général de la population comptabilisait 72 178 Vietnamiens en France dont 38 435 devenus Français par acquisition[33] sur l'ensemble du territoire français. Ida Simon-Barouh pour sa part rapporte le chiffre de 11 389 personnes de nationalité vietnamienne seulement dans la région Île-de-France (Simon-Barouh, 1999). Cependant, ce dernier chiffre ne prend pas en compte les individus ayant la nationalité française mais étant d'origine vietnamienne. Une estimation prenant en compte l'ensemble de ces individus ferait ainsi monter à 63 000 le nombre de personnes d'origine vietnamienne dans l'ensemble de la région parisienne[34]. Ce chiffre bien que pouvant paraître important à première vue semble tout de même cohérent par rapport aux chiffres rapportés sur le nombre d'individus d'origine vietnamienne en France. L'INSEE rapporte ainsi pour 2019 le chiffre de 312 000 individus originaire du Cambodge, Laos ou Vietnam présents en France, ces derniers étant majoritaires[35]. On notera tout de même le fait que l'INSEE regroupe sous une même catégorie les individus en provenance de ces trois pays qui formait alors l'Indochine Française. Cela rend plus

33 https://missionsetrangeres.com/eglises-asie/1995-10-16-la-diaspora-vietnamienne-en-france-un-cas/ (consulté le 11/02/2022)

34

35 https://www.insee.fr/fr/statistiques/4797578?sommaire=4928952 (consulté le 11/04/2022)

compliqué encore de dénombrer le nombre d'individus d'origine vietnamienne en France et explique les écarts que l'on peut relever dans les différentes estimations.

Présenter ces estimations me permet de mettre en avant le fait que la région parisienne est de loin le premier lieu de fixation des Vietnamiens[36] en France. Comme dans le cas de Marseille, l'arrivée de ces individus s'est faite progressivement au fil des différentes vagues migratoires que j'ai détaillées ci-dessus. La différence avec Marseille repose essentiellement sur le profil des arrivants. Par sa situation géographique et la présence de son port, Marseille était le lieu d'arrivée des paquebots en provenance d'Indochine. Il est donc normal que la ville fut le lieu d'arrivée des marins embarqués sur les paquebots reliant la France à l'Indochine. Au contraire, dans ses débuts l'immigration vietnamienne en région parisienne était alors majoritairement constituée d'étudiants[37]issus de familles aisées ou encore d'épouses de fonctionnaires français auxquels il faut ajouter les travailleurs indochinois venus travailler dans les usines textiles de la région. L'arrivée de ces premiers individus d'origine vietnamienne en France va permettre l'installation de certains d'entre eux, ce dont témoigne l'ouverture des premiers restaurants vietnamiens à Paris dans un premier temps puis plus tard à Bordeaux. Si comme je l'ai précisé précédemment, la majorité d'entre eux seront rapatriés au lendemain de la fin de la 1ère Guerre Mondiale, l'immigration étudiante pour sa part continuera jusqu'à l'éclatement de la 2nde Guerre Mondiale. Le début de cette guerre engendre une nouvelle fois la réquisition de main-d'œuvre et de soldats en provenance d'Indochine. Encore une fois, à la fin des événements de la 2nde Guerre Mondiale, ces individus sont rapatriés au Vietnam. Cependant le lien ne sera jamais définitivement rompu entre la France et ce qui deviendra l'actuel Vietnam. En témoigne le fait que des étudiants vietnamiens aient continué à venir en France (et majoritairement à Paris) pour poursuivre leurs études. Une partie d'entre eux finira par s'installer définitivement en France et obtiendra même la nationalité française. Cette situation dure jusqu'à la signature des accords de Genève qui marque alors la fin de la guerre entre la France et le Vietnam et crée un mouvement de rapatriement massif à partir de 1954.

Le fait que des étudiants ainsi que des travailleurs d'origine vietnamienne soient arrivés à Paris et dans l'ensemble de la région parisienne et le fait qu'ils aient décidé de s'installer là sont des éléments majeurs dans la construction de cette « communauté » vietnamienne dans la région parisienne. En

36 J'utilise ici le terme « vietnamien » pour désigner tous les individus, qu'ils soient de nationalité vietnamienne ou simplement d'origine vietnamienne

37 Pierre Brocheux rapporte le nombre de 1 100 étudiants vietnamiens à Paris vers 1930 contre 200 à Aix-en-Provence par exemple. Brocheux,

effet si une grande partie des réfugiés vietnamiens rapatriés entre 1954 et 1964 ont en premier lieu été placés dans des camps. Si la majorité d'entre eux n'ont pas pu s'installer en France, une minorité d'entre eux bénéficiant soit de contact soit de moyens financiers suffisants ont réussi à s'y installer. Ainsi au regard de la présence importante d'individus d'origine vietnamienne dans la région parisienne, une grande partie d'entre eux a alors choisi la région parisienne pour s'établir en France. Pour mieux comprendre cela, il faut prendre en compte le fait que sur les 24 000 Vietnamiens réquisitionnés comme travailleurs pour la 2nde Guerre Mondiale, ils sont près de 10 000 à avoir choisi de rester en France pour s'installer (Le Huu Khoa, 1988, p.58). De plus, toujours selon le même auteur, il faut ajouter à cela le chiffre de 20 000 étudiants cambodgiens, laotiens et vietnamiens arrivés entre 1954 et 1975 et encore une fois, une partie d'entre eux a décidé de s'installer définitivement en France. L'installation de ces individus s'est ainsi faite par vague sur la base de la constitution d'un petit noyau qui s'est agrandi au fil des vagues migratoires, cependant contrairement à Marseille où la répartition géographique des individus est clairement marquée, dans le cas de la ville de Paris et de la région parisienne, il n'existe pas de répartition géographique claire permettant de présumer de l'origine de ces individus vietnamiens. À Paris, la majorité de ces individus se sont installés dans un premier temps dans le XIIIème arrondissement (Simon-Barouh, 1999) formant un petit « chinatown » au cœur de Paris. Puis dans un second temps, l'installation de ces individus s'est faite dans les XIème, XVIIIème et XIXème arrondissements de Paris jusqu'à atteindre la banlieue sud-est (Ivry-sur-Seine, Vitry-sur-Seine). Mais au-delà de ces deux points de fixation bien définis dans le cas de la région parisienne, les auteurs relatent que l'on trouve des individus d'origine vietnamienne dans l'ensemble de la région parisienne et qu'il n'existe pas de concentration visible de la communauté vietnamienne à Paris et dans la région parisienne en direction de la banlieue parisienne (Marne-la-vallée et les régions des Hauts-de-Seine et du Val-de-Marne).

Un autre aspect qui met en avant la présence de vietnamiens à Paris et sa région est la présence d'une vie associative vietnamienne comme il a été possible de la trouver à Marseille. Comme dans le cas marseillais, les Vietnamiens arrivant à Paris ont rapidement monté des associations avec un caractère politique plus ou moins marqué. Pour donner un chiffre, en 1927 il est rapporté que la police dénombre pas moins de sept associations regroupant entre 15 et 450 adhérents. Ce chiffre peut sembler faible mais il est à mettre en relation avec le petit nombre de Vietnamiens en France à cette époque (environ 5 000) (Brocheux, 2012). À l'heure actuelle il existe encore un grand nombre

d'associations vietnamiennes en France. Je ne vais pas m'étendre ici sur le paysage associatif vietnamien en France mais il me semblait important de le souligner car dans leur majorité, les lieux de cultes sont liés de manière plus ou moins directe à ces associations, comme cela a été montré par Alain Guillemin dans le cas marseillais. Dans la région parisienne on trouve un nombre important de pagodes d'origine vietnamienne. Ainsi je ne vais pas toutes les citer mais seulement présenter les pagodes relevant d'une importance certaine pour la « communauté » vietnamienne de la région parisienne.

Pagode Linh Sơn : Située dans la ville de Joinville-le-Pont et liée à l'association culturelle Linh Sơn, le lieu sert pour rendre le culte bouddhique, mais il remplit aussi la fonction de monastère en accueillant une vingtaine de moines et moniales, c'est l'un des temples bouddhiques les plus importants de la région parisienne. Mais au-delà de ces fonctions, le lieu s'avère être aussi le siège de la Congrégation bouddhique mondiale Linh Sơn, qui regroupe une cinquantaine de temples à travers le monde (États-Unis, Grande-Bretagne, Belgique, Vietnam, Australie) et près d'une dizaine en France seulement. L'association a été fondée en 1975 par la volonté d'individus d'origine vietnamienne arrivés en France. Rapidement la pagode est installée dans une maison-dispensaire (en 1977) avant qu'un temple ne soit construit (sur le même lieu) en 1984, ce qui affirmera son identité bouddhique. Le lieu sert ainsi de monastère bouddhique ayant pour vocation d'enseigner le Bouddhisme à la fois aux non-initiés mais également à recevoir en résidence des moines pour une durée plus ou moins longue. Concernant le volet cultuel, il semble que le lieu soit fréquenté par un ensemble de fidèles et que les visiteurs extérieurs se fassent plus rares (Gidoin, 2017).

D'après les auteurs qui ont travaillé sur ce lieu et les informations que j'ai pu recueillir sur ce dernier, il semble qu'il remplit une fonction nettement plus axée sur la religion que d'autres lieux de culte bouddhique que j'ai pu observer en France. Le fait que l'on trouve dans le même espace un lieu de culte ainsi qu'un monastère avec un nombre tout de même important de moines en fait un des lieux les plus importants du Bouddhisme dans la région parisienne. Concernant le sujet qui m'intéresse ici, il semble que ce lieu ne soit pas le plus approprié afin de poursuivre des recherches sur le culte des Quatre Palais.[38]

38 Bien que rien ne l'associe à priori au culte des Quatre Palais, ce lieu permet d'entrer en contact avec des individus ayant potentiellement une activité religieuse développée.

Premièrement, ce lieu de culte fut construit sous l'initiative de l'association culturelle de Joinville-le-Pont. Et d'après Abdallah Gnaba qui a rédigé une thèse au début des années 2000 sur le paysage associatif vietnamien de la région parisienne, cette association serait liée directement à d'autres associations antigouvernementales (Gnaba, 2008) de la région et serait alors majoritairement composée d'individus d'origine sud-vietnamienne. Mais au-delà de la simple origine des individus qui fréquentent la pagode de Joinville-le-Pont, c'est la question de l'inclusion du culte des Quatre Palais au Bouddhisme et l'orthodoxie bouddhiste qui se trouvent alors interrogées. En effet comme je l'ai présenté ci-dessus dans le cas de la pagode Truc Lam, on trouve un culte dédié aux Quatre Palais sur le terrain dédié à la pagode alors qu'en théorie cela ne doit pas se faire. Ainsi, un lieu d'enseignement du Bouddhisme ne serait pas un endroit approprié pour un autel dédié aux Quatre Palais. Je reviendrai plus en détail sur la question de l'orthodoxie bouddhique et l'inclusion du culte des Quatre Palais au sein de lieux de culte bouddhiste en m'appuyant sur différents exemples français ainsi qu'à l'étranger, dans d'autres pays de la diaspora vietnamienne où est pratiqué le culte des Quatre Palais.

La pagode Khánh-Anh : Sous ce nom sont désignés pas moins de deux lieux de culte situés dans la région parisienne. Le premier se trouve à Bagneux et fut utilisé entre 1977 et 2004, date où la seconde pagode Khánh-Anh se trouvant à Évry fut inaugurée et ouverte au culte (bien que l'ouverture en public ne fut officielle qu'en 2016). Mais avant cela, je vais présenter dans les grandes lignes l'histoire de la pagode Khánh-Anh ainsi que de l'association bouddhique du même nom responsable de ces lieux.

L'association bouddhique Khánh-Anh est fondée par des Vietnamiens réfugiés en France ayant fui la guerre du Vietnam dans les années 70. Rapidement après leur arrivée, ils décident de fonder une pagode et ce sera chose faite en 1974, date où le vénérable Thích Minh Tâm fonde un temple dans un appartement situé à Arcueil dans le Val de Marne. Quelques années après, en 1977, le besoin se fait sentir de déménager la pagode pour un espace plus grand et une nouvelle pagode est fondée à Bagneux cette fois-ci. Elle sera ainsi la première pagode Khánh-Anh à proprement parler, c'est-à-dire en étant seulement un lieu dédié au culte bouddhique. Au fil des années, la communauté qui fréquente la pagode se fait de plus en plus importante et l'association décide alors de récolter des fonds pour construire une nouvelle pagode à Évry. Les travaux s'échelonneront entre 1995 et 2017, date de l'inauguration officielle. Cependant la pagode entrera en fonction bien avant, les fondations sont en effet terminées assez tôt (juin 1998), une statue de Bouddha fut installée courant de l'année

2002 et elle reçut même la visite du Dalaï-lama Lama en 2008. La pagode Khánh-Anh d'Évry revendique être la plus grande pagode d'Europe et être ainsi le lieu de rencontre privilégié de la communauté vietnamienne de la région parisienne. En ce sens, elle se place un peu en contrepoint de la pagode Linh Sơn que j'ai brièvement présentée ci-dessus. Si cette dernière remplit un double rôle de lieu de culte et de monastère, la pagode Khánh-Anh quant à elle joue essentiellement un rôle cultuel. Jérôme Gidoin a d'ailleurs réalisé une thèse sur l'inclusion du culte des ancêtres dans les pagodes et s'est intéressé à ces deux lieux de cultes. Comme il en faisait alors part, si dans le cas de la pagode Linh Sơn, il était possible de retrouver aisément d'une semaine sur l'autre les mêmes individus, cela ne semblait pas être le cas dans la pagode Khánh-Anh qui de par sa localisation et son rayonnement était fréquenté par une pluralité d'individus et ce plus encore lors de l'organisation de fêtes aux moments importants du calendrier bouddhiste (Gidoin, 2017).

Cependant bien que le profil de ces deux lieux soit à priori différents, il y a des points communs qui apparaissent. Comme je l'ai dit précédemment, l'association culturelle Linh Sơn est associée selon Abdallah Gnaba à d'autres associations antigouvernementales de la région parisienne, et ce bien que le volet politique ne soit laissé de côté au profit des activités cultuelles et culturelles. L'association bouddhiste Khán-Anh pour sa part se trouve être farouchement anticommuniste et elle est étroitement liée à l'Église bouddhiste unifiée du Vietnam (EBUV) fondée en 1964 et interdite au Vietnam entre 1981 et 2011. Ce lien entre l'EBUV et l'association bouddhiste Khánh-Anh se fait par l'entremise du vénérable Thích Minh Tâm, responsable de la pagode Khánh-Anh jusqu'à sa disparition en 2013. Ce dernier est notamment connu pour avoir fondé l'antenne européenne de l'Église bouddhique unifiée du Vietnam mais également pour ses prises de position en faveur des réfugiés vietnamiens et il vint aussi en aide à des patriarches de l'EBUV qui ont dû s'exiler du Vietnam après 1981. Ce rapide historique des liens entre la pagode Khánh-Anh et l'EBUV permet de comprendre pourquoi ce lieu est présenté comme ouvertement anticommuniste (Gidoin, 2017). Ces prises de position n'entachent tout de même pas le rayonnement de la pagode car même si une partie des individus d'origine vietnamienne est toujours prise dans cette logique bipolaire pro/anti-gouvernement, ces querelles tendent à disparaître (en partie tout du moins) entre les descendants des individus d'origine vietnamienne arrivés en France (Guillemin, 2004 ; Gnaba, 2008). Cependant bien que les tensions se soient apaisées, elles n'ont pour autant pas totalement disparu et créent toujours des phénomènes de distinction bien que ceux-ci soient moins marqués que cela n'a pu l'être précédemment (Gnaba, 2008).

I.2.3) Autres lieux de culte et d'habitation

Pour terminer cette brève présentation des lieux où des individus d'origine vietnamienne se sont installés et/ou ont fondé des lieux de culte. Je ne vais pas m'étendre sur l'ensemble des villes comportant une population d'origine vietnamienne. Je vais revenir ici seulement sur certains des autres lieux de culte d'origine vietnamienne établis en France.

Pagode Hông Hiên Tu -Fréjus : Le premier lieu de culte vietnamien établi en France se situe à Fréjus et il s'agit de la pagode Hông Hiên Tu construite là en 1917 sous la volonté du Capitaine Delayen et du Colonel Lame en mémoire des « soldats annamites morts pour la France » (Thi Nhung Tran, 1990). Au début il s'agissait d'un simple pagodon mais les initiatives des contingents d'origine vietnamienne ont visé à transformer ce lieu en véritable lieu de culte (*ibid*) tout en le laissant sous tutelle militaire jusqu'à la fermeture du camp situé à Fréjus dans les années 50. La fermeture du camp coïncide cependant avec l'arrivée de réfugiés vietnamiens qui s'installent à Fréjus à partir de 1954. Et c'est aussi le moment où la pagode devient officieusement un site religieux sous l'égide de la Société bouddhique (*ibid*). Cependant le lieu ne sera reconnu officiellement par la ville de Fréjus qu'en 1971 par l'entremise de l'Association bouddhique franco-vietnamienne fondée un an plus tôt.

Mais au-delà du simple caractère historique de cette pagode, ce qui nous intéresse ici est le fait qu'elle ait été le théâtre du culte des Quatre Palais et plus encore de cérémonies *Hầu Bóng* durant de nombreuses années. Il est d'ailleurs rapporté que l'affluence importante et la popularité du lieu sont en grande partie dues au fait que de telles cérémonies sont organisées. Il est en effet rapporté par Thi Nhung Tran que « des autobus transportent des gens de Nice, de Marseille et de Toulon » (1990, p.34) et que bien que ce soient « Des associations bouddhistes qui les ont loués », « Une telle affluence est fortement liée à des pratiques religieuses particulières : le *Hau-Bong* (ou le *Len-Dong,* terminologie du nord du Vietnam). » (*ibid*). L'arrivée (en 1975) du vénérable Thich Tam Chau, originaire du nord-Vietnam marque un tournant. Ce personnage est alors une figure importante de la sangha bouddhiste du sud-Vietnam en 1963 et il fut également l'un des membres fondateurs de l'Ordre bouddhique vietnamien mondial en 1984 ainsi que son premier patriarche. L'arrivée de cette éminente figure du Bouddhisme va changer certaines choses concernant la présence du culte des Quatre Palais dans l'espace de la pagode. Dans un premier temps, ce dernier va faire réaliser des travaux afin de séparer les deux cultes : « Il est rare que dans une pagode une place soit réservée à ce genre de pratiques. Ou bien une délimitation de l'espace est rigoureuse. La pagode de Fréjus est

divisée en deux bâtiments distincts : l'un est consacré aux bouddhas et bodhisattvas ; l'autre abrite les génies/bouddhas bienfaiteurs. » (Thi Nhung Tran, 1990, p.34). Cette disposition spatiale consistant en la construction de deux bâtiments distincts pour ces deux cultes se retrouve également dans le cas de la pagode Truc Lam de Marseille mais aussi dans le cas de la pagode de Noyant-d'Allier que je présenterai après.

Mais plus qu'une séparation des cultes, le vénérable voudrait finalement « déplacer progressivement, hors du site, les autels dédiés aux esprits » (*ibid*). Finalement à Fréjus les cérémonies de *Hầu Bóng* ne sont plus pratiquées, notamment à cause de l'absence de jeunes médiums pour pratiquer, mais aussi car le culte a été progressivement exclu de la pagode. Il subsiste encore aujourd'hui un autel dédié aux génies en souvenir de la présence de ce culte, mais il n'y a plus de cérémonies organisées. La pagode est à l'heure actuelle ouverte au public et est régulièrement visitée au regard du fait qu'elle fait partie de l'histoire militaire de la ville. Mais elle n'est animée par les individus d'origine vietnamienne de la région que pour les grandes occasions comme le nouvel an lunaire par exemple. Cela est dû au fait qu'une autre pagode située à Nice (pagode Tu Quang) est réservée à la pratique régulière du culte bouddhique et qu'elle était également sous l'autorité du vénérable Thich Tam Chau avant que ce dernier ne soit remplacé en 1987 par un des bonzes (et ancien médium provenant de la région parisienne) ordonné par Thich Tam Chau lui-même.

Pagode Phàp-Vuong-Tù – Noyant d'Allier : Ce lieu a été officiellement inauguré en 1983 par les individus d'origine vietnamienne présents là depuis le rapatriement de 1954 et leur installation dans les corons autrefois occupés par les mineurs. Contrairement au cas de Sainte-Livrade il ne reste pas à proprement parler de traces visibles du camp si ce n'est la présence d'individus d'origine vietnamienne, qui ont majoritairement décidé de rester définitivement ici, ainsi que cette pagode construite en partenariat avec la municipalité.

À première vue, cette pagode ne possède pas d'intérêt particulier hormis le fait qu'elle est liée au rapatriement qui a eu lieu à la fin de la guerre d'Indochine. Cependant comme c'est le cas à Sainte-Livrade, il est rapporté par les auteurs la présence d'un autel dédié aux Quatre Palais ainsi qu'une activité rituelle (Simon-Barouh, 1970). La présence de cet autel apparaît d'ailleurs pérenne dans le temps car Martine Wadbled lors de son travail de recherche sur le culte des Quatre Palais en

France rapportait que Noyant-d'Allier était devenu le lieu d'initiation des nouveaux médiums en France (Wadbled, 2000*a*). De même lors d'entretiens, j'ai également appris que ce temple avait un rayonnement important et que des individus venant de Paris se rendaient régulièrement au temple pour y faire des cérémonies. De même, le gardien du temple fut pendant longtemps un homme résidant à Paris et ce dernier s'y rendait alors régulièrement pour permettre l'organisation des cérémonies. À l'heure actuelle, le lieu est géré par des bénévoles et est ouvert au public à certaines périodes de l'année seulement, ce qui limite grandement la possibilité de pratiquer régulièrement des cérémonies. Cependant et comme c'est majoritairement le cas dans les autres pagodes présentées, des événements sont organisés pour les dates importantes du calendrier bouddhique mais aussi vietnamien.

Pagode CAFI – Sainte-Livrade-sur-Lot : Comme dans le cas de la pagode située à Noyant-d'Allier, la pagode qui fut créée à Sainte-Livrade dépend entièrement de l'arrivée de réfugiés d'origine vietnamienne. Comme mentionné précédemment, le camp est ouvert en 1956 mais la pagode n'est inaugurée officiellement qu'en 1962 après que l'administration du camp n'ait donné la permission aux résidents d'utiliser un bâtiment inoccupé pour pratiquer leur religion. À ce moment-là, la pagode est fréquentée tant par les résidents du camp que par des visiteurs extérieurs (d'origine vietnamienne) en provenance de la France entière. Cette effervescence durera jusque dans les années 80 et plus précisément jusqu'en 1983, date où s'achève la construction de la pagode de Villeneuve-sur-Lot[39]. La construction de cette pagode engendrera un mouvement de désertion de l'ancienne pagode du CAFI. Et il faudra attendre 2006 que des travaux de réhabilitation du camp n'aient lieu pour que la restauration de la pagode soit finalement autorisée. La restauration du lieu s'est faite sous l'impulsion de deux sœurs (Claudine et Irma) qui se trouvent être descendantes de médiums (leur mère et grand-mère), mais également médiums des Quatre Palais ainsi que de Trần Hưng Đạo[40]. Je reviendrai plus en détail sur ces deux personnes ultérieurement, mais il n'est pas anodin que ce soient des personnes impliquées dans la vie religieuse qui décident alors de s'occuper d'un tel lieu.

L'originalité de cette pagode lors de son ouverture en 1962 est rapportée par Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh. En effet au sein d'un même lieu on va trouver l'autel dédié au culte bouddhiste ainsi que les autels dédiés au culte des Quatre Palais ainsi que Trần Hưng Đạo (Simon-Barouh,

39 Situé à environ 40 km de Sainte-Livrade

40 Irma est seulement médium pour les Quatre Palais tandis que Claudine est également médium de Trần Hưng Đạo

1970). Ce caractère original concernant la composition cultuelle du lieu a justement été conservé par ces deux sœurs qui en ont ainsi fait (selon les propos d'Irma) un « lieu de mémoire » en honneur aux mères et grands-mères qui ont participé à l'élaboration de ce lieu de culte. On trouve d'ailleurs de nombreux éléments issus de divers autels privés dont les propriétaires qui sont aujourd'hui décédés étaient des résidents du CAFI. On trouve donc à l'intérieur du lieu un autel dédié à Bouddha avec de nombreuses statuettes et statues de Bouddha et des Bodhisattvas importants. Mais, disposés respectivement à droite et à gauche de l'autel du Bouddha, on trouve un autel dédié aux Quatre Palais[41] et une représentation de Trần Hưng Đạo, et de l'autre côté on trouve un autel dédié à Thánh Đế Quân et ses deux fils. Dans le cas de ce dernier, d'après les propos de mes informateurs, il s'agit d'un génie originaire du sud de la Chine qui doit sa présence à l'origine sino-vietnamienne de certains des primo-arrivants. À ces trois autels, il faut ajouter des autels privés qui ont été rajoutés là au fur et à mesure que leurs propriétaires décèdent et notamment un autel assez important de par sa taille dédié aux génies des monts et forêts[42].

Au jour d'aujourd'hui, ce lieu remplit son rôle de lieu de culte de manière intermittente. En effet, s'il arrive que le bonze de la pagode de Villeneuve-sur-Lot vienne faire des prières ainsi que des cérémonies bouddhiques à certaines dates de l'année, par exemple lors du nouvel an lunaire ou encore pour Vesak, la présence d'un bonze dans ce lieu n'a pas toujours été quelque chose d'effectif et la construction de la pagode de Villeneuve-sur-Lot achèvera de créer la distinction entre ce lieu qui sert à la fois de pagode bouddhique ainsi que de temple dédié aux Quatre Palais et la pagode de Villeneuve-sur-Lot qui remplit uniquement le rôle de lieu de culte bouddhiste. À l'heure actuelle, le lieu sert avant tout de « lieu de mémoire » ainsi que périodiquement pour les cérémonies de Hầu Bóng organisées par les deux sœurs que j'ai citées ci-dessus.

I.3) Particularités des lieux de culte

Suite à cette présentation succincte des lieux d'installation des individus d'origine vietnamienne en France ainsi que de certains des lieux de culte fréquentés par ces individus, je vais maintenant m'intéresser plus en détail aux particularités des lieux de culte en France. On est en effet face à une double réalité concernant ces lieux de culte en France. Cela repose sur le fait qu'il est possible de

41 Je reviendrai ultérieurement sur la composition de ces autels dans une partie dédiée

42 Voir schéma pour la disposition des autels et annexe pour les photos

trouver sur le même lieu (mais généralement pas dans le même bâtiment) des autels bouddhiques ainsi que des autels dédiés aux Quatre Palais, ce qui représente la partie donnée à voir de manière publique, tandis que de l'autre côté, on trouve des autels privés qui sont en général la propriété des médiums installés en France. Ce constat sur la manière dont les lieux de culte dédiés aux Quatre Palais ont créé leur place en France met en avant d'autres aspects particuliers à la pratique. En premier lieu cela pose la question de l'inclusion au sein du culte bouddhique alors que le Bouddhisme doctrinal (Gidoin, 2015) n'apparaît en rien lié au culte des Quatre Palais en opposition au Bouddhisme populaire, caractérisé par le syncrétisme (*ibid*). Cette dualité Bouddhisme/Quatre Palais s'illustre en France depuis l'arrivée de la pratique et on la trouve notamment dans le cas de la pagode qui se trouvait au CAFI de Sainte-Livrade-sur-Lot. Le second aspect qu'il convient de souligner est le fait que l'on trouve en France une pluralité d'autels privés au sein desquels des cérémonies sont organisées. Ces deux aspects se trouvent ainsi illustrés dans la manière dont les lieux dédiés au culte des Quatre Palais sont présents en France (implantation sur l'espace de la pagode et autel privé). Pour cela je vais m'appuyer sur des recherches qui ont été menées en France ainsi que d'autres en Amérique du nord (États-Unis et Canada) mais également sur mes propres observations de terrain. Je vais aussi revenir sur la distinction entre pagode (*Chùa*) et temple (*Đền*) telle qu'elle est faite au Vietnam et la manière dont les primo-pratiquants arrivés en France se sont accommodés de cela pour pouvoir créer des lieux de pratique.

Temple et Pagode :

Comme je l'ai montré dans ma première partie concernant le cadre religieux du culte, j'ai mis en avant le fait que le culte des Quatre Palais n'est pas associé au Bouddhisme doctrinal mais il est cependant présent au niveau de la pratique populaire (Gidoin, 2015). Cet aspect est notamment visible dans certains des exemples donnés plus haut, comme celui de la pagode du CAFI où les autels de Bouddha et des Quatre Palais sont disposés côte à côte dans une même salle. Alors que dans le cas de la pagode Truc Lam de Marseille, il m'a été rapporté que si au début les autels étaient disposés dans la même pièce, un bonze a un jour fait part de cette incompatibilité[43], ce qui a engendré la construction d'une salle dédiée à l'écart. Ces deux exemples sont selon moi les plus marquants de cette réalité nuancée en contexte français, mais dans tous les cas, si les individus peuvent adhérer sans problème à ces deux formes cultuelles, le Bouddhisme n'est d'aucune manière

43 Un événement similaire a eu lieu dans le cas de la pagode située à Fréjus comme je l'ai relaté lors de la présentation de la pagode Hong Hien Tu

lié au culte des Quatre Palais. Et bien que les primo-arrivants n'aient pas toujours effectué une séparation claire, il convient ainsi de faire la distinction entre la pagode (*chùa*) et le temple (*đền*). Au regard de ce qui m'a été rapporté, même si la séparation entre les cultes ne semblait pas évidente d'un œil extérieur, pour les individus eux-mêmes la distinction était très claire et ce malgré l'interpénétration des cultes qui existe alors.

La pagode, *Chùa*, désigne le lieu de culte bouddhique au sein duquel n'est pratiqué que le culte bouddhiste. Le temple, *đền,* désigne pour sa part l'endroit où sont organisés les cultes dits « populaires », c'est-à-dire ceux qui sont associés à des personnages importants comme Trần Hưng Đạo par exemple ou encore les Saintes-Mères. Cependant bien que ces lieux soient associés à des cultes n'ayant rien à voir il arrive fréquemment qu'ils soient situés proches l'un de l'autre (Hữu Ngọc, 1997) et que dans certains cas ils peuvent même (moyennant un arrangement de l'espace) être situés dans un même site et ainsi remplir les deux fonctions (Đoàn Lâm, 1999). Ce dernier cas n'est toutefois pas la norme et est lié à l'implantation du Bouddhisme au Vietnam ; certaines pagodes ont en effet été créées sur la base de temples préexistants qui étaient alors dédiés à des cultes populaires (Đinh, 1993). Les lieux sur lesquels je vais m'appuyer ici, à savoir les pagodes[44] du CAFI, Hông Hiên Tu de Fréjus et Truc Lam de Marseille pour le cas français, sont selon moi représentatifs de la manière dont les premiers arrivants ont recréé ces espaces cultuels sur la base de leurs souvenirs (Simon-Barouh, 1970). Dans ces trois cas, les lieux ont été établis par des individus qui ne disposaient pas de beaucoup de moyens mais qui voulaient tout de même continuer à faire vivre ces cultes. Le second point commun que possèdent ces trois lieux est le fait qu'ils servaient tout à la fois de lieu de culte bouddhique ainsi que de lieu de culte pour les Quatre Palais et par extension pour les cérémonies de *Hầu Bóng* dans le cas de la pagode de Fréjus ainsi que celle de Sainte-Livrade. Je ne reviens pas ici sur le cas de la pagode située à Noyant-d'Allier mais comme je l'ai mentionné, cette dernière a longtemps servi de lieu pour les cérémonies et aurait même servi de lieu d'initiation des nouveaux médiums en France (Wadbled, 2000*b*). Concernant la pagode Truc Lam, je n'ai pas eu la confirmation que des cérémonies rituelles s'y sont tenues cependant je peux y attester la présence du culte des Quatre Palais. Mais si au départ ces lieux étaient tous des lieux de pratique, il semble qu'aujourd'hui seule la pagode du CAFI -qui ne sert qu'occasionnellement- remplit encore des fonctions cultuelles pour les Quatre Palais. Mais il faut garder à l'esprit que c'est avant tout un lieu de mémoire pour les anciens résidents du camp et que sa réouverture est le fruit de l'implication de

44 J'utilise ici le terme de pagode par commodité et car c'est de cette manière que ces lieux sont appelés dans la sphère publique

deux sœurs descendantes de médium et médiums elles-mêmes. Le cas de ce lieu est aussi celui qui est le mieux documenté car il a fait l'objet d'une étude ethnographique par Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh où ils se sont notamment intéressés à la manière dont les individus vivaient la cohabitation des lieux de culte. Selon eux, « On ne saurait les confondre mais il n'est pas possible non plus d'établir entre eux de bien nette distinction. » (Simon-Barouh, 1970, p.23). Ils vont même plus loin en disant que ce sont essentiellement les rites et le contenu des offrandes qui distinguent clairement ces deux pratiques. Cependant, bien que les croyances ne soient remises en cause par aucun des deux groupes, des désaccords persistent entre les deux « groupes » de croyants et notamment par le biais d'une minorité uniquement bouddhiste. À contrario les disciples des Quatre Palais ont eux une conception extensive du Bouddhisme et pour eux, « Le culte rendu aux Génies n'est ainsi pas du tout conçu comme une religion distincte du Bouddhisme » (Simon-Barouh, 1970, p.24). Mais comme il est souligné, ces différends entre pratiquants ne sont apparus qu'après qu'un bonze n'ait commencé à venir régulièrement à la pagode (à partir de 1965) pour les prières et enseigner le Bouddhisme. Ces tensions sont restées très diffuses et le nombre de bouddhistes disciples des génies était plus important (*ibid*), ce qui a empêché la séparation des cultes dans le camp. Il est intéressant de souligner qu'avant l'arrivée de ce bonze, le lieu était sous la responsabilité de deux dames, une bouddhiste « orthodoxe » et une *bà đồng đền* (gardienne du temple) ce qui renvoie aux deux usages qui était alors fait du lieu. Une telle cohabitation existait également dans le cas de la pagode de Noyant-d'Allier dans laquelle c'était un homme résidant à Paris qui avait la fonction de gardien du temple.

Cet amalgame entre les différentes croyances créé par les primo-arrivants est en partie dû au fait qu'ils n'étaient généralement pas des spécialistes religieux mais généralement des individus pour qui ces croyances relevaient d'une importance certaine et qu'ils ont alors décidé d'y consacrer une partie de leur habitation dans un premier temps (Simon-Barouh, 1970). Puis dans un second temps de faire construire (ou simplement consacrer) un bâtiment dédié, tout cela étant lié de manière directe aux moyens financiers de ces derniers. Cela se traduit bien dans la manière dont les trois lieux de culte que j'ai mentionnés ci-dessus ont tous trois connu les mêmes évolutions au fil de leur présence en France. Au moment de l'établissement des lieux de culte, cela se fait généralement en premier lieu dans le cadre privé, au sein d'une maison ou d'un appartement comme cela était le cas pour la pagode Truc Lam ainsi que dans le cas du CAFI de Sainte-Livrade où une partie des résidents avait consacré un espace dans leur habitation pour les autels des ancêtres, l'autel de Bouddha ainsi qu'un autel des Quatre Palais dans le cas des médiums (Simon-Barouh, 1970). Ainsi le premier espace où

se sont exprimées les croyances amenées avec soi était le cadre privé, celui de la pratique populaire. C'est par ce biais que le culte des Quatre Palais s'est trouvé associé à l'espace du culte bouddhique. Le manque de place pour exercer ces croyances ainsi que le fait que ce soit la pratique du Bouddhisme populaire soumis au syncrétisme qui prime sur ce que J. Gidoin nomme le « Bouddhisme doctrinal » (Gidoin, 2015) sont des éléments fondateurs de l'inclusion du culte des Quatre Palais au sein de l'espace cultuel bouddhique. Mais au fur et à mesure de l'arrivée d'individus en provenance du Vietnam ainsi que le rétablissement des échanges entre les deux pays, on assiste à l'arrivée de spécialistes religieux qui vont faire évoluer les espaces de culte en effectuant une séparation plus ou moins nette entre le Bouddhisme et les Quatre Palais. Par exemple, comme je l'ai mentionné précédemment dans le cas de la pagode Hông Hiên Tu, c'est l'installation d'un bonze dans les années 70 qui fut à l'origine de la séparation spatiale des deux cultes avec la construction d'un petit bâtiment dédié aux Quatre Palais, pour finalement aboutir à un ultimatum posé aux médiums venant y effectuer des cérémonies, la volonté du bonze étant d'éliminer de ce lieu les « superstitions »[45]. Les mêmes observations sont possibles concernant la pagode qui avait été ouverte au CAFI ainsi que pour la pagode Truc Lam. Dans le premier cas, je l'ai présenté précédemment, la venue régulière d'un bonze à partir de 1965 ainsi que la construction d'une nouvelle pagode dans la ville voisine de Villeneuve-sur-Lot ont créé une séparation entre ces deux croyances. Concernant la pagode Truc Lam une dynamique similaire est observable. J'en ai déjà parlé lors de la présentation de ce lieu, on trouve en effet la cohabitation sur le même espace d'un bâtiment principal où se situe l'autel de Bouddha et situé un peu à l'écart, une petite salle avec un autel dédié aux Quatre Palais. Concernant ce dernier lieu, des individus m'ont confié qu'au début les autels étaient situés dans la même pièce (comme dans les deux cas précédents) mais qu'un jour un bonze est venu et leur a dit qu'il était nécessaire de construire un autre bâtiment pour séparer ces espaces cultuels.

La cohabitation qui avait cours jusqu'alors ne posait à priori pas de soucis aux individus qui fréquentaient ces lieux bien qu'une distinction entre les cultes ait tout de même toujours été effectuée. En effet même si les pratiquants du culte des Quatre Palais ont une conception extensive du Bouddhisme (Simon-Barouh, 1970) et que le bodhisattva Quan Âm se trouve être intégré au panthéon du culte, la distinction entre le Bouddhisme et les Quatre Palais est un élément qui a toujours été présent. Bien qu'une certaine cohabitation ait été instaurée entre ces deux cultes au sein des trois lieux sur lesquels je m'appuie, on peut aisément penser que cela est essentiellement dû au

45 Ce terme revient souvent parmi les détracteurs de la pratique du culte et notamment les bouddhistes orthodoxes en France.

manque de moyens matériels et financiers des primo-arrivants. Il est tout de même intéressant de constater qu'au sein de l'espace privé, les autels des ancêtres, du Bouddha et des Quatre Palais ne sont pas dans le même espace. Ils possèdent chacun un espace dédié. Cela avait été observé par le couple Simon-Barouh lors de leur séjour au CAFI et j'ai également pu observer la même chose chez une médium.

Les cas particuliers du CAFI et de la pagode Truc Lam :

Si la séparation des croyances au sein des lieux de culte semble avoir été la norme au fil du temps avec l'arrivée de responsables religieux bouddhistes en France, deux cas sont tout de même à signaler. Il s'agit de l'ancienne pagode du CAFI ainsi que de la pagode Truc Lam. Comme j'en ai déjà parlé précédemment, ces deux lieux ont la particularité de faire cohabiter dans un même espace le culte bouddhique et le culte des Quatre Palais.

CAFI :

Dans le cas de la pagode du CAFI, la cohabitation des deux cultes se fait de la même manière que lors de l'installation des premiers migrants vietnamiens, c'est-à-dire avec les deux autels côte à côte. Alors que cette cohabitation semblait avoir été évacuée si l'on peut dire ainsi avec la construction d'une nouvelle pagode à Villeneuve-sur-Lot, qui est progressivement devenue le centre de la pratique bouddhiste de la région, la réouverture de la pagode intervient dans un mouvement de réhabilitation du camp et sous l'initiative de deux sœurs, qui comme je l'ai déjà précisé sont médiums elles-mêmes. Ces deux femmes ont en effet décidé de restaurer cet ancien lieu de culte afin de rendre hommage à la mémoire des ascendants et d'en faire ainsi un « lieu de mémoire »[46]. Cependant au-delà d'être seulement un simple lieu de mémoire où on vient se remémorer des souvenirs, ce lieu sert bien sûr aux cérémonies *Hầu Bóng*, mais il arrive aussi que le bonze responsable de la pagode de Villeneuve-sur-Lot vienne effectuer des cérémonies ici. Cette pagode n'est ouverte au public que lors des séances rituelles ainsi que lorsque des événements qui y sont organisés aux dates importantes du calendrier bouddhiste. Il s'agit donc ici avant tout d'un lieu de mémoire que des descendantes et anciennes résidentes du CAFI ont décidé de réinvestir dans un but mémoriel mais également cultuel. Au regard de cette particularité, j'estime que l'on peut qualifier ce lieu de culte de semi-privé dans la mesure où il n'est généralement pas ouvert au public, cependant il est tout de même accessible à tous lors des événements qui y sont organisés.

46 Issu d'un entretien avec Irma Cohen, médium des Quatre Palais le 25/03/2022

Truc Lam :

Le cas de la pagode Truc Lam est tout aussi intéressant car il est un exemple de cohabitation contemporaine entre ces deux croyances au sein d'un même espace. Ici, ce sont deux bâtiments distincts qui servent à abriter leurs autels respectifs. J'estime que ce second cas est plus intéressant que le premier car il ne repose pas sur la volonté de créer un lieu de mémoire mais remplit avant tout une fonction cultuelle[47]. Comme je l'ai précisé précédemment, cette pagode est l'une des trois pagodes de la ville de Marseille. Fréquentée par un nombre d'individus assez important lors des événements organisés par la pagode (repas de soutien, fêtes du calendrier bouddhiste et lunaire), un bonze nommé Thích Hạng Quang (originaire du centre du Vietnam) est responsable du lieu.

Les observations effectuées sur place m'ont permis de voir plusieurs choses. J'ai notamment été confronté à des réactions très différentes quand j'abordais la petite salle contenant l'autel des Quatre Palais. Par exemple, j'ai été mis en contact avec une dame d'origine vietnamienne originaire de Hô-Chi-Minh-Ville qui donne notamment des cours de langue à la pagode. Lors de ma première visite à la pagode en sa compagnie, elle a tenu à me faire faire le tour du lieu. Cependant quand je lui ai demandé ce que contenait cette petite salle ainsi que ce qu'elle représentait, j'ai eu pour seule réponse « C'est une salle dédiée à la méditation » avec une réticence marquée dans sa voix et la volonté d'éluder la question. D'autres observations effectuées à différents moments m'ont toutefois permis de relever une activité cultuelle mais pas de séance rituelle. J'ai en effet pu observer d'autres individus dont une autre dame d'origine vietnamienne présente en France depuis 32 ans. Cette dernière a effectué des offrandes aux différents autels des Quatre Palais ainsi que des prosternations (si ce sanctuaire a été édifié, c'est qu'auparavant une interaction médiumnique avait cours). Le même jour, j'ai également pu observer deux autres personnes, un homme d'une quarantaine d'années et une femme d'une trentaine d'années qui sont également venus faire des offrandes ainsi que des prosternations devant les autels. Ces trois individus avec qui j'ai engagé la conversation à ce propos n'avaient pour leur part aucune réticence à m'en parler. En tout, j'ai pu ce jour-là observer près d'une dizaine de personnes venues faire des offrandes ainsi que des prosternations devant les autels. À quelques exceptions près, la majorité de ces individus étaient des femmes assez âgées. De ces observations se dégagent plusieurs choses qui avaient déjà été relevées par les auteurs qui se sont intéressés à ce sujet. Les individus qui pratiquent le culte des Quatre Palais n'ont aucun mal à concilier les deux croyances. Pour citer l'une des personnes que j'ai interrogées à ce propos, « Bouddha et les Déesses c'est comme Audi et Porsche. C'est bien de rendre hommage aux deux »

47 Je ne vais pas aborder ici les différents usages de la pagode pour me concentrer sur l'aspect cultuel

avec tout de même un ordre hiérarchique bien établi. On prie d'abord Bouddha puis les déesses. Ces propos mettent clairement en avant le côté non exclusif des croyances pour les individus et la manière dont elles peuvent cohabiter pour les individus eux-mêmes. Ce dernier m'a également dit qu'il s'agissait d'une croyance partagée essentiellement par les Vietnamiens originaires du nord.

II) Exemple de composition d'autel des Quatre Palais :

Comme je l'ai précisé lors de la présentation des lieux de culte dédiés aux autels des Quatre Palais ils se trouvent dans certains cas sur le même lieu que des lieux de culte bouddhiste. Cependant la disposition des autels dans ces différents lieux ainsi que les compositions respectives de ces derniers sont différentes. Ces différences reposent comme je l'ai présenté ci-dessus en partie à l'historique du lieu mais plus encore en fonction des rôles attribués à ces lieux. Pour mieux appréhender les différences de composition de ces autels en contexte français, il était important que je revienne en détail sur ce point. Pour cette raison, et sur les conseils de mon directeur de mémoire, j'ai décidé de présenter ces deux autels sous la forme de schémas. Ainsi cela me permettra de mettre en avant les différences entre ces autels mais également avec les compositions d'autels rapportés par d'autres auteurs. Je vais commencer par présenter la composition de l'autel observé à la pagode Truc Lam, mais également la composition des offrandes et des informations générales à son propos. Dans un second temps, je présenterai ensuite l'autel observé à la pagode de Sainte-Livrade selon les mêmes modalités.

Truc Lam :

On trouve un bâtiment principal, le premier construit, où se situe l'autel bouddhiste ainsi que l'autel des ancêtres au premier étage et la salle servant aux repas ainsi que la cuisine au rez-de-chaussée. À l'écart de ce bâtiment de la taille d'une petite maison, on trouve une petite bâtisse fermée uniquement par une baie vitrée au sein de laquelle se situe l'autel des Quatre Palais. Contrairement aux abords du bâtiment principal où l'on trouve des éléments évocateurs du Bouddhisme (drapeaux, panneaux d'informations), la bâtisse où se situe l'autel des Quatre Palais ne possède aucun signe ostentatoire. Il n'y a en effet pas de petit panneaux indiquant « autel des Quatre Palais » comme on le trouve pour l'autel des Bouddhas par exemple, notamment lors des événements organisés.

Bien qu'aucun signe ostentatoire ou informatif concernant la présence d'un autel des Quatre Palais ne soit présent aux abords ni à l'intérieur de la salle, on trouve tout de même devant certains autels

des petits panneaux indiquant le nom des génies. Cependant contrairement aux panneaux informatifs disposés devant les bouddhas, ici les panneaux ne sont écrits qu'en vietnamien et ne sont pas présents pour tous les génies. Cette petite salle est organisée de la manière suivante, on trouve disposé contre le mur du fond des meubles sur lesquels sont installés les principaux autels ainsi que deux petites tables disposées de chaque côté à gauche et à droite[48]. Il est à noter que tout le mobilier présent (ainsi que le mur du fond) dans la pièce (tables et meubles) sont de couleur rouge et bordés de dorures, ce qui n'est pas anodin étant donné qu'elle est la couleur du palais du ciel et est plus globalement une couleur primordiale dans la pensée sino-vietnamienne. Sur les différents meubles et tables que l'on trouve dans la pièce, on trouve disposées pêle-mêle différentes représentations des génies. On retrouve tout autant des petites statuettes en porcelaine, des poupées de chiffon de différentes tailles (petites et grandes), une statue de tigre en porcelaine ainsi que des tableaux représentant des génies. On trouve également de la vaisselle servant à disposer les offrandes (assiette, vase), des petits objets en porcelaine, des porte-bougies, des emplacements pour brûler les encens ainsi que des plantes en pots.

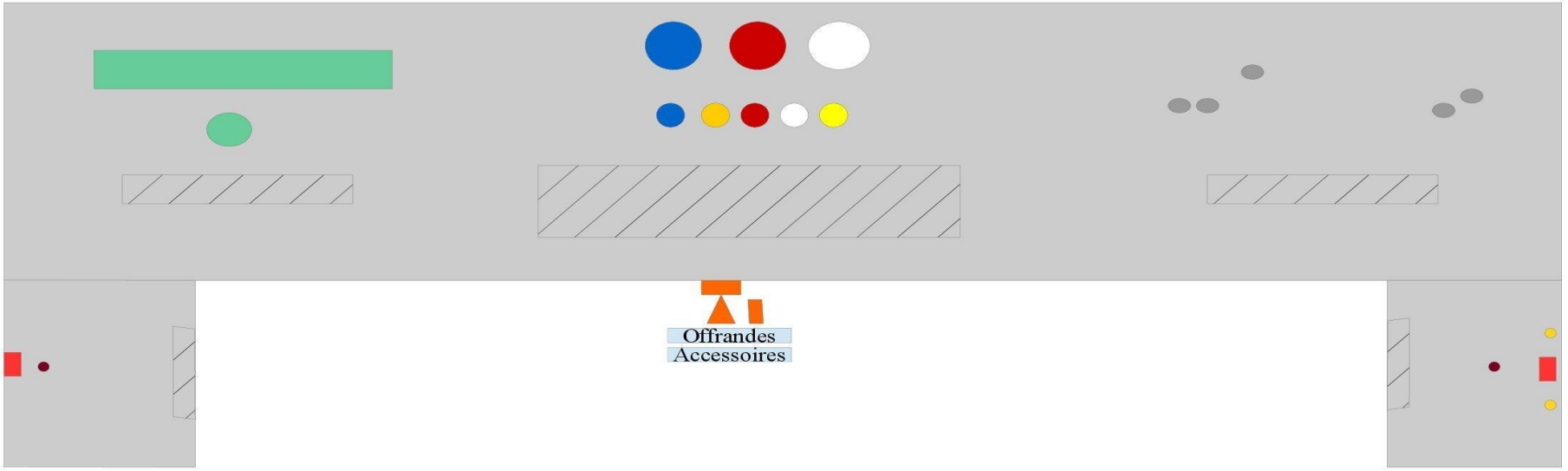
Parmi les génies représentés on trouve bien entendu les trois Saintes-Mères respectivement habillées de bleu, rouge et blanc. Elles sont représentées sous la forme de poupées d'environ 40-50 cm de haut et sont situées sur l'espace le plus haut, surplombant ainsi les autres génies. En dessous d'elles, on trouve un tableau représentant les cinq Grands Mandarins et devant ces derniers sont disposées les offrandes faites à leur égard. À gauche de ces génies on trouve, représentées par le biais de plusieurs poupées de chiffon de différentes tailles (5-15 cm), les servantes et les Princesses. Au regard du peu d'informations que j'ai pu récolter à ce sujet, il semble que ces poupées aient été achetées en France dans des magasins de jouets et habillées par les disciples. On trouve ici aussi la présence d'offrandes devant les représentations de ces génies. À droite de l'autel central, celui des Saintes-Mères, on trouve un autre autel où sont représentés les jeunes Princes sous la forme de petites statuettes en porcelaine, ainsi que des offrandes. Le dernier espace dédié à des génies se situe au centre, sous les Saintes-Mères et le tableau des Grands Mandarins, il s'agit de l'espace dédié aux Génies-Tigres. Comme dans les autres cas on trouve une représentation des Génies-Tigres, mais il est intéressant de noter qu'ici on a plusieurs représentations des Génies-Tigres. On trouve en effet deux tableaux représentant les cinq Génies-Tigres ainsi qu'une statuette d'environ 40 cm de haut représentant un tigre. La disposition des autels et des objets et représentations des génies que l'on

48 Toutes les indications que j'effectue ici à propos de la disposition du lieu sont reportées sur le schéma correspondant.

trouve ici paraissent relativement sommaires si l'on compare cet autel à d'autres autels au Vietnam par exemple où les espaces semblent être surchargés de représentations. Ici on est plutôt face à une représentation « minimaliste » des génies composant le panthéon des Quatre Palais, mais pour autant on trouve tout de même une représentation globale du panthéon avec tous les niveaux de génies. C'est-à-dire que l'on va trouver des représentations de génies depuis les Saintes-Mères jusqu'aux Génies-Tigres en passant par les Génies-Enfants. Cependant le choix a été fait de ne pas surcharger l'espace en représentant tous les génies du panthéon. On retrouve alors les plus importants, les trois Saintes-Mères, les cinq Grands Mandarins, un autel des monts et forêts (couplé aux représentations des servantes et Princesses), une représentation à minima des Génies-Enfants et surtout, les Génies-Tigres. L'absence des Génies-Serpents est tout de même à noter dans la composition de cet autel, ce qui a pour effet de rendre le culte sensible aux influences des esprits malfaisants et rendant potentiellement impossible toute pratique rituelle en ce lieu. Je n'ai cependant pas eu d'explications concernant l'absence des serpents et il convient de noter que j'ai tout de même pu observer une activité cultuelle en ce lieu.

Cela me permet de passer aux offrandes que j'ai pu observer lors de mes différentes visites. Je tiens d'emblée à préciser que j'ai observé la présence d'offrandes sans que cela ne soit en rapport avec une date particulière du calendrier lunaire, mais que tout de même le nombre de celles-ci était plus important lors des jours suivant le nouvel an lunaire. Concernant la disposition de celles-ci et comme je l'ai mentionné sur le schéma, on trouve des offrandes sur l'ensemble du mobilier et pour l'ensemble des génies ainsi que sur les deux tables disposées contre les murs gauche et droite où l'on trouve des placets. La majorité des offrandes observées étaient composées de fruits (orange, pomme, noix de coco, papaye), cependant j'ai également observé des œufs disposés sur une assiette de riz cru devant les Génies-Tigres. Ces offrandes composaient la majorité de celles observées, mais j'ai également pu constater la présence de pièces de monnaie, de riz cuit, de légumes cuits (brocolis, etc), un bol de bouillon, des enveloppes rouges comme celles données aux enfants lors du nouvel an lunaire ainsi que des « fortune-cookie ». La composition des offrandes relève bien de ce qui a pu être observé par les auteurs ayant travaillé sur le culte des Quatre Palais et notamment la présence d'offrandes carnées (œuf, plats cuisinés contenant de la viande) que l'on ne retrouve pas dans le Bouddhisme. La présence d'offrandes trahit également la présence d'une activité cultuelle régulière en ce lieu bien qu'elle apparaisse plus marquée au moment du nouvel an lunaire avec un redoublement du nombre d'offrandes présentes.

Schéma autel des Quatre Palais – Pagode Truc Lam – Marseille :



Légende :

: Saintes-mères
: Grand Mandarins
: Autel des monts et forêts
: Dame des monts et forêts
: Petit princes et princesses
: Génie-Tigre
: Tableau Génie-Tigres
: Brûloir encens
: Placets (Sớ)
: Bougie électrique
: Emplacement des offrandes
: Meubles

CAFI – Sainte-Livrade :

Suite à cette présentation de l'autel des Quatre Palais présent à la pagode Truc Lam, je vais passer dans un second temps à la présentation de l'autel présent à Sainte-Livrade avant de revenir sur les points communs et différences entre ces deux autels, puis mettre ces éléments en lien avec les écrits réalisés à ce propos. En ce qui concerne la composition ainsi que la disposition de l'autel des Quatre Palais que l'on trouve dans la pagode du CAFI de Sainte-Livrade, on est face à un cas particulier qui n'a pas ou tout du moins très peu été observé par les autres auteurs s'intéressant aux Quatre Palais. En effet la grosse particularité de ce lieu repose sur le fait que l'autel des Quatre Palais et celui des Bouddhas soient situés au sein d'un même bâtiment, ce qui avait déjà été observé alors par le couple Simon-Barouh, et ce bien que dans l'esprit des individus la séparation des cultes soit claire. On trouve ainsi situé à droite l'autel des Quatre Palais, au centre l'autel des Bouddhas, à gauche de celui-ci un autel dédié à Quan Thánh Đế Quân et contre le mur gauche des autels privés ainsi qu'un autel dédié aux monts et forêts. La composition de ce lieu apparaît ainsi être tout à fait singulière avec la cohabitation de trois cultes différents, mais comme je l'ai précisé lors de la présentation de ce lieu particulier, au travers des informations que j'ai récoltées à son sujet, il m'est apparu que le rôle cultuel du lieu se trouve supplanté par le rôle mémoriel qui y est accordé. Toutefois, bien que le rôle cultuel ait perdu en importance, il est intéressant de noter que des cérémonies rituelles sont toujours organisées sur l'initiative de Claudine et Irma, les responsables du lieu. Ce double usage qui est alors fait du lieu se trouve selon moi bien représenté via les objets cultuels qui y sont présents ainsi que les autels.

Au regard du sujet qui nous intéresse ici je ne vais pas revenir en détail sur la composition des autels des bouddhas et de Quan Thánh Đế Quân mais je vais seulement faire des commentaires généraux sur ces derniers. Au sujet de l'autel des Quatre Palais en lui-même, il est composé d'éléments de provenance hétérogène. C'est-à-dire que les éléments qui composent l'autel sont issus tout aussi bien du premier autel qui avait été édifié dans le camp que d'éléments plus récents offerts par des individus et provenant alors du Vietnam, ou encore des éléments issus d'autels privés dont les propriétaires sont décédés. Une broderie dans un cadre est accrochée au mur au-dessus de l'emplacement de l'autel et on y trouve représenté au-dessus des autres génies Quan Âm, bodhisattva de la compassion avec à ses côtés Kim-đồng le garçon d'or et Ngọc nũ la fille de jade. En dessous de cette dernière (dans le même cadre) on trouve les trois Saintes-Mères ainsi que les

cinq Grands Mandarins et les 4 Princesses. Sur le même niveau on trouve représentés dans des cadres *Trần Hưng Đạo* à gauche et l'empereur du ciel à droite. Sur le mur de droite on trouve également d'autres représentations des cinq Grands Mandarins, chacun dans un cadre individuel. Les petits Princes et Princesses pour leur part sont représentés sous la forme de petites statuettes et poupées disposées sur le meuble composant l'autel principal. On trouve également disposée une seconde représentation de Quan Âm encore une fois entourée de Kim-đồng et Ngọc nũ. Finalement sous l'autel principal on trouve deux cadres représentant les cinq Génies-Tigres ainsi qu'un représentant uniquement le tigre blanc. Les Génies-Serpents eux sont représentés sous la forme de statues en bois.

Au centre de la pièce contre le mur du fond on trouve l'autel des bouddhas, qui est de par la taille le plus imposant de tous. À droite de ce dernier et toujours contre le mur du fond on trouve l'autel de Quan Thánh Đế Quân qui est aussi le plus petit autel et les génies ne sont représentés que par la présence de petits cadres individuels. Finalement contre le mur de gauche on trouve disposés un autel des monts et forêts, un autel privé représentant les principaux génies du panthéon ainsi qu'un second petit autel privé représentant les Mandarins, les Princes et les Génies-Enfants.

Le premier autel des monts et forêts représenté sous la forme d'un petit bâtiment en bois à l'architecture inspirée de la Chine est caractérisé par le vert qui habille la totalité du bâtiment hormis le toit et quatre piliers de couleur rouge. À l'intérieur de ce dernier on trouve des petites poupées de chiffon de différentes tailles habillées de manière à représenter les génies associés à ce palais. On trouve également disposées à l'intérieur des petites fleurs en plastique. Cet autel des monts et forêts fait partie des autels hérités des années 60 lors de l'établissement du premier autel. Durant la présentation qui m'a été faite des autels, Irma insistait tout particulièrement sur le caractère minutieux associé au travail effectué par les « mères et grand-mères » afin d'habiller les poupées pour représenter les génies. Sur le second meuble disposé contre le mur, on trouve un autel privé où sont représentés les génies principaux comme les quatre Saintes-Mères. Comme dans le cas de l'autel des monts et forêts, il s'agit ici aussi d'une réplique miniature d'un bâtiment style temple d'architecture chinoise. Contrairement au premier autel qui est de couleur verte de par son association au palais des monts et forêts, ce bâtiment est lui de couleur rouge avec également des dorures représentant notamment des dragons et d'autres symboles coutumiers des temples sino-

vietnamiens. Ici aussi on trouve la présence d'accessoires pour les génies, des petits fruits en plastique.

Le troisième autel pour sa part est plus récent et l'ensemble des éléments qui le composent sont issus du Vietnam. Ici la réplique du bâtiment est plus sommaire et consiste en un petit bâtiment de briques rouges avec un toit de couleur rouge également, sur lequel on trouve un bandeau de couleur bleue sur lequel sont dessinés deux dragons. Concernant les génies représentés au sein de cet autel on trouve les Mandarins et les petits Princes ainsi que tout un tas d'accessoires tel que des jouets et les souliers des génies. On trouve également accrochés de part et d'autre les chapeaux coniques de différentes couleurs associées aux génies. On peut également noter la présence à gauche de l'autel d'un petit cheval doré faisant office de jouet pour les petits Princes.

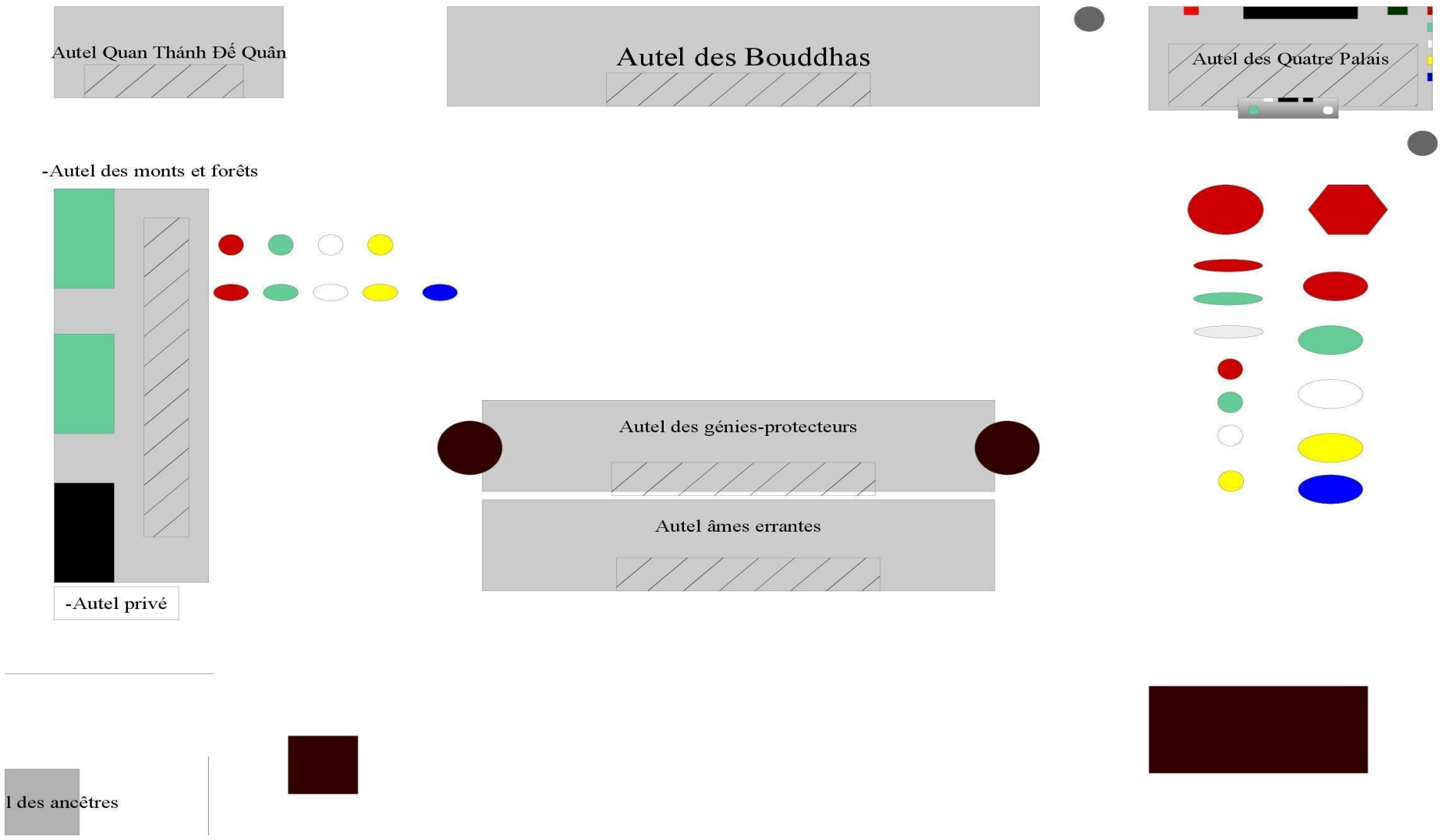
Au-delà de la composition des autels qui est plus importante et variée que ceux de la pagode Truc Lam, il est intéressant de constater que le bâtiment dans son ensemble est composé de tout un tas d'autres éléments associés au culte des Quatre Palais. On va trouver par exemple aussi les chapeaux associés aux génies comme cela avait été rapporté par le couple Simon-Barouh. Comme je l'ai présenté sur le schéma, on trouve ici les chapeaux de la majorité des génies (Saintes-Mères, Mandarins, Princes, Dames, Demoiselles) ainsi que des chapeaux plus imposants qui sont eux associés à plusieurs génies. Ce premier élément appuie d'une certaine manière la prégnance de ce culte au sein de ce lieu, ce qui se trouve appuyé encore une fois par la présence d'autres éléments. On trouve en effet deux parasols ainsi qu'un palanquin et le trône de l'empereur de jade, tous ces éléments servant lors des processions. Le dernier élément qui appuie la présence de la pratique du culte en ce lieu est la présence des accessoires servant à l'incarnation des génies. On trouve en effet disposés à gauche et à droite de l'autel principal des Quatre Palais des pots où reposent ces derniers. On y trouve ainsi les rames, des éventails, des épées, des hallebardes. En somme, on trouve toute la panoplie des accessoires servant lors des incarnations pour les danses des génies. Comme c'est le cas pour les autels, ces accessoires sont de provenance hétérogène et on trouve tout autant des éléments datant des années 60 qui ont pu être ramenés lors du rapatriement ou encore construits par ces personnes elles-mêmes, mais on trouve également des éléments de provenance plus tardive qui sont issues du commerce avec le Vietnam par exemple ou bien sont des cadeaux effectués par les disciples du culte.

La présence de tous ces éléments relatifs au culte des Quatre Palais met en avant les deux rôles remplis par la pagode, le rôle mémoriel et le rôle cultuel. L'aspect mémoriel est selon moi mis en avant par le fait que les éléments composant les autels ainsi que les accessoires du culte sont issus en grande majorité de l'héritage du premier lieu de culte, mais également issus d'autels privés de médiums décédés résidant en France. Cet aspect est également appuyé dans la disposition du lieu, en effet suite à des travaux de réhabilitation du CAFI, un mouvement de réhabilitation de la pagode a été mis en place conjointement. Au travers de la réhabilitation, il y avait la volonté de recréer le lieu de culte tel qu'il était alors à l'époque et ce bien que la séparation des cultes (Bouddhisme/Quatre Palais) ne soit alors pas effective. Concernant le rôle cultuel, il est plus diffus que dans le cas de la pagode Truc Lam dans le sens où les individus venant rendre un culte aux génies sont moins nombreux et que le lieu n'est pas ouvert de manière régulière au public mais seulement lors des occasions importantes ainsi que lors des cérémonies. Cependant bien que deux médiums s'occupent à l'heure actuelle de ce lieu, elles sont assez pessimistes concernant la relève et ne l'envisagent pas autrement que par l'arrivée d'un médium du Vietnam. On peut aussi noter la présence d'un espace devant l'autel des Quatre Palais servant alors d'espace où le médium effectue ses incarnations.

Si on compare les deux autels que j'ai présentés et dont j'ai réalisé le schéma, il apparaît que dans les grandes lignes la composition des autels des Quatre Palais sont similaires. Les différences reposent principalement sur le nombre de génies représentés sur les autels. On trouve en effet la présence de Quan Âm, bodhisattva de la compassion qui est incluse au culte des Quatre Palais (Simon-Barouh 1973) tandis qu'on ne la trouve pas sur l'autel présent à Marseille. Un autre génie qui n'est pas représenté à Marseille et que l'on trouve présent à Sainte-Livrade est Trần Hưng Đạo, ce dernier étant incarné par certaines médiums qui résidaient au CAFI (*ibid*). On peut aussi noter la présence des Génies-Serpents dans le cas de l'autel des Quatre Palais présent à Sainte-Livrade, condition nécessaire pour protéger l'autel et les génies de l'influence des esprits malfaisants. La seconde différence repose sur le fait que, au regard des informations que j'ai récoltées, il n'y a pas de séances rituelles qui ont lieu devant l'autel de la pagode Truc Lam, tandis qu'à Sainte-Livrade des séances rituelles ont lieu. Un autre fait intéressant est le fait que la fréquentation des autels n'est pas liée à l'importance des autels représentés mais plus au caractère public de ces derniers. Dans le cas de la pagode Truc Lam, l'activité cultuelle semble en effet plus présente que dans le cas de Sainte-

Livrade où seules les gardiennes du temple rendent un culte fréquent aux génies. L'ensemble de ces différences représentent bien selon moi deux aspects de la pratique du culte des Quatre Palais en France. L'autel présent à la pagode Truc Lam représente pour sa part l'espace cultuel quotidien, de tous les jours, qui permet aux simples disciples des Quatre Palais de rendre un culte aux génies sans avoir à recourir à un intermédiaire et de permettre de rendre un culte de manière plus aisée, ce qui est selon moi à mettre en lien avec le fait que la pratique rituelle se réalise de plus en plus dans le cadre privé. De son côté, l'autel présent à Sainte-Livrade possède pour sa part tous les éléments nécessaires à la pratique rituelle sans pour autant regrouper une large communauté de disciples.
Mais je présenterai cet aspect plus en détail ultérieurement.

Schéma autel des Quatre Palais – Sainte-Livrade :


Autel Quan Thánh Đế Quân
Autel des Bouddhas
Autel des Quatre Palais
-Autel des monts et forêts
Autel des génies-protecteurs
Autel âmes errantes
-Autel privé
l des ancêtres
Légende :
:Chapeau rond dames et demoiselles
:Chapeau conique
Mandarins et Princes
:Chapeau plat des
Saintes-Mères
: Emplacement des
autels
: Emplacement des

Chapitre 5 : Les Quatre Palais en France

I) Qu'est-ce que la médiumnité ?

Je suis déjà revenu précédemment sur la question de la distinction entre possession et chamanisme ainsi que sur la manière dont l'expression « culte médiumnique de possession » s'applique au cas du rituel *Hầu Bóng*. De cette manière, je vais ici me concentrer sur ce que représente la médiumnité pour les individus eux-mêmes en m'appuyant sur des travaux qui ont été réalisés sur ce rituel au Vietnam ainsi que dans les pays où il a été documenté, mais je vais également me rapprocher des travaux qui ont été réalisés sur d'autres rituels de possession. Dans un premier temps, je vais m'attacher à décrire le cadre général de la médiumnité pour ensuite préciser mon propos en revenant sur la médiumnité au sein du culte des Quatre Palais. Ce dernier point sera lui-même subdivisé en deux parties. Une première traitant de la médiumnité telle qu'elle est vécue au Vietnam, dans le cadre culturel d'origine du culte, pour ensuite passer à la question de la médiumnité « hors-sol » auprès des individus d'origine vietnamienne qui ont migré dans d'autres pays et se sont ainsi extraits de ce milieu culturel. Le but du propos sera ici de mettre en avant les points communs ainsi que les différences éventuelles de la médiumnité de ces individus mais également d'envisager la manière dont des individus qui ne baignent à priori pas dans ce milieu culturel, finissent par devenir médiums eux-mêmes. Pour cela, je vais m'appuyer sur les travaux d'auteurs tels que Maurice Durand ainsi que Claire Chauvet pour leurs travaux au Vietnam mais aussi sur les travaux de Karen Fjelstad et Nguyen Thi Huyen qui ont réalisé ensemble un travail de recherche sur le culte aux États-Unis dans les années 90 puis dans un second temps au Vietnam.

De nombreux travaux ont été effectués sur les cultes de possession ainsi que sur le profil des médiums et beaucoup d'entre eux ont d'ailleurs été réalisés en Asie du sud-est, cette région du

monde étant comme l'Afrique marquée par beaucoup de phénomènes de ce type. Bénédicte Brac de la Perrière s'est par exemple intéressée au culte des Naq en Birmanie, Jérémy Jammes lui s'est intéressé au Caodaïsme, culte né au début du 20e siècle au Vietnam qui possède lui-même des inspirations issues d'un autre culte médiumnique, le De Jiao d'origine chinoise étudié par Bernard Formoso. Plus récemment, on trouve aussi les travaux de Paul Sorrentino sur un phénomène d'innovation rituelle au Vietnam. La liste de ces phénomènes est longue et ce petit échantillon des recherches menées sur les cultes de possession médiumnique en Asie du sud-est permettent de voir que le phénomène y est largement répandu. J'ai choisi de me concentrer sur ces travaux pour leur proximité culturelle avec le culte des Quatre Palais présent dans la société Kinh mais les travaux menés en Afrique par exemple sont tout aussi pertinents. Cette proximité relative entre les différents cultes de possession à travers le monde a été montrée par le biais des auteurs qui se sont intéressés à cette question. Je pense ici à Luc de Heusch, Gilbert Rouget ainsi que Bertrand Hell sur lesquels je me suis appuyé précédemment pour présenter ce qu'est un rituel de possession et comment il s'applique dans le cas du rituel *Hầu Bóng*. Parmi les éléments qui reviennent souvent dans les écrits de ces auteurs, il y a le fait que le médium change de personnalité au profit d'un dieu, ancêtre ou génie, c'est la possession au sens strict pour Gilbert Rouget (Rouget, 1990). Les expressions utilisées pour désigner les médiums appuient d'ailleurs cet aspect. Les médiums peuvent ainsi être désignés de différentes manières. Par exemple, les médiums du culte des Naq birmans sont appelés « épouse de naq » (Brac de la Perrière, 1989) ce qui sous-entend l'existence d'un lien, d'une alliance entre le médium et un ou plusieurs génies. D'autres façons de les désigner mettent en avant le caractère passif du médium au cours de la possession. Dans le cas du rituel *Hầu Bòng* on trouve des expressions tel que *Ngự đồng* (Trôner sur le médium) ou encore *Ngồi đồng* (S'asseoir sur le médium) pour désigner l'action de la possession. Il est également dit que le médium est « comme un enfant (*con*), un disciple (*đệ tư*), un soldat (*linh*), un serviteur (*tôi*) » (Simon-Barouh, 1970, p35). Toutefois dans tous les cas, les médiums apparaissent être au service des génies et le fait de devenir médium n'est pas le fait de la seule volonté des individus.

I.1) Devenir médium :

Maurice Durand est le premier auteur à avoir documenté le culte des Quatre Palais et les rituels de possession qui y sont associés[49]. Ce dernier affirmait déjà que la vocation du médium est décidée

49 Si Léopold Cadière est le premier à avoir documenté les croyances vietnamiennes en langue française, il ne s'est pas

par les divinités (*Thần thánh bắt làm đồng*) et que plusieurs étapes sont nécessaires pour devenir médium. En premier lieu, un génie doit se manifester chez un individu en le « prenant », en « s'emparant de lui » (*bắt đồng*). Cette première étape met en exergue le potentiel médiumnique de l'individu concerné mais cela ne suffit pas pour être médium, il doit ensuite réaliser le rituel d'ouverture des Palais (*Mở Phủ*) qui correspond à la présentation du médium (*Trình đồng*) (Chauvet, 2012), rituel réalisé avec l'intervention d'un maître de cérémonie (*Thầy cúng*) qui est là pour légitimer d'une certaine manière le futur médium auprès des génies. Ce rituel est indispensable et permet au futur médium d'être reconnu en tant que tel et pour lui permettre d'organiser des cérémonies et de rendre le culte aux génies. Dans le culte des Quatre Palais donc, il n'y a pas à proprement parler d'initiation si on l'entend dans le sens d'un apprentissage formel. Comme le rapporte Claire Chauvet, « Ils nient la participation d'un maître (*Thầy*) pour valoriser le don des esprits, même si, dans les faits, il est indispensable d'avoir un maître qui préside au rituel de titulature et fournit quelques connaissances aux futurs spécialistes, en quelques heures tout au plus » mais « La relation maître-élève instaurée est alors très limitée et irrégulière » (Chauvet, 2012, p.83). Alors qu'au contraire, dans le cas du culte des Naq les futurs médiums vont très souvent vivre avec leur maître et la présence de ce dernier est fortement appréciée lors des cérémonies organisées par les médiums (Brac de la Perrière, 1989).

Je l'ai brièvement mentionné, les médiums passent comme n'étant pas acteurs de leur vocation médiumnique. En effet, les individus seraient choisis par les génies pour leur rendre un culte. Bénédicte Brac de la Perrière nous dit en effet que la relation est « une initiative du naq » et que « la personne est définitivement liée à son naq-époux et doit lui rendre un culte en lui permettant de s'incarner à travers elle. » (Brac de la Perrière, 1998, p.171-172). Les mêmes observations sont possibles par rapport au culte des Quatre Palais où les futurs médiums sont eux aussi appelés à l'initiative d'un génie avec lequel se tisse alors une relation particulière. Cet appel peut alors se manifester de plusieurs manières. L'individu concerné peut être malade et ne pas arriver à guérir, faire un rêve récurrent, souffrir de malchance dans sa vie familiale (divorce, décès, maladie) ou encore professionnelle (licenciement, faillite, etc). (Durand, 1959 ; Simon-Barouh, 1973 ; Chauvet, 2012) « La bà đồng apprend ce choix par un rêve. Subitement, elle est prise comme de neurasthénie. Elle a le dégoût des soins du ménage, elle maigrit. Ses cheveux résistent au peigne, s'empâtent, et ne se laissent plus démêler. » (Nguyen Van Huyen, 1994, p.267). Ces éléments

intéressé outre mesure aux particularités des médiums.
peuvent pousser les individus concernés à aller consulter un devin ou alors, c'est un membre de leur entourage qui peut leur conseiller d'aller voir un médium des Quatre Palais. Et c'est seulement suite à la consultation d'un spécialiste qu'est révélé l'appel du génie et le potentiel médiumnique de l'individu concerné. C'est par le biais d'un individu déjà sensibilisé à l'existence et la pratique du culte qui met en relation le potentiel futur médium et un spécialiste permettant de déterminer si oui ou non il s'agit de l'appel d'un génie.

Suite à la révélation du potentiel médiumnique (*căn đồng*) (Chauvet, 2012) de la personne, il lui est alors nécessaire d'effectuer le rituel d'ouverture des Palais mentionné ci-dessus. Toutefois, et cela vaut également par exemple dans le cas du culte des Naq, le fait d'avoir eu la révélation de son potentiel médiumnique n'oblige pas les individus à pratiquer de manière régulière les cultes de possession. La personne dont le potentiel a été révélé, « ne devient pas nécessairement spécialiste. Pour cela, il faut qu'ayant fait preuve des dispositions nécessaires, la personne apprenne à incarner les autres *naq*. » (Brac de la Perrière, 1998, p.172). Si le potentiel médiumnique est une affaire de destin, dans le cas du culte des Quatre Palais il existe plusieurs degrés de potentiel médiumnique. « Une personne dont le destin est “léger” se voit chargées d'obligations rituelles moins pesantes qu'une personne au destin “lourd”. » (Chauvet, 2012, p.72). Cela signifie en substance qu'une personne avec un potentiel médiumnique léger (*căn nhẹ)* peut « accepter ou non cette investiture » (Thi Hong Ha Hoang, 2016, p.173) mais au contraire un individu avec un potentiel médiumnique fort (*căn nặng*) peut mourir s'il ne l'utilise pas (*ibid*). L'entrée dans le culte ne relève ainsi pas d'une « décision personnelle et délibérée » (Chauvet, 2012, p.73), ici, les « personnes ont été choisies ou attrapées par les esprits. » (*ibid*). La notion de destin et de potentiel médiumnique est largement utilisée par les médiums pour justifier leur vocation et elle ne semble pas relever de quelques éléments d'hérédité et ce « Même si d'autres lignées féminines et masculines de médiums ont été rencontrées, cette situation reste exceptionnelle et remonte rarement sur plus de deux générations. » (Chauvet, 2012, p.77). Loin d'être le fruit d'un apprentissage, le savoir relatif au culte représenterait plus un don des esprits qui va de pair avec le potentiel médiumnique (Chauvet, 2012). Cependant il est tout de même intéressant de se questionner sur le facteur social de l'entrée en médiumnité car ce dernier semble être déterminant. Comme je l'ai dit, de nombreux facteurs (maladie, malheur, rêve) sont à l'origine des questionnements qui peuvent aboutir à la révélation du potentiel médiumnique. Mais tous ces facteurs pris isolément ne sont à priori pas interprétés par les individus qui les

subissent comme provenant des génies. Il a été remarqué par les auteurs qui se sont intéressés à cette question que l'un des facteurs déterminant de l'entrée en médiumnité est l'entourage. C'est toujours par l'entremise d'un acteur extérieur (membre de la famille, voisin, commerçant, etc) que se produisent les premiers questionnements relatifs à l'entrée en médiumnité. Ce sont ces acteurs qui, parce qu'ils sont eux-mêmes pris dans la logique du culte, vont diriger l'individu souffrant de ces signes vers un spécialiste du culte.

I.2) Conséquences de la médiumnité :

Un autre aspect de la vocation médiumnique revenant souvent dans les témoignages et les écrits est le fait que cette vocation est quelque chose qui fait peser un ensemble de « contraintes » sur les médiums. De même, le choix de suivre cette voie est associé à un large ensemble de facteurs. Je l'ai dit, le fait de devenir médium est associé au fait de posséder un potentiel médiumnique (*căn*) qui se manifeste par un ensemble de facteurs dont la maladie, la malchance ou encore des rêves récurrents. Le futur médium doit ensuite effectuer un certain nombre d'étapes qui lui permettront alors d'être reconnu comme médium et ainsi d'avoir la possibilité d'organiser des séances rituelles et rendre un culte aux génies. L'entrée dans la médiumnité implique ainsi un changement de statut pour l'individu, il est reconnu comme étant un intermédiaire entre le monde des Hommes et le monde des génies (monde visible/monde invisible) et il peut être sollicité par des individus désireux de rendre un culte à tel ou tel génie. Certains médiums ont choisi cette voie car cela leur permettait de payer la « dette » engrangée vis-à-vis des génies (Fjelstad & Nguyen Thi Hien, 2011). Cette idée de dette envers les génies est liée à l'idée du destin qui fait que tel ou tel individu possède un potentiel médiumnique plus ou moins lourd. Mais elle est selon moi aussi associée au fait que devenir médium permet à l'individu d'engranger un certain nombre de bienfaits par le biais de cette pratique. Claire Chauvet rapporte un grand nombre d'exemples en ce sens. Par exemple le cas de Madame Hải médium depuis 10 ans qui « dit mieux se porter depuis ces dernières années, être toujours en bonne santé car les esprits la protègent. » (Chauvet, 2012, p.75). Ce premier exemple va de manière évidente dans le sens de la guérison qui est offerte aux médiums dont le potentiel a été révélé par la maladie et que la pratique médiumnique permet alors de guérir. Cela montre bien le fait que les médiums envisagent leur pratique en termes de relation et d'échange avec les génies (Chauvet, 2012). Ainsi, « Le statut de médium implique des obligations, des devoirs (comme accomplir des rituels régulièrement), mais également des privilèges (dont la possibilité d'être possédé par les

esprits). ». « Les médiums se trouvent dans une situation de dette et d'obligation vis-à-vis des esprits qu'ils ne peuvent effacer, mais uniquement réduire en rendant un culte. » (Chauvet, 2012, p.82).

Au-delà du poids du potentiel médiumnique et de la dette qui y est associée, l'autre registre de contraintes qui revient est le fait d'avoir une attitude en rapport avec « l'importance de l'être » [50]associée au statut de médium. Dans les faits, cela sous-entend que le fait d'incarner les génies est un bénéfice. Ce n'est pas quelque chose qui est donné à tout le monde, il faut avoir le potentiel et également avoir effectué le rituel d'investiture. Cependant comme cela est également le cas dans les autres rituels de possession, pour pouvoir incarner les génies l'individu doit manifester d'une pureté physique et mentale (Simon-Barouh, 1970). Fondamentalement cela implique que l'individu doit avoir une attitude respectueuse et cela « implique un certain nombre de transformations de son être et de son mode de vie. » (Chauvet, 2012, p.83). Par exemple, bien que de nombreux médiums soient divorcés ou veufs et qu'il est parfois rapporté que ce sont eux (et plus particulièrement les femmes) qui sont représentés parmi les médiums (Durand, 1959), dans la réalité un médium peut tout à fait être marié, il devra seulement respecter des périodes d'abstinence sexuelle avant une cérémonie afin d'être apte à incarner les esprits. Cependant la maternité, elle, est contradictoire avec le fait d'être médium. Ce facteur revient assez souvent dans la littérature et explique en partie pourquoi certains auteurs comme Maurice Durand ont estimé que les médiums étaient majoritairement des femmes âgées et seules. Dans les faits, la médiumnité n'est pas réservée aux femmes seules ou qui ne sont plus en âge d'avoir des enfants. On trouve tout autant des hommes que des femmes parmi les médiums (Fjelstad et Nguyen Thi Hien, 2006 ; Chauvet, 2012) et ce bien que les femmes soient surreprésentées dans certains cas (Durand, 1959 ; Simon-Barouh, 1970).

Devenir médium implique donc de respecter une certaine discipline de vie, c'est-à-dire que l'individu concerné doit avoir une attitude respectueuse envers ses semblables mais aussi rendre régulièrement un culte aux génies. Cet exercice du culte passe par l'établissement d'un autel au sein de l'habitation, l'obligation de faire des offrandes régulièrement et effectuer des cérémonies (au moins 1 à 2 fois par an). Le fait d'avoir des obligations cultuelles est également un poids économique conséquent pour le médium. Cela sous-entend qu'il doit être en mesure d'établir à minima un autel pour le génie qui l'a appelé, mais il doit également être en mesure de financer les

50 Expression issue d'un entretien avec Irma, médium des Quatre Palais

cérémonies rituelles qu'il doit effectuer dans l'année. Toutes ces obligations cultuelles que le médium doit effectuer revêtent plusieurs aspects. En premier lieu elles permettent de « réactualiser la relation avec les entités spirituelles » (Chauvet, 2012, p.87) ainsi que de recevoir des bénéfices de la part de ces entités (santé, réussite professionnelle, etc). C'est donc une réelle relation qui est établie entre le médium et les entités spirituelles avec ses obligations et ses bénéfices. L'octroi de bénéfices via le statut de médium explique tout autant l'intérêt que certains individus manifestent pour la vocation médiumnique que les difficultés qui peuvent apparaître suite à l'entrée en médiumnité. Comme je l'ai dit plus haut, devenir médium n'est pas le fruit de la seule volonté individuelle et surtout, cela fait peser tout un régime de contraintes sur l'individu concerné. Ces différentes contraintes font qu'il peut être difficile pour certains individus de devenir médium ou encore d'exercer leur médiumnité à plein temps (coût financier, manque de temps, etc). Il est alors possible pour l'individu concerné par ces difficultés de différer son entrée en médiumnité ou encore de mettre en suspens sa pratique médiumnique (Chauvet, 2012). De la même manière, il est tout à fait possible qu'entre l'appel du génie et l'entrée en médiumnité il y ait un décalage de plusieurs années.

I.3) Une médiumnité hors-sol :

Suite à la présentation de ce que représente la médiumnité au sein du culte des Quatre Palais, il est pertinent selon moi de revenir plus en détail sur le cas des médiums vivant à l'étranger. Je vais ainsi consacrer cette partie aux auteurs qui ont étudié le culte ailleurs qu'au Vietnam mais également sur des données de terrain. Pour les besoins de cette partie consacrée à ce que j'ai décidé de nommer la « médiumnité hors-sol », je ne vais pas revenir en détail sur tous les auteurs qui se sont intéressés au culte à l'étranger. Je vais ici me concentrer sur la manière dont s'effectue la transmission du culte dans ces contextes mais également sur ce que signifie la médiumnité pour ces individus. Cela va me permettre ainsi de mettre en avant les points communs et différences concernant la pratique médiumnique et la perception de celle-ci par les individus pris dans la logique du culte. Concernant les expressions « médium hors-sol » et médiumnité en contexte diasporique, il me semblait nécessaire de différencier ces deux vocations médiumniques. En effet, bien qu'elles aient un certain nombre de points en commun, je voulais signaler par l'usage de cette expression la position ambiguë de ces médiums qui ont été initiés dans un contexte migratoire et n'ont à priori pas baigné dans le contexte culturel vietnamien. Alors qu'au regard de ce que j'ai présenté ci-dessus, si la vocation

médiumnique repose sur l'appel des génies, il y a tout de même un cadre social et culturel qui est associé à l'interprétation de cet appel. Cadre socio-culturel que l'on ne retrouve à priori pas dans le cadre des individus nés et/ou élevés en France.

I.3.1) Devenir médium en contexte diasporique:

La manière dont les individus sont appelés par les génies ne change pas dans le contexte migratoire. À l'étranger comme ailleurs, l'appel se fait par le biais de rêves récurrents ou à la suite d'événements soudains tels que la maladie, un échec professionnel, un divorce, etc. Comme au Vietnam, l'origine des rêves et de ces événements doit ensuite être confirmée par la consultation d'un spécialiste religieux. Cependant si au Vietnam il est facile de trouver un spécialiste religieux, le choix apparaît être plus limité à l'étranger. Mais dans tous les cas, la révélation de l'origine de l'appel se fait par le biais d'un spécialiste religieux. L'un des éléments qui semble entrer en ligne de compte dans l'appel et qui est relevé par Louis-Jacques Dorais et Huy Nguyen est le fait que les individus appelés à devenir médium fréquentaient déjà le temple et sont « souvent des filles de *bà-đồng* » (1998, p.200). Ils rapportent également dans le même article des propos recueillis précédemment et publiés dans un article commun de L-J Dorais, P. Gaudette et H. Nguyen paru en
1992, où une médium leur avait dit être elle-même fille de médium (Dorais et Huy Nguyen, 1998, p.200), ce qui corrobore les données qu'ils avancent dans leur article daté de 1998. Le fait que les futurs médiums soient surreprésentés parmi les filles de médiums est un élément qui entre en contradiction partielle avec ce qui avait alors été relevé lors des recherches menées au Vietnam. Il y aurait donc un resserrement de la possibilité de la vocation médiumnique qui serait à l'étranger limitée aux individus qui sont en contact direct avec cette pratique rituelle, ce qui entre à priori en contradiction avec l'idée de « potentiel médiumnique » alors partagée par les auteurs. Cela pourrait je pense facilement s'expliquer par le fait que la pratique à l'étranger se trouve être nettement moins prégnante qu'elle ne peut l'être au Vietnam. Par exemple, les lieux où se pratique le rituel sont majoritairement privés pour le cas français mais ils peuvent aussi ne pas être mis en avant comme cela est le cas aux États-Unis, et ce notamment en regard du fait que la possession ne soit généralement pas vue d'un bon œil dans les sociétés occidentales. Ainsi, la transmission parmi les descendants de migrants vietnamiens apparaît être assez limitée et surtout à quelques exceptions près elle ne s'est faite que parmi les individus de seconde génération et reste un phénomène limité. Les auteurs sont d'accord sur ce point, la nouvelle vague de pratique en France notamment est essentiellement due à l'arrivée de nouveaux individus du Vietnam et parmi eux certains sont déjà

médiums ou sont en train de le devenir. Au vu du sujet qui m'intéresse ici, je vais présenter le cas d'une médium qui a été initiée en France. Je vais revenir sur la manière dont elle a été appelée, son initiation ainsi que la manière dont elle perçoit sa vocation médiumnique et ce qui y est associé.

L'exemple d'une médium française :

Irma Cohen fait partie des individus qui sont arrivés au CAFI lors du rapatriement effectué à partir de 1954 et qui fait suite à la défaite française en Indochine. Elle est arrivée en France à l'âge de 12 ans avec sa mère et sa grand-mère. Son cas est très intéressant car sur une famille de 10 enfants (1 garçon et 9 filles), 8 d'entre elles sont devenues médiums. Ce qui entre clairement en contradiction avec le fait que la vocation médiumnique n'est pas directement associée à l'hérédité[51]mais fait toutefois écho aux propos de Louis-Jacques Dorais et Huy Nguyen concernant le profil des nouveaux médiums. On est ici clairement face à une exception qui je pense est relative à la situation dans laquelle les individus pratiquant le culte des Quatre Palais se sont alors retrouvés en arrivant en France. Irma est donc arrivée en France à 12 ans (en 1956), l'appel des génies s'est fait par le biais de rêves récurrents lorsqu'elle avait 13-14 ans et elle a finalement été initiée à l'âge de 27 ans (en 1971) après avoir fait part de son désir de ne plus avoir d'enfants.

Lorsque j'aborde avec elle les raisons qui font qu'elle pratique le culte, elle me parle de plusieurs aspects. Premièrement, pour elle la pratique du culte est associée à la volonté de conserver cet aspect de la culture vietnamienne dans lequel elle a baigné durant son enfance. La question de la croyance est bien entendu un élément primordial dans son discours, mais elle mentionne qu'il était important aussi de conserver ce culte afin de rendre hommage aux mères et grand-mères qui pratiquaient. Dans son discours, la pratique se trouve mobilisée tout autant sur le plan de la croyance qui est centrale dans la pratique rituelle que sur le plan de la mémoire. Ici, la pratique se trouve partagée entre la volonté de rendre hommage aux mères et grand-mères qui sont arrivées en France dans des conditions précaires et ont fait leur maximum pour les élever, « Parce que, dans l'état où on est arrivé, si on n'avait pas eu la foi, je ne sais pas comment on aurait été véhiculé. ». Cette question de la mémoire se trouve au centre de la volonté de perpétuer la pratique et est même associée à l'idée d'une charge liée à l'histoire familiale : « Et puis c'est aussi une marque de respect dans la continuité de l'œuvre de nos mères et nos grand-mères ». Toutefois ce travail mémoriel semble s'être arrêté à cette génération. D'après ses propos, les générations suivantes ne sont pas en

51 L'hérédité joue un rôle moins important au Vietnam, probablement en raison du plus grand nombre de futurs médiums potentiels

mesure d'avoir les éléments nécessaires à la compréhension du culte (qui est primordial pour la pratique rituelle) mais plus globalement, elles n'ont pas été baignées dans ce cadre culturel. La transmission de ce cadre culturel passerait, toujours selon elle, par l'entremise de l'éducation mais également à l'exposition au culte et plus généralement à la culture mais aussi à la langue vietnamienne. Si elle est capable de parler vietnamien, ses enfants parlent eux un petit peu de vietnamien, mais ses petits-enfants par contre ne parlent pas du tout vietnamien.

On trouve ainsi conjointement la question de la croyance bien entendu mais aussi celle du travail de mémoire dans les raisons mises en avant pour expliquer le fait de pratiquer le culte. Le travail de mémoire est fortement lié à la question des conditions d'arrivée et de vie au sein du camp. La difficulté des conditions d'arrivée revient souvent dans son discours et la pratique du culte était alors une manière de se placer sous la protection des génies et ainsi d'accumuler de la force[52]. Cependant, on est en mesure de se demander de quelle manière et alors qu'elles étaient des enfants (Irma est l'aînée) elles ont été exposées au culte. Le premier lieu où ces futures médiums ont été exposées aux Quatre Palais est le cadre privé, le lieu d'habitation. Lors de leurs observations, Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh ont en effet pu observer la présence d'autel des Quatre Palais à l'intérieur même des habitations, ce qui constitue le premier lieu par le biais duquel elles ont pu prendre connaissance de ce culte. Concernant l'aspect rituel, si je me réfère à une autre partie de l'entretien, Irma m'a confié que lorsqu'elle avait une dizaine d'années elle avait pour habitude d'assister sa mère et sa grand-mère pour la préparation des cérémonies mais également pendant. Selon elle, c'est ce « travail » d'observation lors des séances rituelles mais également celui d'assistance qui font qu'elle et ses sœurs ont été sensibilisées au culte et qu'elles ont eu l'opportunité de devenir médium. Si le volet de l'assistance lors de la préparation ainsi que l'observation des séances rituelles semblent ici être des éléments primordiaux pour devenir médium, ici comme dans le cas du Vietnam, ce ne sont pas les individus qui décident de devenir médium, mais les génies qui les appellent dans ce but. Bien que résidant en France, Irma a en effet reçu l'appel des génies par le biais de ses rêves et son initiation a également eu lieu en France par l'entremise de sa grand-mère.[53]Ici aussi, la pratique n'est à priori pas ouverte à tout un chacun. Pour elle c'est une question de destin et seuls certains individus ont la possibilité de devenir médium avec le lot de bénéfices et de contraintes que cela fait peser sur la personne.

52 Le mot « force » revient souvent dans son discours lorsqu'elle parle de la pratique cultuelle

53 Voir annexe « X » pour la partie de l'entretien sur l'appel et l'initiation d'Irma

Quand j'évoque le « poids » de la pratique médiumnique, elle utilise souvent dans son discours le mot « force » pour désigner ce que les génies lui apportent dans la vie de tous les jours.
Lorsque nous parlions de la pratique par les mères et grand-mères, elle faisait déjà beaucoup usage du mot « force » pour parler de l'apport des génies. Cet aspect entre en corrélation directe avec ce qui est également rapporté par les différents auteurs, c'est-à-dire le fait que les génies ont une influence positive sur la vie des médiums (guérison d'une maladie, réussite, etc). Cependant, loin d'être à sens unique, le culte apparaît dans ses propos être un investissement de la vie de tous les jours. L'appel des génies irait selon elle de pair avec une protection offerte par ces derniers, cependant cela est nuancé car on ne peut pas devenir médium uniquement en cherchant à se mettre sous la protection des génies. Pour le dire autrement, ce sont les génies qui décident de qui ils mettent sous leur protection et les médiums sont les « élus » des génies, ceux par qui il est possible de s'adresser et de chercher leur protection (dans une moindre mesure que pour les médiums). Dire cela à ce stade de l'exposé peut paraître évident au regard de l'objet étudié, mais cette formule relate bien la manière dont Irma vit sa médiumnité. Pour elle, il s'agit ainsi avant tout d'une croyance, d'une foi profonde dans les Quatre Palais. Mais au-delà du simple exercice de la foi, la question de l'appel par les génies est tout de même au centre de la pratique. Ces deux éléments semblent assez évidents et se recoupent de manière évidente avec la manière dont la médiumnité est vécue au Vietnam. L'aspect qui se détache du schéma classique de l'entrée en médiumnité tel que vécu au Vietnam est le fait qu'il soit ici également fortement lié à un travail de mémoire. Au-delà des aspects habituels du culte que l'on retrouve dans tous les lieux où il a été étudié, cette question du travail de mémoire semble selon moi directement associée à l'histoire personnelle de ces individus et leur migration forcée en France.

Concernant le volet de la pratique médiumnique, il ne m'a pas été possible d'assister à une séance rituelle mais nous avons tout de même discuté des modalités pratiques du rituel. Ces 8 sœurs sont toutes médiums des Quatre Palais et il s'avère que l'une d'entre elles, Claudine, incarne également Trần Hưng Đạo comme le faisait également sa grand-mère. Les cérémonies sont réalisées en fonction du calendrier lunaire et sont généralement effectuées lors des fêtes célébrant un génie. Claudine pour sa part va organiser une cérémonie rituelle à l'occasion de la fête de Trần Hưng Đạo lors du huitième mois lunaire (août ou septembre de notre calendrier). Cependant aucune cérémonie n'a été organisée ces dernières années en raison de décès successifs dans la famille. Cela fait ainsi 5

ans qu'aucune séance rituelle ne s'est tenue, bien que le culte quotidien (offrandes, etc) lui ait continué à être rendu sur les autels privés qu'elles possèdent. Ce manque d'occasions rituelles est selon elle dû au petit nombre de médiums présents dans la région. Les visites de médiums en provenance d'autres régions de France semblent s'être taries d'après les propos tenus par Irma et cela est dû aux décès de la majorité des médiums et le fait que peu d'individus des générations ultérieures ne deviennent médium. Pour exemplifier son propos, elle prend l'exemple de ses enfants. Ces derniers sont d'après elle en mesure de comprendre la teneur générale du culte, c'est-à-dire ce qu'il signifie dans les grandes lignes par rapport à leur identité vietnamienne. Cependant étant donné que ces derniers n'ont pas « baigné » dans la culture vietnamienne et dans la pratique rituelle, ils ne seraient pas capables de devenir médium. Par extension et de manière presque évidente, ses petits-enfants ne seraient à priori même pas capables de comprendre la teneur générale du culte et il est ainsi impossible qu'ils deviennent médiums. Dans ce contexte, le culte apparaît être totalement imbriqué à une « identité culturelle vietnamienne » mise en avant par Irma pour expliquer le fait que sa génération soit capable de pratiquer alors qu'elles ont grandi en France. Au regard du témoignage d'Irma dont je n'ai livré ici qu'une partie ainsi que sur la base des recherches menées au sein de la diaspora vietnamienne (Canada, États-Unis et France), il apparaît que la pratique médiumnique telle qu'elle se conçoit dans le culte des Quatre Palais se base sur les mêmes modalités quel que soit le contexte. J'entends ici les modalités d'appel du futur médium par exemple, ainsi que la manière dont la possession par les génies est perçue, plusieurs points diffèrent tout de même de ce que l'on trouve alors au Vietnam.

I.4) Bouddhisme et Quatre Palais :

Le premier point sur lequel il me semble intéressant de revenir est celui de l'emplacement des lieux de culte. Selon le moment où l'on s'intéresse à la pratique on observe des modalités d'implantation différentes. Lors de l'arrivée des premiers pratiquants en France, que l'on estime au moment du rapatriement de 1954, le culte s'est en premier lieu développé au sein des habitations, dans le cadre privé. Afin de sortir du cadre privé et bénéficier d'un lieu dédié, le culte s'est agrégé au Bouddhisme afin de bénéficier d'un cadre de légitimation aux yeux de la société d'accueil. Selon moi, cette agrégation entre culte des Quatre Palais et Bouddhisme repose en premier lieu sur la conception extensive que les disciples ont du Bouddhisme et le fait qu'ils ne fassent pas forcément la distinction entre ces deux cultes (Simon-Barouh, 1970). À cela, il faut ajouter le fait que les disciples du culte

des Quatre Palais représentaient alors un public plus impliqué dans l'exercice de la croyance que les autres (Simon-Barouh, 1970 ; Thi Nhung Tran, 1990). Ainsi il est selon moi tout à fait envisageable de penser que les pratiquants du culte des Quatre Palais aient agi par pragmatisme, que ce soit sur le plan matériel (moyens financiers limités) mais également cultuel.

L'étude de l'installation de ces individus met en avant le fait que la volonté d'ériger un autel privé dans un premier temps, puis public si cela est rendu possible, fait partie des priorités de ces individus (Simon-Barouh, 1970 ; Fjelstad et Nguyen Thi Hien, 2011). Mais au regard des sociétés d'accueil principales des Vietnamiens immigrés (Amérique du Nord et Europe principalement), les faits de possession pourraient alors ne pas être bien perçus par ces sociétés d'accueil. Il est alors légitime selon moi d'envisager le fait que les individus aient décidé de regrouper sur un même lieu l'ensemble de leurs pratiques cultuelles sous couvert du culte bouddhique qui bénéficie d'un accueil bienveillant dans le monde occidental. Par exemple, la pagode située à Noyant-d'Allier, qui est reconnue comme un monument touristique de premier plan pour la ville et où des cérémonies rituelles avaient lieu, ne met en avant sur son site que le Bouddhisme. En aucun cas il n'est fait mention d'une croyance différente du Bouddhisme et encore moins de l'existence de rituels de possession. Le même fait est observable dans le cas de la pagode Truc Lam. Cette dernière est référencée sur le site de la ville de Marseille et possède également son propre site internet, mais il n'est nulle part fait mention de l'existence du culte des Quatre Palais. On peut trouver pléthores d'informations sur le Bouddhisme et ses enseignements mais aucune mention des Quatre Palais. Par contre, si l'on s'intéresse au CAFI, les sites qui y sont dédiés font eux mention de l'existence du culte des Quatre Palais ainsi que de la pratique rituelle qui y est associée, cependant elle est présentée sous l'angle mémoriel.

On est alors en mesure de se questionner sur cette différence de traitement avec d'un côté une évacuation totale de l'existence de ce culte et de l'autre une mise en avant via l'histoire du CAFI. La différence se situe selon moi dans les rôles qui sont attribués à ces différents lieux ainsi que en partie à la manière dont le Bouddhisme se conçoit en France et les différences de pratique que ce dernier connaît alors avec le Vietnam. Le contexte politique et culturel étant différent entre les deux pays, il est normal que la pratique du Bouddhisme soit différente en France et au Vietnam.

Je ne vais pas faire un exposé détaillé sur la manière dont la pratique bouddhique est vécue en France par les individus d'origine vietnamienne mais je pense que revenir sur certains éléments

permettra de comprendre les phénomènes d'agrégation et de séparation de ces deux cultes. Les conditions d'arrivée, généralement précaires, ont sûrement accentué le pragmatisme des individus et favorisé le regroupement des cultes. Mais il ne faut pas s'y tromper et prendre en considération le fait qu'au sein des habitations, les trois autels se trouvaient alors séparés (Simon-Barouh, 1970) afin de faire cohabiter les trois cultes (Quatre Palais, Bouddhisme et culte des ancêtres). Ainsi le seul pragmatisme associé au manque de moyens financiers n'est pas l'unique raison qui fait que ces derniers ont décidé de regrouper les cultes. Je l'ai dit et répété maintes fois, le fait que les disciples des Quatre Palais aient une conception extensive du Bouddhisme tout en effectuant clairement la distinction entre les cultes font qu'ils étaient aussi généralement plus impliqués dans l'exercice cultuel, qu'il soit bouddhique ou des Quatre Palais. Ainsi ces derniers ont pu facilement se retrouver en charge des lieux de cultes en l'absence d'autorité culturelle « officielle » (bonze)[54]. Je pense que la combinaison de ces facteurs, c'est-à-dire le manque de moyen, la conception extensive des disciples des Quatre Palais qualifié de « Bouddhisme populaire » en opposition au « Bouddhisme institutionnel », sont des facteurs essentiels du regroupement de cultes tel qu'il a pu être appréhendé en France. De plus, il faut ajouter à cela le regard bienveillant qui entoure généralement l'implantation du Bouddhisme dans les sociétés occidentales. Je pense que dans le cas du culte des Quatre Palais, les pratiquants ont également profité de l'acceptation générale du Bouddhisme pour y pratiquer les autres cultes[55]. De plus, « l'exclusion » des pratiques médiumniques ainsi que dans certains cas du culte des Quatre Palais de l'espace de la pagode sont généralement liés à l'arrivée de vénérables bouddhistes. Ces derniers défendent pour certains d'entre eux une position très orthodoxe qui est associée selon moi à l'institutionnalisation du Bouddhisme en France à partir des années 70-80 (Gidoin, 2016). Par le biais de son institutionnalisation, le Bouddhisme gagne une place officielle en France et pourrait ne pas vouloir être associé à des pratiques qualifiées de « superstitieuses ».

54 On a aussi fait face à des cohabitations comme dans le cas du CAFI de Sainte-Livrade où une gardienne du temple et une « nonne » se partageaient les responsabilités avant l'arrivée d'un bonze.
Le même cas existait dans le cas de la pagode de Noyant-d'Allier où un homme était responsable du temple des Quatre Palais indépendamment des responsables bouddhistes.

55 Un fait similaire est rapporté par Thi Hong Ha Hoang concernant le culte rendu à Trần Hưng Đạo durant la période où ce dernier était alors interdit.

I.5) Initiation des médiums :

Au regard des travaux menés par les auteurs sur les médiums des Quatre Palais résidant ailleurs qu'au Vietnam, les initiations ne sont pas monnaie courante et restent l'apanage des médiums de première génération auprès de certains individus de la seconde génération. De la même manière l'effectif des nouveaux médiums est resté assez faible parmi les individus de 2e génération, c'est-à-dire les individus nés ou élevés en France (Wadbled, 2000*b*). La même auteur présente le nombre de 40 personnes qui auraient effectué la cérémonie d'initiation (*Đội bát nhang*) selon les informations fournies par le gardien du temple de Noyant-d'Allier. Elle-même ne dénombre qu'une dizaine d'individus initiés dont neuf de la même famille, la famille Cazes dont Claudine et Irma, que j'ai également rencontrées, sont les représentantes. De la même manière, elle insiste sur la place prépondérante de la connaissance et la pratique de la langue vietnamienne[56] comme une condition sine qua non pour avoir la possibilité de pratiquer le culte (*ibid*). Ces observations faites par Martine Wadbled font écho aux données de terrain que j'ai récoltées lors de mon entretien avec Irma.

Lorsque j'ai évoqué avec elle la possibilité d'initiation en France, elle m'a confié que leurs initiations (la sienne et celle de ses sœurs) ont été rendues possibles grâce à la plus forte imprégnation de leur mère ainsi que de leur grand-mère, alors moins sujettes à l'acculturation selon Martine Wadbled (2000). Selon elle ainsi que sa sœur, les initiations ne se font plus en France et elle attribue cela au manque de force des médiums initiés en France. Et ce bien qu'elles aient gardé en souvenir les rituels associés, « on ne se sent pas assez forte pour pouvoir faire des initiations » et ce malgré qu'elle soit elle-même médium depuis plusieurs dizaines d'années. Elle ajoute également à cela le petit nombre d'individus qui sont alors appelés à devenir médium et le manque d'occasions pour pratiquer. Si auparavant des cérémonies avaient lieu presque chaque mois au CAFI il n'en est rien aujourd'hui et elles sont seulement deux à continuer à pratiquer en ce lieu.

Cela apparaît de manière flagrante, le fait que les initiations ne se pratiquent pas en France est dû à la pluralité des facteurs que j'ai présentés ci-dessus et qui sont directement liés au fait que ces individus se trouvent dans un nouveau contexte culturel. En premier lieu il est nécessaire, comme je l'ai déjà rappelé à maintes reprises, que le futur médium soit appelé par les génies. Pour cela il faut ainsi qu'il ait connaissance de la pratique rituelle mais également que dans son entourage des

56 Cet aspect fait l'objet de débats qui sont mentionnés dans les recherches de Karen Fjelstad et Nguyen Thi Hien en Californie. Elles ont en effet pu observer des médiums faire parler les génies en anglais. Ce qui soulève de nombreuses questions auprès des médiums eux-mêmes, certains d'entre eux n'accordant pas de crédit à ces incarnations.

individus soit eux-mêmes liés de manière directe ou indirecte à la pratique du culte. Si au Vietnam les liens peuvent être lâches et les possibilités d'entrer en contact avec le culte sont nettement plus nombreuses, en France il n'en est rien étant donné que la pratique est cantonnée au cadre privé ou se pratique dans de petits comités car « À la différence du Bouddhisme, le culte des *Thánh Mẫu* est exclusivement ancré dans la collectivité culturelle d'origine » (Wadbled, 2000*b*, p.21), ce qui limite d'office la possibilité d'assister à des séances rituelles ainsi que le nombre de potentiels futurs médiums. Cet aspect s'observe d'ailleurs bien dans les travaux mais également dans les propos tenus par Irma. Par exemple, comme je l'ai dit, cette dernière fut assez tôt confrontée à la pratique du culte dans le cadre privé mais également au sein du CAFI où les pratiques cultuelles avaient alors cours. Elle appuie d'ailleurs bien sur cet aspect dans son discours et cela éclaire d'un jour nouveau le fait que selon elle les troisième et quatrième générations (ses enfants et petits-enfants) n'ont pas le bagage culturel nécessaire pour pouvoir comprendre et pratiquer le culte, mais également qu'il leur manque la pratique de la langue vietnamienne, éléments nécessaires à l'incarnation des génies. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que bien que pratiquante du vietnamien, ces deux sœurs ne le pratiquent qu'à l'oral, le lisent avec difficulté et ne l'écrivent pas. Ce qui explique probablement en partie le fait que les générations suivantes n'aient pas bénéficié de la même exposition aux pratiques cultuelles et qu'ainsi aucune d'entre elles ne soit devenue médium. Le dernier point (absence de la pratique de la langue vietnamienne) qui est selon moi responsable en partie de l'absence de vocation médiumnique parmi les membres des troisième et quatrième générations. Tous ces aspects sont liés à l'importance de la culture vietnamienne dans l'éducation des enfants. Dans le cas d'Irma, lors de leur arrivée au camp il a fallu attendre plusieurs années avant que les enfants d'origine vietnamienne ne soient inscrits à l'école française. L'entre-soi dans lequel ont vécu les premiers individus arrivés en France explique selon moi en partie le fait que des membres de la seconde génération (et une petite partie de ces derniers seulement) soient devenus médiums et que cela ne se retrouve pas parmi les générations ultérieures. De cette manière, et c'est un point qui est également mis en avant par Karen Fjelstad, Nguyen Thi Hien, Louis-Jacques Dorais et Huy Nguyen, la relève de la pratique médiumnique à l'étranger passera par l'arrivée de nouveaux médiums en provenance du Vietnam. Si ces derniers ont déjà été appelés alors il leur suffira d'ouvrir un autel dans leur habitation et de pratiquer dans le cadre privé, mais il semblerait que si l'appel se fait en France alors il sera nécessaire de retourner au Vietnam pour effectuer les cérémonies d'initiation.

II) La pratique cultuelle en France :

Suite aux précisions effectuées sur la question de la médiumnité en France ainsi que sur la répartition des lieux de cultes des Quatre Palais, il semble évident de poursuivre ce travail sur la question de la pratique cultuelle en France. J'en ai fait part, les autels dédiés aux Quatre Palais en France sont majoritairement d'ordre privé bien qu'il existe tout de même des autels disposés dans des lieux publics, et plus précisément des pagodes ou anciennes pagodes dans le cas du CAFI. Concernant la répartition des autels, je tiens à préciser qu'au regard des autels que j'ai pu observer, les autels privés sont plus fournis que ceux situés dans les pagodes. Cette répartition particulière des lieux de culte en contexte français ainsi que le petit nombre de médiums font que les cérémonies sont assez rares et restent cantonnées, sauf exception, au cadre privé.

II.1) Fréquence des cérémonies et activités cultuelles

La fréquence des cérémonies est ainsi directement liée au petit nombre de médiums, mais comme cela est l'usage au Vietnam, les médiums doivent tout de même effectuer une à deux cérémonies (sauf exception ou cas particulier) par an afin de rendre hommage aux génies. De la même manière, les cérémonies sont calquées sur le calendrier lunaire et on retrouve ainsi l'année ponctuée d'occasions potentielles pour les médiums de rendre hommage à tel ou tel génie. Une première différence se dessine alors déjà. Si au Vietnam le calendrier et les jours fériés associés rendent possible la tenue de cérémonie le jour même de la fête du génie, en France la réalité est tout autre. Ce fait a déjà été observé par Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh lors de leur enquête à Sainte-Livrade mais également par Martine Wadbled. En contexte français il est en effet courant que les cérémonies soient décalées au dimanche afin de permettre à un maximum d'individus de s'y rendre. Pour cela, « la *bà đồng* demande aux *thánh* de bien vouloir accepter le report de la cérémonie au samedi ou dimanche » (Wadbled, 2000*a*, p.17) ce qui ne semble à priori pas poser de souci selon ce qui est rapporté par l'auteur. Cela permet selon elle de dépasser l'obstacle qui pourrait alors se créer dans la pratique cultuelle au regard des différences entre les calendriers vietnamien et français. Sur le plan de la temporalité l'organisation des cérémonies ne semble donc pas poser de souci. L'autre différence qui concerne la pratique cérémonielle est l'utilisation de radio cassettes en lieu et place de musiciens pour jouer les chants d'invocation.

Lors de leur enquête, le couple Simon-Barouh avait eu l'occasion d'observer des cérémonies où il y avait des individus qui chantaient les *chầu văn* mais rapidement le manque de musiciens se fit sentir et ces médiums ont alors décidé d'enregistrer ces chants (Wadbled, 2000a) afin qu'ils soient conservés par d'éventuels futurs médiums. La même pratique eut lieu en Californie et des médiums situés au Canada avaient alors fait appel à eux pour composer leur propre collection de cassettes (Dorais et Huy Nguyen, 1998). Lors de notre entretien, Irma m'a confirmé qu'en France il était presque impossible (pour ne pas dire totalement) de trouver des musiciens capables de jouer ces chants. Sa sœur et elle possèdent ainsi leur propre collection de cassettes qu'elles utilisent lors des cérémonies, collection qui est elle-même issue des premières dames médiums arrivées à Sainte-Livrade. Les avancées technologiques n'ont semble-t-il pas gagné le cœur des médiums car la facilité d'utilisation des cassettes semble alors l'emporter. Quand je lui demande pourquoi ne pas avoir copié les chants sur CD, Irma justifie cela en mentionnant le fait qu'il leur est plus simple d'utiliser une radiocassette car elles ont la possibilité de modifier à leur guise les chansons et ainsi de coller à l'incarnation qui est effectuée et se rapprocher du rôle des musiciens. Cette importance de la facilité d'utilisation et la volonté d'imiter le travail des musiciens avait déjà été relevée par Martine Wadbled qui disait alors ceci : « La technique implique un(e) technicien(ne) aux commandes des appareils tout au long de la cérémonie. » « Comme les musiciens, la personne préposée aux appareils doit suivre les différentes étapes du rituel et ne peut se laisser distraire. » (Wadbled, 2000*b*, p.20).

Au-delà de la pratique rituelle qui constitue le point d'orgue du culte des Quatre Palais, il y a toute une pratique cultuelle plus « classique » où les individus viennent faire des offrandes aux génies. J'ai pu observer de telles pratiques cultuelles lors de mes visites à la pagode Truc Lam dans laquelle se situe, comme je l'ai dit, un autel dédié aux Quatre Palais. Si cet autel est moins important en taille et également moins fourni que les autels privés que j'ai observés ainsi que celui se situant à la pagode de Sainte-Livrade, il est celui où j'ai observé le plus de pratique cultuelle (hors du rituel en lui-même). Lors de mes différentes visites et ce à plusieurs dates, j'ai en effet pu observer sur ce lieu des individus faire des offrandes et effectuer des prosternations devant les autels. Situé sur le terrain d'une pagode, cet autel attire en réalité un nombre d'individus assez important au regard de la pratique en France bien que nettement moindre que l'ensemble des pratiquants bouddhistes. Cependant lors du jour d'affluence le plus important que j'ai pu observer, à savoir le jour où un

événement était organisé pour le nouvel an lunaire, j'ai observé près d'une dizaine d'individus effectuer des offrandes et faire des prosternations devant ces autels. Concernant le profil de ces individus, il s'agissait presque exclusivement de Vietnamiens, à l'exclusion d'une dame d'origine européenne mais apparemment en couple avec un individu d'origine vietnamienne. Parmi les individus que j'ai interrogés, la majorité d'entre eux s'exprimait correctement en français avec toutefois un accent vietnamien très marqué et lorsqu'ils se parlaient entre eux, c'était presque exclusivement en vietnamien. Une autre observation que je peux faire à propos de ces individus est le fait que c'étaient majoritairement des femmes, j'ai observé en tout trois hommes se rendant devant les autels, et la majeure partie d'entre elles était des personnes âgées à priori de plus de 60 ans. Le profil de ces individus nous renseigne ainsi sur le fait que majoritairement, ce sont des personnes âgées qui sont installées en France depuis plus ou moins longtemps qui participent au culte, mais on trouve également des personnes plus jeunes qui sont nées et ont grandi au Vietnam (majoritairement du nord) et qui sont arrivées en France récemment.

II.2) Mobilisation des sources bibliographiques :

Une autre particularité que j'ai pu observer est l'utilisation de livres traitant du culte des Quatre Palais. Lors de mon entretien avec Irma, cette dernière avait apporté avec elle deux ouvrages traitant du culte : *Techniques et panthéon des médiums vietnamiens (Đồng)* écrit par Maurice Durand ainsi que *Hầu Bóng. Un culte vietnamien de possession transplanté en France* de Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh ainsi que des extraits d'article de différents auteurs[57] dont Martine Wadbled avec qui elle a collaboré. Elle a fait le choix de se procurer ces livres ainsi que ces articles car pour elle ils représentent des supports lui permettant à la fois d'avoir une compréhension extensive du culte mais également de lui servir de support pour l'expliquer à autrui (chercheurs, générations ultérieures, etc). Le premier livre, celui de Maurice Durand qui est comme une référence pour elle, car il y a « toutes les explications de la pratique à l'époque et même quand j'ai connu quand j'étais au Vietnam, quand je suivais ma grand-mère » lors des cérémonies. Ce livre est pour elle très important car il effectue un inventaire des pratiques rituelles, des accessoires ainsi que des chants qui sont associés au culte. Selon moi il représente ainsi un support de légitimation de la pratique. Il permet de s'assurer que la pratique est conforme à telle qu'elle était alors pratiquée au Vietnam par les générations antérieures. Martine Wadbled avait déjà mentionné l'utilisation de livres traitant du

57 Celui de Louis-Jacques Dorais et Huy Nguyen ainsi que des articles de Martine Wadbled

culte des Quatre Palais par les médiums en France et elle avait associé cela au fait que ces derniers se trouvaient alors dans une « acculturation formelle » (Wadbled, 2000*b*, p.23) liée au fait que ces individus soient nés ou aient grandi en France et qu'il leur manque ainsi des éléments de compréhension d'ordre culturel.

Le livre de Maurice Durand sert ainsi de support de légitimation de la pratique et permet ainsi de s'assurer de la conformité de la pratique par rapport à la manière dont elle était alors pratiquée. Il est intéressant si l'on se range derrière du côté de Martine Wadbled de constater que l'utilisation de ce livre représenterait un remède contre l'acculturation. Cependant il ne serait alors qu'une solution temporaire à ce phénomène qui possède une dynamique propre et surtout, il ne pourrait pas agir seul comme une solution miracle et dépend ainsi largement de l'exposition de l'individu au culte. Pour le dire autrement, si le livre de Maurice Durand est largement utilisé par Irma et ses sœurs pour avoir une compréhension extensive de la pratique cultuelle et ainsi parfaire leur pratique, en aucun cas il ne peut servir de support nécessaire pour permettre à un individu d'être à son tour appelé par les génies. Ce support matériel fonctionne ainsi sur les individus de deuxième génération qui ont été tout de même largement exposés à la culture vietnamienne ainsi qu'au culte. Cela me permet d'en arriver au second ouvrage utilisé par Irma, celui du couple Simon-Barouh. Lorsque ces derniers sont venus effectuer leurs recherches à Sainte-Livrade, Irma était alors âgée d'une quinzaine d'années et n'avait ainsi pas encore été initiée. Cependant elle aidait déjà sa mère et sa grand-mère pour la préparation des cérémonies et assistait parfois aux séances rituelles. Ce livre représente à la fois un voyage dans ses souvenirs pour elle, car cela lui remémore l'époque où la pratique était un phénomène courant au camp, mais ce qu'il faut selon moi retenir de l'utilisation de ce livre c'est qu'il sert de support de mémoire. Un élément qui va selon moi dans ce sens est le fait que lors de la réhabilitation, la pagode fut réaménagée sur la base des plans dessinés par le couple Simon-Barouh. C'est-à-dire que la disposition des autels se trouve être la même et que plus encore, les autels sont eux aussi les mêmes que ceux que l'on trouvait alors dans les années 60. Ces derniers n'ont en effet pas été remplacés mais le lieu a été complété au fur et à mesure avec des éléments provenant du Vietnam, de la part des individus d'origine vietnamienne résidant en France ainsi que d'autels privés dont les propriétaires sont alors décédés.

L'utilisation des sources bibliographiques ayant trait au culte des Quatre Palais s'effectue alors selon deux modalités. La première est la question de la légitimation de la pratique rituelle qui s'effectue

en prenant appui sur des travaux traitant alors de la pratique directement en contexte vietnamien, et il sert ainsi de gage de bonne pratique. C'est-à-dire qu'en se référant à ce livre (alors réalisé sur la base d'une enquête dans les années 50), il y a là une volonté de se conformer à la pratique des aïeux, ce qui se confirme lorsque durant l'entretien elle dit mêler des éléments de ce livre avec ses propres souvenirs afin d'établir sa propre pratique médiumnique. La seconde modalité d'utilisation des données scientifiques traitant du culte des Quatre Palais est celui de la répartition des autels au sein du lieu de culte (la pagode du CAFI), mais également dans le cadre privé. Comme je l'ai précisé précédemment, lors de la réhabilitation de l'ancienne pagode, Claudine et Irma avaient une réelle volonté de conserver le lieu de culte tel qu'il était à la fois afin de continuer à pratiquer le culte hors du seul cadre privé. Mais la réhabilitation est aussi directement liée à la volonté de réaliser un travail de mémoire en souvenir de la manière dont elles avaient vécu la pratique du culte du temps de leurs aïeux. Dans ce second cas, les sources bibliographiques permettent de justifier d'une continuité sur le plan de la disposition des autels au sein de ce lieu. Mais elles servent aussi à justifier d'une certaine manière de la présence du culte en ce lieu en le rattachant intrinsèquement à l'histoire des individus d'origine vietnamienne à Sainte-Livrade. Le fait de mobiliser ces sources bibliographiques mettent selon moi en avant deux aspects distincts de la pratique cultuelle qui est propre au contexte particulier dans lequel il évolue en France et plus précisément ici à Sainte-Livrade. Le fait de s'appuyer sur des travaux réalisés au Vietnam représente un élément de légitimation de sa propre pratique car on s'appuie alors sur des observations effectuées dans le contexte d'origine de la pratique cultuelle, ce qui semble être un élément primordial pour justifier sa propre pratique et ce bien que la pratique cultuelle en elle-même est alors vue comme un « élément vivant » qui est soumis aux changements. Cependant le cœur de la pratique, c'est-à-dire la « foi » et la « croyance » dans les génies et tout ce qui y est associé est lui censé rester le même, ce qui est selon moi un élément primordial à prendre en compte dans l'utilisation de ces sources. Le second aspect qui lui est intrinsèquement lié au contexte particulier de l'installation du culte à Sainte-Livrade repose sur le fait de prendre à son compte des travaux réalisés dans le même contexte mais avec plusieurs décennies d'écart. L'utilisation de ces travaux met ainsi en avant les éléments de continuité mais également de discontinuité qui sont alors présents dans la pratique. Ces éléments de continuité sont représentés notamment par le soin qui est donné au fait de recréer un lieu de pratique tel qu'il était au début, mais également par le fait que dans leur majeure partie les autels des

médiums décédés sont récupérés pour être installés dans le lieu de culte et ainsi remplir leur double rôle d'autel dédié aux génies mais également de symbole de conservation de la mémoire.

La pratique du culte des Quatre Palais en France répond de manière globale à la même logique que la pratique du culte au Vietnam. Dans les deux contextes, les cérémonies de possession sont organisées par un médium qui est alors en charge des préparatifs. Le choix du moment pour les cérémonies est lui directement lié au calendrier lunaire et aux dates où les génies sont célébrés, mais c'est également sur ce point que les premières différences se font jour. Si au Vietnam, il semble que les individus aient plus de facilité à se libérer pour les cérémonies, dans le contexte français (mais cela vaut aussi pour le contexte nord-américain notamment) les cérémonies sont généralement décalées au samedi ou dimanche pour faciliter leur organisation et permettre à une majorité d'individus de s'y rendre (Wadbled, 2000*a*). Un autre élément de différenciation de la pratique cultuelle repose sur les lieux de culte. En effet, au Vietnam il semble que la distinction entre « Temple » et « Pagode » soit effectuée de manière variable, ce qui est exprimé par Jacques-Louis

Dorais et Juy Nguyen dans leur article où ils écrivent que « beaucoup de pagodes du Viêt-Nam du Nord, sert à la fois au culte bouddhique et à la pratique du *Tho* Mâu » (Dorais et Huy Nguyen, p.195, 1998). En contexte français la majeure partie (au moins lors des débuts de la pratique) des lieux de culte dédiés aux Quatre Palais étaient situés sur le même lieu que des lieux de culte bouddhiques (CAFI de Sainte-Livrade et Noyant-d'Allier ; Pagode de Fréjus et Marseille) ce qui renvoie encore une fois à une habitude du Nord-Vietnam. Toutefois bien qu'une certaine confusion ait pu être créée par la superposition de ces lieux de culte, il s'agissait selon moi d'une décision pragmatique liée à la fois au peu de moyens matériels et financiers des individus, mais également motivée par le fait que l'implantation du Bouddhisme en France fut acceptée majoritairement par la société d'accueil et est plutôt bien réussie. Le choix de superposer Quatre Palais et Bouddhisme repose ainsi sur des motivations pragmatiques et il fut rendu possible par la proximité certaine qui existe entre ces deux croyances et plus précisément sur la « conception extensive du Bouddhisme » que les disciples des Quatre Palais portaient avec eux. D'ailleurs, ces derniers effectuaient nettement la distinction entre ces deux croyances et des solutions pratiques étaient alors trouvées pour permettre la superposition de ces deux cultes. Finalement, le dernier point particulier de la pratique du culte des Quatre Palais en France repose sur le fait qu'elle soit également associée par les représentants de la seconde génération d'arrivés en France, à un travail de mémoire. Ces individus

qui ont alors été initiés en France associent leur pratique cultuelle à la pratique de leurs aïeux et un réel travail de mémoire sur l'historique de la pratique en France est alors mené par certains de ses individus. De l'autre côté du spectre de la pratique on trouve des individus arrivés plus récemment en France, soit après la normalisation des relations France-Vietnam, qui possèdent un lien direct avec le Vietnam (famille, amis, travail) et qui ont pu être initiés là-bas. Ces individus, qui sont alors plus jeunes que les individus de deuxième génération, représentent d'une certaine manière le possible renouveau de la pratique en France. Aspect qui a d'ailleurs déjà été montré sur le contexte français par Martine Wadbled (2000) mais également au Canada (Dorais et Huy Nguyen, 1998) et aux États-Unis (Fjelstad et Nguyen Thi Hien, 2011) où les individus initiés en contexte migratoire sont des individus d'un certain âge (+ de 50 ans) tandis que les jeunes médiums (20-30 ans) sont eux arrivés récemment du Vietnam.

Conclusion :

Ce travail est le fruit de deux années consacrées à l'étude, dans un premier temps, du culte des Quatre Palais par le biais de recherches essentiellement bibliographiques qui m'ont alors permis de bénéficier d'une approche globale de cet objet. Dans un premier temps j'ai donc ciblé mon intérêt sur le culte en lui-même, mais loin de me cantonner à ce seul culte, il est rapidement apparu évident qu'il était nécessaire que je le replace au centre des relations qu'il entretient alors avec les autres niveaux de croyances présents au Vietnam. Cette première approche globale du culte en le contextualisant dans le milieu socioculturel duquel il est issu m'a également poussé à élargir cette contextualisation en élargissant mon intérêt à d'autres rituels de possession. Pour ce faire j'ai décidé de me concentrer sur des rituels de possessions présents dans le contexte culturel de l'Asie du sud-est afin de bénéficier d'un regard plus large sur ce qui caractérise de manière générale un culte de

possession et en quoi cette typologie convient dans le cas du rituel *Hầu Bóng*. La prise en compte de l'ensemble de ces éléments m'ont ainsi permis de bénéficier d'une vision globale de la manière dont le culte des Quatre Palais s'inscrit alors dans le contexte culturel Kinh, mais cela m'a aussi permis d'appréhender ce qu'est un rituel de possession et la manière dont il se définit. Pour cela, il était alors important que je revienne sur les débuts de l'anthropologie religieuse au Vietnam avec les travaux de Léopold Cadière ou encore de Maurice Durand ainsi que des auteurs plus récents tels que Claire Chauvet et Jérémy Jammes sur le Vietnam, Bernard Formoso pour son travail sur les communautés chinoises d'outre-mer ainsi que Bénédicte Brac de la Perrière pour ses recherches sur le culte des Naq birmans. Cependant pour ne pas me cantonner au seul contexte sud-est asiatique, j'ai également décidé de prendre en considération des auteurs ayant traité de manière générale la question du rituel ainsi que la distinction entre chamanisme et possession. Ainsi, suite à ce premier travail consistant à contextualiser le culte ainsi que la forme rituelle qui y est associée, il était important que je recentre le sujet sur la manière dont ce culte s'est propagé via les populations vietnamiennes immigrées.

Au travers de mon travail préliminaire de recherches bibliographiques, j'ai en effet été confronté à un grand nombre d'auteurs qui se sont intéressés à ce culte dans des contextes migratoires. Cela permet de mettre en exergue la présence du culte au sein de pays tels que la France, les États-Unis ainsi que le Canada par exemple. Le fait de m'intéresser à la présence du rituel au sein de ces populations immigrées d'origine vietnamienne s'inscrit pour le contexte français dans la continuité de plusieurs auteurs. Les plus connus étant bien entendu Pierre-Jean Simon et sa femme Ida Simon-Barouh qui ont été les premiers à réaliser un travail d'enquête auprès des populations d'origine vietnamienne pratiquant le culte à Sainte-Livrade dans les années 60. Par la suite, ce sera Martine Wadbled qui effectuera à son tour un travail de recherche à la fin des années
90 et écrira plusieurs articles à ce sujet. Ainsi au regard de l'existence de ces travaux il me semblait intéressant d'envisager le culte des Quatre Palais sous l'angle de sa perpétuation et de la manière dont ce dernier a réussi à conserver sa place auprès des individus d'origine vietnamienne. Pour le formuler autrement, j'envisageais alors de mener un travail de recherche centré sur la manière dont la pratique cultuelle se « transmet »[58]. La question la plus flagrante que ce sujet soulève est celle de la pratique rituelle à proprement parler mais également les modalités de cette dernière et notamment la question du lieu. Cette question de l'importance du lieu rituel m'est directement inspirée par

58 Je fais le choix d'utiliser ce mot bien que la vocation médiumnique ne se transmette pas à proprement parler

[59] J'ai également observé ce fait chez un médium

Victor Turner pour qui l'ensemble de l'espace rituel, y compris le lieu, est symboliquement chargé de symboles polysémiques (Turner, 1969), c'est-à-dire possédant plusieurs niveaux de lecture. L'importance du lieu servant au cadre rituel ainsi que le symbolisme qui y est attaché me semble pertinent et intéressant à questionner dans le cadre de la pratique du *hầu bóng* en France. En effet, Martine Wadbled dans son article intitulé *Un culte vietnamien en France : continuité et changement,* paru dans la Revue européenne des migrations internationales, vol. 16, n°2, 2000, Fêtes et rituels dans la migration, pp.171-190, avance plusieurs faits par rapport à la présence d'autels dédiés au culte en France. « Seuls deux temples indépendants existent à l'heure actuelle», ou encore « Les lieux de culte sont donc en majorité privés, inclus dans la résidence familiale. » (Wadbled, 2000*b*, p.11). L'existence d'un petit nombre de temples et la prégnance des autels privés s'explique alors « par la dispersion géographique de la population concernée, et par son faible nombre. » (*ibid*). Si la question des autels privés ne pose à priori pas de souci pour la tenue du culte, il apparaît que dans les faits, cela relève généralement d'un arrangement avec la théorie rituelle en ce qui concerne le choix du lieu. Elle donne l'exemple des autels installés dans des appartements où il est possible d'avoir un voisin qui va alors « marcher sur la tête des génies » (Wadbled, 2000*a*). Toutefois, les individus ont trouvé une parade à ce problème en « tapissant le plafond de plastique ou de papier aluminium intercalant ainsi un écran entre les divinités et les voisins. » (*ibid*). Ce premier exemple montre bien la capacité adaptative du culte de possession, mais si comme le dit Turner, l'espace rituel est symboliquement chargé, alors comment peuvent-ils concilier l'espace sacré et l'espace profane dans leurs lieux d'habitation ? Tout simplement d'après ce que nous dit M. Wadbled en tirant un rideau devant l'autel[59], ce qui crée une séparation et empêche les offenses envers les génies. La question du lieu des cérémonies rituelles mais plus généralement du lieu dédié au culte des Quatre Palais est un aspect qui, au regard de ce qui était déjà avancé par Martine Wadbled, n'a que peu évolué. Pour ma part, je peux confirmer l'existence d'un autel situé à la pagode Truc Lam ainsi qu'un autre au CAFI de Sainte-Livrade. Cependant comme je l'ai mentionné lors de la présentation de ces derniers, leur emplacement même relève d'un arrangement avec la réalité cultuelle que l'on trouve alors au Vietnam. Dans ces deux cas, à deux niveaux différents, l'autel des Quatre Palais se trouve intégré à l'espace du culte bouddhique. Dans le cas de la pagode Truc Lam, une séparation est tout de même effective par le fait que les autels se trouvent dans deux bâtiments séparés. Cependant dans le cas du CAFI de Sainte-Livrade, le choix qui a été effectué par les gardiennes du temple a été celui de recréer le temple tel que leurs parents et grands-parents

l'avaient établi, c'est-à-dire en associant le culte bouddhique au culte des Quatre Palais. Ce qui est intéressant à relever ici, c'est que ce choix est réalisé de manière consciente par les individus qui font d'ailleurs bien la distinction entre les deux cultes. De la même manière, la disposition des autels au sein de l'habitation font état de la distinction entre les cultes par ces individus car ils se trouvent dans des pièces séparées. Selon moi et comme je l'ai déjà exposé, la raison de cet arrangement repose à la fois sur des motivations économiques (au regard de la situation précaire généralement précaire de ces primo-arrivants) mais également pour des raisons plus pragmatiques. Je pense en effet que le fait que ces croyances ne soient pas mutuellement exclusives, aspect des cultes de possession comme l'avance Jean-Pierre Olivier de Sardan, associé au fait que dès les années 60 le Bouddhisme bénéficie d'un bon accueil de la part des sociétés occidentales, sont les éléments permettant de comprendre les arrangements cultuels qui ont alors été effectués. À cela il faut également ajouter le fait que lors de leur installation la majeure partie de ces individus n'étaient pas des spécialistes religieux et qu'ils sont majoritairement représentatifs du « Bouddhisme populaire » défini par Jérôme Gidoin. L'arrivée de bonzes au sein de ces lieux de culte va d'ailleurs changer la donne pour certains d'entre eux comme cela fut le cas à Fréjus ou Marseille. Ce dernier élément est d'ailleurs selon moi l'une des raisons qui font que le culte des Quatre Palais s'est progressivement déplacé vers le cadre privé. Cependant cela n'est pas l'unique raison et je reviendrai ultérieurement sur ce basculement.

Un autre arrangement effectué par les individus concerne la question de la temporalité. Les jours fériés en France étant différent de ceux que l'on trouve au Viêt Nam, il n'est souvent pas possible de rendre le culte le jour donné à cause du manque de participants (*ibid*), de cette manière les médiums demandent aux génies la possibilité de reculer la date de la cérémonie à un jour où plus de participants seront disponibles (*ibid*). Ces premiers signes montrent que la pratique du culte des Quatre Palais et son rituel ont dû effectuer des arrangements afin de trouver une place pour cette pratique dans le contexte français. Les autres exemples de transplantation du culte aux États-Unis et au Canada montrent à peu de choses près les mêmes éléments. C'est-à-dire que la pratique rituelle est moins prégnante qu'en contexte vietnamien et des concessions doivent alors être effectuées sur le calendrier par exemple. Cependant à la différence du contexte français, aux États-Unis et au Canada la pratique cultuelle est cantonnée au cadre privé ou à des temples dédiés, qui ne sont pas à proprement parler ouverts au public bien que tout un chacun puisse s'y rendre. La stratégie

d'implantation des temples des Quatre Palais dans ces deux contextes ne sont donc pas les mêmes qu'en France. La différence relative aux stratégies d'implantation du culte des Quatre Palais selon les contextes migratoires relève d'après moi de plusieurs facteurs. En premier lieu cela est à mettre en lien avec le moment d'arrivée de ces migrants au sein de ces contextes migratoires et le contexte historique et politique dans lequel ils arrivent alors. Je l'ai montré, la France possède une histoire commune avec le Vietnam qui fait qu'il a très rapidement existé des voies migratoires entre ces deux pays. Concernant l'implantation de la pratique du culte des Quatre Palais, elle serait selon les sources effective dès 1954 et le rapatriement des individus d'origine vietnamienne associé à l'empire coloniale français. La proclamation d'indépendance du nord-Vietnam et la défaite française qui s'ensuivit engendra ainsi un mouvement massif d'immigration des individus en provenance du nord-Vietnam, soit vers le sud du pays, soit directement en France selon les cas. En ce qui concerne la présence du culte en Amérique du nord, il semblerait qu'il faille attendre 1975 et la fin de la guerre opposant le Vietnam aux États-Unis pour voir apparaître les premiers temples dédiés aux Quatre Palais. Le contexte d'arrivée du culte n'est donc pas le même, mais cela ne suffit pas en soi à expliquer la différence de stratégie de transplantation du culte entre ces contextes. Les différences d'ordre culturel entre la société nord-américaine et la France ne sont en effet pas très marquées et dans les deux cas, des « cultes de possession » pourraient ne pas être vus d'un bon œil par ces sociétés d'accueil (Fjelstad et Nguyen Thi Hien, 2011). Cependant si Karen Fjelstad et Nguyen Thi Hien ont fait cette remarque concernant le contexte états-unien, le même constat n'est pas faisable en France et aucun auteur n'a fait part de réticences ou de jugement du culte des Quatre Palais en contexte français. Toutefois il me semble légitime d'envisager que le rapprochement effectué par les individus entre le Bouddhisme et les Quatre Palais en France serait directement lié au fait qu'en France le Bouddhisme est largement plébiscité par la population. On dénombre en effet autant de bouddhistes (tous courants confondus) en France qu'aux États-Unis, soit environ 1 million de pratiquants, ce qui au regard de la différence de population entre ces deux pays (68 millions contre 330 millions) apparaît ne pas être négligeable.

Un autre point qui a été soulevé durant mes recherches et qu'il me semble intéressant de mettre en avant est la question de la composition des autels. Pour moi, prendre en compte la manière dont le lieu a été orné est important, car la question de l'accès aux objets cultuels a représenté un point primordial pour les participants. Au sortir de la guerre d'Indochine, les relations avec le Viêt Nam se feront compliquées jusqu'à la réouverture des frontières, et plus encore pour les participants du culte

avec l'interdiction de toutes religions jusqu'en 1986 et le flou qui a existé durant de nombreuses années après cette date. De cette manière, l'ornement des autels a été grandement entravé pour leur construction en France, et c'est seulement depuis ces 25 dernières années que la circulation entre les deux pays se fait plus aisée. Cette question de l'approvisionnement en objets cultuels, au-delà du simple aspect matériel, permet également de mettre en avant les liens existants entre les pratiquants à l'échelle nationale mais également internationale. Ces relations entre médiums du même pays mais également de différents pays sont intéressantes à considérer si l'on s'intéresse à la question de la perpétuation de la pratique en contexte migratoire. En effet comme je l'ai présenté, les médiums qui ont été initiés en contexte migratoire sont des membres de la seconde génération, c'est-à-dire que ce sont des individus qui sont nés et/ou ont été élevés en France, de parents ayant été pour leur part élevés au Vietnam et qui étaient alors déjà pratiquants du culte. Ce constat concernant les initiations de médiums en contexte migratoire a déjà été formulé par l'ensemble des auteurs qui se sont intéressés à cette question. Déjà à leur époque, Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh se posaient la question de la perpétuation de la pratique dans un contexte culturel tout à fait différent. Les articles de Martine Wadbled qui représentent selon moi une réactualisation de ces derniers travaux font état du fait que loin de se tarir, la pratique semble au contraire avoir trouvé une relève parmi les individus de seconde génération. Mais loin de se suffire à elle-même, cette seconde génération de pratiquants manque tout de même de certains éléments, l'acculturation matérielle selon Martine Wadbled, ce qui se traduit par exemple par l'utilisation de sources bibliographiques traitant du culte afin d'étendre sa connaissance de la pratique cultuelle. Ainsi on pourrait penser qu'étant donné que la pratique rituelle ne se transmet pas au-delà de la seconde génération elle est alors vouée petit à petit à disparaître de ces contextes migratoires. Hors les auteurs qui se sont intéressés à cette question mettent tous en avant le fait qu'un renouveau de la pratique se trouve alors envisagé par le biais de la normalisation des relations entre le Vietnam et les autres pays à travers le monde. Ce qui permet alors une circulation des biens et des personnes aisées en comparaison de la situation dans laquelle se sont retrouvés les premiers migrants vietnamiens installés en France ainsi qu'en Amérique du nord. Si on ajoute à cela la libération de la parole relative au culte et plus généralement l'engouement que ce dernier connaît alors depuis ces dernières années, et ce plus encore depuis son inscription au patrimoine immatériel de l'UNESCO, on comprend aisément pourquoi le renouveau de l'immigration vietnamienne va permettre la circulation du culte.

L'ensemble de ces pistes d'analyses et de recherches représentent des éléments permettant alors d'appréhender la manière dont un culte de possession médiumnique d'origine vietnamienne a pu s'implanter en France et plus encore se perpétuer. Le premier point que j'ai dû traiter fut la genèse de la croyance associée au culte des Quatre Palais, c'est-à-dire prendre en considération le contexte culturel et historique dans lequel ce dernier a vu le jour et le mettre en rapport avec les autres croyances présentes au Vietnam. Le premier point duquel il a fallu le dissocier et ce plus encore au regard de la spécificité du contexte français concernant l'installation préliminaire du culte des Quatre Palais, est celui de ses liens avec le Bouddhisme. Comme je l'ai montré, si déjà au Vietnam le culte des Quatre Palais entretient des liens importants avec le Bouddhisme, cela est encore plus marqué en contexte français avec une réelle cohabitation des cultes au sein du même lieu voire du même bâtiment. L'un des premiers points de ma recherche fut alors de mettre en avant les liens existant entre Quatre Palais et Bouddhisme en France et d'expliciter ces derniers au regard des écrits des auteurs et de l'orthodoxie bouddhiste qui n'est pas toujours favorable à la présence de ce culte. Au travers de mes lectures ainsi que de mes observations, j'ai pu constater qu'un moment de bascule a eu lieu en contexte français au sein du Bouddhisme et la manière dont il s'accommodait alors de la présence du culte dans les pagodes. Si au départ cela ne semblait pas poser de problème hormis pour les bouddhistes les plus orthodoxes (Simon-Barouh, 1973), l'institutionnalisation du Bouddhisme en France et l'arrivée de bonzes en provenance du Vietnam ont créé un mouvement de distinction des cultes au sein de l'espace de la pagode. Les pagodes de Fréjus, de Noyant-d'Allier ainsi que de Marseille (Truc Lam) sont des bons exemples de ce fait. Si au départ la cohabitation des cultes ne posait pas de souci, l'arrivée d'un responsable religieux a rebattu les cartes et créé une distinction. Le même fait est rapporté dans le cas de la pagode du CAFI qui est littéralement évacuée de son rôle cultuel bouddhiste lors de la construction de la pagode de Villeneuve-sur-Lot dans les années 80. Cet arrangement cultuel où on mêle Bouddhisme et Quatre Palais dans un même lieu est à mettre en relation directe avec les conditions majoritairement précaires lors de l'arrivée de ces individus. Mais alors quelles conséquences a eu cette séparation entre Bouddhisme et Quatre Palais pour les individus ? Étant donné que cette séparation entre les cultes fut effective plusieurs années après l'installation des individus, il était alors plus aisé pour ces derniers d'établir des autels privés au sein de leur habitation, ce qui deviendra petit à petit la norme hormis quelques exceptions. La pratique du culte change ainsi pour passer de la sphère publique, au sein de temples ouverts à tous, pour entrer dans le cadre privé et être alors réservé à une minorité de personnes issues

généralement du même creuset socioculturel. Comme l'avançaient alors Louis-Jacques Dorais et Huy Nguyen ainsi que Martine Wadbled, les cérémonies sont avant tout le moment pour des individus d'origine vietnamienne de se retrouver entre elles et de passer un moment dans un cadre culturel typiquement vietnamien. Ce qui passe notamment par la pratique de la langue vietnamienne.

Pour terminer je dirais que durant sa présence en France, la pratique du culte des Quatre Palais a tout d'abord connu une période d'installation où il s'est vu en apparence associé au culte bouddhique alors que les individus eux-mêmes faisaient la différence. À l'heure actuelle le petit nombre de médiums et leur dispersement géographique fait que la pratique s'est déplacée au cadre privé. De plus, seul un petit nombre de pagodes possèdent un autel dédié au culte des Quatre Palais et on voit bien dans le cas de la pagode de Fréjus que la cohabitation ne s'est pas toujours bien passée vis-à-vis de certains bouddhistes plus orthodoxes. Bien que j'ai fait part de la différence entre « Bouddhisme doctrinal » et « Bouddhisme populaire » parmi les manières de pratiquer le Bouddhisme, cette tension qui peut exister entre Bouddhisme et Quatre Palais n'est pas inhérente au culte français. Un article relate d'ailleurs bien les tensions qui peuvent exister entre ces deux croyances en contexte vietnamien, Thi Thanh Phuong Nguyen-Pochan, « La « religion » des déesses-mères (*Đạo Mẫu*) au Vietnam : enjeux politique et économique d'une revendication de statut » paru en 2020 dans la revue Moussons[59]. Ainsi loin d'être uniquement due à une montée de l'orthodoxie du Bouddhisme ou une volonté de ne pas être considéré d'un mauvais œil par la société d'accueil, cette séparation est aussi due selon moi au fait que les générations suivantes (deuxième, troisième, etc) n'ont plus le même rapport à la culture vietnamienne que les individus ayant migré en France. Cet éloignement avec la culture vietnamienne serait d'ailleurs LA raison principale qui fait que le culte n'est pas pratiqué par les individus nés et/ou élevés en France. Ainsi on aurait pu penser que la pratique n'allait alors pas se perpétuer en France au regard du fait que la population de médiums était vieillissante et que personne ne manifestait d'intérêt pour pratiquer le culte. Mais le rétablissement des échanges avec le Vietnam et la possibilité de voyager entre les deux pays ont ravivé les possibilités pour le culte de continuer à être pratiqué en France. Ainsi au terme de ces deux années de recherches sur le culte des Quatre Palais et sa perpétuation en France, il me semble que la

59 Thi Thanh Phuong Nguyen-Pochan, « La « religion » des déesses-mères (*Đạo Mẫu*) au Vietnam : enjeux politique et économique d'une revendication de statut », *Moussons* [En ligne], 35 | 2020, mis en ligne le 05 août 2020

pratique du culte est directement liée à l'immigration vietnamienne. Ces deux années de recherches soulèvent également de nombreuses questions. Par exemple, il serait intéressant de se questionner sur l'inclusion des Quatre Palais à l'espace cultuel bouddhique et la manière dont les responsables religieux bouddhistes s'accommodent de cela. Des faits divers opposant bouddhistes et disciples des Quatre Palais ont en effet frappé le Vietnam au courant des années 2010. Un conflit a opposé ces individus qui se sont répondus au travers de vidéos postées sur Youtube mais également via la destruction de statues. Cela pose en effet la question de la manière dont la pratique du Bouddhisme en France est envisagée et quelles sont les différences existant alors avec le Vietnam. Au cours de mes observations, j'ai en effet pu observer que loin d'être seulement un lieu de culte, la pagode est un lieu de rencontre au sens large pour les individus d'origine vietnamienne, ce qui pourrait expliquer en quoi ces cultes peuvent être liés dans l'esprit de ces individus. Comme j'ai eu le loisir de l'observer, au-delà de l'aspect cultuel relatif au culte, c'est la question de l'identité vietnamienne telle qu'elle est vécue en France qui est au centre de la pratique.

Finalement au lieu de seulement répondre aux questions que je me posais concernant les éléments de perpétuation du culte des Quatre Palais en France, ce sont de nombreuses autres questions qui ont été soulevées au travers de ces deux années de recherche. La question de l'inclusion du culte au Bouddhisme que j'ai mentionné, mais aussi la question de l'identité vietnamienne telle qu'elle est alors vécue par ces individus, qui sont nés, ont été élevés ou plus récemment ont décidé de vivre en France mais tentent de trouver au travers de la pratique cultuelle un écho à leur propre identité vietnamienne.

Bibliographie

Aigle, Denise ; Brac de la Perrière, Bénédicte & Chaumeil, Pierre, *La politique des esprits*, recueil, France, Société d'ethnologie, 2001

Bateson, Gregory, *La cérémonie du Naven*, Paris, Les éditions de minuit, 1971

Brac de la Perrière, Bénédicte, *Les rituels de possession en Birmanie, du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris, Édition Recherche sur les civilisations, 1989

Brac de la Perrière, Bénédicte, « "Être épousée par un naq". Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (Myanmar », *Anthropologie et Sociétés,* vol.22, n°2, pp :169-182, France, 1998

Brocheux, Pierre. « Une histoire croisée : l'immigration politique indochinoise en France (1911-1945). *» Hommes et Migrations, n°1253, Trajectoires d'exils. pp. 26-38;* Janvier-février 2005.

Cadière, Léopold, *Pratiques et croyances des Vietnamiens,* T1, T2, T3, Saïgon, EFEO, 1944-1955-1957

Chauvet, Claire, *Sous le voile rouge. Rituels de possession et réseaux cultuels à Hà Noi (Viêt Nam)*, Paris, Les Indes Savantes, 2012

Condominas Georges, *L'espace social. À propos de l'Asie du sud-est,* Paris, Flammarion, 1980

Condominas Georges, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo ; Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar,* Paris, Mercure de France, 1957

Condominas Georges& Pottier Richard, *Les réfugiés originaires de l'Asie du sud-est,* tome 1, Paris, La documentation française, 1982

Coppet (de), Daniel, *Understanding rituals*, Routledge, London & New York, Taylor & Francis Group, 2000

Dinh Trong Hiêu. « La pagode, au Vietnam et dans l'immigration ». *Hommes et Migrations, n°1171,* Le Bouddhisme en France. pp. 21-25; décembre 1993

Đoàn Lâm, « Aperçu sur le culte des génies féminins au Vietnam », Études Vietnamiennes, no 1 (131), p.5-18, Hanoï, Éditions Thế giới, 1999.

Dorais, L.-J. & Nguyên, H. (1998). « Le Tho Mâu, un chamanisme vietnamien? » *Anthropologie et*

Sociétés, *22* (2), 183–209

Dovert, Stéphane & Tréglodé (de), Benoît (dir. Ouv. Coll.), *Vietnam Contemporain,* Paris, Bangkok, Les Indes Savantes, 2009

Durand, Maurice, *Techniques et panthéons des médiums vietnamiens (Đồng),* Saïgon, EFEO, 1959

Eliade, Mircea, *Chamanisme. Les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 2nde édition, 1968

Formoso, Bernard, *De Jiao. A religious movement in contemporary China and overseas. Purple Qi from the east*, Singapour, National University of Singapore, 2010

Fjelstad, Karen & Nguyen Thi Hien, *Possessed by the spirits : Mediumship in contemporary vietnamese communites,* USA*,* Cornell Southeast Asia Program, 2006

Fjelstad, Karen & Nguyen Thi Hien, *Spirits without borders. Vietnamese spirit mediums in a transnational age*, USA, Society for the anthropology of religion,2011

Gidoin, Jérôme, *La pagode bouddhiste vietnamienne en France : une « institution-lieu de mémoire ». Le pouvoir légitime de communiquer la mémoire des exilés*, Journal for Communication Studies, vol.5, n°2, pp : 257-267, 2012

Gidoin Jérôme, La construction d'un espace bouddhique vietnamien en France, Les Cahiers d'outre-mer n°274, pp : 235-257, Presses universitaires de Bordeaux, 2016

Gidoin, Jérôme, *Les défunts à la pagode. La bouddhisation du culte des ancêtres chez les Vietnamiens de la région parisienne,* L'Harmattan, Connaissance des Hommes, 2017

Granet, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1934

Guillemin Alain, *«* Les Vietnamiens à Marseille, au miroir du Panam », in Pierre Fournier et al.

Marseille, entre ville et ports, 2004 p.258-272, La découverte
Hell, Bertrand, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999

Houseman, Michael, *Le rouge est le noir*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012

Jammes Jérémy, *Les oracles du Cao Đài. Étude d'un mouvement religieux vietnamien et de ses réseaux, Paris,* Les Indes Savantes, collection Asie XXI, 2014

Pham Quynh Phuong, *Hero and Deity Tran Hung Dao and the resurgence of popular religion in Vietnam*, Silkworm Books, 2009

Rouget, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 1990

Selim Monique, « Économies et marchés imaginaires au Laos », *Cahier des sciences humaines, n°32* pp : 531-553, France, 1996

Simon, Pierre-Jean & Simon-Barouh Ida, *Hâù bóng. Un culte vietnamien de possession transplanté en France*, Mouton & co et Paris, École Pratique des Hautes Études, 1973

Simon Pierre-Jean & Simon-Barouh Ida, *Les Génies des Quatre palais*, Paris, L'Homme, 1970

Simon-Barouh Ida. « Les vietnamiens en France »: *Hommes et Migrations, n°1219,* Connaître et combattre les discriminations. pp. 69-89 ; Mai-juin 1999

Sorrentino Paul, *À l'épreuve de la possession. Chronique d'une innovation rituelle dans le Vietnam contemporain*, Paris, Société d'ethnologie, collection Recherches sur la Haute-Asie, 2018

Thi Hong Ha Hoang, *Le culte à Trần Hưng Đạo : construction politique et religieuse d'un héros national au Vietnam,* Thèse soutenue le 5 décembre 2016 sous la dir. du professeur Bernard Formoso

Tréglodé (de), Benoît, *Héros et Révolution au Viêt Nam*, Paris, Les Indes Savantes, 2013

Turner, Victor, *Le phénomène rituel. Structures et contre-structures,* PUF collections ethnologies, 1969

Wadbled, Martine, *Les thánh thân dans la migration. Même les esprits s'acculturent.* Archives de sciences sociales des religions n°111, Juillet-Septembre 2000*a*

Wadbled, Martine, *Un culte vietnamien en France : continuité et changement*, Revue européenne des migrations internationales, vol.16, n°2, Fêtes et rituels dans la migration pp : 171-190, 2000*b*

Annexes

Annexe 1 : Lexique des termes vietnamiens utilisés

A

A-di-dà	– Amithaba
Âm	– Yin

B

bà-đồng	– Dame médium
Bắt đồng	– Être attrapé par les esprits
Bồ-tát	– Bodhisattva

C

Cái hèo	– Bâtons à grelots
căn đồng	– Potentiel médiumnique

căn nặng – Potentiel médiumnique lourd

căn nhẹ – Potentiel médiumnique léger

Cậu; Cậu Quận – Jeunes Princes

Châu Bà – Dames

Chầu văn – Hymnes aux génies

Chầu đệ-nhị – Seconde servante du palais des monts et forêts

Chầu đệ-tứ – Quatrième servante

Chầu đệ-tứ khâm sai Thượng Thiên – Quatrième servante du palais du ciel

Chầu đệ-tứ khâm sai Thủy-cung – Quatrième servante du palais des eaux

Chính thần – Esprits orthodoxes

Chúa; Công chúa – Princesse

Chùa – Pagode

Cô – Demoiselle

D

Dương – Yang

Đâng hương – Offrande de l'encens

Đạo giáo – Taoïsme

Đạo Mẫu – Religion des déesses-mères

Đệ tư – Quatrième

Đền – Temple

Đội bát nhang – Cérémonie d'initiation

Đổi mới – Renouveau

Địa Phủ – Palais de la terre

Đức Vua Ngọc Hoàng – Empereur de Jade

G

Giáng đồng – Descente sur le médium

H

Hầu Bóng – Servir les ombres

Hầu dâng – Assistants du médium

Hội-đồng Mười Ông Hoàng – Hymne aux dix princes

Hồn – Composante de l'âme dans la culture vietnamienne

L

Linh - Soldat

M

Mẫu Thoai – Mère du palais des eaux

Mẫu Thượng Thiên – Mère du palais du ciel

Mõ – Instrument de musique en bois

Mở Phủ – Rituel d'ouverture des palais

N

Ngồi đồng – S'asseoir sur le médium

Ngự đồng – Trôner sur le médium

Nhân thần – Génies humains

Nho giáo – Confucianisme

Nhi Vị Vương Cô – Demoiselle royale

O

Ông Bảy – Septième Prince

Ông Bơ – Troisième Prince

Ông Hoàng – Prince

Ông Lốt - Génies-Serpents

Ông Mười – Dixième Prince

P

Phác – Composante de l'âme

Phật – Bouddha

Phật giáo – Bouddhisme

Phát lộc – Distribuer les générosités

Phư diện – Se couvrir du voile rouge

Q

Quan Âm - Avalokitesvara

Quan Hổ - Génie-Tigre

Quan Lớn – Grand Mandarin

Quan Lơn Tuần Tranh – Grand Mandarin de Tuan, cinquième Mandarin

T

Tà thần – Esprits hétérodoxes

Tam giáo – Trois religions

Tay áo – Main des habits

Tay hương – Main de l'encens

Thần - Esprit

Thành hoang – Esprit tutélaire

Thánh Mẫu - Sainte-Mère

Thầy cúng – Maître de cérémonie

Thầy dạy văn – Maître des lettres

Thầy dạy võ – Maître de l'art militaire

Thánh thân - Esprits

Thiên thần – Génie céleste

Tịnh độ – Bouddhisme de la Terre pure

Tín ngưỡng Đức Thánh Trần – Culte rendu à Trần Hưng Đạo

Tôi – Je

Trình đồng – Présentation du médium

Tứ Phủ – Quatre Palais

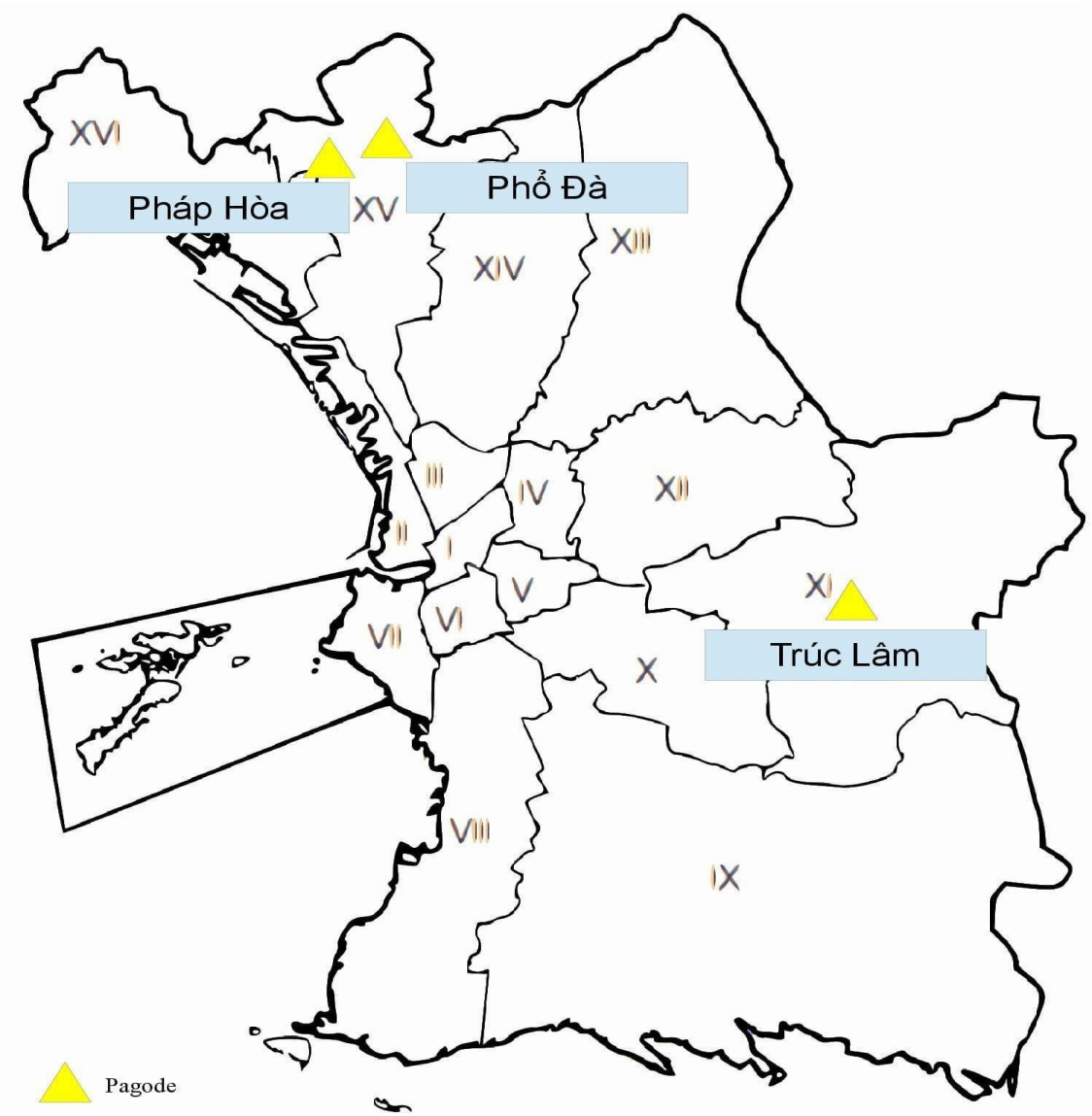
V

Văn – Arts littéraires

Việt Kiều – Vietnamien de l'étranger

Võ – Arts militaires

Annexe 2 : Plan de la ville de Marseille indiquant les pagodes vietnamiennes



-Image récupérée sur https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Carte_des_arrondissements_de_Marseille.svg#filelinks et modifiée afin d'y faire apparaître les pagodes vietnamiennes de Marseille

Annexe 3 : Cahier photos

1 – Statue de Quan Âm à la pagode Truc Lam - Marseille

2 – Entrée de l'autel des bouddhas Truc Lam - Marseille

3 – Autel des ancêtres à droite de l'autel des bouddhas – Truc Lam Marseille

4 – Autel des bouddhas – Truc Lam Marseille

5 – Vue générale autel des Quatre Palais – Truc Lam Marseille

6 - Saintes-Mères et Mandarins – Truc Lam Marseille

7 – Autel des monts et forêts – Truc Lam Marseille

8 – Petits princes et princesses – Truc Lam Marseille

9 – Génies-Tigres – Truc Lam Marseille

10 – Exemple d'offrandes aux Quatre Palais – Truc Lam Marseille

11 – Exemple d'offrandes Quatre Palais – Truc Lam Marseille

12 – Autel aux âmes errantes – Pagode Sainte-Livrade

13 – Parasol de procession - Pagode Sainte-Livrade

14 – Palanquin pour processions - Pagode Sainte-Livrade

15 – Chapeaux des génies - Pagode Sainte-Livrade

16 – Cadre central représentant les génies principaux du panthéonCadre de gauche représentant Trần Hưng Đạo

Cadre de droite représentant l'Empereur de Jade

Pagode Sainte-Livrade

17 – Cadres des Grands Mandarins - Pagode Sainte-Livrade

18 – Génie-Serpent - Pagode Sainte-Livrade

19 – Accessoires servant à l'incarnation des génies - Pagode Sainte-Livrade

20 – Autel des monts et forêts - Pagode Sainte-Livrade

21 – Autel privé installé dans la pagode de Sainte-Livrade

22 – Autel privé dédié aux Mandarins, Princes, Demoiselles et Génies-Enfants - PagodeSainte-Livrade