

Culture



Vie religieuse et adaptation : les Vietnamiens de Montréal

Louis-Jacques Dorais

Volume 13, numéro 1, 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1081384ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1081384ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dorais, L.-J. (1993). Vie religieuse et adaptation : les Vietnamiens de Montréal.
Culture, 13(1), 3–16. <https://doi.org/10.7202/1081384ar>

Résumé de l'article

Cet article décrit brièvement cinq cultes religieux pratiqués par les immigrants et réfugiés vietnamiens de Montréal : le culte des ancêtres, le bouddhisme, le catholicisme, le caodaïsme et le culte Lèn Dong des génies. Il propose ensuite un modèle situant chacune de ces traditions sur une échelle allant de l'adaptation directe avec intégration maximale à une adaptation médiatisée par la communauté ethnique et une intégration faible.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne
d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society /
Société Canadienne d'Ethnologie, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des
services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique
d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de
l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à
Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Vie religieuse et adaptation: les Vietnamiens de Montréal

Louis-Jacques Dorais

Université Laval

Cet article décrit brièvement cinq cultes religieux pratiqués par les immigrants et réfugiés vietnamiens de Montréal: le culte des ancêtres, le bouddhisme, le catholicisme, le caodaïsme et le culte Lèn Dong des génies. Il propose ensuite un modèle situant chacune de ces traditions sur une échelle allant de l'adaptation directe avec intégration maximale à une adaptation médiatisée par la communauté ethnique et une intégration faible.

This article describes briefly five religious traditions shared by the Vietnamese immigrants and refugees living in Montréal: ancestors' worship, Buddhism, Roman Catholicism, Caodaism and Lèn Dong spirit worship. It then proposes a model assigning each tradition its place on a continuum ranging from direct adaptation with maximum integration to an adaptation mediated by the ethnic community, with a low degree of integration.

Introduction

Cet article se propose d'examiner le rôle joué par les phénomènes religieux dans le processus d'intégration et d'adaptation à la société canadienne des réfugiés et immigrants du Vietnam vivant à Montréal¹. Souvent ignorés par les chercheurs et les intervenants, qui se sont intéressés avant tout à des problèmes plus apparents (insertion économique, apprentissage des langues officielles, accès aux services sociaux), les phénomènes religieux n'en constituent pas moins, pour les Vietnamiens (et sans doute aussi pour plusieurs autres groupes d'immigrants), un aspect essentiel et fondamental de leur adaptation à la société hôte. Pour beaucoup d'entre eux en effet, ce sont les idées et les pratiques religieuses et para-religieuses qui donnent son sens le plus profond à leur expérience migratoire, en contribuant, d'une part, à la définition de leur identité collective et en leur fournissant, d'autre part, un lieu privilégié où faire revivre, en terre d'exil, des valeurs, représentations, habitudes de vie et relations sociales qui leur sont familières.

Selon les données du recensement fédéral, 62.995 personnes d'origine ethnique vietnamienne habitaient le Canada en 1986. Si on ajoute à cela les individus

originaires du Vietnam ayant déclaré une origine chinoise, ainsi que les omissions inévitables des recenseurs, on en arrive sans doute à un total de près de 80.000 résidents canadiens ayant leurs racines au Vietnam. Comme on le sait, ces immigrants et réfugiés sont arrivés en trois vagues: étudiants demeurés au pays après l'obtention d'un diplôme dans une université canadienne; réfugiés (dits de la première vague) ayant fui le Vietnam du Sud lors de l'installation du pouvoir communiste nord vietnamien en avril 1975; personnes ayant quitté le pays illégalement, principalement par voie de mer (réfugiés de la mer), ou dans le cadre d'un programme de départs légaux, à partir de 1978-79. Malgré leur dispersion initiale, souvent liée à la présence dans diverses régions du pays de groupes prêts à les parrainer, la plupart des réfugiés se sont par la suite regroupés dans quelques grandes agglomérations urbaines, à Toronto, Vancouver, Ottawa, Edmonton et Montréal en particulier². C'est ainsi qu'à la fin des années 1980, la région montréalaise comptait quelque 18.000 résidents originaires du Vietnam, dont 11.500 Vietnamiens proprement dits et 6.500 Chinois du Vietnam (Dorais, 1989a).

Sur le plan religieux, la majorité de ces Canadiens d'origine vietnamienne ou sino-vietnamienne se rattache à la tradition du *tam giao* (les trois enseignements), une synthèse de cosmologie taoïste, de morale confucéenne et de foi bouddhique. Selon Deschamps (1985), les adeptes de cette tradition formaient 64% des réfugiés du Vietnam arrivés au Québec en 1979-80.

Les autres Vietnamiens sont de religion catholique (16% de l'échantillon de Deschamps) ou appartiennent à des traditions minoritaires: caodaïsme (une religion syncrétique - à base de cosmologie taoïste - apparue au sud du Vietnam en 1925), bouddhisme réformé Hoa Hao, école de méditation Vô Vi, culte des Génies des Quatre Palais (Lên Dong), protestantisme, foi Baha'i, etc. (voir Dorais et Nguyễn, 1990). Peu de gens (14% de l'échantillon de Deschamps) se déclarent sans religion. Au contraire, plusieurs en pratiquent plus d'une, se disant à la foi bouddhistes et catholiques, ou fréquentant également la pagode bouddhique et le temple Lênon Dong. La tolérance religieuse asiatique, ainsi que l'absence (sauf chez les chrétiens) de pratiques culturelles obligatoires, permettent une souplesse métaphysique inconnue en Occident.

En plus des cultes que nous venons d'énumérer, presque tous les Vietnamiens et Sino-Vietnamiens, y

compris plusieurs catholiques, pratiquent le culte des ancêtres (qu'ils ne définissent pas toujours comme un acte religieux proprement dit, mais que nous considérons comme tel pour les fins de cet article), en rendant hommage quelques fois par année (Nouvel An lunaire, anniversaires de décès) à leurs parents et grands-parents défunts.

Une très grande importance est aussi accordée aux formes publiques de vie religieuse. Dès l'arrivée des premiers réfugiés vietnamiens à Montréal, en 1975, des fidèles bouddhistes, d'une part, et catholiques, d'autre part, se réunissaient entre eux pour prier. Au fil des ans, avec l'augmentation constante du nombre de réfugiés, un réseau complet de lieux de culte est apparu à peu près partout au Canada, pour desservir les personnes originaires du Vietnam. À Montréal, on dénombre pas moins d'une quinzaine de centres religieux vietnamiens et (ou) sino-vietnamiens³.

Tous ces lieux de culte, qui proposent des activités religieuses, sociales et culturelles nombreuses et diverses, et qui sont souvent logés dans un bâtiment leur appartenant en propre, ont été établis grâce aux seules contributions monétaires de fidèles vietnamiens et sino-vietnamiens aux ressources généralement très limitées. C'est donc dire l'importance que ceux-ci accordent à l'existence d'institutions religieuses qui leur soient exclusives.

La religion constitue ainsi un puissant symbole d'identité personnelle et culturelle, et à ce titre, elle joue un rôle dans l'insertion des immigrants. L'étude de la vie religieuse des réfugiés est donc nécessaire à la bonne compréhension de leur identité, de leur adaptation et de leur intégration en terre canadienne. Arrêtons-nous ici un moment à la définition de ces trois concepts.

Nous inspirant en cela de Breton (1983) et Juteau-Lee (1983), nous définissons l'*identité* comme la représentation et la mise en acte d'une appartenance culturelle et sociale spécifique. Cette identité, qui fait partie intégrante du processus de socialisation de tout être humain, découle de deux sources: 1) les particularismes écologiques, culturels et linguistiques auquel sont exposés les membres d'une population donnée et 2) les rapports sociaux où ils s'insèrent. Dans les sociétés complexes (c'est le cas, bien sûr, du Canada pluriculturel), les rapports entre dominants et dominés, majoritaires et minoritaires, prennent souvent une forme dite ethnique (c-à-d. définie par l'origine géographique, raciale et culturelle).

L'identité qui en découle est donc qualifiée d'identité ethnique ou ethnicité. Celle-ci est un construit, déterminé par des rapports sociaux dynamiques (d'où des transformations dans l'identité de ceux qui vivent ces rapports), et basé sur des valeurs et des habitudes de vie bien concrètes. Ce construit est essentiel au bon fonctionnement de l'individu et de la société dont il fait partie.

Le construit identitaire est menacé lorsque ses porteurs constatent qu'il ne correspond pas (ou plus) aux valeurs et façons de faire dominantes de la société qui les entoure. Nous avons déjà qualifié (Dorais et Pilon-Lê, 1986) cette inadéquation entre identité et conditions objectives d'existence de manque d'*adaptation*. On pourrait aussi parler, pour adopter la terminologie de Milton Gordon, de marginalité culturelle. Ce type de marginalité est courant chez les réfugiés et immigrants de première génération. L'effort d'adaptation peut conduire chez eux à une transformation de leur identité et de leurs habitudes culturelles (on parle alors de tendance à l'assimilation), mais il entraîne souvent aussi (c'est le cas chez la majorité des réfugiés d'Asie du Sud-est; cf. Dorais et Pilon-Lê, 1986; Dorais et Pilon-Lê, 1988; Dorais, 1991) le développement, au sein de la société d'accueil, d'un univers (basé sur des institutions économiques, socio-culturelles et religieuses propres au groupe ethnique) à l'intérieur duquel les valeurs, représentations, habitudes de vie et relations sociales du pays d'origine sont encore significatives. L'adaptation s'en trouve alors médiatisée.

L'adaptation doit être distinguée de l'*intégration* (intégration sociale), ou participation aux institutions et réseaux sociaux de la société d'accueil. Une immigrante ou un immigrant peut être relativement bien intégré sur le plan social ou professionnel, tout en conservant pleinement son identité d'origine. Nous le considérons alors comme relativement peu adapté ou, du moins, comme ayant développé une forme d'adaptation qui évite l'assimilation. Au contraire, une ou un réfugié mal intégré peut être quand même relativement bien adapté, s'il ou elle participe de façon active et adéquate aux réseaux et institutions de sa communauté ethnique.

Chez les Vietnamiens du Canada, la vie religieuse, en tant que fondement des valeurs familiales et sociales les plus profondes (morale confucéenne et culte des ancêtres), représentation de l'univers (cosmologie taoïste) et explication du destin de chacun (enseignement bouddhique ou chrétien) se retrouve au cœur d'une identité quotidiennement remise en

question par l'expérience migratoire. Elle joue donc un rôle essentiel dans le processus d'adaptation et d'intégration des réfugiés. Ce rôle est à la fois culturel et social. Au plan culturel, croyances et pratiques religieuses donnent un sens à l'expérience migratoire, en rappelant aux réfugiés les éléments de base de leur identité, en leur signalant la portée universelle du message véhiculé (c'est le cas du christianisme, du caodaïsme et de certaines tendances bouddhiques) ou en démontrant que les forces surnaturelles présentes au Vietnam ont suivi les migrants dans leur exil (c'est le cas du culte des ancêtres, du culte Lên Dong des génies et de certaines formes plus proprement nationales de bouddhisme).

Sur le plan social, les institutions religieuses peuvent contribuer à l'intégration des réfugiés, en les insérant directement dans des structures ecclésiastiques (catholiques, protestantes ou baha'ï) contrôlées par la société d'accueil, ou en recréant des univers proprement vietnamiens (pagodes et autres lieux de culte fondés et gérés par les réfugiés eux-mêmes), qui médiatisent leurs contacts avec la population hôte.

On trouvera ailleurs (Dorais, 1989b; Dorais, Gaudette et Nguyễn, 1992) une analyse des principales études portant sur la vie religieuse des immigrants asiatiques au Canada. Contentons-nous de mentionner ici les travaux de McLellan (1987) et Dargyay (1988), qui, à partir d'exemples tibétains, montrent comment le bouddhisme fait partie intégrante de l'identité culturelle et ethnique des immigrants. La composante ethno-nationale du bouddhisme de diaspora est bien illustrée par Sugunasiri (1989), qui décrit la distribution géographique et fait l'historique des trente pagodes et associations bouddhiques de la région de Toronto.

Pour ce qui est des Vietnamiens et autres réfugiés d'Asie du Sud-est, malgré l'abondance des études concernant leur adaptation et leur intégration, peu de choses ont été écrites sur leur vie religieuse. En Amérique comme en Europe, nous ne connaissons qu'une quinzaine de textes publiés traitant spécifiquement de la religion des Indochinois à l'étranger⁴. Les plus importants sont une description ethnographique du culte Lên Dong des génies tel que pratiqué dans le sud-ouest de la France (Simon et Simon-Barouh, 1973) et une étude montrant comment la vie religieuse des Vietnamiens d'Oklahoma City, aux États-Unis, contribue à la survie de leur culture (Rutledge, 1985). Des recherches sont présentement en cours sur le bouddhisme lao (Pen-

ny Van Esterik) et vietnamien (Janet McLellan) à Toronto, et sur le rôle de la pagode dans l'adaptation des Vietnamiens du sud de la France (recherche doctorale de Mme Trần thi Nhung), mais elles n'ont encore donné lieu à aucune publication (sauf pour un court texte de McLellan - McLellan, 1992 - sur les stratégies d'adaptation des bouddhistes vietnamiens de Toronto).

Dans les pages qui suivent, nous tenterons de pallier quelque peu à ce vide en décrivant brièvement les pratiques culturelles et le rôle identitaire de cinq traditions religieuses vietnamiennes présentes à Montréal: culte des ancêtres, bouddhisme, catholicisme, caodaïsme et culte Lèn Dong des génies. Nous ébaucherons ensuite un modèle des rapports entre vie religieuse, adaptation et intégration chez les immigrants et réfugiés vietnamiens de la métropole.

Le culte des ancêtres

Pour la plupart des Vietnamiens, l'âme des défunts survit à la mort corporelle. Elle est là, présente⁵ et invisible, prête à écouter les demandes de ses descendants et à leur venir en aide si besoin est. Elle s'approprie spirituellement, quand on l'y invite, les offrandes qu'on lui fait à différentes périodes de l'année. Une âme négligée par ses descendants - ou sans descendance - peut devenir dangereuse. La famille constitue en effet la base absolue de la société et de la culture vietnamiennes, et même dans l'au-delà, l'âme continue à faire partie intégrante de son groupe familial d'origine.

Le culte des ancêtres renforce donc les liens familiaux, en ritualisant les rapports entre parents vivants et décédés. Ce culte consiste à garder, dans la pièce d'honneur de la maison, un autel où sont déposées les photos des parents, grands-parents et, parfois, arrière-grands-parents défunts du chef de famille, ainsi que quelques objets culturels. À certaines occasions rituelles (Nouvel An lunaire - le Têt -, anniversaires de décès), des offrandes d'encens, de fruits et d'autres aliments (viande, alcool) sont présentées aux défunts. On fait aussi des offrandes d'encens lorsque le chef de famille a une faveur spéciale (protection, conseil) à demander aux ancêtres, ou lorsqu'il leur fait rapport en cas de naissance ou mariage dans la famille.

Chez les Vietnamiens de Montréal, on ne peut évidemment plus célébrer le culte des ancêtres de façon aussi élaborée qu'on le faisait dans le pays d'origine. L'autel est rarement permanent. On le

dresse plutôt à l'occasion des fêtes et anniversaires, pour le démonter par la suite⁶. Les personnes prenant part au culte sont moins nombreuses qu'au Vietnam, et les objets culturels sont souvent réduits au strict minimum.

Il n'en reste pas moins que pour la majeure partie des Vietnamiens de la diaspora, ce maintien d'un lien symbolique entre parents vivants et décédés demeure primordial. Tous nos informateurs, par exemple, souhaitent que leurs enfants et petits-enfants continuent à vénérer leurs ascendants, pour que la famille se perpétue. La pratique du culte des ancêtres montre que malgré l'exil, l'unité familiale perdure au-delà du temps et de l'espace. Même chez les catholiques, qui font parfois preuve de réticence envers ce type de rituel (interdit par l'Église jusqu'en 1939), le Têt et les anniversaires de décès donnent lieu à la récitation collective de prières pour les défunts de la famille, souvent en présence de leurs photos.

Faisant intégralement partie de la morale confucéenne - quoique d'origine plus ancienne que celle-ci - le culte des ancêtres est donc indissociable des valeurs et relations sociales fondées sur la famille, qui constituent la base même de l'identité vietnamienne et chinoise. Lam (1983) et Woon (1985), pour les Sino-Vietnamiens, et Pham *et al.* (1989), en ce qui concerne les Vietnamiens, ont montré que chez les réfugiés d'Asie du Sud-Est, la réunification familiale constitue un devoir incontournable et un objectif premier des efforts de réinsertion. Le culte des ancêtres, qui donne tout son sens à l'institution parentale, joue ainsi un rôle essentiel dans le processus d'adaptation des personnes originaires du Vietnam.

Le bouddhisme

Il en est de même du bouddhisme, religion majoritaire (le culte des ancêtres mis à part) chez les Vietnamiens et Sino-Vietnamiens. En 1992, Montréal comptait six temples bouddhiques desservant les fidèles originaires du Vietnam. Tous étaient issus d'une même congrégation-mère, la pagode Liên Hoa (Fleur de Lotus) de Brossard (en banlieue sud de la métropole), fondée en 1975.

Les scissions successives ayant donné lieu à la multiplication des lieux de culte bouddhiques reflètent la complexification croissante de la communauté vietnamienne de Montréal, dont les besoins et les points de vue se sont de plus en plus diversifiés au cours des ans. Chaque pagode montréalaise dessert ainsi un type de clientèle qui lui est propre:

Liên Hoa (fondée en 1975): réfugiés de la première vague et du début de la seconde, généralement âgés.

Tam Bao (fondée en 1980): réfugiés de la seconde vague, surtout sino-vietnamiens.

Quan Am (fondée en 1983): réfugiés des deux vagues; tendance nationaliste.

Tu Quang (fondée en 1985): réfugiés de la seconde vague; insistance sur la formation religieuse.

Thuyên Tôn (fondée en 1987): immigrants pré-1975 et réfugiés de la 1^{ère} vague.

Hoa Nghiêm (fondée en 1990): Sino-Vietnamiens réfugiés de la seconde vague.

Malgré la diversité des clientèles desservies, les activités des pagodes se ressemblent toutes: séances de prières collectives le dimanche matin, suivies d'un sermon par le moine résident et d'un repas végétarien; culte quotidien aux âmes des fidèles défunts; cultes spéciaux le premier et le quatorzième (ou quinzième) jours du mois lunaire, ainsi qu'à l'occasion des fêtes bouddhiques; célébration des fêtes de tradition chinoise ou vietnamienne: Têt, Jour de la Piété Filiale, Mi-Automne, anniversaire du Roi Hung (le fondateur mythique du Vietnam) anniversaire des Soeurs Trung (qui combattirent les Chinois au premier siècle de notre ère), etc. S'ajoutent souvent à cela des cours de langue et d'écriture vietnamiennes pour les enfants, ainsi que des activités plus spécialisées: retraites fermées; séances d'approfondissement de la doctrine bouddhique; animation de groupes de jeunes; etc.

À la différence des pagodes du Vietnam, les lieux de culte bouddhiques de Montréal (et, généralement, du reste de la diaspora), jouent à la fois le rôle du *chua* (temple de Bouddha) et celui du *dinh* (maison communale des villages vietnamiens traditionnels). On y célèbre en effet l'office bouddhique⁷, tout en offrant aux fidèles un lieu de rassemblement où ils peuvent rencontrer d'autres Vietnamiens et participer à des activités socio-culturelles diverses. Qui plus est, à l'instar du *dinh*, la pagode sert de lieu de célébration pour des fêtes (les festivals chinois et vietnamiens énumérés au paragraphe précédent) qui n'ont rien à voir avec le bouddhisme. En contexte d'émigration, la pagode sert donc de point de ralliement aux Vietnamiens de tradition bouddhique, reconstituant ainsi jusqu'à un certain

point la communauté qu'on a abandonnée en quittant le pays.

Au-delà de cette fonction sociale immédiate, le bouddhisme joue un rôle adaptatif plus profond, en servant de guide spirituel à ses pratiquants. Interrogés sur le rôle de la religion dans leur vie d'immigrés, nos informateurs et informatrices bouddhistes insistent avant tout sur ses dimensions morales et psychologiques plutôt que sur son importance socio-culturelle. Plusieurs semblent ainsi considérer le bouddhisme comme un art de vivre, une philosophie de l'existence, plutôt que comme une religion proprement dite. On affirme que sa pratique mène à faire le bien (un bien dont les mérites rejailissent sur toute la famille) et à se résigner dans les épreuves:

Aller à la pagode nous rappelle la bonne voie à suivre, mais le principal c'est notre coeur. Parce que même si vous alliez à la pagode mais faisiez le mal, ce serait peine perdue. Aller à la pagode fait partie de la pratique de la religion, mais ce qui importe c'est de faire le bien. Bouddha c'est votre coeur. Quand vous pensez à faire le bien vous êtes Bouddha; quand vous pensez au mal, vous êtes un démon (Informatrice B-M-8).

La pratique du bien ne profite pas seulement à la personne, mais rejailit sur la famille et la descendance. Mes ancêtres étaient bouddhistes, de même que mes parents. Ils ont tous fait oeuvre de charité et de bienfaisance. Cela a apporté honneurs et fortune à leurs descendants. Actuellement, mes enfants ont tous réussi et ils n'ont pas trop de difficulté à s'adapter au Canada (Informatrice B-M-10).

Les Vietnamiens à l'étranger se passionnent pour le bouddhisme parce qu'après 1975, la plupart d'entre eux ont enduré des épreuves qui leur ont permis de réfléchir sur la vie qui est éphémère, faite de plus de malheurs et de souffrance que de bonheur. Ils sont revenus de leur rêve d'ambition, d'honneurs et de richesses (Informateur B-M-17).

Ce rôle fondamental de philosophie de l'existence joué par le bouddhisme vietnamien, le lien - très confucéen - établi par les fidèles entre pratique du bien et réussite familiale, ainsi que la fonction d'institution socio-culturelle dévolue à la pagode expliquent qu'à Montréal comme en France (Lê Huu Khoa, 1985) et aux États-Unis (Rutledge, 1985), les bouddhistes pratiquants estiment que culture bouddhique et identité vietnamienne (ou sino-vietnamienne) sont inséparables. Plusieurs vont

même jusqu'à affirmer que les non-bouddhistes (les chrétiens et les agnostiques en particulier) sont 'moins vietnamiens' qu'eux (McLellan, 1992). La pratique du bouddhisme n'exclut cependant pas l'insertion dans la société hôte. Tous les responsables de pages interrogés à Montréal disent vouloir faciliter l'intégration et l'adaptation psychologique de leurs ouailles. Certains voient même des convergences entre la pensée bouddhique et certains idéaux occidentaux (l'écologie par exemple)⁸. Mais tous insistent sur la nécessité de préserver la foi bouddhique et la culture vietnamienne, affirmant que pour les Vietnamiens de la diaspora, l'une ne peut aller sans l'autre.

Le catholicisme

Les catholiques n'adhèrent évidemment pas à une telle affirmation. Même si leur religion a été importée de l'Occident (à partir du 16^e siècle), et même si elle demeure fortement minoritaire au Vietnam (où elle touche de 10 à 15% de la population), elle a su mettre l'accent, dans son enseignement comme dans certains de ses rites, sur ce qui constitue le cœur de la culture et de l'identité vietnamiennes: la morale familiale d'inspiration confucéenne.

À Montréal, les catholiques vietnamiens se sont organisés en congrégation dès 1975. La mission des Saints Martyrs du Vietnam est dirigée par un prêtre d'origine vietnamienne, assisté dans sa tâche par un comité d'administration et un comité de pastorale. La messe est quotidiennement célébrée en vietnamien dans la crypte d'une église du centre-ville⁹, et les fidèles peuvent recevoir les sacrements dans leur langue.

Outre ses activités proprement religieuses, la mission coordonne divers groupes d'apostolat et d'action sociale (Famille du Sacré-Coeur, Amis du Purgatoire, Scouts catholiques, chorale paroissiale, etc.). Elle organise aussi des cours de langue vietnamienne pour enfants et s'occupe de parrainer des réfugiés vivant dans les camps d'Asie du Sud-Est. Elle projette la construction d'un 'Centre culturel catholique vietnamien' avec chapelle, salles de réunion et bibliothèque. La mission joue ainsi le rôle d'une institution socio-culturelle complète, et non d'un simple lieu de culte.

Les catholiques originaires du Vietnam possèdent donc à Montréal toute l'infrastructure nécessaire à la pratique de leur religion, dans les paroisses locales ou dans leur propre communauté. Qui plus

est, cette religion est partagée (sinon pratiquée) par la majorité de la population de la société d'accueil. Dans les mots de Gaudette:

Il existe déjà de nombreux lieux de culte [catholiques]. Un certain apprivoisement est rendu, en principe, plus facile avec les habitants du pays. De plus, à la différence du bouddhisme, le catholicisme s'appuie sur une pratique culturelle régulière et communautaire (la messe du dimanche). De là, des possibilités de contacts et de rencontres soit avec les Canadiens (dans les paroisses déjà existantes), soit avec d'autres Vietnamiens (dans les paroisses ou missions vietnamiennes) (Dorais, Gaudette et Nguyễn, 1992: 93).

À première vue, ce facteur semble devoir faciliter l'intégration des réfugiés et immigrants vietnamiens à la société hôte. C'est le cas chez plusieurs de nos informateurs:

Effectivement, on trouve une communauté [paroissiale] comme celle qu'on a connue au Vietnam; c'est familial! (Informateur C-M-3a).

J'étais le seul Vietnamien à la messe de semaine. C'était toujours les mêmes personnes qui assistaient à cette messe. Les mêmes personnes qui se rencontrent. Vous savez, si j'étais absent un ou deux jours, le troisième jour elles me demandaient: "Qu'est-ce qui arrive avec toi? Cela fait un jour, deux jours qu'on ne t'a pas vu". Moi j'aime beaucoup ces gens-là (Informateur C-M-8).

Le catholicisme vietnamien diffère cependant du catholicisme canadien sur plusieurs points et ces différences paraissent entraîner, chez de nombreux réfugiés, une attitude de prudence:

Les catholiques vietnamiens ont plus de facilité à pratiquer leur foi ici que les non-catholiques, car le peuple québécois est majoritairement catholique et il existe déjà une infrastructure religieuse. Mais on voit qu'il y a des choses à éviter dans le catholicisme tel que pratiqué ici. Donc, l'adaptation religieuse des catholiques vietnamiens est plus facile à certains égards, mais à d'autres points de vue, elle n'est pas plus facile que celle des non-catholiques (Informateur C-M-9).

On signale par exemple le fait qu'au Vietnam, la pratique religieuse est plus généralisée - mais aussi plus encadrée - qu'au Canada. Qui plus est, les deux pays diffèrent par l'image qu'on s'y fait du prêtre et de l'autorité religieuse en général:

J'ai remarqué dès le début que les gens qui venaient à l'église étaient moins nombreux et que c'étaient surtout des vieux, pas de jeunes, comme chez nous où dans les premiers bancs, c'est les enfants, au milieu, c'est les jeunes, puis les adultes et les vieillards (Informateur C-Q-2).

Ici, les rapports entre prêtres et fidèles sont plus familiers. Au Vietnam, les rapports sont plus distants, à cause de la mentalité asiatique (Informateur C-M-1). On les respecte [les prêtres] comme on respecte son père (Informatrice C-M-2).

En fait, le catholicisme vietnamien reproduit à sa manière l'ordre familial et social confucéen qui constitue le noyau dur de la culture vietnamienne. À Montréal, cette spécificité culturelle est bien reconnue par les dirigeants de la mission, qui ont obtenu des autorités diocésaines que les Vietnamiens récemment convertis au catholicisme (il y en aurait de 15 à 20 par année) reçoivent une formation religieuse distincte de celle qui est offerte à l'ensemble des autres catéchumènes:

Au Vietnam, où moeurs et coutumes portent encore l'empreinte de l'influence du confucianisme, les rapports 'divino-humains' revêtent ce caractère paternel et d'amour filial, tandis qu'au Canada actuellement, on a tendance à ramener ces rapports au niveau ami-ami: il faut du temps pour qu'on s'y habitue. L'élément culturel joue aussi dans certains domaines de la pastorale, surtout dans celui de la catéchèse pour les adultes. C'est justement pour cela que, ici à Montréal, la Communauté catholique vietnamienne a demandé au service du Catéchuménat diocésain de lui laisser une marge de liberté, celle d'organiser à part ses cours de catéchèse, où l'on peut exposer et discuter au sujet du culte des ancêtres, du bouddhisme, tout en suivant les directives générales du diocèse (Communauté catholique, 1990: 4).

Suite à leur migration, certains catholiques vietnamiens ont vu diminuer leur pratique religieuse, ou il l'on même abandonnée. D'autres par contre, plus nombreux semble-t-il, disent pratiquer différemment, de façon moins fréquente peut-être (messe dominicale plutôt que quotidienne), mais plus approfondie. Pour beaucoup d'entre eux, la religion apporte la sérénité et le bonheur, surtout lorsqu'on la pratique en compagnie de compatriotes:

La religion, c'est un chemin pour guider quelqu'un vers la beauté, la vérité. C'est bon d'avoir une religion. N'importe quelle religion!

Dans les échecs de la vie, dans les problèmes que l'on rencontre, c'est la religion qui nous aide mentalement à dépasser les problèmes (Informateur C-Q-1).

Ceux qui participent aux activités de la communauté catholique vietnamienne sont heureux, car ça leur donne une raison de vivre. Certains partent puis reviennent, disant qu'il leur manque quelque chose après deux ou trois semaines sans participation communautaire (Informateur C-M-9).

En somme, même si les catholiques originaires du Vietnam peuvent s'insérer facilement dans les structures ecclésiales québécoises et canadiennes, ils ont trouvé ici une forme de catholicisme assez différente du christianisme confucéen pratiqué chez eux, et leur identité vietnamienne, soutenue par les institutions qu'ils ont mises en place, reste aussi ferme que celle des bouddhistes ou des adeptes d'autres traditions.

Le caodaïsme

Parmi ces autres traditions, le caodaïsme tient une place importante. Il s'agit d'une religion syncrétique apparue au Vietnam en 1925¹⁰, et selon laquelle Dieu s'est alors révélé à l'humanité (grâce à des messages de type spirite) pour la troisième et dernière fois.

La doctrine caodaïque s'inspire de la cosmologie taoïste (l'âme émane du Grand Absolu), interprétée à la lumière de la philosophie bouddhique (on croit en la réincarnation et en la rétribution selon les mérites). Les pratiques de base sont la prière, la charité et la purification (par l'alimentation végétarienne en particulier). Comme l'expriment eux-mêmes les caodaïstes:

Dans un élan d'éclectisme conciliant, le Caodaïsme, pour son fonds doctrinal, adopte sans les démarquer:

- Les normes du rigorisme confucéen.
- La mansuétude du Bouddhisme et ses spéculations métaphysiques.
- Le code de l'éthique du Taoïsme et ses conceptions ésotériques.
- La noble morale chrétienne.

Le spiritisme auquel il a constamment recours, n'offre rien de commun, du moins au point de vue du cérémonial et du résultat, avec le spiritisme occidental, et constitue non une fin en soi, mais un privilège d'investigation, d'information

et d'études surtout (Hôi Ai-Huu Tin-Dô Cao-Dai, 1982: 12).

Le message caodaïque s'adresse à l'univers tout entier. En se révélant au Vietnam il y a soixante-dix ans, Dieu a voulu accorder sa troisième et dernière Amnistie à l'humanité. Le caodaïsme a ainsi pour destin de réaliser l'unification finale de toutes les religions. Ses adeptes se doivent donc d'être ouverts à tous les peuples, à toutes les traditions philosophico-religieuses, afin de jouer efficacement leur rôle de véhicules d'un message universel de pardon et d'unité.

Environ 200 caodaïstes habitent maintenant Montréal. Organisés en congrégation depuis 1980, ils ont ouvert un temple en 1985. On y célèbre à tous les dimanches (ainsi qu'au Nouvel An lunaire et les jours de fêtes caodaïques) un office comprenant des prières collectives, des offrandes et des prosternations devant le maître-autel (où trône l'image d'un oeil gauche, symbole de l'Être suprême). Cet office est suivi d'un repas végétarien et d'une séance d'enseignement religieux. Le temple organise aussi des activités culturelles (cours de vietnamien pour enfants, récitals de musique et de poésie vietnamiennes) et patronne des oeuvres sociales (accueil des nouveaux arrivants; parrainage de réfugiés).

Le caodaïsme s'adresse à tous les peuples sans exception. C'est pourquoi les fidèles de Montréal interprètent leur migration vers le Canada comme une occasion de témoigner, devant les Canadiens et les Québécois, de la présence de leur religion. Ils ne font cependant pas de prosélytisme ouvert, préférant plutôt opérer en douceur¹¹.

Cette ouverture au monde n'empêche pas les caodaïstes montréalais de se rattacher pleinement à la culture vietnamienne. Ils pratiquent le culte des ancêtres et n'oublient pas que c'est le Vietnam que Dieu a choisi comme lieu de son ultime révélation. Qui plus est, leur identité culturelle est confortée par le fait que la doctrine caodaïque constitue à plusieurs égards une formalisation du *tam giao*, cet amalgame de confucéisme, de taoïsme et de bouddhisme qui constitue depuis des siècles la religion de la majorité des Vietnamiens et Sino-Vietnamiens. Les caodaïstes sont donc ouverts, de par leur foi, à la société hôte, mais comme cette ouverture est en bonne partie motivée par le désir de transmettre à cette société un message religieux typiquement vietnamien, elle semble contribuer à la préservation de leurs valeurs et de leurs représentations d'origine.

Le culte Lên Dong des génies

Ces représentations survivent de manière exemplaire dans le culte Lên Dong des génies. C'est un culte de possession très ancien, où des dames médiums (*bà dong*) sont possédées par divers esprits (collectivement connus comme les Génies des Quatre Palais), qui profitent de leur présence pour distribuer des cadeaux aux assistants et répondre à leurs questions. Les incarnations se produisent dans un lieu précis (temple des génies) et s'accompagnent d'un certain cérémonial: musique, hymnes, danses rituelles, port de vêtements spéciaux et attitude de vénération de la part des participants. Il s'agit d'un phénomène propre au nord et au centre du Vietnam, qui a été introduit dans le sud du pays, puis en France, aux États-Unis, au Canada et dans le reste de la diaspora, par des médiums réfugiées. La pratique du Lên Dong n'empêche pas celle du bouddhisme ou, plus rarement, du caodaïsme.

Montréal possède un temple Lên Dong depuis 1983. Il occupe le rez-de-chaussée et le sous-sol d'une maison modeste du centre-ville. La partie du haut comprend la salle de culte et une salle à manger pour les adeptes, alors que celle du bas sert de logement au gardien du temple. Celui-ci est un homme dans la quarantaine qui s'habille en femme et qu'on appelle *cô* (mademoiselle). Il réunit donc en lui les deux natures masculine et féminine, faisant ainsi le pont entre les deux sexes, comme il contribue à le faire entre ce monde-ci et l'au-delà, en invitant les génies à s'incarner lors des cérémonies et en faisant jouer les cassettes de musique qui accompagnent les diverses incarnations.

Les séances de possession ont lieu à onze heures, le dimanche et les jours de fête (Nouvel An lunaire, Entrée de l'Été, Sortie de l'Été, Fin de l'Année, anniversaires des génies), lorsqu'une médium désire officier. La séance proprement dite, qui comprend de quinze à vingt brèves incarnations¹² devant l'autel des génies (pour une description plus complète, voir Simon et Simon-Barouh, 1973; Dorais et Nguyễn, 1990), est suivie d'un repas collectif et de parties de cartes vietnamiennes.

Seize médiums officient régulièrement au temple et leurs séances attirent généralement une soixantaine d'adeptes. Les *bà dong* sont choisies par les génies eux-mêmes et si elles refusent l'appel, elles risquent de tomber gravement malades. La plupart des médiums et adeptes sont vietnamiens, mais on compte aussi quelques Sino-Vietnamiens parmi eux.

Toutes les médiums sont des dames âgées de plus de 50 ans, à deux exceptions près. En 1990, un homme de 36 ans (que ses manières situent à la frontière des sexes) et une jeune fille de 22 ans ont accédé à la vocation, renouvelant ainsi quelque peu les effectifs des *bà dong*.

À la différence du bouddhisme, du catholicisme et du caodaïsme, le Lên Dong ne propose pas de philosophie de l'existence ou de code moral. Il fait plutôt directement appel aux génies, qui étendent leur protection à celles et ceux qui les vénèrent et se vengent de ceux qui leur manquent de respect. Toutes nos informatrices insistent sur les bienfaits tangibles que leur procure la bonne pratique du culte:

Je suis devenue dame médium moi aussi. Depuis lors, je suis en bonne santé et le génie m'avertit d'avance, en rêve, de bien des incidents dont ma famille peut sortir saine et sauve grâce à mes prières. Par exemple, le génie m'a un jour prédit que mon mari [officier militaire au Vietnam] tomberait dans une embuscade la semaine suivante. Grâce à mes prières, il n'a été que légèrement blessé dans cette embuscade (Informatrice L-1).

Le Lên Dong apporte donc à ses adeptes une protection de tous les instants, qui les aide sans doute à surmonter les difficultés liées à leur expérience migratoire. En un sens, il nie même cette expérience, puisque grâce à la possession, des êtres appartenant à la mythologie et à l'histoire du Vietnam se réincarnent à Montréal, abolissant ainsi pour quelques heures la distance physique et psychologique séparant le pays d'origine de la terre d'accueil. La pratique du culte des génies contribue donc à recréer ici un micro-Vietnam qui s'interpose entre la société hôte et les réfugiés, médiatisant ainsi l'adaptation de ceux-ci à leur nouveau milieu et venant conforter leur identité la plus profonde.

Vie religieuse et adaptation

Pour approfondir cette description de la vie religieuse des Vietnamiens de Montréal, il nous faut maintenant en tirer certaines conclusions et, surtout, présenter un modèle du rôle joué par les diverses traditions dans l'adaptation et l'intégration des réfugiés et immigrants en provenance du Vietnam.

Notons tout d'abord que sur le plan religieux, on ne note pas de différences majeures entre Vietnamiens proprement dits et Sino-vietnamiens. Les deux groupes participent au même complexe bouddho-

confucéo-taïste (le *tam giao*), pratiquent le culte des ancêtres et fréquentent en partie les mêmes temples, quoique certains lieux de culte bouddhiques tendent à desservir une clientèle majoritairement ou presque exclusivement d'origine chinoise, préservant ainsi une différenciation ethnique encore significative, semble-t-il, pour chacune des deux communautés.

Les principales divergences dans les croyances et les pratiques résultent soit d'un choix personnel, familial ou conjoncturel (choix de pratiquer ou non; d'être chrétien ou caodaïste plutôt que bouddhiste; de répondre ou non à l'appel des génies du Lên Dong; etc.)¹³, soit de variations d'attitudes liées au sexe et à l'âge. Les jeunes, par exemple, n'ont eu, en général, qu'une expérience assez limitée de la religion. Élevés au Vietnam, où les cultes sont soumis au contrôle d'un régime ouvertement anti-religieux, ou au Canada (ou dans des camps de réfugiés), où la pratique traditionnelle est difficile à maintenir, ils ne possèdent pas du tout la même compétence - et le même intérêt - que leurs aînés en matière religieuse. Leurs réactions à cette situation peuvent être très diverses: réinvention d'une pratique de type asiatique (basée sur l'expérience des aînés) adaptée aux contraintes locales; privatisation complète de la pratique religieuse (limitée au culte des ancêtres et à des prières privées); sécularisation de la religion (qui devient un simple élément de la culture d'origine); rejet de toute religion; conversion au christianisme (pour mieux se couler dans le moule de la société d'accueil). Toutes ces réactions se retrouvent à des degrés divers chez les Vietnamiens de la diaspora, la première étant la plus courante et la dernière la plus rare.

Notre étude confirme les conclusions de Lê Huu Khoa (1985) et de Janet McLellan (1992) sur l'adéquation entre identité religieuse et identité culturelle vietnamienne. Tous les responsables bouddhistes, caodaïstes et catholiques interrogés affirment considérer comme primordiale la préservation de la culture vietnamienne, indissociable à leurs yeux de la survie de la religion. Pour les bouddhistes et les caodaïstes, la cosmologie, la morale et l'eschatologie auxquelles ils adhèrent constituent l'essence même de la vision du monde et de l'organisation sociale vietnamiennes. Pour les catholiques, le christianisme vietnamien, qui prône une morale très proche de celle de Confucius, offre assez de particularismes pour que les futurs baptisés originaires du Vietnam aient droit à un enseignement spécifique, différent de celui offert aux autres

immigrants par l'archidiocèse de Montréal. Dans presque tous les temples, pagodes et églises, les activités culturelles (l'enseignement de la langue d'origine par exemple) et la célébration des fêtes vietnamiennes traditionnelles jouent un rôle important¹⁴.

À Toronto, l'adéquation entre religion et culture s'exprime comme suit:

Chez les bouddhistes vietnamiens de Toronto, une attitude souvent exprimée veut que ces aspects [respect des parents et solidarité familiale] de la culture vietnamienne ont le plus de chance d'être préservés lorsqu'on croit au bouddhisme et qu'on le pratique...La perception générale, c'est que ceux qui se situent à l'extérieur de l'enseignement bouddhique, ou qui ne subissent pas une forte influence bouddhique dans leur famille (des parents ou grands-parents dévôts par exemple), tendent à s'occidentaliser et à ne plus valoriser leurs parents. Inversement, si les parents donnent à leurs enfants une éducation bouddhique consistante, ceux-ci ne pourront pas perdre leurs valeurs (McLellan, 1992: 212; notre traduction).

Mutatis mutandis, les caodaïstes, catholiques et adeptes d'autres traditions tiennent le même discours. Pour eux, la religion est garante de la préservation de la continuité familiale, base même de l'identité vietnamienne. Cette continuité s'exprime le mieux à travers le culte des ancêtres et les enseignements confucéens, auxquels adhèrent toutes les traditions religieuses. En ce sens, la pratique de la religion contribue à renforcer l'identité ethnique des Vietnamiens.

Au-delà de ce rôle identitaire, et dans la perspective des événements traumatisants vécus par les réfugiés, la religion constitue souvent une expérience intérieure particulièrement forte, qui donne aux épreuves subies une signification métaphysique rendant acceptables des situations autrement insoutenables. Les témoignages d'informateurs sont nombreux à cet égard, qu'il s'agisse d'apparitions ou de sauvetages miraculeux, ou du sens à attribuer aux événements vécus:

Quand la tempête s'est calmée, ma mère a vu la silhouette de la bodhisattva Quan Am dans les nuages, au-dessus du bateau. J'ai moi-même eu la même vision au moment où, la tempête passée, je me reposais étendu sur le toit du bateau et regardais le ciel (Informateur B-M-3).

Je possédais tout et j'ai presque tout perdu. Les biens sont éphémères. Il n'y a que l'âme qui soit

éternelle. Je me console parce que d'autres ont absolument tout perdu, même la vie. Moi j'ai encore la chance d'avoir les miens au complet et de vivre agréablement sans grands soucis (Informatrice B-M-6).

J'ai quitté le Vietnam par bateau en 1979. C'était une aventure merveilleuse, qui a approfondi ma foi. Dieu seul pouvait nous sauver. L'argent et le pouvoir ne servaient absolument plus à rien (Informateur C-M-9).

Cette expérience religieuse, qui se poursuit très souvent après l'installation au Canada, joue un rôle psychologique évident. Elle rend l'inacceptable acceptable et console les réfugiés, tant des épreuves subies lors du voyage et dans les camps, que des difficultés inévitables liées à l'adaptation à une société étrangère. Les bonzes, prêtres et lieux de culte, les pratiques de prière, d'offrandes et de méditation, constituent autant d'agents thérapeutiques et de havres de paix facilement accessibles aux réfugiés. Ici encore, les témoignages sont éloquentes:

Le bouddhisme m'apporte la joie et la paix. La religion a toujours une influence bénéfique sur la personne et sur la société. Plus il y a de pagodes et d'églises, moins il y a de prisons (Informatrice B-M-6).

La vie religieuse est le seul moyen qui nous permette de retrouver notre équilibre mental. C'est là la seule explication du fait que tant de personnes vont à la pagode pour trouver la paix en elles-mêmes (Informatrice B-M-9).

Pour moi, la pagode est un lieu où on peut trouver la paix intérieure et la guérison des plaies morales (Informateur B-M-14).

Les fonctions à la fois sociales, identitaires et psychologiques de la vie religieuse des Vietnamiens font donc jouer à celle-ci un rôle important au sein du processus d'intégration et d'adaptation, surtout dans le cas des migrants de première génération. Ce rôle est modulé par les caractéristiques particulières de la tradition à laquelle on adhère.

Nous avons défini en introduction ce que nous entendions par intégration et adaptation. À première vue, seule la religion catholique permet à ses membres une intégration sociale directe, puisque leur appartenance à cette tradition les insère *ipso facto* dans une structure pastorale et administrative (l'Église canadienne) contrôlée par la société d'accueil.

Mais, d'une part, cette intégration a ses limites. La communauté catholique vietnamienne de Montréal tient à conserver une certaine autonomie pasto-

rale et organisationnelle, dans le respect, bien sûr, du dogme reçu et de la hiérarchie en place. En ce sens, elle joue un peu le rôle d'une association ethnique, à l'instar des congrégations chinoises chrétiennes de Toronto étudiées par Nagata (1987).

D'autre part, l'intégration peut se faire autrement. Les caodaïstes par exemple, porteurs d'un message universel, ouvrent leurs portes toutes grandes aux ministres et adeptes d'autres religions, exposant ainsi leurs ouailles à une multitude d'idées d'origines diverses.

Il n'en reste pas moins que toutes les traditions étudiées refusent l'assimilation à la société d'accueil, sans cependant chercher à s'isoler. Les responsables religieux interrogés disent prêcher à leurs fidèles la nécessité de s'adapter au pays hôte. Cette adaptation doit cependant se faire, selon eux, dans le respect de la culture et de la foi d'origine. Les lieux de culte font tout leur possible, comme on l'a vu, pour offrir à leurs ouailles des espaces et des activités propices à la préservation de leur héritage religieux et culturel, tout en leur permettant de nouer ou renouer entre elles des relations appropriées à leur origine ethnique (vietnamienne ou chinoise), leur âge et leur appartenance sociale.

L'adaptation prônée et facilitée par les institutions religieuses vietnamiennes est donc de type médiatisé. Comme les associations ethniques (Dorais, 1992), mais de façon beaucoup plus prégnante, elles contribuent à recréer en contexte d'immigration des milieux à l'intérieur desquels la foi, la culture, l'organisation sociale et la langue d'origine gardent toute leur signification. Ce sont ces milieux qui médiatisent, pour les réfugiés et immigrants de première génération qui y évoluent, le contact avec la société d'accueil. La vie religieuse permet à ces gens une adéquation entre valeurs, identité et activités quotidiennes qu'il leur serait impossible d'atteindre autrement.

Un premier modèle du rôle adaptateur différentiel des traditions religieuses en présence pourrait se formuler comme suit (c'est le modèle implicitement exposé dans Dorais, 1989b):

+...catholicisme.....caodaïsme.....bouddhisme.....culte
Lên Dong ...-

Sur une échelle de l'adaptation et de l'intégration allant du plus au moins, les catholiques seraient les mieux intégrés et les plus directement adaptés (puisque'ils participent à la tradition judéo-chrétienne qui domine ici¹⁵). Ils seraient suivis en cela par les

caodaïstes (qui prêchent une religion à message universel, ce qui donne un sens à leur migration¹⁶), les bouddhistes et les adeptes du culte Lên Dong des génies. Ces derniers seraient les moins bien intégrés et les plus indirectement adaptés, puisque leur pratique principale consiste à recréer, et ce de façon quasi-matérielle (par la possession), des micro-Vietnam que viennent régulièrement visiter les génies et héros traditionnels, niant ainsi symboliquement l'expérience migratoire des adeptes.

Ce modèle est cependant trop simple. On a vu que pour tous les groupes religieux sans exception, identité religieuse et culturelle vont de pair. Les catholiques peuvent être un peu mieux intégrés dans les structures en place, les caodaïstes un peu plus ouverts aux idées exogènes, il n'en reste pas moins que pour tous ces gens, culture et identité vietnamiennes sont indissociables de la religion qu'ils pratiquent. S'il en est ainsi, c'est que comme nous l'avons mentionné, la valeur de base - non-négociable - qui sous-tend la cosmologie, l'eschatologie et la morale des Vietnamiens et Sino-Vietnamiens, c'est l'importance primordiale des liens familiaux. Cette importance, qui se manifeste rituellement, surtout chez les non-catholiques, par le culte des ancêtres, constitue un très puissant outil d'identification, qui s'oppose à toute forme d'assimilation et qui se méfie, en un sens, d'une adaptation et d'une intégration trop poussées (pouvant la mettre en péril).

Le complexe familial et le culte des ancêtres neutralisent ainsi jusqu'à un certain point les vellétés adaptatives et intégratrices plus développées de certaines traditions religieuses. Le modèle doit donc être reformulé comme suit:

	complexe familial et		
	culte des ancêtres		
	<i>catholicisme</i>	<i>bouddhisme</i>	
+-
	<i>caodaïsme</i>	<i>culte Lên Dong</i>	

Le long du continuum de l'adaptation et de l'intégration, toutes les religions sont attirées vers le pôle d'adaptation plus indirecte et d'intégration moindre, par la présence incontournable du complexe familial et du culte des ancêtres, qui rappellent constamment aux Vietnamiens leurs origines les plus profondes.

Ceci explique pourquoi la vie religieuse des Vietnamiens de la diaspora constitue pour la plupart d'entre eux un phénomène d'une importance capi-

tale, source à la fois de sens métaphysique, de règles morales, d'explication cosmologique, de construction de l'identité, de réconfort psychologique, de vie culturelle et de relations sociales. En tant que telle, cette vie religieuse doit être respectée et encouragée, et les intervenants auprès des réfugiés devraient enfin comprendre qu'elle peut leur fournir des ressources adéquates et peu dispendieuses d'aide sociale et morale¹⁷.

Conclusion

Pour aller au-delà de ces constatations, somme toute assez évidentes, sur le rôle adaptatif de la vie religieuse des Vietnamiens de Montréal, la recherche pourrait se poursuivre dans de multiples directions. Signalons-en simplement deux.

L'étude de la conversion au christianisme, qui n'a pas été abordée ici¹⁸, permettrait de mieux comprendre comment le changement d'état de vie induit par la migration peut s'accompagner d'une transformation des représentations religieuses. On pourrait postuler qu'une telle transformation vise à un rapprochement avec la société d'accueil et constitue donc une forme particulière d'adaptation. Le phénomène est cependant plus complexe. On observe par exemple quelques conversions du catholicisme au bouddhisme, ou du bouddhisme au caodaïsme. Qui plus est, nombre d'informateurs nous ont signalé une recrudescence de la pratique bouddhique chez les Vietnamiens de la diaspora. Il faudrait donc étudier le passage au christianisme comme une forme spécifique de transformation, au sein d'un ensemble de mutations des représentations et des pratiques, toutes liées les unes aux autres.

Cette liberté de naviguer et de choisir parmi une multitude de croyances, attitudes et rituels divers évoque un certain type de modernité, où c'est l'individu qui construit lui-même son propre univers, à partir de toutes les possibilités que lui offre le développement des cultures et des sociétés¹⁹. Il serait peut-être intéressant, et cela constituerait une seconde piste de recherche, de voir si l'attitude vietnamienne face à la religion est réellement 'moderne'. On constaterait sans doute que l'individualisme religieux observé à Montréal ou ailleurs ne constitue pas un effet de la migration, mais qu'il préserve plutôt, en terre étrangère, une attitude envers le surnaturel et le paranaturel qui semble remonter à un passé très lointain.

Face, en effet, au rigorisme confucéen, qui règlemente de façon très stricte (grâce au culte des ancêtres et aux préceptes de piété filiale) les relations familiales et sociales, la religion constitue un espace de liberté où l'individu peut choisir - ou non - la ou les voies qui lui conviennent le mieux pour entrer en contact avec des forces qui le dépassent. La croyance en la réincarnation et en la rétribution selon les mérites, d'inspiration bouddhique, coexiste ainsi souvent avec le culte des génies, celui des héros divinisés, la cosmologie taoïste, ou même parfois des éléments de christianisme. Certains bouddhistes de Montréal par exemple prient régulièrement Saint Joseph - le patron catholique du Vietnam - qu'ils semblent avoir annexé à leur panthéon personnel. Vivant dans une ville où des milliers de personnes rendent hommage à ce saint dans une immense basilique, ils le jugent peut-être plus puissant localement que bien des divinités asiatiques.

Quoi qu'il en soit, l'étude de la vie religieuse des Vietnamiens de la diaspora a beaucoup encore à nous apprendre sur la fonction adaptative d'une structure symbolique souple, qui est en mesure de tenir compte en même temps d'un au-delà ancien, donc familier (celui du pays d'origine), et d'un ici nouveau, celui qui correspond à la situation réelle du migrant ou de la migrante (Pascal, 1991). Ce dialogue adaptateur, qui interroge une réalité nouvelle à l'aide de principes et d'images familiers, médiatise le contact avec la société et la culture hôtes, amoindrissant du même coup le choc migratoire ressenti par les immigrants et réfugiés.

Notes

1. Les données de base de cet article ont été recueillies lors d'une recherche de terrain effectuée de 1990 à 1992, et subventionnée par Multiculturalisme et Citoyenneté Canada. Nous tenons ici à remercier cet organisme, tous les informateurs et informatrices qui se sont prêtés de bonne grâce à nos interrogatoires, ainsi que les personnes qui ont évalué ce manuscrit.
2. Sur l'adaptation des Vietnamiens et autres réfugiés d'Asie du Sud-Est au Canada, on pourra consulter Chan & Indra (1987). Chan (1988) a publié un article de fond sur les Sino-Vietnamiens de Montréal.
3. En 1992, ces lieux de culte se distribuaient comme suit: 6 pagodes bouddhiques; 2 centres de méditation taoïste Vô Vi; 1 centre de méditation bouddhique *thiên* (zen); 1 paroisse catholique; 1 paroisse protestante; 1 temple caodaïste; 1 groupe caodaïste dissi-

dent; 1 temple Lèn Dong des génies; 1 temple du génie Trần Hưng Đạo (le général - divinisé - qui chassa les Mongols du Vietnam au 13e siècle).

4. Exception est faite des études sur la religiosité des Hmong, relativement plus nombreuses. Ces réfugiés originaires du Laos, qui pratiquent l'animisme et le sacrifice animal, ont attiré l'attention particulière des chercheurs, mais leur cas est si différent de celui des réfugiés appartenant aux ethnies majoritaires (vietnamienne, khmère et lao) que nous n'en tenons pas compte ici.
5. Même pour les bouddhistes, qui croient pourtant qu'après 49 jours, l'âme se réincarne et renaît dans un autre corps.
6. Entretemps, on expose souvent les photos des parents défunts au salon.
7. Les rites en sont cependant simplifiés, par rapport à ceux en usage au Vietnam.
8. Comme le catholicisme - et contrairement aux autres cultes étudiés ici (voir cependant ce qu'on dit plus loin du caodaïsme) - le bouddhisme est une religion universelle. Ceci contribue sans doute - du moins chez certains fidèles - à faciliter l'ouverture aux populations 'autres' (dont celle de la société d'accueil).
9. Plusieurs Vietnamiens viennent d'assez loin dans la région montréalaise pour assister à la messe du dimanche à la mission. Par contre, bon nombre de catholiques préfèrent pratiquer dans la paroisse où se situe leur domicile.
10. Le caodaïsme compterait actuellement de 1.500.000 à 2.000.000 d'adeptes.
11. En invitant, par exemple, des ministres du culte représentant d'autres traditions à venir leur parler, ou en participant eux-mêmes à des célébrations bouddhiques ou chrétiennes dans divers temples ou églises.
12. Une seule *bà dong* officie à chaque fois. C'est en elle que s'incarnent, à tour de rôle, chacun des génies voulant se manifester ce jour-là.
13. En ce sens, la vie religieuse des Vietnamiens de la diaspora n'a pas la même influence unificatrice que celle des Cambodgiens et des Laotiens. Le bouddhisme khmer ou lao constitue en effet un facteur d'unification très fort au-delà du factionnalisme social et politique (Van Esterik et Van Esterik, 1988; Dorais, 1991). Les idées émises dans ce paragraphe m'ont été en bonne partie inspirées par Penny Van Esterik.
14. Même les catholiques célèbrent une messe spéciale - et organisent d'autres activités - à l'occasion du *Tết*, le Nouvel An lunaire. Selon un informateur catholique, la récitation quotidienne des prières en famille per-

met de conserver en même temps la foi et la langue, qu'il juge l'une et l'autre très importantes.

15. Et, aussi, parce qu'ils peuvent s'insérer facilement dans une structure pastorale historiquement forte: l'Église catholique du Québec. Les quelque 200 réfugiés de foi protestante semblent moins directement pris en charge par une structure ecclésiale, quoique la paroisse à laquelle ils appartiennent (mission vietnamienne de l'Alliance chrétienne) ait été appuyée, dès sa création (en 1975), par une congrégation anglophone de Côte-des-Neiges.
16. Dont la finalité principale est de faire connaître à l'étranger la Troisième Révélation de Dieu.
17. Ces intervenants commencent, d'ailleurs, à prendre conscience des ressources offertes par les fondations religieuses. Voir à ce sujet Canda et Phaobtong, 1992.
18. Elle est assez rare chez les Vietnamiens (un peu plus fréquente chez les Sino-Vietnamiens).
19. Cette idée m'a été suggérée par Bernard Arcand (voir Arcand, 1991: chapitre 4).

Références

- ARCAND, B.
1991 *Le jaguar et le tamanoir*, Montréal, Boréal.
- BRETON, R.
1983 "La communauté ethnique, communauté politique", *Sociologie et Sociétés*, XV(2): 23-37.
- CANDA, E. R. ET T. PHAOBTONG
1992 "Buddhism as a Support System for Southeast Asian Refugees", *Social Work*, 37(1): 61-67.
- CHAN, K. B.
1988 "The Chinese from Indochina in Montreal: A Study in Ethnic Voluntary Associations, Community Organization and Ethnic Boundaries": 141-164, in L.J. Dorais et al. (éds.), *Ten Years Later: Indochinese Communities in Canada*, Montréal, Canadian Asian Studies Association.
- CHAN, K. B. ET D. M. INDRA (ÉDS.)
1987 *Uprooting, Loss and Adaptation. The Resettlement of Indochinese Refugees in Canada*, Ottawa, Canadian Public Health Association.
- COMMUNAUTÉ CATHOLIQUE
1990 *Historique de la communauté catholique vietnamienne de Montréal*, Montréal, Communauté catholique vietnamienne.
- DARGYAY, L.
1988 "Tibetans in Alberta and their Cultural Identity", *Canadian Ethnic Studies*, XX(2): 114-123.

- DESCHAMPS, G.
1985 *Étude longitudinale sur l'adaptation socio-économique des réfugiés indochinois au Québec: la deuxième année de séjour*. Montréal, Ministère des communautés culturelles et de l'immigration.
- DORAIS, L.J.
1989a "L'insertion des réfugiés d'Asie du Sud-Est au Canada": 335-345, in Ministère des communautés culturelles et de l'immigration, *Actes du Séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les pays de la francophonie*, Québec, Les Publications du Québec.
1989b "Religion and Refugee Adaptation: The Vietnamese in Montréal", *Canadian Ethnic Studies*, XXI(1): 19-29.
1991 "Refugee Adaptation and Community Structure: The Indochinese in Quebec City, Canada", *International Migration Review*, 25(3): 551-573.
1992 "Les associations vietnamiennes à Montréal", *Études ethniques au Canada*, XXIV(1): 79-95.
- DORAIS, L.J., P. GAUDETTE ET HUY NGUYEN
1992 *Religion et adaptation: les réfugiés vietnamiens au Canada*. Rapport dactylographié, Québec, Université Laval, Département d'anthropologie.
- DORAIS, L.J. ET HUY NGUYEN
1990 *Fleur de lotus et feuille d'érable. La vie religieuse des Vietnamiens du Québec*. Québec, Université Laval, Laboratoire de recherches anthropologiques (Document de recherche 7).
- DORAIS, L.J. ET L. PILON-LE
1986 *Exil en terre froide: la communauté vietnamienne de Québec*. Rapport dactylographié, Québec, Université Laval, Laboratoire de recherches anthropologiques.
1988 *Les communautés cambodgienne et laotienne de Québec*. Québec, Université Laval, Laboratoire de recherches anthropologiques (Document de recherche 5).
- HOI AI-HUU TIN-DO CAO DAI
1982 *Cao-Dai Dai-Dao. Le Caodaïsme*, Montréal, Association des Caodaïstes à Montréal.
- JUTEAU-LEE, D.
1983 "La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal", *Sociologie et Sociétés*, XV(2): 39-54.
- LAM, L.
1983 *Vietnamese-Chinese Refugees in Montreal*, Ph.D. Thesis, York University, Toronto.
- LE HUU KHOA
1985 *Les Vietnamiens en France. Insertion et identité*, Paris, L'Harmattan.
- MCLELLAN, J.
1987 "Religion and Ethnicity: The Role of Buddhism in Maintaining Ethnic Identity Among Tibetans in Lindsay, Ontario", *Canadian Ethnic Studies*, XIX(1): 63-76.
1992 "Hermit Crabs and Refugees: Adaptive Strategies of Vietnamese Buddhists in Toronto": 203-219, in B. Matthews (éd.), *The Quality of Life in Southeast Asia*, Montréal, Canadian Council for Southeast Asian Studies.
- NAGATA, J.A.
1987 "Is Multiculturalism Sacred? The Power Behind the Pulpit in the Religious Congregations of Southeast Asian Christians in Canada", *Canadian Ethnic Studies*, XIX(2): 26-43.
- PASCAL, G.
1991 *Religion et adaptation chez quelques personnes d'origine vietnamienne demeurant dans la région de Québec*. Manuscrit dactylographié, Québec, Université Laval, département d'anthropologie.
- PHAM, Q.T., C. LAVOIE, M.L. DUONG ET P.T. BUI
1989 *Les Indochinois avant et après l'exode*, Montréal, Service des interprètes auprès des réfugiés indochinois.
- RUTLEDGE, P.
1985 *The Role of Religion in Ethnic Self-Identity. A Vietnamese Community*, Lanham, University Press of America.
- SIMON, P.J. ET I. SIMON-BAROUH
1973 *Hâu Bong. Un culte vietnamien de possession transplanté en France*, Paris, Mouton (Cahiers de l'Homme n.s. XIII).
- SUGUNASIRI, H.S.J.
1989 "Buddhism in Metropolitan Toronto: A Preliminary Overview", *Canadian Ethnic Studies*, XXI(2): 83-103.
- VAN ESTERIK, P. ET J. VAN ESTERIK
1988 "Indochinese Refugees in Toronto": 117-126, in L.J. Dorais et al. (éds.), *Ten Years Later: Indochinese Communities in Canada*, Montréal, Canadian Asian Studies Association.
- WOON, Y.F.
1985 "Ethnic Identity and Ethnic Boundaries: The Sino-Vietnamese in Victoria, British Columbia", *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 22(4): 534-558.