

Université de Montréal

**Vivre selon les enseignements du Cao Đài au Québec
Ethnographie d'un temple caodaïque**

par
Fabien Maillé-Paulin

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)
en Anthropologie

Juillet 2016

© Fabien Maillé-Paulin, 2016

Résumé

Le paysage religieux québécois a connu depuis les années 1960 des transformations profondes, que l'on associe classiquement au processus de sécularisation de la province et à la diversification des régions d'origine de son immigration. Le passage d'une immigration surtout européenne, et donc principalement chrétienne ou juive, à une immigration issue d'autres régions de monde participa à l'émergence d'une nouvelle diversité religieuse au Québec. Ce mémoire se propose d'explorer le cas d'une des religions qui fut introduite suite à l'accueil de réfugiés vietnamiens entre les années 1970 et 1990, le caodaïsme. Bien que très faiblement représentés à Montréal et au Québec comparativement aux Vietnamiens bouddhistes et catholiques, les caodaïstes ont rapidement formé leur propre congrégation, celle-ci ayant été un lieu de soutien pour les nouveaux arrivants vietnamiens. Basées sur un terrain mené en 2014 et en 2015 auprès du Temple Caodaïque de Montréal, les analyses proposées dans ce mémoire mettent en lumière le rôle particulier qu'a pu jouer cette congrégation religieuse auprès de ses membres dans leur insertion à la société québécoise, tout en soulignant l'évolution qu'a connue le rôle de ce lieu de culte après trois décennies d'existence et le déclin de l'immigration vietnamienne au Québec. Par ailleurs, nous analysons les différentes adaptations qu'a connue la pratique, collective comme individuelle, du caodaïsme au Québec en mettant en exergue l'importance de l'influence du contexte sécularisé et de la condition minoritaire. Nous montrons finalement la manière dont les adeptes de cette congrégation cherchent à mettre leur doctrine en cohérence avec la société québécoise.

Abstract

The religious landscape in Quebec has undergone profound changes since the 1960s. These transformations are typically associated with the process of secularization of the province and the diversification of the origins of its immigrants. The transition from a mainly European immigration, and therefore mainly Christian or Jewish, to an immigration from other regions of the world, contributed to the formation of a newly established religious diversity in Quebec. This master's thesis explores the case of Caodaism a religion that was first introduced by Vietnamese refugees between the 1970s and 1990s. Although Caodaists were few in numbers in Montreal and Quebec compared to Vietnamese Buddhists and Catholics, they quickly formed their own congregation, which became a site where new Vietnamese immigrants could seek support. Based on fieldwork conducted in 2014 and 2015 with the Temple Caodaïque de Montréal, I examine the role that this religious congregation played in the integration of its members into Quebec society, while demonstrating the transformation of the role ascribed to the Caodaist place of worship through the last three decades of existence and the decline of Vietnamese immigration in Quebec. Furthermore, I analyze how the collective and individual practice of Caodaism in Quebec has adapted though time, emphasising the importance of the influence of the secularized context and the religion's minority status. I finally show how the members of this congregation strive to make their religious doctrine consistent with Quebec society.

Mots clés : anthropologie de la religion, caodaïsme, immigration, congrégation religieuse, Vietnamiens de Montréal, minorité religieuse, religion à Montréal, Viêt Nam, Québec.

Key words: anthropology of religion, caodaism, immigration, religious congregation, Vietnamese in Montreal, religious minority, religion in Montreal, Vietnam, Quebec.

Table des matières

Résumé.....	i
Table des matières.....	iii
Liste des sigles et des abréviations.....	vi
Remerciements	vii
Introduction.....	1
La problématique et la contribution de la recherche	4
Chapitre 1 : Le contexte théorique. Les religiosités immigrantes en Amérique du Nord .	7
Introduction.....	7
Les religiosités immigrantes : un aperçu de la littérature.....	8
<i>La religion et l'expérience migratoire</i>	9
<i>Le lieu de culte, un point focal des religiosités immigrantes</i>	11
L'adaptation structurelle des congrégations d'immigrants	13
La congrégation comme support moral, identitaire et matériel.....	13
La congrégation comme « pont » vers la société d'accueil.....	16
La congrégation comme espace de transmission	17
<i>Pratiques et croyances : entre continuités et adaptations</i>	18
Ajustements au contexte d'accueil.....	19
Les jeunes et les descendants d'immigrants.....	22
Conclusion	24
Chapitre 2 : L'approche méthodologique.....	25
Un terrain près de chez soi : rythme et imprégnation	27
L'observation participante.....	27
<i>Quelle participation ?</i>	30
Les entretiens semi-dirigés.....	32
<i>Structure du guide d'entrevue</i>	33
<i>La sélection des répondants</i>	34
<i>Les entretiens</i>	36
L'analyse.....	37
Les écueils du terrain : obstacles et nuances	38
<i>La langue vietnamienne</i>	38
<i>Le statut de chercheur</i>	39
<i>Autorité sur les questions religieuses et tensions internes</i>	41
Conclusion	42
Chapitre 3 : Le caodaïsme, aperçu historique et trajectoire migratoire	44
Introduction.....	44
Le caodaïsme : une doctrine de l'unité spirituelle	46
<i>Le contexte colonial et la fondation de la religion Cao Đài</i>	46
<i>Les principes fondamentaux : cosmologie, textes et soteriologie du caodaïsme</i>	51
<i>La médiumnité au cœur du caodaïsme</i>	54
<i>La structure organisationnelle</i>	56
La trajectoire historique du caodaïsme : de l'expansion à la répression.....	58

<i>L'expansion et les premiers schismes</i>	58
<i>L'occupation japonaise et les guerres du Viêt Nam</i>	59
<i>Le 30 avril 1975 et la répression communiste</i>	61
<i>L'ouverture du Viêt Nam et les formes contemporaines de répressions</i>	62
Le caodaïsme d'outremer : un champ en émergence	63
<i>La reconstruction outremer</i>	64
<i>Une communauté d'outremer ?</i>	66
Conclusion	68
Chapitre 4 : Rebâtir le caodaïsme au Québec. Aperçu ethnographique du Thánh Thất Cao Đài Montréal	70
Introduction	70
La trajectoire migratoire des caodaïstes du Québec	71
<i>La fondation du TCM</i>	71
<i>Le TCM et la trajectoire migratoire de ses membres</i>	73
Remarques sur la composition actuelle du groupe	76
Organisation du TCM	77
Les activités religieuses	81
<i>Cadre physique : la salle de prière</i>	81
<i>Les cérémonies dominicales</i>	83
<i>Rôle et importance des pratiques religieuses collectives en contexte québécois</i>	88
Les activités sociales	90
<i>Cadre physique : la salle commune</i>	90
<i>Repas et activités hors du temple</i>	91
<i>Éducation religieuse et reproduction d'une identité ethnique</i>	92
La dimension communautaire	93
<i>L'appartenance religieuse</i>	93
<i>L'appartenance ethnique</i>	95
<i>L'expérience migratoire</i>	97
<i>Un écart générationnel</i>	98
L'enjeu de la participation	102
<i>Évolution et cycle de vie d'une congrégation d'immigrants</i>	105
Conclusion	109
Chapitre 5 : Vivre le caodaïsme à Montréal. Pratiquer une foi minoritaire dans un contexte sécularisé	111
Introduction	111
La sotériologie caodaïste face au contexte québécois	112
La vie religieuse des caodaïstes de Montréal	115
<i>L'éthique caodaïste : une pratique diffuse</i>	115
<i>Le végétarisme</i>	118
<i>La prière</i>	122
<i>La méditation</i>	125
Les jeunes caodaïstes et l'individualisation du croire	127
<i>Socialisation religieuse et rapport à la foi des parents</i>	127
<i>Diversifier ses ressources spirituelles</i>	130
<i>La nécessité d'une pratique authentique</i>	131
Conclusion	134

Chapitre 6 : Penser le caodaïsme au Québec. Rapport à la société québécoise et à la modernité.....	135
Introduction.....	135
Le rapport à la société québécoise.....	135
<i>Une société de libertés</i>	<i>135</i>
<i>L'identification à la société québécoise.....</i>	<i>137</i>
<i>Une société « matérialiste ».....</i>	<i>138</i>
<i>La religion et son importance : un repère moral.....</i>	<i>140</i>
Visibilité et prosélytisme outremer.....	142
<i>Le cas du TCM.....</i>	<i>145</i>
Le caodaïsme au Québec : une religion pour la modernité	148
<i>Une religion de tolérance adaptée à un contexte multiculturel.....</i>	<i>149</i>
<i>L'adéquation entre le caodaïsme et la modernité.....</i>	<i>151</i>
Conclusion	156
Conclusion	157
<i>Le TCM et la migration : l'évolution du rôle d'une congrégation d'immigrants.....</i>	<i>158</i>
<i>Transformations et continuités du caodaïsme au Québec</i>	<i>159</i>
<i>Pour la suite.....</i>	<i>161</i>
Bibliographie	162
Annexes	i
Annexe 1 : Guide d'entrevue des adeptes.....	i
Annexe 2 : Guide d'entrevue du chef spirituel.....	v
Annexe 3 : Façade du Temple Caodaïque de Montréal	ix
Annexe 4 : Fresque de la salle de prière	ix
Annexe 5 : L'allée centrale de salle de prière.....	x
Annexe 6 : Autel principal	x
Annexe 7 : Façade de l'autel principal.....	xi
Annexe 8 : Lecture de la supplique	xi
Annexe 9 : La Cloche du Palais céleste de Jade blanc.....	xii
Annexe 10 : Le chœur des femmes	xii
Annexe 11 : aperçu du calendrier religieux du TCM.....	xii
Annexe 12 : Récits de migration.....	xiii

Liste des sigles et des abréviations

CDOM : Cao Dai Overseas Missionary

CEETUM : Centre d'études ethniques des universités montréalaises

CQPTGLDD : Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo

GRDU : Groupe de recherche diversité urbaine

TCM : Temple Caodaïque de Montréal

UCD : United Cao Dai Tay Ninh Holy See Overseas

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier sincèrement les membres du Temple Caodaïque de Montréal, pour leur soutien et l'ouverture qu'ils et elles m'ont témoignés lors de chacune de mes venues hebdomadaires. Le présent mémoire n'aurait pu voir le jour sans leur patience et le temps qu'ils et elles m'ont accordé tout au long de cette recherche. Je remercie tout particulièrement ceux et celles qui ont la gentillesse de prendre de leur temps pour répondre à mes questions, souvent nombreuses, lors d'entrevues parfois longues et harassantes. C'est avant tout aux membres de la communauté caodaïste de Montréal qu'est dédié ce mémoire.

Il me faut également remercier ma directrice de maîtrise, la professeure Deirdre Meintel, qui a été pour moi un soutien inestimable tout au long de mes études de 2^e cycle et de la rédaction de mon mémoire. Je lui suis profondément reconnaissant d'avoir été si présente et attentive durant les deux précédentes années. Je lui dois également d'avoir rencontré des collègues d'exceptions au sein du CEETUM et du GRDU, ce dont je la remercie mille fois. Mes remerciements vont également au professeur Jérémy Jammes, qui a eu la gentillesse relire des passages de ce mémoire et de m'éclairer sur différents points de la doctrine et de l'histoire du caodaïsme.

Je tiens par ailleurs à souligner la contribution des membres du groupe d'écriture du département d'anthropologie de l'Université de Montréal tout au long de ma période rédaction, à la fois pour leur relecture assidue et leurs nombreux conseils. Merci à Gabrielle Tanguay, Christopher Laurent, Xavier Robillard, François Saint-Pierre, Camille Thomas et Isabelle Picard pour votre soutien durant ces quatre longs mois d'écriture.

Finalement, je souhaite exprimer ici mon infinie gratitude à mon frère Ludovic et à Jacinthe pour m'avoir soutenu et accompagné dans les périodes de doutes et d'incertitudes dont fut parsemée ma vie d'étudiant à la maîtrise, et d'avoir toujours su trouver les mots justes dans les moments les plus difficiles.

Introduction

L'étude de la religion dans les sciences sociales, en particulier dans l'anthropologie et la sociologie, a connu au cours de la seconde moitié du 20^e siècle un profond changement de paradigme, passant d'une approche qui consistait à appréhender les effets d'une sécularisation des sociétés modernes apparemment inéluctable et proportionnelle à l'affirmation de la modernité, à une approche faisant le constat, non pas de la « dissolution du religieux » comme le soutenait Bourdieu (1987), mais de sa persistance et de sa recomposition (Hervieu-Léger 1999 : 16-17; Laplantine 2003 : 11). Les explications entourant cette persistance, qu'elles soutiennent l'idée d'une incapacité de la science à assumer les fonctions de la religion (Hervieu-Léger 1987 : 18), ou qu'elles affirment les limites de la modernité à produire des appartenances (Schnapper 1993), soulignent l'importance de redéfinir les effets de la sécularisation et de repenser la relation entre religion et modernité. Ainsi, dans les sociétés sécularisées, c'est-à-dire où les institutions religieuses traditionnellement dominantes rencontrent un recul ou une transformation de leur rôle, le religieux connaît des expressions nouvelles, laissant à penser avec Hervieu-Léger que les transformations du religieux sont à appréhender à travers les effets d'une désinstitutionnalisation qui laisseraient la place à de nouveaux régimes du religieux (1993 : 246). Ce phénomène de « dérégulation » (Hervieu-Léger 1999 : 53-60) qui touche les champs religieux des sociétés sécularisées a favorisé une diversification spectaculaire du religieux – bien que d'une certaine manière problématique pour des disciplines qui voient leur objet se transformer de façon radicale (*ibid.* : 18-20) – dont témoignent les mutations que connaissent des traditions religieuses historiquement associées à ces sociétés (on pensera au renouveau charismatique dans le catholicisme ou à la montée des mouvements évangéliques), ou encore le foisonnement de « Nouveaux Mouvements Religieux » (Champion 2000), auxquels sont associés les religiosités immigrantes.

En effet, l'évolution contemporaine des paysages religieux des sociétés occidentales a beaucoup à voir avec l'introduction, au cours du siècle dernier, de nouvelles traditions religieuses dans des contextes historiquement judéo-chrétiens. Dans le cas de l'Amérique du Nord, ce phénomène est en grande partie lié aux changements qu'ont connus les politiques

d'immigration dans le courant des années 1960 et 1970, qui ont permis le passage d'une immigration majoritairement européenne, et de fait de confession essentiellement chrétienne ou juive, vers une immigration issue de toutes les régions du monde. Ceci a progressivement amené les sciences sociales à s'intéresser à la fois à la manière dont les nouveaux arrivants conservent et adaptent leurs traditions religieuses dans leur nouvelle société d'établissement, mais également au rôle que la religion peut jouer dans leur installation et leur adaptation, soulignant plus particulièrement l'importance des congrégations érigées par les immigrants (Ebaugh et Chafetz 2000a; Warner et Wittner 1998).

Le cas du Québec offre un cas tout à fait exemplaire de ces deux phénomènes – la dérégulation du religieux et l'impact des migrations. Ainsi, le tournant que constitue la Révolution tranquille au début des années 1960, qui marque le début de la sécularisation de la société québécoise¹, eut pour effet d'amorcer des changements fondamentaux dans un paysage religieux historiquement dominé par le catholicisme. Cette sécularisation prend la forme d'un retrait des institutions religieuses de la sphère publique, qui avant la Révolution tranquille assuraient la gestion des hôpitaux, des écoles et des services sociaux (Bramadat 2005 : 4), et d'une baisse drastique de la pratique du catholicisme. Par exemple, Bibby (1990) note que la participation hebdomadaire au culte catholique passe de 85 %, en 1965, à 40 % en 1985, une participation qu'il chiffre finalement à 15 % dans un article plus récent (2008). Mais plutôt qu'un « assèchement des croyances » (Hervieu-Léger 2010 : 1153), l'on constate l'émergence et la vivacité d'une multitude de nouveaux groupes religieux et de spiritualités (Meintel 2010 : 39-40), qui tendent à se caractériser par la fluidité des appartenances, des croyances et des pratiques de ceux qui y adhèrent ou y puisent (Meintel 2014 : 197-198). D'autre part, le paysage religieux québécois est aujourd'hui marqué par une diversité religieuse, particulièrement notable dans les grandes agglomérations comme Montréal², qui est également, comme suggéré précédemment, le produit du changement des régions d'origine des immigrants entrant au Québec.

¹ Il ne faudrait cependant pas penser ce phénomène comme un déclin passif et subi par l'Église du Québec, un déclin que Gilles Routhier (1996), par exemple, associe plutôt à l'insuffisance des efforts et des solutions déployés par cette Église pour construire « un nouveau rapport avec une culture en émergence » (*ibid.* : 78).

² Si cette nouvelle diversité religieuse est particulièrement concentrée et visible à Montréal, elle n'en est pas pour autant absente du reste du Québec (Boucher 2012; Boucher *et al.* 2013).

Les Québécois d'origine vietnamienne sont une illustration particulièrement forte de ce phénomène de diversification du paysage religieux québécois. À la suite de la chute de Saigon le 30 avril 1975 et de la réunification du pays l'année suivante, le Viêt Nam a connu un exode massif d'une partie de sa population, qui fuyait à la fois la répression du gouvernement nouvellement en place et la précarité d'un pays qui sortait alors de plusieurs décennies de guerre³. Des centaines de milliers de Vietnamiens et de Sino-Vietnamiens qui fuirent, ce sont plus cent mille d'entre eux qui s'établirent au Canada entre 1975 et 1995, faisant de ce pays la troisième destination de ceux que l'on appelle les *boat people*, après les États-Unis et l'Australie (ONU 2000 : 99). Tout au long de leur processus d'installation et d'insertion dans leur société d'accueil, ces populations réorganisèrent progressivement leur vie religieuse, menant à l'émergence de nombreux lieux de culte dont la diversité confessionnelle est à l'image de la diversité religieuse du Viêt Nam. Ainsi, le Québec, qui est aujourd'hui la deuxième province après l'Ontario où l'on dénombre le plus grand nombre de personnes s'identifiant comme Vietnamiens ou d'origine vietnamienne (Lindsay 2007 : 10), accueille dans sa plus importante métropole des lieux de culte vietnamien chrétien (catholique et protestants de diverses dénominations), bouddhiste (de multiples dénominations également), *Lên đông*⁴ et caodaïste. C'est à cette dernière religion, et plus particulièrement à son seul temple montréalais, que ce mémoire compte s'intéresser.

Le Temple Caodaïque de Montréal (TCM), qui a vu le jour au début des années 1980, tend à se distinguer d'autres mouvements ou groupes religieux apparus au Québec depuis une cinquantaine d'années de par sa condition « ultra-minoritaire », que ce soit du fait de sa faible démographie, ou de son cantonnement initial au Viêt Nam, n'ayant ainsi qu'une visibilité restreinte dans le monde occidental – et n'occupant pas une place semblable au bouddhisme, par exemple, dans l'imaginaire des pays occidentaux en ce qui a trait aux spiritualités orientales et plus particulièrement vietnamiennes. Malgré ce défi que pouvait représenter cette

³ De 1945, année durant laquelle le pays déclara son indépendance, à 1975, le Viêt Nam fut le théâtre de deux conflits majeurs que sont la guerre d'Indochine et la guerre du Viêt Nam, qui firent près de trois millions de victimes civiles et militaires vietnamiennes, sans compter les 58 000 soldats américains tués entre 1965 et 1973 (Freeman 1995 : 2).

⁴ Le *Lên đông* est un culte de possession propre au Viêt Nam, que l'on retrouve aujourd'hui dans les principaux pays d'établissement des réfugiés vietnamiens (Dorais 1993 : 10).

condition, le groupe a été capable de se maintenir et même de s'agrandir au fil des années, et ce avant de connaître un relatif déclin de la participation de ses membres depuis quelques années. Il n'en reste pas moins que le groupe a dû procéder à un certain nombre d'ajustements qu'imposaient à la fois le contexte québécois, soit celui d'une société sécularisée de tradition chrétienne, et l'absence de contacts avec le pays d'origine et le centre institutionnel du caodaïsme. Néanmoins, les conditions dans lesquelles les caodaïstes reconstruisirent leur vie religieuse à Montréal, la relation au pays d'origine et le rôle social et religieux du temple ont connu des changements profonds depuis l'arrivée des premiers adeptes au Québec et la fondation du TCM.

La problématique et la contribution de la recherche

Les analyses proposées dans ce mémoire se basent sur des données collectées lors d'un terrain mené auprès du TCM entre 2014 et 2015 dans le cadre du projet « Pluralisme et ressources symboliques : Les nouveaux groupes religieux au Québec »⁵ supervisé par le Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU). Ce terrain devait permettre de dresser un portrait relativement détaillé des pratiques religieuses et sociales du groupe, de son fonctionnement et du profil de ses membres – et ce à partir d'observations et d'entrevues semi-dirigées. Le moyen le plus efficace de dresser ce portrait fut de se rendre hebdomadairement au TCM, d'assister et de participer aux cérémonies ainsi qu'aux (rares) activités sociales que le temple organise. Ainsi, notre recherche auprès de ce temple avait tout d'abord pour ambition de présenter l'expérience, collective et individuelle, des caodaïstes de Montréal, celle-ci ne suivant initialement pas une problématique précise ou une thématique particulière durant la période de terrain. De ce fait, les résultats que nous proposons de présenter dans ce mémoire ont été élaborés sur la base des thématiques qui ressortirent des données collectées au cours de ce terrain, les questions de recherches présentées ici étant le produit d'un aller-retour entre le terrain et la littérature scientifique qui a éclairé nos réflexions.

⁵ Ce projet avait pour chercheuse principale Deirdre Meintel et était une étape d'une série de projets portant sur la diversité religieuse au Québec.

La trajectoire particulière du caodaïsme, au Viêt Nam comme au Québec, et sa situation nettement minoritaire à Montréal nous ont dans un premier temps porté à nous interroger sur l'évolution des pratiques et des croyances des membres du TCM après une installation et une insertion dans une société où leur religion reste, encore à ce jour, relativement inconnue. Thème relativement classique de l'étude du religieux en contexte migratoire, cette situation du TCM nous a initialement incité à nous intéresser aux adaptations qu'ont connues les pratiques caodaïstes à Montréal, illustrant les stratégies adoptées par les adeptes pour reconstruire leur vie religieuse outremer. Également, les nombreux commentaires et discussions concernant le déclin de la participation des membres du temple nous ont progressivement aiguillé vers des pistes de réflexion et des questionnements en lien avec un thème classique – voire même focal – de l'étude de la religion en contexte migratoire, soit le rôle du groupe religieux. Cet aspect, qui offrait des voies d'analyse innombrables, s'imposait assez naturellement, du simple fait que l'ensemble des observations fut mené au temple et que les répondants en sont des membres réguliers. Ainsi, la question de l'importance du temple et du rapport au groupe pouvait se formuler ainsi : comment a évolué le rôle social et religieux de la communauté caodaïste de Montréal auprès de ses membres après plus de trente ans d'existence ? Quelle place occupe-t-il aujourd'hui dans la vie religieuse des adeptes ? Les analyses entourant le rôle du temple dans le contexte de la migration et son évolution sont présentées dans le Chapitre 4, qui offre également un aperçu ethnographique du TCM.

La question des adaptations et des ajustements à la société québécoise ne se posait cependant pas uniquement en termes de pratiques collectives, le fait de vivre dans une société sécularisée et de pratiquer une religion à peu près pas représentée au Québec ayant des implications dans la vie religieuse des adeptes en dehors des murs du temple, influençant plus largement leur façon de vivre leur religion au quotidien, ainsi que la manière dont celle-ci est conçue dans le contexte québécois. Cette interrogation prit finalement la formulation suivante : comment sont articulées et investies de sens des pratiques et des croyances qui trouvent, sur le plan théologique, peu d'écho dans la société québécoise ? La question des pratiques individuelles est ainsi abordée dans le Chapitre 5, alors que le Chapitre 6 analyse les discours entourant la place du caodaïsme dans la société québécoise, illustrant plus largement la façon dont le caodaïsme est repensé et mis en adéquation avec une société sécularisée et considérée comme

moderne par les répondants. Ainsi, si ces questions recourent des aspects relativement éclectiques, ils nous semblent incontournables à la compréhension des adaptations et des continuités de la vie religieuse des caodaïstes au Québec depuis le milieu des années 1970.

Assumant son caractère ethnographique, la présente recherche vise finalement, à travers les thématiques présentées ci-dessus, à restituer la façon dont est vécu le caodaïsme au Québec, en insistant sur les effets conjoints de l'expérience migratoire, du contexte sécularisé et de la condition minoritaire sur ce vécu, tel qu'il nous fut exprimé par les adeptes du TCM. Partant de cette intention, l'étude spécifique de ce temple nous semble en mesure d'apporter un éclairage, à la fois empirique et conceptuel, sur les questions des religiosités immigrantes et des enjeux entourant la continuation et l'adaptation des pratiques et des croyances dans le nouveau contexte d'établissement, ainsi que des recompositions du religieux dans le contexte québécois. Également, cette recherche constitue une contribution aux recherches menées sur les Québécois d'origine vietnamienne, dont les conditions d'installation au Québec en ont fait un sujet relativement étudié⁶, ainsi qu'à celles qui s'intéressent au caodaïsme, un mouvement religieux dont l'étude connaît depuis les deux dernières décennies un nouvel intérêt – comme nous le verrons dans l'introduction du Chapitre 3.

⁶ En effet, les Québécois d'origine vietnamienne ont fait l'objet d'une considérable attention depuis les années 1980 (en particulier de L.-J. Dorais, anthropologue de l'Université Laval qui leur a consacré un grand nombre d'articles ainsi qu'un ouvrage coécrit avec É. Richard [2007]), les recherches les concernant touchant à des thèmes aussi variés que leur établissement et leur adaptation au Québec (Dorais 2009, 1991; Chan et Lam 1983), la création de réseaux transnationaux et diasporiques (Dorais 2010, 2004a, Richard 2000), l'identité (Dorais 2004b, Méthot 1995) et bien entendu la religion (Dorais 2007, 1993; Dorais et Nguyễn 1990; Soucy 2014, 1996).

Chapitre 1 : Le contexte théorique. Les religiosités immigrantes en Amérique du Nord

Introduction

Dans ce chapitre, nous donnons un aperçu de la littérature touchant au thème des religiosités immigrantes. Bien que ce champ n'ait pas fait l'objet d'une conceptualisation systématique et est avant tout abordé de façon éclatée à travers une multitude d'études de cas (avec une approche très majoritairement qualitative), il reste que certains thèmes récurrents en émergent⁷. Tout en présentant un aperçu général de la façon dont la littérature scientifique appréhende la place du phénomène religieux dans la migration, nous nous concentrons également sur les thèmes qui nous semblent les plus à même d'éclairer les questions posées par notre problématique et les particularités de la situation du TCM. De façon générale, nous abordons ici la religion comme une dimension spécifique de l'expérience migratoire et de la vie à long terme des immigrants et de leurs descendants, mais aussi comme une sphère de la vie des immigrants qui connaît des transformations et des adaptations au nouveau contexte d'accueil.

Par ailleurs, notre contexte théorique cherchera surtout à décrire la réalité des populations immigrantes installées en Amérique du Nord, considérant les écarts pouvant exister avec d'autres contextes, notamment européens, en terme d'expérience des immigrants et de traitement scientifique de la question (Foner et Alba 2008). Dès lors, la littérature utilisée sera majoritairement états-unienne, celle-ci étant la plus prolifique sur le sujet des religiosités immigrantes. En ce qui concerne les populations auxquels s'appliquent les approches théoriques discutées dans les prochaines pages, on parlera avant tout de populations immigrantes non européennes, c'est-à-dire qui constitue la majorité des immigrants en

⁷ Il reste cependant que plusieurs ouvrages et articles récents tentent néanmoins d'en faire la synthèse (Kivisto 2014; Breton 2012; Cadge et Ecklund 2007).

Amérique du Nord depuis les années 1960 et 1970, et dont la condition religieuse peut-être dite de minoritaire.

Les religiosités immigrantes : un aperçu de la littérature

L'importance du facteur religieux dans la vie des immigrants, et plus largement dans l'expérience de la migration, connaît depuis le début des années 1990 un intérêt croissant. S'il n'était pas entièrement délaissé par les études portant sur les populations immigrantes, ce facteur restait relativement marginal en termes d'attention, tout du moins comparativement à des thèmes tels que l'ethnicité ou le genre (dans la perspective de la transformation des identités ou de la cohabitation avec les populations natives du pays d'accueil). Ce délaissement était particulièrement notable dans les recherches menées aux États-Unis (Cadge et Ecklund 2007 : 360), mais semble également concerner la plupart des contextes nationaux (Kivisto 2014 : 6), incluant le Québec (Rousseau 2012 : 8). Si cette nouvelle littérature traitant de la place de la religion dans l'immigration fait tout d'abord le constat d'une considérable diversification des confessions religieuses des « nouveaux immigrants »⁸ en Amérique du Nord, elle témoigne également de la multitude des enjeux entourant le croisement de ces deux phénomènes, traitant, par exemple, du rôle que peut jouer la religion dans l'installation et l'insertion dans les sociétés d'accueil des populations immigrantes, des transformations que connaissent les pratiques et les croyances de ces populations, des effets que produisent l'insertion de nouvelles traditions religieuses dans les sociétés hôtes, ou encore des réseaux transnationaux pouvant se constituer autour d'organisations religieuses (Ebaugh 2010). Néanmoins, si les façons d'aborder cette question sont multiples, il persiste que la religion apparaît comme ayant une grande importance dans le vie de nombreux immigrants, dont l'installation dans une nouvelle société passe souvent par une reconstruction de leur vie religieuse, un effort qui, même s'il peut vouloir tendre vers une reproduction à l'identique de la forme qu'elle prenait dans le pays d'origine, connaît son lot d'adaptations, de

⁸ Le terme de « nouveaux immigrants » correspondant dans la littérature états-unienne aux populations arrivées aux États-Unis après la modification des politiques d'immigration en 1965 (Ebaugh et Chafetz 2000a), et qui pourrait également recouvrir le profil des populations immigrantes du Canada à partir du début des années 1970.

transformations et de négociations – non seulement avec la société d'accueil, mais aussi avec les coreligionnaires. Ainsi, nous soutenons ici l'idée que l'expérience migratoire constitue un moment propice à la recomposition du religieux, que ce soit en termes d'appartenance, de structure et du rôle des institutions religieuses, de pratiques ou de croyances. À cette première idée s'ajoute celle voulant que la religion peut influencer l'expérience migratoire, entre autres en fournissant un support psychologique et moral aux individus. C'est à cette première dimension que nous nous intéresserons dans cette section.

La religion et l'expérience migratoire

Si l'on s'attarde à sa dimension individuelle, la religion est fréquemment considérée comme un moyen de faire face aux difficultés que peut induire l'expérience migratoire (Meintel et Gélinas 2012; Hirschman 2004; Hagan et Ebaugh 2003; Hurh et Kim 1990), en particulier pour les populations dont le déplacement fut forcé. En effet, cette expérience, loin de pouvoir être réduite à un simple déplacement d'un pays à l'autre, peut être associée à une profonde perte de repères pour des individus insérés dans des contextes qui ne leur sont pas familiers, à un certain isolement social induit par la perte des réseaux sociaux et familiaux, sans compter la discrimination et la marginalisation qui peut être vécue dans la nouvelle société. Face aux défis que peut constituer la transition vers une société qui peut être étrangère à différents niveaux, la religion peut fournir des ressources symboliques et identitaires permettant de créer une certaine continuité avec la société d'origine (Breton 2012 : 19; Leonard *et al.* 2006 : 15-16), ou en fournissant un réseau de solidarité contribuant à atténuer l'anxiété produite par la migration et le sentiment de déperdition. Il est d'ailleurs intéressant de noter que ce rôle de soutien de la religion peut intervenir durant l'expérience même du déplacement, comme le relève L. J. Dorais à propos des réfugiés vietnamiens au Québec, la religion ayant été pour eux une source d'espoir et de réconfort tout au long de leur parcours migratoire et de leur attente dans les camps de réfugiés (2007 : 60-62). Ainsi, la religion tend à être associée chez les immigrants à un certain bien-être. Cette idée est d'ailleurs appuyée par les résultats d'une étude menée par Connor (2012), portant sur des données issues de différents contextes nationaux (États-Unis, Europe de l'Ouest et Australie), qui mettent en évidence que la

fréquentation régulière de groupes religieux correspond à un meilleur bien-être émotionnel, et ce, même en comparaison d'autres formes d'organisations immigrantes (*ibid.* : 150).

Par ailleurs, la religion, comme ressource symbolique, va mettre à disposition des individus « une grille de significations qui [permet] aux membres de réinterpréter et de revaloriser les souffrances et les diverses épreuves occasionnées par la migration » (Meintel et Gélinas 2012 : 8). Dans le même ordre d'idée, la religion peut plus largement être un moyen de faire sens de la migration et l'installation dans une nouvelle société, en incluant cette expérience dans un système de signification plus vaste, une idée qu'illustre Warner (2000 : 271) en prenant l'exemple d'un théologien coréen formulant des raisons théologiques à la présence des immigrants coréens dans une terre étrangère – un type de relecture religieuse de l'expérience migratoire que l'on observe également chez les caodaïstes de Montréal ou ceux installés aux États-Unis (Hoskins 2015 : 149-153). Aussi, l'implication religieuse des immigrants peut avoir une dimension thérapeutique, en particulier pour les populations ayant quitté leur pays contre leur gré ou dans des conditions particulièrement difficiles, comme c'est le cas par exemple de plusieurs Cambodgiens installés à Montréal, pour qui la pagode constitue un espace où leurs souffrances psychologiques et physiques (liées au génocide qu'a connu leur pays entre 1975 et 1979) peuvent être atténuées (Létourneau 2012 : 97-98).

On notera également que la religion peut constituer un facteur de mobilité (Meintel et LeBlanc 2003 : 6), comme l'illustre l'étude de Mary sur les mouvements prophétiques en Afrique de l'Ouest, où « la migration des individus fonctionne à l'imaginaire autant qu'au réel des opportunités et contraintes du marché du travail » (2003 : 111-112). Dans d'autres cas, l'appartenance religieuse va être la cause du départ du pays d'origine, ou pourra orienter le choix de la destination, Warner traduisant ce phénomène à travers les expressions de *pull* (la présence de coreligionnaires dans le pays d'accueil) et de *push factors* (la discrimination ou la persécution sur la base de la religion dans le pays d'origine), soulignant du même coup l'importance de tenir compte du contexte d'origine et d'accueil pour saisir la place du facteur religieux dans la migration (2000 : 273-274).

Si la religion peut avoir un effet indéniable sur l'expérience migratoire, faut-il cependant en conclure que cette dernière tend à faire des immigrants des personnes plus religieuses qu'elles ne l'étaient dans leur pays d'origine, ou même en comparaison des natifs de leur société d'accueil ? L'idée que l'expérience migratoire tend à amplifier la religiosité des individus est souvent formulée à travers une expression de T. Smith (1978 : 1175), qui décrit la migration comme une « expérience théologisante » (*theologizing experience*). Comme le suggère Kivisto (2014 : 59), si cette expression insiste initialement sur le fait que le rapport des immigrants à leur religion est davantage réflexif et moins le fait d'une habitude, elle prend dans la littérature, et en particulier dans les études qualitatives, le sens d'une augmentation de la religiosité. Cependant, dans la plupart des études quantitatives portant sur le sujet de la participation religieuse des immigrants, cette idée de la migration comme « expérience théologisante » est fortement nuancée, voire contestée – exception faite de celle de Akresh (2011). C'est par exemple le cas des études de Connor au Québec (2008) et au Canada (2009), où il souligne que la participation tend à augmenter dans les premières années d'installation puis décroît nettement par la suite, de Tubergen (2007) à propos des immigrants aux Pays-Bas, et de Massey et Higgins aux États-Unis (2011), qui constate un déclin de la participation religieuse des immigrants, relevant également que les immigrants plus impliqués dans les congrégations sont en général ceux qui démontraient déjà une forte implication religieuse dans leur pays d'origine. Cependant, au-delà de cette tendance générale, ces chercheurs soulignent l'importance de tenir compte d'un certain nombre de facteurs dans l'évolution de la fréquence de la participation religieuse des immigrants. En effet, il apparaît que cette participation religieuse peut connaître une nette variation en fonction du contexte d'installation, c'est-à-dire du degré de religiosité de celui-ci (Tubergen et Sindradóttir 2011, cités par Kivisto 2014 : 61), de l'origine nationale, comme l'illustre l'étude de Massey et Higgins (2011 : 1380-1381) où la participation parmi les immigrants d'une même confession varie grandement selon le pays d'origine, ou encore de la religion pratiquée (Cadge 2006 : 1586).

Le lieu de culte, un point focal des religiosités immigrantes

La littérature des vingt dernières années portant sur les religiosités immigrantes fait

unanimement ressortir l'importance qu'occupent les lieux de culte. Constituant un espace où les immigrants sont en mesure de reconstruire une vie religieuse à laquelle les institutions de la société d'accueil ne sont pas nécessairement en mesure de pourvoir (traditions religieuses non représentées dans la société d'accueil, différentes langues de culte ou façon de mener l'office, etc.), ces lieux de culte ne sont cependant pas à réduire à de simples espaces de dévotion. En effet, il s'agit de considérer que le rôle et l'organisation des lieux de culte d'immigrants vont être adaptés de différentes manières au contexte d'accueil, ainsi qu'aux besoins religieux et sociaux des fidèles les fréquentant. L'adaptation structurelle des groupes religieux d'immigrants face aux différentes contraintes rencontrées dans la nouvelle société d'établissement (manque de moyens, éparpillement des coreligionnaires, diversité intraconfessionnelle, etc.) passe généralement par l'adoption d'une organisation dite « congrégationnelle », un modèle conceptualisant ces adaptations avant tout développé aux États-Unis dans le courant des années 1990 et 2000, qui eut pour effet de générer un grand nombre de recherches se concentrant spécifiquement sur les lieux de culte d'immigrants (Yang et Ebaugh 2001a, 2001b; Ebaugh et Chafetz 2000a, 2000b; Warner et Wittner 1998; Warner 1994). Si ce modèle a connu son lot de critique (Cadge 2008), nous rejoignons Kivisto (2014 : 76-78) sur le fait qu'il importe de le considérer avant tout comme un idéal-type permettant de couvrir des tendances dans les formes que prennent les adaptations des groupes religieux d'immigrants. Ainsi, il est important de souligner que les adaptations (structurelles, mais aussi culturels, comme nous le verrons plus loin) de ces congrégations – et plus largement leur organisation et leur composition – vont se construire à travers différentes formes de contraintes ou d'opportunités (Ebaugh et Chafetz 2000a : 31) – par exemple, le contexte réglementaire (Gagnon et Germain 2002), la concentration ou la dispersion des coreligionnaires, ou plus concrètement les ressources des groupes religieux d'immigrants vont affecter leur institutionnalisation⁹; ainsi, comme le suggère Vertovec : « Pre-migration social and cultural factors play important roles in the creation of immigrant religious institutions (Clarke, Peach and Vertovec 1990), as do residential patterns in the new setting (Ebaugh, O'Brien and Chafetz 2000) » (2004 : 283). Si les facteurs pouvant intervenir dans l'adaptation

⁹ Sur l'importance du contexte dans l'institutionnalisation des groupes religieux d'immigrants, on pensera en guise d'exemple aux différences notables pouvant exister, au Québec, entre l'installation à Montréal et dans les autres régions de la province (Gélinas et Vatz-Laaroussi 2012; Boucher 2012).

des congrégations d'immigrants sont pléthores, nous considérons que ces adaptations sont à penser avant tout en termes de *négociation*, c'est-à-dire comme un processus non linéaire impliquant son lot de compromis et de ruptures – négociations à la fois avec la société hôte et ses contraintes, mais aussi avec le groupe lui-même et sa diversité interne.

L'adaptation structurelle des congrégations d'immigrants

Des différentes caractéristiques que ce modèle propose, on retiendra tout d'abord le rapport qu'entretiennent les membres avec l'institution religieuse et la façon dont celle-ci est gérée. Ainsi, les congrégations d'immigrants se caractériseraient par le volontarisme plus prononcé de ses membres, partant du principe que la participation religieuse, éventuellement prise pour acquise dans le pays d'origine, relève davantage dans la société hôte d'un choix personnel (Yang et Ebaugh 2001a : 273). D'autre part, ces congrégations d'immigrants se distinguent par une organisation plus horizontale, une plus grande implication des laïcs dans le leadership et une transformation du rôle des clercs. Une condition qu'illustre nettement la communauté catholique vietnamienne de La Nouvelle-Orléans, où les activités religieuses et sociales de l'église sont généralement fixées par un comité laïque (Zhou *et al.* 2002 : 52). Ce phénomène peut s'expliquer, d'une part, par le fait que les congrégations sont initialement érigées à l'initiative de laïcs qui en sont ultimement les propriétaires, et, d'autre part, par les difficultés qu'elles peuvent rencontrer à trouver ou à recruter des clercs (Breton 2012 : 108). Ainsi, ces derniers tendent à être vus comme des professionnels religieux, habituellement engagés par les dirigeants laïques de ces congrégations, une situation qui, en raison de l'inversion des rapports d'autorité qu'elle produit, peut générer son lot de conflits. C'est par exemple le cas dans certaines pagodes vietnamiennes du Canada, où l'implication plus forte des laïcs rencontre la réticence des moines à partager la gestion des pagodes et des monastères, qui au Viêt Nam leur était exclusive (Soucy 2014).

La congrégation comme support moral, identitaire et matériel

La congrégation constitue également un espace privilégié de socialisation, pouvant devenir un substitut à la communauté quittée (Mossière 2006 : 51), et à travers lequel les nouveaux arrivants vont trouver un support pour appréhender le choc que peut constituer l'expérience migratoire (Hirschman 2004 : 1208). Ces congrégations vont dès lors fournir un environnement familial et sécurisant, permettant aux nouveaux arrivants d'interagir sur la base de leur ethnicité (Ebaugh et Chafetz 2000a : 80) ou d'une « socialité, qui, fondée par un lien commun avec la Transcendance, représente ainsi un consensus moral largement pris pour acquis » (Meintel et Gélinas 2012 : 8). C'est le cas par exemple chez les Coréens chrétiens étudiés par Min (1992), où la congrégation va être le lieu privilégié, davantage que les associations coréennes, de contact avec des personnes partageant la même origine et parlant la même langue. D'ailleurs, comme le soulève Min, il est significatif que les congrégations faibles numériquement aient pu se maintenir, celles-ci permettant un plus haut degré de familiarité en insistant davantage sur les « primary social interactions » (*ibid.* : 1382). D'autre part, cet espace peut être un lieu de reconnaissance et un refuge face aux difficultés rencontrées dans l'insertion à la société d'accueil – discrimination, racisme, isolement, perte de statut, déqualification, etc. (Foner et Alba 2008 : 362), Hirschman suggérant que les congrégations répondent à la recherche de *respectabilité* : « By creating a parallel set of social institutions, immigrants were able to find avenues for social advancement, leadership, community service and respect than may have been possible in the broader community » (2004 : 1229). C'est ce rôle du lieu de culte qu'illustre S. Suh dans son étude auprès d'une pagode coréenne de Los Angeles (2003), l'implication dans la congrégation permettant à certains membres l'acquisition d'un statut, qui, dans leur vie professionnelle ou familiale, a pu être perdu du fait du changement de contexte social et culturel.

Les congrégations peuvent aussi fournir un espace où les immigrants ont la possibilité de préserver leur identité ethnique, ou autrement dit un lieu « [providing] the physical and social spaces in which those who share the same traditions, customs, and languages can reproduce many aspects of the native cultures for themselves [...] » (Ebaugh et Chafetz 2000a : 80)¹⁰.

¹⁰ Comme le suggère Min dans ses études comparatives de congrégations coréennes chrétiennes et indiennes hindoues, les modalités de reproduction et de transmission de l'ethnicité vont connaître d'importantes variations selon la confession et l'appartenance ethnique du groupe concerné (2010, 2003).

Cette préservation va également trouver corps dans l'architecture même des lieux de culte, comme c'est le cas du centre bouddhique vietnamien de Houston étudié par Huynh, son aménagement cherchant à reproduire le plus fidèlement possible l'ambiance et l'atmosphère des temples vietnamiens en y installant statues et étangs garnis de fleurs de lotus, l'auteur suggérant que « one feels as if one left Houston and been transported to Vietnam » (2000 : 163). Il en va de même pour la pagode bouddhiste cambodgienne de Montréal étudiée par Létourneau, qui tente de reconstituer au mieux l'architecture traditionnelle du pays d'origine, et dont les murs sont couverts d'ornements et d'images tirées de l'iconographie khmère (2012 : 10-11). Mais la chose est encore saillante chez les Tamouls hindous montréalais, qui récoltèrent près de 3,5 millions de dollars afin de reproduire sur le nouveau territoire d'établissement une réplique fidèle d'un des temples les plus importants du Sri Lanka, faisant venir du Tamil Nadou des architectes et des sculpteurs traditionnels (Boisvert 2006 : 5). Ainsi, la congrégation peut permettre une certaine continuité avec le pays d'origine en incarnant un espace de préservation et de reproduction des valeurs du groupe et de son identité, tout en étant le lieu de leur recomposition (Mossière et Meintel 2010 : 486) – on notera par exemple le cas des identités de genre, qui sont fréquemment au cœur des tensions entourant la reproduction et la recomposition des identités en contexte migratoire (Cadge et Ecklund 2007 : 363-365). Finalement, le lieu de culte peut aussi être considéré comme un refuge moral susceptible de protéger les jeunes des standards de la société environnante en termes de sexualité ou de la délinquance (Chen 2006; Bankston III et Zhou 1996).

Outre un certain confort social, les groupes religieux d'immigrants vont dans de nombreux cas être des pourvoyeurs de services permettant à leurs membres de parer aux difficultés que peuvent représenter l'installation et l'intégration à la société d'accueil (Ebaugh et Chafetz 2000a : 71-79). Dans le cas de l'installation, les congrégations peuvent mettre à disposition de l'information pour assister les nouveaux arrivants dans leurs procédures d'immigration (Menjívar 2003), les assister financièrement, ou encore les aider dans la recherche – voire leur fournir – d'un logement. Comme le décrit Ley (2008) dans son étude de 46 églises chrétiennes d'immigrants à Vancouver, la nature des services offerts par ces congrégations est d'une grande variété, allant du simple mentorat entre anciens et nouveaux immigrants, aux ateliers pratiques portant sur la vie au Canada (remplir une déclaration d'impôt, conduire dans la

neige, etc.) ou sur la manière d'engager des procédures de parrainage pour leurs proches, en passant par des cours d'anglais. À ces services formels que fournit et organise la congrégation s'ajoutent des formes plus informelles de soutien, en ce qu'elle constitue un réseau pouvant fournir un capital social que les nouveaux arrivants ne retrouvent pas nécessairement dans la société environnante (Ebaugh et Chafetz 2000a : 74) – un réseau d'autant plus adéquat qu'il peut être composé de personnes partageant la même expérience migratoire ou ayant rencontré les mêmes difficultés d'insertion sociale. Par exemple, le lieu de culte peut devenir un espace de mobilisation où les membres vont mettre à disposition des ressources matérielles de base (nourriture, vêtements, logement, soins de santé, etc.) ou assister les immigrants récents dans leur recherche d'emploi. Autrement dit, la congrégation offre un espace de solidarité dans lequel les immigrants peuvent affronter plus sereinement les écueils de la reconstruction de leur vie dans la société hôte.

La congrégation comme « pont » vers la société d'accueil

Du fait de cette « multifonctionnalité » de la congrégation et de son influence sur la trajectoire des immigrants, plusieurs recherches en vinrent à concevoir ces lieux de culte comme des médiateurs entre les nouveaux arrivants et leur société d'accueil, ou autrement dit comme un espace faisant office de « pont » – pour reprendre le terme utilisé par Foner et Alba (2008). De façon générale, cette posture tend à récuser l'idée selon laquelle les « églises ethniques » constitueraient un obstacle à l'intégration, tout en soutenant qu'elles participent au maintien d'une identité ethnique dans le contexte d'accueil; une idée que soutiennent par exemple Bankston III et Zhou (1996) dans leur étude s'intéressant à l'ajustement social de jeunes vietnamiens américains, qui démontrent que la participation à ce type d'église est positivement corrélée à la fois à une identification ethnique et à une ascension sociale plus forte chez ces jeunes. Dans une étude davantage qualitative, Mossière (2006) présente pour sa part le rôle de médiateur qu'est amené à jouer le pasteur d'une congrégation pentecôtiste africaine de Montréal, en fournissant aux fidèles des repères normatifs cohérents avec ceux de la société hôte, tout en les incitant à en devenir des citoyens actifs (en achevant leur insertion sociale, économique, etc.). Cette idée de s'insérer dans la nouvelle société par l'entremise de la

religion peut aussi prendre des formes plus drastiques, par exemple en adoptant la religion des majoritaires, la conversion étant présentée par certains auteurs comme un moyen de s'adapter au nouveau contexte de vie tout en conservant à travers la nouvelle confession des éléments de la culture d'origine (Chen 2006; Ng 2002).

Une partie de la littérature concernant la religion et l'immigration (en particulier sur le cas états-unien) suggère que les organisations religieuses peuvent également favoriser l'engagement civique des immigrants, que ce soit simplement en les assistant dans leurs démarches visant à devenir citoyens de leur nouvelle société d'appartenance (à travers l'acquisition du statut, mais aussi à travers l'apprentissage de la langue de celle-ci), ou en valorisant la participation politique et civique sous différentes formes (incitation à participer lors des élections, engagement dans la vie locale, bénévolat hors de la communauté religieuse ou ethnique, etc.) (Foner et Alba 2008 : 365-366; Cadge et Ecklund 2007 : 366-368). Pour leur part, Sinha *et al.* démontrent dans leur étude menée auprès d'immigrants de 1^{re} génération installés aux États-Unis et fréquentant 23 congrégations ethniques différentes qu'il y a une corrélation entre l'implication (*volunteering*) dans le groupe religieux et la participation civique, suggérant plus largement que cette implication favorise l'intégration à la société hôte (2011 : 23). Autrement dit, si les groupes religieux d'immigrants constituent en effet un espace où les fidèles ont la possibilité de maintenir et de reproduire une identité ethnique ou plus généralement une identité distincte, ce rôle n'entre pas nécessairement en contradiction avec celui de leur permettre de s'intégrer à la société hôte, ou tout du moins de constituer un complément à d'autres institutions travaillant dans ce sens (associations ethniques, services gouvernementaux, etc.).

La congrégation comme espace de transmission

À plus long terme, les congrégations vont constituer un lieu privilégié de la transmission d'une identité ethnique et religieuse vers les jeunes générations. Ainsi, dans de nombreux cas les lieux de culte vont mettre sur pied des cours afin d'enseigner la langue d'origine du groupe aux enfants, parfois afin qu'il puisse comprendre la langue du culte, mais surtout en raison du

souhait des parents de voir leurs enfants maîtriser leur langue et leur écriture. En effet, malgré cette volonté de transmettre leur langue à leurs descendants, les parents immigrants n'ont pas nécessairement les disponibilités ni les compétences suffisantes pour assurer cette transmission. Au-delà de la langue, les congrégations peuvent également organiser des activités formelles orientées vers le partage d'un bagage culturel (Ebaugh et Chafetz 2000a : 121-133), comme des cours de danse ou de chant traditionnel, voire des cours portant spécifiquement sur la culture d'origine des parents. Comme l'illustre Chong (1998) dans son étude ethnographique d'une église chrétienne coréenne aux États-Unis, l'organisation même des congrégations peut contribuer à reproduire des rapports de genre et des rapports intergénérationnels associés à la culture d'origine, de même que la rhétorique du leader, qui insiste par exemple sur le fait que les « valeurs coréennes » seraient davantage en phase avec le message des Évangiles que « l'individualisme américain » (*ibid.* : 278; Min 1992 : 1384). Ce travail de transmission de l'ethnicité au travers de la religion peut cependant échouer, comme le suggère Min et Kim (2005) dans leur recherche portant également sur les membres des 2^e et 3^e génération d'églises chrétiennes coréennes de New York, qui ont pour leur part dé-ethnicisé leurs services religieux ou leurs activités sociales. Par ailleurs, et comme nous le verrons dans la prochaine section, les fidèles issus des 2^e ou 3^e génération vont souvent constituer des vecteurs de changement au sein des congrégations d'immigrants, voire plus largement de négociation entre la culture du groupe et la société d'accueil.

Pratiques et croyances : entre continuités et adaptations

Outre l'importance et le rôle du facteur religieux dans la trajectoire migratoire des immigrants, la littérature porte également une grande attention à la manière dont le changement de contexte social et culturel peut pousser ces populations à ajuster leurs pratiques et leurs croyances religieuses, et plus largement leur rapport à la religion. Si ces modifications peuvent être influencées par une multitude de facteurs micro et macro-sociaux – qui doivent tenir compte à la fois du contexte d'accueil, de la société d'origine, des spécificités de la tradition religieuse et des trajectoires migratoires des groupes –, il importe de brièvement souligner l'importance que peut revêtir le fait de reconstruire une vie religieuse dans des sociétés de traditions

chrétiennes s'inscrivant dans un processus de sécularisation de plus ou moins longue haleine. Celui-ci est entendu ici comme un phénomène historique et social, prenant initialement corps dans les sociétés occidentales, et par lequel la religion en vient à être plus ou moins écartée de la sphère publique et à se constituer comme un secteur particulier de la société – ou « différencié » pour reprendre l'expression de Casanova (1994 : 19) – marquant « la fin d'un englobement des représentations sociales par une imprégnation religieuse » (Baubérot 2009 : 14). Cette condition particulière, bien qu'existant de manière différente selon les contextes nationaux, va avoir un effet notable sur les attitudes religieuses des immigrants (Breton 2012 : 73), en particulier pour ceux dont la tradition religieuse passe, avec la migration, d'un statut majoritaire à minoritaire (Ebaugh et Chafetz 2000a : 31-41). Ainsi, les pratiques et les appartenances religieuses ne peuvent plus nécessairement être tenues pour acquises, comme ce pouvait être le cas dans le pays d'origine, l'implication dans sa vie religieuse en venant progressivement à relever davantage de la responsabilité et du choix individuel – une tendance qui connaît cependant de nettes variations selon la génération d'immigrants à laquelle on s'intéresse. Breton (2012 : 85) suggère d'ailleurs, en s'appuyant sur des études de P. Eid (2007) et de P. Beyer (2008), que les immigrants suivent en cela une tendance plus largement visible dans l'ensemble de la population canadienne.

Ajustements au contexte d'accueil

Là encore, la littérature aborde généralement la question des adaptations des pratiques religieuses en contexte migratoire à travers le prisme des groupes religieux, c'est-à-dire en s'attardant aux pratiques menées dans le cadre des lieux de culte – au risque de délaisser parfois la dimension plus individuelle ou subjective de la vie religieuse des immigrants et de leurs descendants (Cadge et Ecklund 2007 : 371-372). Une des adaptations les plus fréquemment observées dans ces groupes est l'adoption du dimanche comme journée du culte, surtout pour les groupes non chrétiens, qui doivent dès lors repenser un calendrier religieux qui fonctionne généralement sur un cycle différent de celui du christianisme, qui est, à travers les jours fériés et le dimanche chômé, la norme des sociétés occidentales (Yang et Ebaugh 2001a : 277). Si cet ajustement peut être considéré, comme le suggère Rutledge (1991 : 182,

cité dans Boisvert 2005 : 77)   propos des bouddhistes vietnamiens aux  tats-Unis, comme un moyen de faciliter l'intégration de la communauté à un contexte nord-américain, il nous semble qu'il est davantage à mettre en lien avec la nécessité pour les lieux de culte de s'adapter au nouveau rythme de vie de ses membres, soit avec la fin de semaine pour principal moment de temps libre. La disponibilité ainsi que les effectifs des clercs ou des responsables de culte peuvent également expliquer cette tendance à favoriser le dimanche comme compromis pour favoriser une plus grande participation (Boisvert 2005 : 77). Plus largement, cet ajustement à de nouvelles conditions de vie peut nécessiter de repenser l'organisation de sa vie religieuse, soit des espaces de temps qu'on lui accorde dans son quotidien.  galement, les contraintes légales du nouveau contexte d'installation constituent un facteur central dans l'adaptation des pratiques religieuses, en particulier dans le cas des pratiques funéraires, comme l'illustre le cas des hindous installés au Québec, qui ont recours à des maisons funéraires plutôt que de mener les rituels de crémation directement à côté d'un fleuve (Meintel 2010 : 46).

En ce qui concerne le rapport à la doctrine en contexte migratoire, Yang et Ebaugh (2001a : 278-281) considèrent que la reconstruction de la vie religieuse des immigrants tend à favoriser un « retour aux fondements théologiques » – ou « pristinization » pour reprendre le vocable de Breton (2012 : 113) –, c'est-à-dire à mettre une emphase sur les principes et les pratiques considérées comme étant au cœur de la tradition religieuse du groupe concerné. Il faut cependant garder à l'esprit que cette *pristinization* est avant tout à concevoir comme un *processus* par lequel les individus vont procéder à un travail d'interprétation de ces fondamentaux qui est loin d'être donnée, celui-ci relevant plutôt de choix pouvant avoir plusieurs sources de contraintes – dont, entre autres, le contexte d'immigration.

Le fait de revisiter les éléments fondamentaux de la doctrine peut avoir différents objectifs, avec en premier lieu de justifier théologiquement les changements opérés suite à l'adaptation au contexte d'accueil. Par exemple, les responsables des congrégations interrogés dans le cadre de l'étude de Yang et Ebaugh (2001a : 278) considèrent ces ajustements non pas comme un dévoiement des enseignements religieux, mais plutôt comme un retour au « véritable esprit » de leur religion, comme c'est le cas de plusieurs répondants musulmans de cette même

étude, qui voient dans le changement de rôle des mosquées en contexte migratoire (devenant un lieu propice aux activités sociales) un retour au rôle qu'était le leur au temps du Prophète. Breton, pour sa part, voit dans cette *pristinization* une tentative de séparer ce qui relève de la culture et de la religion dans les pratiques religieuses, afin, plus largement, de faire ressortir ce qui est peut être considéré comme universel (Breton 2012 : 113). Cette posture œcuménique peut également être vu comme une tentative de faire face à une diversité intraconfessionnelle ou ethnique que connaissent les congrégations d'immigrants rassemblant des traditions religieuses peu représentées dans le pays d'accueil. Cette stratégie de maintien de l'unité sur une base religieuse malgré la diversité interne des congrégations n'est cependant pas une garantie de leur pérennité et constitue un travail de négociation qui peut donner à des conflits, des divisions, voire des scissions.

La question de la langue du culte constitue également un enjeu central des ajustements que peuvent rencontrer les congrégations d'immigrants. Adopter la langue de la majorité de la société hôte peut être interprété de deux manières : soit favoriser l'inclusion des membres de la société hôte ou d'autres origines ethniques, soit favoriser la rétention et la participation des jeunes issus des 2^e ou 3^e génération, dont la maîtrise de la langue de leurs parents n'est pas toujours suffisante (Ebaugh et Chafetz 2000c). Cependant, ce type d'ajustement n'intervient pas dans toutes les congrégations, les déterminants d'un tel choix (soit adopter la langue de la majorité, ou au contraire conserver la langue d'origine) pouvant être liés au rôle plus intrinsèque de la communauté, en distinguant comme le suggère Mossière (2006 : 59) les congrégations où les valeurs religieuses sont clairement associées à l'ethnicité, et celles affiliées à des religions avec des objectifs ouvertement plus universalistes.

Ainsi, reconstruire sa vie religieuse dans le nouveau contexte d'établissement induit plus généralement des ajustements qui amènent les immigrants à revisiter leur tradition religieuse, voire à les réinventer afin de permettre une certaine continuité. Par exemple, les Tamouls chrétiens installés au Québec étudiés par Bouchard (2009) ont perpétué l'importance du pèlerinage dans leur tradition en trouvant de nouveaux sites en contexte québécois, entre autres au Mont Rigaud (Meintel 2010 : 46). En bref, on peut considérer que le nouveau contexte va demander aux immigrants un travail de réinterprétation, individuel et collectif, de

leurs croyances et de leurs pratiques religieuses afin de les mettre en cohérence avec à la fois un paysage religieux et un contexte social différent, qui peuvent confronter certaines valeurs et croyances religieuses, ou dans lequel les besoins en termes spirituels vont être différents de ceux du contexte d'origine.

Les jeunes et les descendants d'immigrants

Si l'expérience migratoire et l'adaptation à un nouveau contexte vont constituer des moments de transformations et de négociations de la vie religieuse des immigrants de 1^{re} génération, ce phénomène est considéré comme étant d'autant plus net pour les jeunes et les descendants d'immigrants – il est d'ailleurs intéressant de noter que la dimension subjective de ces changements est souvent plus abordée dans cette population que chez les immigrants de 1^{re} génération. S'ils bénéficient d'une éducation et d'une socialisation religieuse généralement souhaitée par les parents et assurée par différentes institutions (familles, congrégations religieuses), il apparaît que les descendants d'immigrants tendent à développer un rapport différent à la religion. En effet, malgré cette socialisation qui permet d'acquérir un certain bagage religieux, le fait d'évoluer dans un environnement sécularisé où la religion ne constitue plus une composante centrale de la vie sociale tend à avoir pour effet que les pratiques et les principes religieux ne peuvent pas nécessairement être pris pour acquis. C'est ce que suggère par exemple Le Gall et Cadotte Dionne dans leur étude menée auprès de jeunes musulmans québécois, ceux-ci étant « confrontés à plusieurs instances de socialisation (école, groupes de pairs, médias, etc.), [...] [dont les messages] entrent parfois en contradiction avec ceux des parents, les obligeant à saisir ce qui se cache derrière les principes religieux [...] » (2011 : 50-51). Également, le fait d'appartenir à une minorité religieuse (ou le simple fait d'être croyant et pratiquant dans une société où la pratique et l'appartenance religieuse sont relativement faibles chez les jeunes) peut également amener à être davantage interrogé sur sa religion, les incitant à avoir une posture davantage réflexive sur leurs croyances et leurs pratiques religieuses (Drapeau 2014 : 2; Le Gall et Cadotte Dionne 2011 : 51).

Ainsi, plutôt que de simplement reproduire à l'identique les pratiques et les croyances religieuses transmises par les parents, les jeunes vont plutôt avoir tendance à se les réapproprier en développant un rapport davantage personnel à celles-ci, cherchant à les ajuster à leur propre réalité (Drapeau 2014 : 2). Aussi, comme le suggère P. Eid dans une recherche sur les Canadiens-Arabs de 2^e génération, « religious identity is significantly more developed at the subjective, as opposed to the objective level » (2003 : 50, cité par Breton 2012 : 84). De façon générale, ceci a amené plusieurs chercheurs à suggérer que les descendants d'immigrants s'inscrivent dans le courant d'*individualisation du religieux*¹¹, qui est plus largement observable à l'échelle des sociétés occidentales (Breton 2012 : 83-88; Lefebvre et Triki-Yamani 2011). Brièvement, ce concept peut-être défini comme une situation où la vie religieuse des individus relève davantage de la responsabilité personnelle, et où les choix en termes de croyances et de pratiques sont orientés par les impératifs intérieurs (quête de sens, expérience, etc.) et les besoins de l'individu (McGuire 2008; Hervieu-Léger 1999). Si cette posture des individus face à leur vie religieuse suggère une plus grande fluidité dans la construction de leur système de sens, et par conséquent une mise à distance des institutions religieuses dans la validation du croire (Hervieu-Léger 1999), il ne faudrait pas en déduire que l'individualisation du religieux correspondrait à une « libre entreprise individuelle » (Campiche 1993 : 129), les collectivités religieuses ayant des formes et des rôles certes renouvelés, mais néanmoins persistants (Meintel 2014).

Chez les jeunes musulmans étudiés par Le Gall et Cadotte Dionne, cette individualisation du religieux peut par exemple s'exprimer à travers la volonté de s'approprier la religion des parents à sa manière, c'est-à-dire en l'inscrivant dans une démarche personnelle où les prescriptions et pratiques religieuses qui leur ont été inculquées doivent faire sens pour eux (2011 : 52-53). La chose est également visible dans la façon dont ceux-ci peuvent appréhender leurs pratiques, ce qu'illustre l'étude de Le Gall sur la prière chez des jeunes immigrants musulmans installés au Québec; ceux-ci estiment en effet que la prière doit « venir du cœur » et qu'elle doit relever d'une attention authentique – et non pas être performée de manière « mécanique » (2013 : 147-148). De façon plus générale, les jeunes immigrants auraient une

¹¹ Il est à noter que ce phénomène chez les populations immigrantes n'est pas exclusif aux jeunes ou descendants d'immigrants, bien qu'il semble être davantage marqué parmi ces derniers.

certaine propension à considérer qu'il y a différentes façons de pratiquer sa religion, ou que différentes traditions religieuses peuvent apporter des éléments de vérités (Drapeau 2014 : 3).

Conclusion

En présentant un aperçu de la littérature scientifique s'intéressant à la question de la vie religieuse des immigrants en Amérique du Nord, on a pu voir l'importance du facteur religieux dans l'expérience de la migration, l'insertion dans la société d'accueil et plus largement dans la trajectoire migratoire des immigrants. Dans celle-ci, les congrégations semblent jouer un rôle crucial en constituant un espace communautaire d'ancrage pour les nouveaux arrivants, celui-ci persistant par ailleurs au-delà de la seule période d'arrivée et d'installation. Si reconstruire leur vie religieuse constitue une question d'importance pour de nombreux immigrants, celle-ci connaît un certain nombre d'adaptation au contexte social et culturel de la société hôte, afin de la mettre en adéquation avec les besoins et les réalités de la nouvelle société d'appartenance. Ainsi, si la religion constitue dans certains cas une ressource permettant de faire sens de l'expérience migratoire, celle-ci tend d'autre part à être articulée de façon inédite afin d'être intelligible dans la société hôte. Néanmoins, ce travail d'ajustement n'est pas mécanique et constitue davantage un exercice de négociation se trouvant à l'intersection de multiples influences et contraintes, reprenant l'idée suggérée par Meintel et LeBlanc que : « les pratiques religieuses des migrants ne sont ni les répliques exactes de celles du pays d'origine, ni des constructions complètement nouvelles [...]. Elles se construisent à la fois en relation avec le lieu d'origine et la société d'immigration, mais aussi à partir des “entre-lieux” qui articulent les liens transnationaux » (2003 : 6).

Chapitre 2 : L'approche méthodologique

Introduction

Comme cela a été dit en introduction, les analyses que je¹² propose de développer dans les prochains chapitres s'appuient sur un terrain ethnographique mené auprès des membres du TCM entre 2014 et 2015 dans le cadre du projet « Le pluralisme religieux au Québec : nouvelles ressources symboliques en région et à Montréal » du GRDU. Cependant, le premier contact avec le temple se situe au début de l'année 2013, lors d'un terrain mené pour une – modeste – recherche d'un cours de baccalauréat. Ayant suivi une formation de premier cycle dans un programme d'Études Est-Asiatiques, j'avais été intrigué par cette religion si méconnue – et comprenant pourtant plus de fidèles que bons nombre de nouveaux mouvements religieux – et m'étais demandé si l'on en retrouvait quelques expressions à Montréal. Sans trop d'efforts, je trouvais rapidement en ligne toutes les coordonnées du seul temple encore actif, contacté dans un premier temps par téléphone. Après un court échange lors duquel on ne saisit pas très bien les raisons de mon appel, il me fut proposé tout simplement de me présenter au temple le dimanche suivant à 10 h 30. Cette rencontre me permit d'assister à ma première cérémonie caodaïste à Montréal et de familiariser avec la doctrine de cette religion. C'est également à cette occasion que je fis la connaissance de celui qui fut mon principal collaborateur par la suite, Cao Minh¹³. Accompagné d'un ami photographe, c'est pendant ce court terrain que furent prises les quelques photos qui se trouvent dans les annexes de ce mémoire¹⁴ – photos dont des exemplaires furent d'ailleurs remis aux membres du temple. Marqué par cette courte expérience au TCM, je décidais

¹² Ce chapitre comprenant des descriptions centrées sur l'expérience du chercheur, l'usage du « je » y est exceptionnellement utilisé à des fins de lisibilité.

¹³ Il s'agit d'un pseudonyme. Afin de respecter les conditions du formulaire de consentement signé par les participants et les participantes, les répondants et répondantes de la présente recherche ont été anonymisés – à l'exception de M. Tran Hung Viet (nommé M. Hung dans le reste du mémoire), qui a tenu à être cité avec son véritable nom.

¹⁴ Toutes les photographies ont été réalisées par Bertrand Boutier.

quelques mois plus tard d'en faire le sujet de ma recherche en tant qu'auxiliaire du projet du GRDU.

Ma première période de présence prolongée sur le terrain s'est étendue entre les mois de février et de juin 2014, à l'occasion de laquelle j'ai pu progressivement prendre mes marques, me familiariser avec le fonctionnement du temple et de ses activités rituelles et mener les premières entrevues. Mais c'est surtout durant cette période que j'ai commencé à créer des liens avec les adeptes qui sont devenus au fil du temps les principaux soutiens de ce travail ethnographique, que ce soit sur les questions proprement théologiques qui se sont progressivement imposées (n'ayant à la base qu'une connaissance livresque du caodaïsme) ou pour saisir les sermons ou certaines discussions dans cet environnement presque exclusivement vietnamophone. Après plusieurs mois de pause, mon terrain fut repris sur une base régulière à partir de janvier 2015, et ce jusqu'au mois d'avril, période lors de laquelle les dernières entrevues furent menées – surtout avec des jeunes du groupe, qui étaient peu représentés dans les entrevues de 2014. Par ailleurs, j'ai produit dans le cadre du projet du GRDU un certain nombre de documents qui furent réutilisés lors de notre analyse. Il s'agissait : d'une fiche signalétique (qui dresse un portrait général du groupe), de 3 fiches d'observation (d'un rituel, d'une activité sociale et d'une situation informelle) et de 4 entrevues semi-dirigées (chacune comprenant la transcription, un résumé de l'entrevue et une fiche sociodémographique).

Ce chapitre discute avant tout de l'approche méthodologique adoptée sur ce terrain auprès du TCM, mais il est aussi l'occasion d'aborder les différents écueils qui ont été rencontrés dans ma démarche. En effet, si j'avais pour première ambition d'observer de la façon la plus immersive et participative possible le quotidien de ce groupe et de son rôle dans la vie sociale et religieuse de ses adeptes, il m'a fallu rapidement revoir mes ambitions d'exhaustivité. Ainsi, malgré mon enthousiasme et l'ouverture qu'ont pu me témoigner la plupart des adeptes avec lesquels j'ai eu l'occasion de collaborer, certains obstacles persistent tout au long de ce terrain.

Un terrain près de chez soi : rythme et imprégnation

Mon terrain auprès du TCM est assez éloigné de la représentation « classique » que l'on peut se faire du travail ethnographique, en particulier en ce qui a trait à l'immersion dans le groupe étudié. Mené à Montréal, la ville où je réside depuis plusieurs années maintenant, ce terrain m'imposa un rythme plutôt différent de celui que l'on présente dans la littérature ethnographique (l'ennui, l'attente, etc.), celui-ci n'existant concrètement pour moi que durant quelques heures le dimanche, habituellement entre 11 h et 14 h. Peut-être se poursuit-il encore durant la rédaction des notes de terrain, mais le dimanche soir venu, il est évanoui. Ce rythme à la fois long (car il espace fortement les périodes de présence sur le terrain) et court (car il rend ces périodes, par leur rareté, très précieuses aux yeux de l'ethnographe, qui cherche à accumuler le maximum de données) fut la conséquence de travailler avec un groupe restreint (à peine plus d'une centaine d'adeptes et bien moins de réguliers), qui connaît, en plus, une baisse de la participation de ses membres depuis plusieurs années.

Malgré ces différences dans le rythme et l'immersion sur le terrain, je n'ai pas été épargné par les enjeux de positionnement dans un groupe qui a ses propres dynamiques sociales. Il reste cependant que si ce rythme du terrain ne permettait pas de saisir la vie religieuse et sociale de ce groupe et de ses membres dans toute son épaisseur, il offrait, selon moi, une idée claire du rythme de la vie communautaire des caodaïstes de Montréal et de ses moments forts. Autrement dit, les conditions de ce terrain m'ont poussé à penser le rôle des observations d'une manière bien particulière, soit comme le moyen de saisir la dimension communautaire de la vie religieuse des membres du TCM, qui n'est ultimement qu'un segment de leur vie religieuse vécue parmi d'autres et ayant une importance variable selon les individus.

L'observation participante

Comme cela a été dit, ce terrain a pris la forme d'une présence hebdomadaire au TCM, soit chaque dimanche, pour la cérémonie dominicale débutant à 12 h – exception faite d'une cérémonie, celle du *Têt*, qui est une des rares célébrations dont la date, au Québec, respecte le calendrier lunaire, qui est en principe utilisé pour les fêtes caodaïstes. De façon générale, l'objectif de cette présence régulière était d'avoir un aperçu de la vie religieuse et sociale du temple, du profil des participants et des participantes et de leurs convictions religieuses; en bref de produire des données (sous la forme de notes de terrain) – cherchant à saisir le fonctionnement au quotidien du temple et la manière dont celui-ci est investi et conçu par les adeptes – qui ont pris la forme de descriptions brutes d'évènements auxquels j'assistais (rituels, discours, repas communautaire, etc.), de discussions informelles avec les adeptes (aux temples et en dehors) et de matériel que ces derniers me remirent lors des premières visites (brochures, livres de vulgarisation sur le caodaïsme, etc.). Grossièrement, il est possible de dégager trois périodes¹⁵ particulières chaque dimanche : l'avant-cérémonie ou préparation (lors de laquelle les adeptes arrivent progressivement et se préparent pour la cérémonie); la cérémonie (dont la durée et le déroulement peuvent varier selon les célébrations du calendrier caodaïste); le repas communautaire végétarien offert par le temple. Il me faut également préciser que l'ensemble des données produites à partir d'observations était rédigé après coup – soit une fois le temple quitté. J'avais en effet pris le parti de prendre le moins de notes possible sur le terrain, avant tout pour favoriser ma participation et de me rendre un peu moins « distant » – ou autrement dit, de ne pas être celui qui a toujours le nez fourré dans un carnet¹⁶.

La nature des observations a cependant évolué au gré de ma familiarisation avec les adeptes et de l'approfondissement de ma connaissance du caodaïsme et de sa doctrine. Ainsi, durant les premières semaines du terrain je me suis avant tout concentré sur le déroulement de la cérémonie dominicale, en en produisant un descriptif détaillé, tenant compte de la position des adeptes et de leur rôle dans l'espace rituel, des objets utilisés, des prières récitées, des différentes phases du rituel, etc. S'agissant de la principale activité religieuse du temple, il

¹⁵ Il s'agit là d'une chronologie que j'ai mise au point afin de faciliter la rédaction des notes de terrain, et non pas d'un découpage du temps suggéré par mes interlocuteurs.

¹⁶ Ce choix mena cependant à une situation pour le moins ironique. En effet, lors d'une discussion avec un adepte, celui-ci se montra à la fois étonné et froissé de ne pas me voir de prendre de notes de notre conversation, qui portait sur des points de la doctrine caodaïste, comme si je n'y accordais pas une grande attention.

apparaissait essentiel d'avoir une idée claire de son déroulement. Il importait également d'en restituer l'atmosphère particulière par écrit, en portant attention aux attitudes, aux « façons d'être » et aux gestes, et à la manière dont ceux-ci pouvaient illustrer l'orthopraxie de ce rituel. Devenant de plus en plus familier avec la cérémonie dominicale, j'en suis venu à ne finalement noter que les variations et les changements qui paraissaient les plus notables ou les détails qui avaient pu m'échapper.

Par la suite, mon attention en vint progressivement à se concentrer sur le repas qui suit la cérémonie, et lors duquel se déroulèrent la plupart de mes discussions informelles avec les adeptes du TCM. Dans les débuts, je m'entretenais avant tout avec le chef spirituel et ses proches. Mes relations avec plusieurs adeptes évoluant, j'en suis venu au fur et à mesure à diversifier mes interlocuteurs. Ces conversations se faisant toujours sur un ton très informel, leurs sujets furent très variables (histoire de vie, commentaires sur l'actualité, points de doctrine, etc.). Loin d'être unilatérales, nous discutâmes également à plusieurs reprises de mon propre parcours (de vie et académique), de ma vision de la religion au Québec, ainsi que des objectifs de ma recherche et des raisons qui me portèrent à m'intéresser au caodaïsme. Très nettement irrégulières (parfois le repas se déroulait dans un silence presque complet, alors qu'à d'autres occasions les conversations s'étendaient bien après le départ de la majorité des adeptes), ces discussions permettaient d'aborder des sujets qui lors des entrevues pouvaient paraître sans importance, d'éclairer certains points d'une doctrine religieuse qui avant le début de ce terrain m'était totalement inconnue, de traduire et comprendre les sermons du chef spirituel, ou encore d'en savoir davantage sur l'organisation du temple. Là encore, j'ai décidé de prendre le moins de notes possible, profitant du trajet de retour pour rédiger les grandes lignes de ces échanges ou littéralement certaines remarques qui avaient pu me paraître marquantes, pour ensuite les compléter au mieux de ma mémoire. Les repas étaient également le moment le plus informel de la vie du temple, donnant un aperçu des relations entre les adeptes et des dynamiques sociales du groupe. C'est aussi durant cette période de temps que furent occasionnellement organisées des activités autres que rituelles, particulièrement lorsque les adeptes étaient suffisamment nombreux, et qui ont été un complément non négligeable à ma compréhension de la vie communautaire du temple.

Quelle participation ?

La question de la participation en anthropologie de la religion a toujours été quelque peu délicate, que ce soit à l'égard de ses pairs ou des personnes sur le terrain : pour les premiers, il pèse encore comme un « interdit » (Goulet 2011a), une frontière tacite de jusqu'où peut aller l'engagement du chercheur; pour les seconds, il s'agit de clarifier ses intentions, qui ne sont pas toujours évidentes à formuler. Si ma présence et ma participation aux repas ne constituaient pas vraiment un enjeu, bien que la question de la langue n'a pas facilité cette participation (*infra*), ou une préoccupation personnelle sur ma légitimité, il en alla bien autrement pour ce qui est de la participation aux cérémonies. Comme nous le verrons dans le quatrième chapitre, la position des participants et des participantes dans la salle de prière est assez clairement définie et j'avais décidé, un peu par défaut, de me tenir un peu en arrière de l'allée des hommes, sans porter la tunique blanche que revêtent tous les adeptes. On finit un jour par me demander, avec une certaine légèreté et plus dans l'idée de combler une curiosité que j'aurais pu avoir, si je voulais essayer cette fameuse tunique. Mal à l'aise et incertain de mes intentions, j'acceptais de la porter, attirant les sourires amusés des plus jeunes et suscitant l'indifférence des aînés. Mais là encore, j'avais décidé de garder une posture de retrait, ne prenant pas une place active dans l'allée centrale¹⁷. Finalement, j'abordais cette question, celle de ma participation au rituel, avec un adepte, qui me rassura, affirmant que cela ne posait pas de problèmes et que je pouvais bien participer si j'en avais l'envie. Ainsi, lors de ma dernière venue au TCM de l'année 2014, je pris l'initiative de me placer dans l'allée centrale, genoux au sol, mimant maladroitement une demi-heure durant des gestes observés pendant des semaines. La chose ne fut jamais discutée ou commentée, en ma présence, par les adeptes. Si j'avais la satisfaisante impression d'avoir accompli mon « devoir » d'immersion, je n'en restais pas moins perplexe sur la pertinence et le sens de cette participation. Quelles étaient mes intentions en prenant une part active à la cérémonie ? Qu'était-il attendu d'une telle participation ? Ces questions parurent d'autant plus insolubles que cette participation n'avait jamais été une condition à ma présence lors des cérémonies. L'année suivante, sans vraiment

¹⁷ Comme cela sera décrit dans le Chapitre 4, une partie des adeptes se placent dans l'allée centrale de la salle de prière, à genoux sur des coussins, se prosternant entre chaque série de prières.

clarifier ces interrogations, je participais à nouveau au rituel par deux fois, avec une persistante sensation d'illégitimité. Ce malaise, vécu en vase clos car mes interlocuteurs ne semblaient rien en penser et me laissaient toujours relativement libre de mes mouvements dans la salle de prière¹⁸, me fit finalement reprendre la place qui avait été la mienne au début de ce terrain, soit un peu en retrait au bout de l'allée des hommes.

Après coup, je me suis adonné à un exercice réflexif sur la posture qui avait été la mienne face à ce dilemme de la participation religieuse sur ce terrain : finalement, pourquoi avoir fait de la participation un enjeu, alors qu'elle ne l'avait jamais été pour mes interlocuteurs, qui semblaient avoir toujours accepté ma position de chercheur ? Il est clair que mes courtes expériences précédentes auprès de groupes religieux plus « inclusifs », où une participation au même titre que les autres personnes présentes avait toujours été exigée, avaient pu créer une certaine attente, exacerbant la crainte de ne pas être assez investi sur le terrain. Il n'est également pas exclu qu'un certain romantisme dans ma conception de l'exercice ethnographique, à cette époque, m'ait donné l'impression que ce type de participation pourrait résoudre mes difficultés à atténuer mon étiquette de chercheur – ce qui, à l'inverse, mena à la désagréable impression d'avoir une approche terriblement utilitariste de ma participation religieuse. Cependant, même si cet épisode du terrain fut plus riche en questionnement éthique qu'autre chose, il eut, concrètement, un avantage : tout d'abord, il me poussait à aborder plus en détail avec mes interlocuteurs la signification de plusieurs gestes rituels, que je m'étais jusqu'alors contenté de décrire à partir d'observations et de lectures.

Ces questionnements vécus intimement, et qui n'eurent finalement d'impact majeur que sur moi et ma façon d'aborder ce terrain, connurent un revirement inattendu, qui intervint lors de mon avant-dernière venue au temple. Alors que le repas touchait à sa fin et que je discutais avec Cao Minh, celui-ci aborda inopinément la question de ma présence lors des cérémonies. Voici un aperçu de mes notes de terrain qui résume cette discussion :

¹⁸ Je devais cependant de respecter la disposition des participants et des participantes dans cet espace, soit en me tenant dans l'allée de droite (celle des hommes) et au bout de celle-ci, les adeptes se plaçant dans cette allée en fonction de leur place dans la hiérarchie du temple ou de leur ancienneté.

Pour le coup, c'est lui qui engage la discussion, et faisant mention de notre présence à Elsa¹⁹ et moi lors des cérémonies. Ce qu'il me dit alors m'interloqua et m'interroge encore aujourd'hui. Il m'explique ainsi être heureux de nous voir participer Elsa et moi aux cérémonies, et bien que nous ne comprenions pas la langue de prière, il voit dans notre attitude une certaine ouverture et une grande sincérité. Un peu gêné, je lui réponds d'un air troublé que nous faisons de notre mieux... Il m'explique alors qu'il n'est pas nécessaire de comprendre les prières et les textes pour rentrer en contact avec Dieu lors de ce genre de cérémonie, du fait que nous avons déjà une compréhension innée, en tant qu'humain, du contact avec Dieu. Il continue en ajoutant que la langue n'est dès lors pas nécessaire pour ressentir cette proximité avec le divin : nous sommes nous-mêmes humains et donc habités par un fragment de lumière divine. Poursuivant, il compare cette situation au fait de posséder un « microprocesseur universel » qui nous permet de ressentir cette proximité, et qui est présent chez chaque individu (notes de terrain, 8 mars 2015).

Cet échange illustre, d'abord, le sérieux décalage qui existait entre ma conception de ce que *devait* être ma participation et le niveau de mon engagement dans l'expérience religieuse de « l'Autre », et celle de Cao Minh. Mais plus encore, il me faisait réaliser le décalage, au cœur finalement de mon inconfort, entre nos conceptions respectives de cet espace, que nous partagions pourtant parfois près d'une heure chaque dimanche : pour moi, en tant que chercheur, il s'agissait d'un lieu qui devait permettre de produire des pistes de compréhension de croyances et de pratiques religieuses – et la participation ne m'apparaissait que comme un moyen d'accéder à une compréhension plus « profonde » d'un phénomène que *j'observais*; pour lui, il s'agissait de son usage premier et authentique, soit un lieu de contact avec Dieu et les esprits supérieurs et lors duquel l'occasion est donnée d'exprimer sa dévotion. En définitive, cet échange permettait de remettre les choses à plat, en nuancant à la fois l'importance qu'avait, selon moi, ma participation et de ce qu'elle devait apporter à ma recherche.

Les entretiens semi-dirigés

¹⁹ Il s'agit d'une étudiante de premier cycle qui fit un court travail de terrain au temple.

Les entrevues menées avec plusieurs membres du temple, qui constituent la majorité de mes données, avaient pour principal objectif d’aborder dans une perspective plus personnelle l’importance du temple, des croyances et des pratiques religieuses des adeptes, en particulier dans leur vie quotidienne. Il s’agissait avant tout de questions ouvertes qui, lors de l’entretien, se voulaient de grands axes permettant d’engager ou de relancer l’échange avec le répondant et de l’amener à partager son vécu et sa conception de sa pratique religieuse. Si l’ambition première de ce terrain était de mettre en comparaison le parcours et la place du religieux au quotidien chez des membres réguliers et moins réguliers du temple, la difficulté (et finalement l’impossibilité) de rentrer en contact avec ces derniers m’a poussé à me concentrer presque exclusivement sur les réguliers. Comme nous le verrons plus loin, plusieurs autres contraintes ont rendu parfois difficile le recrutement de répondants.

Structure du guide d’entrevue

Les guides d’entrevue ont connu de nombreux changements tout au long du terrain et les versions présentées en annexe²⁰ (1 et 2) en sont la forme finale et furent utilisées pour la majorité des entrevues. La structure générale de ceux-ci est tirée des guides fournis par le GRDU à ses auxiliaires, qui ont été par la suite adaptée au cas du TCM en ajoutant ou en modifiant certaines questions en me basant sur certains thèmes pertinents qu’avaient pu révéler mes discussions ou mes lectures sur le caodaïsme. Également, le contenu de ces guides a évolué à la suite de la première entrevue avec une adepte, lors de laquelle plusieurs questions se sont montrées parfois contradictoires ou difficilement compréhensibles²¹, m’amenant à en reformuler ou à en retirer certaines. Au final, trois types de guides d’entrevue ont été conçus pour correspondre aux différents profils des répondants.

²⁰ Le guide tel que présenté aux répondants, et utilisé durant les entrevues, comprenait également un grand nombre de sous-questions (qui n’apparaissent pas dans les guides en annexe) qui permettaient d’approfondir ou d’éclaircir certaines questions parfois perçues comme trop générales ou abstraites.

²¹ Par exemple, une des questions s’intéressait aux effets qu’avait eu l’adhésion au groupe sur la vie religieuse de l’adepte. Cependant, étant donné que la grande majorité des adeptes ont toujours été caodaïstes et fréquentent ce temple depuis leur arrivée au Québec ou même depuis leur enfance, l’idée d’un « changement » dû à l’adhésion au groupe leur paraissait – à raison – quelque peu incongrue.

On retrouve tout d'abord les deux types utilisés pour les entrevues avec les adeptes (annexe 1), la distinction entre ceux-ci étant la présence dans la première section d'une série de questions portant sur le parcours migratoire. Il s'agissait d'avoir des guides adaptés aux personnes étant nées au Viêt Nam et celles nées au Québec (ou y étant arrivé très jeunes). Les deux premières sections portaient sur le parcours de vie des répondants, leur enfance, leurs parents, leur éducation, etc. Les trois suivantes s'intéressaient à leur trajectoire religieuse de l'enfance jusqu'à aujourd'hui, à leur place et à leur relation au TCM, ainsi que les activités (religieuses et sociales) du temple auxquels ils participent. Les questions de ces trois sections visaient avant tout à aborder l'importance des pratiques religieuses de groupe et du temple dans la vie des répondants. Les dernières sections se concentraient pour leur part sur la religion telle que vécue au quotidien, à leurs pratiques individuelles en dehors du temple ainsi qu'à la question de la transmission religieuse et culturelle dans la famille. Le troisième type de guide avait été conçu pour l'entrevue avec le chef spirituel du temple et comprenait, en plus des sections sur la trajectoire de vie et la trajectoire religieuse, des questions générales sur le fonctionnement et la hiérarchie au sein du temple, ainsi que sur les circonstances de sa fondation.

La sélection des répondants

Au total, neuf entrevues ont été réalisées tout au long de ce terrain. Si j'avais initialement comme ambition d'en mener au minimum une dizaine, les contraintes rencontrées dans le recrutement de répondants, en particulier liées à la langue et aux refus (*infra*), m'ont poussé à me limiter à ce total. Considérant que mon échantillon était relativement peu important, j'ai décidé de fixer deux critères à la sélection des répondants : avoir une proportion minimalement équilibrée d'hommes et de femmes et d'adeptes nées au Viêt Nam et hors du Viêt Nam, étant donné qu'il s'agissait, d'après mes observations, des critères de différenciations les plus notables au temple.

Les quatre premières entrevues, qui se sont toutes déroulées durant l'année 2014, ont été menées avec mes principaux collaborateurs sur le terrain – qui furent les plus enclins à participer à une entrevue. On retrouve parmi eux le chef spirituel, sa fille, Cao Minh (qui a la

responsabilité, au temple, de gérer l'accueil et les contacts avec les personnes de l'extérieur) et M. Hung, qui souhaitait y prendre part en tant que secrétaire général de la *United Cao Dai Tay Ninh Holy See Overseas* (UCD)²². Ces adeptes font tous partie du « noyau dur » du temple, c'est-à-dire des membres les plus réguliers, les plus anciens, ou les plus impliqués au sein TCM.

Les cinq autres entrevues ont été réalisées en 2015 avec des membres, pour certains très réguliers, mais moins impliqués dans l'administration du temple. Quatre de ces répondants ont été contactés par l'intermédiaire des adeptes qui avaient déjà participé à une entrevue en 2014 – généralement après que je leur ai demandé s'ils connaissaient des personnes qui seraient prêtes à participer. « L'effet boule de neige » ne fonctionna au final que pour ces quatre adeptes. Le cinquième s'était déjà montré intéressé à participer en 2014, mais ne fut finalement disponible que l'année suivante.

Si tous les répondants sont d'origine vietnamienne ou des descendants de Vietnamiens, citoyens canadiens et caodaïstes, leurs profils sociodémographiques restent d'une grande diversité. En ce qui concerne les deux marqueurs suggérés ci-haut, l'échantillon comprend : cinq hommes et quatre femmes; cinq nés au Viêt Nam (tous sont originaires du sud du Viêt Nam, deux de la province de Tây Ninh et les trois autres de Saigon) et quatre hors du Viêt Nam (trois au Québec et l'autre en France). L'âge des répondants est particulièrement variable (toutes les décennies étant représentées de la vingtaine à la soixantaine), ceux nés hors du Viêt Nam étant tous plus jeunes que ceux qui y sont nés. Aussi, tous habitaient dans la région métropolitaine de Montréal. En ce qui concerne les parcours académiques et professionnels, deux étaient encore étudiants lors des entrevues, cinq travaillaient (milieu de la santé, soins de beauté, etc.), un était en recherche d'emploi et un autre était à la retraite; six ont fait des études universitaires de différents cycles (du baccalauréat au doctorat), deux des études collégiales et un autre en a commencé sans les finir. Pour ce qui est du statut marital, quatre sont mariés et ont des enfants, les cinq autres étant célibataires au moment de l'entrevue.

²² Il s'agit d'une organisation transnationale nettement anti-communiste fondée en 2011 et qui rassemble plusieurs temples caodaïstes (surtout établis aux États-Unis) de la branche de Tây Ninh et qui a à cœur de défendre les caodaïstes du Viêt Nam en dénonçant les abus et les transgressions du gouvernement vietnamien en ce qui a trait à la liberté de religion et aux droits humains.

Sur le plan de la trajectoire religieuse, huit des répondants ont été élevés dans le caodaïsme depuis leur enfance et un seul s'y est converti²³. En ce qui concerne l'implication au sein du temple, trois font partie du comité religieux du TCM (dont l'un est le chef spirituel), alors que pour la fréquence de la participation, six sont très réguliers²⁴ (présents presque chaque semaine), deux sont assez réguliers (environ une ou deux fois par mois) et un est peu régulier. Sur les neuf répondants, huit fréquentent le temple depuis ses débuts dans les années 1980 et un seul « seulement » depuis les années 1990.

Les entrevues

Après que les personnes aient accepté de prendre part à une entrevue, il leur était systématiquement proposé de choisir le lieu de l'entrevue, leur signifiant néanmoins que le Centre où je travaillais²⁵ disposait de salles où nous pourrions nous entretenir. Ainsi, sur neuf entrevues, cinq se déroulèrent à l'université, deux directement au temple (dont une juste après la cérémonie), une dans mon appartement et une dernière sur le banc d'un centre d'achat²⁶. Comme l'on peut s'en douter, le lieu des entrevues affecta nettement le déroulement des entrevues, celle se déroulant au temple après la cérémonie étant rendue difficile à la fois à cause du bruit ambiant ainsi qu'à la participation impromptue d'un membre de la famille du répondant, qui prenait parfois la parole à sa place sur certaines questions.

Deux des entrevues se firent en deux temps : dans l'un des cas, le répondant manquait de temps pour répondre à toutes les questions, alors que dans l'autre, la discussion dura si longtemps que nous décidâmes de remettre la suite de l'entrevue à une prochaine rencontre. En ce qui concerne la durée, l'entrevue la plus courte dura 1 h 30, la plus longue 6 h 30 (étalée sur deux rencontres), les autres durant en moyenne entre 1 h 45 et 2 h. Habituellement, les

²³ Par conversion, il faut entendre le passage d'une religion à une autre, étant donné que chaque adepte caodaïste doit faire le choix de se « convertir » au caodaïsme à l'âge de 18 ans.

²⁴ La fréquence de la participation est déduite à partir des observations et des entrevues.

²⁵ En l'occurrence, le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM).

²⁶ Le répondant travaillant tous les jours de la semaine, il proposa de me rencontrer directement sur son lieu de travail, m'invitant à faire l'entrevue devant la boutique où il travaillait.

répondants demandaient à avoir accès au guide avant l’entrevue, qui leur était envoyé par courriel avec le formulaire de consentement – qui comprenait la description du projet. L’importance du guide fut très variable d’une entrevue à l’autre : certains l’avaient imprimés avant la rencontre et le gardaient sous les yeux durant toute l’entrevue, d’autres l’avaient seulement lu et quelques-uns ne s’y étaient tout simplement pas intéressés.

Au début de chaque entrevue, je prenais le temps d’assurer la confidentialité des discussions et de faire signer le formulaire de consentement. Ensuite, il était systématiquement demandé si il ou elle voyait un inconvénient à être enregistré – tous les répondants ayant accepté de l’être. Finalement, une fois l’entrevue terminée une fiche sociodémographique était remplie, celle-ci comprenant des informations comme l’âge, le statut marital, le niveau de scolarité, la religion du ou de la conjointe, etc. du répondant.

L’analyse

L’analyse des données commença par la transcription, au fur et à mesure, des entrevues²⁷. Par la suite, j’ai procédé à une analyse thématique des entrevues transcrites par leur relecture attentive et l’identification des passages pertinents par des mots-clés correspondants à différents thèmes (Blanchet et Gotman 2013 : 93-95). Des thèmes transversaux ont d’abord été déduits à partir du guide d’entrevue, puis des thèmes spécifiques qui apparaissaient au fur et à mesure de l’analyse ont été ajoutés – qui furent intégrés comme des sous-thèmes de thèmes transversaux ou identifiés comme des thèmes spécifiques à l’entrevue. Leur interprétation s’est avant tout faite à travers plusieurs relectures et la confrontation de thèmes d’une entrevue à l’autre. Les discussions informelles contenues dans les notes de terrain (qui ont été transcrites par ordinateur) ont également été analysées à partir des thématiques du guide d’entrevue. Pour ce qui est des observations, les événements considérés comme les plus notables ont été minutieusement décrits dans des fiches d’observation, dont le canevas était fourni par le GRDU.

²⁷ Une des entrevues fut réalisée en anglais et transcrite en français.

Les écueils du terrain : obstacles et nuances

Comme ce fut suggéré dans l'introduction de ce chapitre, plusieurs difficultés ont été rencontrées tout au long de ce terrain. Afin de nuancer la portée des analyses et des conclusions proposées dans ce mémoire, il apparaissait important de présenter en toute franchise les écueils (ou ce que j'ai pu identifier comme tel) auxquels la collecte de données a été confrontée, que ce soit en raison du contexte de ce terrain, de mon statut ou des imprévus qui sont intervenus durant celui-ci. Pour ce faire, ces écueils ont été synthétisés en identifiant trois contraintes qui m'ont semblé particulièrement notables sur ce terrain²⁸.

La langue vietnamienne

La question de la langue fut tout au long de ce terrain un problème récurrent, que ce soit lors des activités du temple ou lorsque vint le temps de sélectionner des répondants pour des entrevues. En effet, n'étant pas vietnamophone, il m'a fallu évoluer dans un environnement où la principale langue d'usage est le vietnamien, que ce soit lors des activités religieuses ou sociales. D'autre part, une partie des personnes fréquentant le temple n'ont qu'une maîtrise élémentaire du français ou de l'anglais, voire dans certains cas parlent uniquement le vietnamien (en particulier les membres les plus âgés). Cette situation affecta bien entendu mes interactions avec les adeptes, en ce que j'en venais nécessairement à me tourner vers les locuteurs du français et de l'anglais, m'amenant naturellement à négliger ceux avec qui les échanges étaient de fait invisibles en l'absence d'un traducteur ou d'une traductrice. Également, la sélection des répondants pour les entrevues pâtit sérieusement de cette contrainte, me forçant à me tourner vers les adeptes ayant le meilleur français ou anglais, les tentatives d'obtenir des entrevues traduites n'ayant pas été concluantes – ce problème recoupe également celui du malaise de certains membres à être interrogés sur des questions religieuses,

²⁸ Celles-ci reprennent les réflexions qui avaient été produites pour le rapport soumis au GRDU.

ceux-ci craignant ne pas avoir une compréhension suffisante de la doctrine pour se prononcer sur le sujet pendant une heure et demie.

Outre la contrainte que la langue pouvait constituer dans les échanges interindividuels, celle-ci s'avérait aussi un frein à ma participation active, ou même passive, à la majorité des activités du temple. En effet, comme nous le verrons plus en détail tout au long de ce mémoire, toutes les activités religieuses sont performées en vietnamien. Bien que la chose fût problématique dans les premières semaines, je mis rapidement la main sur des versions traduites de toutes les prières caodaïstes, me permettant d'avoir une idée assez claire du contenu des chants récités durant les cérémonies ou avant les repas. Mais la chose fut particulièrement problématique lors des activités sociales telles que les repas offerts par le temple après chaque cérémonie, dont les conversations courantes m'étaient très rarement accessibles, exception faite des moments où je demandais des éclaircissements à mes principaux collaborateurs, qui eux-mêmes faisaient déjà l'effort de répondre à mes nombreuses questions sur la doctrine Cao Đài. Le problème fut le même pour certaines activités du temple durant lesquelles les adeptes prenaient la parole devant l'ensemble du groupe, par exemple lors de la fête des Mères ou la journée du *Têt*. La question de la langue dans ce contexte rendit plus difficile l'appréhension des dynamiques internes du temple, la nature des échanges entre les adeptes, leurs préoccupations, leur appréciation de questions religieuses, etc., mais limita plus largement ma capacité à interagir avec une partie des membres du temple, me rendant dès lors particulièrement dépendant des adeptes francophones ou anglophones.

Le statut de chercheur

Si la langue contribuait déjà à produire une certaine altérité, le fait d'être un étudiant n'ayant, initialement, qu'une connaissance très parcellaire du caodaïsme a constitué une certaine contrainte dans les premiers temps de l'étude. En effet, comme nous le verrons plus loin, les rares non-Vietnamiens qui se rendent occasionnellement au temple sont soit des touristes (qui s'y rendent dans le cadre de visites guidées organisées par une agence montréalaise), des curieux venant parfois d'autres groupes religieux montréalais, ou des chercheurs. Dans chacun

de ces cas, les relations avec les non-Vietnamiens sont assurées par un adepte, Cao Minh, qui a la responsabilité de les prendre en charge en leur faisant visiter le temple et en leur présentant les caractéristiques saillantes de la religion Cao Đai, les invitant par la suite à assister à la cérémonie et à prendre part au repas offert dans la salle commune. Ainsi, le temple était préparé à gérer un nouvel « étranger » souhaitant en savoir davantage sur le caodaïsme, ma fonction, mes origines ou ma non-maîtrise de la langue m'accordant d'entrée de jeu un statut à part et relativement défini – ou pour reprendre l'expression de Favret-Saada (1977 : 37-38), je me retrouvais déjà « situé », « placé ». Il fut donc souvent assez difficile, voire impossible, de m'extraire de ce rôle d'étudiant s'intéressant exclusivement au caodaïsme comme doctrine, ce qui apparemment avait été la préoccupation des précédents chercheurs ou étudiants s'étant déjà rendus au temple. Cette situation eut pour effet que les discussions, dans les premiers temps, furent souvent marquées par un certain formalisme, qui me coupa durant un certain temps des autres adeptes.

Également, le fait d'être un étudiant, d'être rattaché au milieu académique et de travailler sur la religion produisit un autre type de réaction – en l'occurrence pas tout à fait une contrainte mais qu'il me semble intéressant de relater ici –, témoignant d'une perception défavorable à l'égard des études scientifiques (occidentales) sur le caodaïsme. La chose me fut signifiée par deux adeptes. Le premier aborda le sujet lorsque je lui présentais un ouvrage sur le caodaïsme récemment publié. Le feuilletant, il finit par affirmer, pas du tout impressionné, que les études s'intéressant à sa religion étaient dans la plupart des cas très superficielles et incapables d'en saisir la profondeur des enseignements. Le second, plus abrupte, expliqua après une longue entrevue que les chercheurs ne pouvaient tout simplement pas comprendre le caodaïsme, que celui-ci nécessitait d'être expérimenté et vécu pour être compris. Ces remarques, qui ultimement en venaient à remettre en cause la pertinence de ma démarche, ne manquèrent pas de m'étonner, car celles-ci étaient formulées par les adeptes qui furent les plus prompts à donner de leur temps pour m'assister dans ma recherche. Ainsi, plutôt que de se muer en une méfiance les amenant à se détourner du chercheur, leur posture fut davantage une volonté de me transmettre une vision « juste et authentique » de ce qu'est le caodaïsme, tout en s'assurant de ma bonne compréhension de leur religion. En bref, pour quelques adeptes à qui la chose tenait à cœur, il s'agissait – à travers nos échanges – de contribuer à produire une

représentation adéquate de leur religion dans les sphères auxquelles j'étais associé (milieu scientifique, société québécoise, etc.). Cependant, comme nous le verrons dans la section suivante, des représentations différentes du caodaïsme, voire divergentes, furent dépeintes tout au long de ce terrain.

Autorité sur les questions religieuses et tensions internes

La dernière contrainte majeure rencontrée lors de ce terrain concernait initialement l'incompréhension qui entourait à la fois les raisons de ma présence et les objectifs de ma recherche. Durant la première phase du terrain, c'est-à-dire durant la période de 2014, le fait que je m'intéresse au caodaïsme supposait pour les adeptes un intérêt purement théologique, c'est-à-dire portant sur la doctrine et une forme *authentique* de cette religion. Ainsi, lors des premières discussions avec certains adeptes, ceux-ci insistèrent régulièrement sur le fait que les cérémonies du temple n'étaient pas nécessairement « complètes » (en soulignant par exemple l'absence d'orchestre), qu'il s'agissait d'un caodaïsme pratiqué selon des contraintes liées au contexte. Certains me suggérèrent même à plusieurs reprises de plutôt aller directement au Viêt Nam pour étudier le *vrai* caodaïsme, s'étonnant que je mène mes recherches ici, à Montréal. De fait, il paraissait incongru pour certains que je puisse m'intéresser aux pratiques individuelles ou à l'importance de la religion dans la vie des adeptes « réguliers », et il était assumé que je devais m'intéresser au caodaïsme comme doctrine. Par conséquent, une partie des répondants exprimèrent un certain malaise à participer à une entrevue, expliquant que leur connaissance de la religion Cao Đài était trop insuffisante pour pouvoir être d'une quelconque pertinence, me suggérant de plutôt d'en discuter avec d'autres adeptes, qu'ils considéraient comme plus à même de m'éclairer. Une personne en vint même à affirmer être une « mauvaise adepte » – présence au temple trop irrégulière, manque d'assiduité dans son étude de la religion, etc. –, se considérant donc peu utile pour ma recherche. Le problème des « compétences » en ce qui a trait aux questions religieuses fut donc une difficulté centrale tout au long de ce terrain, en particulier pour recruter des répondants, la longueur des entrevues pouvant aussi en décourager certains.

Également, ma présence régulière au temple et les discussions avec certains adeptes révélèrent progressivement certaines tensions, doublées d'une « préoccupation » entourant la représentation que ma recherche allait donner du temple – ou plus largement du caodaïsme. Ce problème entourant la représentation fut particulièrement aigu lors de ma troisième entrevue menée avec un membre très engagé politiquement et en froid avec les membres du Comité religieux, qui dévoila les tensions qui existaient au sein du temple et qui dépassaient nettement son enceinte. Ainsi, il m'était présenté une image totalement différente des dynamiques internes du temple par un membre qui considérait, explicitement, qu'il était de mon devoir de mettre en lumière les différents manquements dont il accusait les dirigeants du TCM, que ce soit au niveau religieux ou politique. Je me retrouvais donc avec l'injonction de mettre en lumière, dans ma recherche et sous le prétexte de l'objectivité, des conflits qui me positionneraient explicitement dans un conflit d'authenticité²⁹ – et ce bien que les objectifs de cette recherche aient été clairement exposés. En dehors de ce membre, ces tensions ne furent que rarement abordées de front dans les échanges avec d'autres adeptes – au mieux suggérées et largement déplorées lorsque j'en faisais mention. Si je craignais initialement que le rapprochement avec un membre quelque peu dissident du temple rende le terrain plus difficile et affecte mes relations avec mes principaux collaborateurs, il n'en fut finalement rien.

Conclusion

L'ambition première de cette étude, menée initialement dans le cadre du projet du GRDU, était d'offrir un aperçu de la vie religieuse des caodaïstes de Montréal. À cette fin, l'approche méthodologique fut avant tout qualitative, permettant de faire ressortir, à travers des entrevues semi-dirigées ainsi que des échanges informels avec les membres, la manière dont cette religion peu représentée et peu connue au Québec est vécue et expérimentée au quotidien par ceux que la pratiquent, qu'ils soient nés au Viêt Nam ou au Québec. Une présence régulière au temple fut tout d'abord une façon de dresser un portrait général de ce groupe, en en décrivant

²⁹ En effet, cet adepte explique que le caodaïsme tel qu'il existe aujourd'hui au Viêt Nam n'est qu'une façade sous le contrôle du gouvernement communiste, le véritable caodaïsme étant celui qui existait avant 1975 et la réunification du pays.

la composition et les activités religieuses et communautaires. D'autre part, cette présence régulière fut un moyen d'approfondir ma connaissance du caodaïsme en profitant de l'érudition de mes collaborateurs, qui devinrent d'une certaine manière ces « mentors qui éduquent, plutôt que [des] informateurs qui renseignent » (Goulet 2011 : 14). Également, il s'agissait à travers ce travail de terrain d'évaluer la place et l'importance du groupe et des pratiques collectives (sociales et religieuses) dans la vie religieuse des répondants – à la fois à travers les observations au temple et les entrevues. Cependant, si ce travail de terrain a permis de recueillir des données illustrant certains aspects de la vie religieuse, collective et individuelle, des adeptes du TCM et leurs rapports au groupe, celui-ci fut confronté à un certain nombre de contraintes, dont les principales conséquences furent le nombre restreint d'entrevues et mon incapacité à dépasser le « noyau dur » du groupe. Malgré ces écueils, ces données ont permis de faire ressortir un ensemble de représentations et d'enjeux en lien avec le vécu du caodaïsme outremer et l'évolution du rôle du temple auprès de ses membres issus de l'immigration. Il s'agit cependant de garder à l'esprit que les résultats qui seront présentés tout au long de ce mémoire concernent en majorité des individus dont la vie religieuse est très active, comparativement à l'ensemble des membres du TCM.

Chapitre 3 : Le caodaïsme, aperçu historique et trajectoire migratoire

Introduction

Avant d'entamer la description ethnographique du TCM, il importe de présenter brièvement la doctrine et la trajectoire historique du caodaïsme, afin de saisir avec plus d'acuité certains enjeux auxquels fait face aujourd'hui ce temple. Cette présentation nous paraît d'autant plus nécessaire que le caodaïsme reste très largement méconnu en Occident, apparaissant parfois dans les guides touristiques sur le Viêt Nam comme un exotique mélange de doctrines contraires : notre objectif ici sera bien entendu d'aborder cette religion dans une perspective différente, en en soulignant toute la complexité et la sophistication, que ce soit du point de vue historique ou doctrinal. Ce sera également l'occasion de situer plus nettement le parcours de plusieurs des répondants rencontrés sur le terrain, qui ont grandi au Viêt Nam et ensuite connu l'exil dans le courant des décennies 1970 et 1980, comme plusieurs centaines de milliers de Vietnamiens. À cette fin, le présent chapitre s'appuiera principalement sur les productions scientifiques en langue française ou anglaise, l'ambition première étant de dresser un portrait succinct du caodaïsme et de sa courte, mais si riche histoire.

Bien que le caodaïsme soit apparu dans l'ancienne Cochinchine aux alentours des années 1920 et ait connu une croissance démographique fulgurante jusque dans les années 1950, les premières publications scientifiques le concernant sont plutôt tardives. Les archives coloniales, les revues spirites de l'époque et l'ouvrage pionnier de Gobron (1949) constituent les sources les plus anciennes s'y intéressant. Si les premiers articles et ouvrages de nature scientifique abordent le caodaïsme dans une perspective historique (Bernardini 1974; Smith 1970a, 1970b) et présentent avant tout les grandes lignes de ses origines doctrinales et de son organisation, deux recherches menées à la fin de la guerre du Viêt Nam proposent une analyse davantage sociologique de l'émergence et du développement du caodaïsme. Ainsi, la thèse d'Oliver (1976) s'intéresse particulièrement aux ramifications sectaires du caodaïsme et à ces différents

schismes, tandis que celle de Werner (1981) se concentre sur les causes à la fois socioéconomique et politique du succès du caodaïsme auprès de la paysannerie cochinchinoise.

Les recherches sur le caodaïsme après 1975 ont connu un certain regain, notamment en raison de l'ouverture progressive et récente du Viêt Nam, ainsi que de l'apparition outremer de nombreuses communautés caodaïstes exilées suite à la victoire des communistes, alors en compétition idéologique avec le caodaïsme (principalement de la branche de Tây Ninh, sur laquelle nous reviendrons). L'ouvrage de Blagov (1999) ajoute ainsi un premier éclairage sur la situation du caodaïsme dans les décennies qui suivirent la réunification du pays. Plusieurs chercheurs ont également commencé à porter leur attention sur les caodaïstes établis hors du Viêt Nam, dont Hoskins (2012, 2011, 2010, 2008a, 2008b), qui a récemment publié un ouvrage faisant la synthèse de ses recherches sur les caodaïstes de Californie et suggérant la formation d'une « diaspora caodaïque » (2015), et Ninh Tien-Huong (2013a, 2013b), qui compare dans sa thèse de doctorat les dynamiques transnationales des Vietnamiens catholiques et des caodaïstes installés aux États-Unis. Sur les caodaïstes d'Australie, Hartney (2012, 2003a) a dédié sa thèse (2003b) à l'émergence de cette communauté et à la construction communautaire à Sydney, tandis que Possamai et Possamai-Inesedy (2007) comparent le développement des communautés caodaïstes et Bahá'í en Australie.

Parmi les recherches ayant été produites ses dernières années, on soulignera particulièrement celles de Jammes (2011, 2010, 2006, 2005) qui porte un regard d'historien et d'ethnologue sur le caodaïsme, débutant son terrain en région parisienne et le continuant auprès de plusieurs oratoires caodaïstes au Viêt Nam et au Cambodge. Réfléchissant notamment à la pratique et à la place de la médiumnité dans la religion Cao Đài, son ouvrage récemment publié (Jammes 2014) constitue probablement l'analyse la complète du caodaïsme à ce jour, mettant en lumière les réseaux complexes qui permirent l'émergence de cette religion dans le contexte d'une société en profonde mutation. Par ailleurs, Jammes présente de façon détaillée les ramifications outremer du caodaïsme, insistant sur le rôle contemporain à la fois des oracles – dont la production telle qu'elle existait avant 1975 est toujours interdite aujourd'hui au Viêt Nam – et de la méditation transcendantale dans la dynamique communautaire et la pérennité

de ces groupes établis hors du Viêt Nam. En raison de son exhaustivité, une grande partie de notre présentation de la doctrine et de l'histoire du caodaïsme s'appuie sur son travail, qui nous a permis par ailleurs d'approfondir les notions et les concepts religieux que notre terrain montréalais nous faisait découvrir. Finalement, il nous faut souligner que les descriptions de la doctrine caodaïste de ce chapitre ont aussi nettement bénéficié des explications patientes de nos collaborateurs sur le terrain, que ce soit par la clarification de certains points de doctrine ou le partage de lectures en français et en anglais, sur lesquelles se basent certains des passages de ce chapitre.

Le caodaïsme : une doctrine de l'unité spirituelle

Le contexte colonial et la fondation de la religion Cao Đài

L'apparition du caodaïsme « trouve sa source dans un panel de causes socio-économiques suscité par la colonisation du sud du Viêt Nam » (Jammes 2014 : 41). Cette religion, qui se constitue dans le courant des années 1920, est ainsi à analyser à l'aune du contexte dans lequel elle vit le jour, soit celui de la Cochinchine française, que la France annexe et administre depuis 1862 – la domination de l'hexagone s'étendant finalement à l'ensemble du territoire vietnamien en 1882. Cette présence coloniale fut à l'origine de changements profonds dans tous les secteurs d'une société vietnamienne traditionnellement structurée autour d'un régime mandarinal, étendu à l'échelle du pays depuis son unification en 1802 sous la dynastie des Nguyễn. Si ces changements se ressentent tout d'abord dans la gouvernance et l'administration du pays, ils ont un impact bien plus profond aux niveaux culturel et idéologique, s'inscrivant dans le projet « modernisateur » et « civilisateur » du gouvernement français qui visait l'ébranlement des assises confucéennes de la société vietnamienne, à travers par exemple les modifications du régime juridique : « La liberté individuelle, reconnue et prêchée par la loi française, va notamment à l'encontre de l'ancienne autorité de l'empereur, du maître et du père, c'est-à-dire les trois piliers de l'autorité confucéenne » (*ibid.* : 44). Ces transformations impulsées par le colonisateur et visant à moderniser le pays vont produire,

entre autres, une importante croissance démographique, un exode rural considérable et des mouvements migratoires à l'intérieur du Viêt Nam ainsi que vers l'extérieur, des phénomènes qui redessinèrent progressivement les structures sociales et les rapports sociaux au sein de la société vietnamienne (Brocheux 2011 : 57). Les transformations économiques liées à la présence coloniale eurent également des impacts considérables et parfois délétères, en particulier dans les campagnes. Les effets de ces transformations sont illustrées par « la lente régression d'une forme de propriété collective [qui] exprimait clairement le conflit entre les aspirations à l'enrichissement individuel et l'esprit collectif dominant qui fixait les normes du comportement social » (*ibid.* : 65-66).

Suite à la dislocation graduelle des concours mandarinaux et à la mise en place d'un système d'éducation français, une nouvelle élite vietnamienne d'éducation française émergea progressivement. Ayant adopté un mode de vie urbain et occidental, cette élite constitue un ensemble éclectique rassemblant à la fois des propriétaires fonciers, des entrepreneurs, des fonctionnaires de l'administration coloniale³⁰ et des intellectuels de tous horizons. Bien qu'il se caractérise par son ouverture et son intérêt pour les idées occidentales au sens large, ce « tiers état vietnamien » ne se détourne pas pour autant de son bagage culturel et intellectuel : il constitue d'une certaine manière le point de rencontre entre la culture française et vietnamienne, qu'il tente de faire cohabiter en en créant une combinaison originale – autant dans le mode de vie que dans les idées. Ainsi, cette « élite vietnamienne s'imprégnait de culture européenne tout en continuant d'être éduquée dans la morale dite confucéenne, administrant la preuve de la cohabitation, si ce n'est la compatibilité des deux cultures » (*ibid.* : 74). Bien que prospère, elle reste cependant bridée, autant sur le plan économique que politique, par un régime colonial à deux vitesses qui favorise l'exclusion des populations colonisées des principales instances de pouvoir.

C'est dans les rangs de ces privilégiés que vont commencer à germer les idées de modernisation et de réformes culturelles et politiques de la société vietnamienne, que ce soit à

³⁰ Comme le suggère en effet l'historien Pierre Brocheux, bien que les Français contrôlaient l'appareil de l'État, il leur était impossible d'administrer le territoire et de « faire fonctionner les nouveaux secteurs de l'économie [...] [s'ils] ne s'assuraient pas le concours, la collaboration des indigènes – en l'occurrence le mandarinat traditionnel et la nouvelle bureaucratie » (2011 : 28).

travers leur circulation à l'étranger, où ils s'imprègnent d'idées politiques nouvelles, ou en s'inspirant de la réaction d'autres États asiatiques face à l'agression occidentale, comme la Chine ou le Japon. Ainsi, la première moitié du 20^e siècle est marquée par une effervescence politique grandissante, en particulier à partir des années 1920, avec la formation de nombreux mouvements politiques aux revendications réformatrices, nationalistes, voire révolutionnaires³¹. Si dans l'ensemble les objectifs de ces groupes étaient la modernisation de la société vietnamienne et l'atteinte de l'indépendance nationale, ils restaient particulièrement divisés sur les moyens et le modèle que devrait adopter un État indépendant (*ibid.* : 80). C'est dans ce contexte de la construction d'un nationalisme vietnamien qu'émergea le caodaïsme, dont plusieurs des premiers dignitaires étaient issus de ce tiers état vietnamien (Jammes 2014 : 45-47).

Les transformations du paysage religieux cochinchinois tout au long du 19^e siècle et au début du 20^e siècle sont également à considérer pour saisir les conditions de cette émergence. Si c'est bien dans cette région que l'intrusion coloniale française est la plus précoce, il importe de garder à l'esprit qu'il s'agit à cette époque d'une conquête relativement récente de la dynastie des Nguyễn. Ainsi, même dans les premiers temps de la colonisation française, la Cochinchine reste une région où la colonisation vietnamienne et chinoise est encore en cours, faisant d'elle un lieu où cohabitent des populations et des traditions religieuses très variées. Cependant, malgré cette diversité la vie religieuse de cette région reste fondamentalement structurée autour de cette matrice religieuse qu'est le *Tam Giáo* (que l'on peut traduire par les « Trois Enseignements »), qu'il importe de définir brièvement. La notion de *Tam Giáo* fait essentiellement référence à la synthèse des traditions bouddhiste, confucéenne et taoïste, « ces doctrines [devant] être envisagées, en contexte sino-vietnamien, non comme des traditions disjointes, mais comme une seule et même pratique issue de plusieurs imbrications, non restreinte à une des trois composantes » (*ibid.* : 48). Ainsi, les croyances et les pratiques religieuses dans le contexte vietnamien ne sont pas conçues comme étant exclusives à une seule des trois doctrines, mais puisent, selon les circonstances, dans leur bagage culturel. Comme le suggère Jammes (*ibid.*), cette posture non exclusive face aux religions organisées

³¹ Sur la multiplicité des mouvements nationalistes et révolutionnaires au Viêt Nam, voir la typologie proposée par Guillemot (2009).

produit une vie religieuse qui dépasse nettement ces institutions formelles et qui permet l'apparition de combinaisons religieuses inédites. Outre cette particularité du paysage religieux vietnamien³², le caodaïsme émerge dans le contexte d'une crise des institutions religieuses traditionnelles, à travers l'affaiblissement des institutions confucéennes, dont la pérennité est menacée par la fin du système des examens mandarinaux en 1919 et la compétition que leur font les écoles françaises – d'éducation catholique ou laïque – et l'affaiblissement des institutions bouddhistes, dont la détérioration est antérieure à la colonisation (Oliver 1976 : 25-26). À ce déclin des institutions religieuses traditionnelles s'ajoute la présence de plus en plus marquée du catholicisme, dont la propagation au Viêt Nam fut facilitée par l'installation du régime coloniale.

C'est dans ce contexte de transformation des différentes sphères de la société vietnamienne qu'émerge la religion Cao Đài. Néanmoins, bien que fondé officiellement en 1926 dans l'ancienne Saïgon, le récit entourant l'origine du caodaïsme prend place six années auparavant, lors de séances médiumniques auxquelles prenait part Ngô Văn Chiêu (ou Ngô Minh Chiêu, de son nom religieux), fonctionnaire vietnamien d'éducation française et alors préfet de l'île de Phú Quốc. Au cours de ces séances, un esprit, se présentant sous le nom de Maître Cao Đài³³ (la « Haute tour » ou le « Haut palais »), se serait manifesté à plusieurs reprises et aurait donné de nombreux conseils à Ngô Văn Chiêu, l'incitant entre autres à suivre un régime exclusivement végétarien. Ce dernier vit en ce nom la manifestation du créateur de l'univers et en vint à l'adorer, recevant de Maître Cao Đài la mission de répandre ses enseignements (Jammes 2014 : 77). Par la suite, alors qu'il méditait sur une plage, le premier disciple fut témoin d'une apparition prenant la forme d'un immense œil gauche rayonnant et surplombant l'étoile du Nord et la lune, vision qui devint le symbole de Dieu (Hoskins 2010 : 215). Ngô Văn Chiêu est finalement muté à Saïgon en 1924, où il commence à convertir plusieurs de ses amis à la nouvelle religion. Par la suite, un esprit se manifesta à de multiples

³² Il est à noter que la situation religieuse du Viêt Nam antérieure à la colonisation comporte un certain nombre de similarités avec celle de la Chine, Goossaert proposant par exemple une définition de la « religion chinoise » comme un système englobant et non exclusif de pratiques et de croyances, individuelles comme collectives, qui toutes « s'inscrivent dans le cadre de la cosmologie chinoise » (Goossaert 2007 : 12).

³³ Son nom complet, *cao đài tiên ông đại bồ tát ma ha tát* que Jammes (2014 : 77) traduit par « l'immortel Boddhisattva-Mahāsattva résidant sur la haute tour », fut présenté par nos répondants comme une marque de l'humilité de Dieu, mais aussi comme un symbole de l'unification des *Tam Giáo*.

reprises lors des séances d'un autre groupe de médiums de Saigon, le groupe *phò loan*. L'esprit en question signait ses oracles par les trois premières lettres de l'alphabet vietnamien (AĂĂ) et dispensait des conseils et des enseignements perçus par l'audience comme étant d'une très grande sagesse. Les manifestations de ce mystérieux esprit firent rapidement grossir les rangs de ce petit cercle de médiums, qui abandonna sous ses conseils l'usage de la table tournante spirite occidentale pour adopter celui de la corbeille à bec (*cơ bút*), de tradition sino-vietnamienne. À la veille du Noël de 1925, l'esprit abandonna l'anonymat pour révéler sa véritable identité, délivrant un oracle sous la forme d'un poème le désignant comme étant « Dieu Tout Puissant qui vient sous le nom de Cao Đai pour dire la Vérité en Annam » (Anthologie des saintes paroles caodaïste (ASPC) – tome I 2011 : 12). Il demanda par la suite aux médiums d'aller rencontrer le groupe de Ngô Văn Chiêu, dont ils devraient recevoir de nouveaux enseignements. Le 7 octobre 1926, l'annonce officielle de la fondation du caodaïsme fut soumise au gouverneur de la Cochinchine et fut suivie le mois suivant par une grandiose cérémonie dans la province de Tây Ninh et de grandes festivités, à l'occasion desquelles les conversions furent nombreuses.

Voici en bref la manière dont la fondation du caodaïsme est habituellement relatée, présentant Ngô Văn Chiêu comme le premier adepte de la nouvelle religion, chargé de partager les enseignements qu'il reçut de Maître Cao Đai. Si ce récit insiste sur le caractère révélé des enseignements du caodaïsme, il met surtout en exergue deux éléments cruciaux entourant sa fondation, soit la place centrale qu'occupe le médiumnisme oraculaire dans la constitution et la pratique du caodaïsme et la rencontre de différents réseaux de pratiques médiumniques, dont les membres vont finalement devenir les premiers dignitaires de cette nouvelle religion.

Suite à sa fondation officielle, le prosélytisme caodaïste, nourri par une importante activité médiumnique qui favorisa des adhésions en masse, connaît un succès fulgurant. Ainsi, la nouvelle religion comprend pas moins de 100 000 adeptes en 1927 (Werner 1982 : 25), atteignant le demi-million en 1930 (Jammes 2014 : 98). Dans le même temps, le mouvement s'institutionnalise progressivement et fonde de nombreux oratoires à travers le sud de la Cochinchine. La construction de son Saint-Siège débute à Tây Ninh, une capitale de province au nord-ouest de Saigon – un projet de longue haleine qui ne sera complété qu'en 1955.

Malgré cette effervescence et le succès que rencontre la nouvelle religion, Ngô Văn Chiêu se distancie dès 1926 du mouvement, estimant cet engouement trop précoce et refusant du même coup le titre de *Giáo tông* (ou pape), qui devait le mettre à la tête du caodaïsme. Plutôt, il se retire avec quelques adeptes pour parfaire sa pratique de la méditation, fondant le cénacle de Chiêu Minh, considérée comme la branche mystique du caodaïsme. Avant de présenter davantage la trajectoire historique de ce mouvement, il importe d'en présenter les principales caractéristiques, que ce soit en termes de doctrine ou d'organisation.

*Les principes fondamentaux : cosmologie, textes et sotériologie du caodaïsme*³⁴

Le caodaïsme, ou Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ de son nom vietnamien complet (littéralement « la Troisième grande voie de la délivrance » ou de « rédemption »), est présenté comme une religion offerte par Maître Cao Đài³⁵, l'Être suprême maître de l'univers et créateur de l'humanité, pour marquer la fin d'un cycle de trois périodes. Lors des deux précédentes périodes, Dieu aurait mis ses enseignements à la disposition de l'humanité par l'entremise de prophètes, enseignements qui auraient finalement mené à la formation des différentes religions (védisme, bouddhisme, taoïsme, confucianisme, judaïsme, catholicisme, etc.). Le dogme caodaïste estime ainsi que « toutes les religions sont issues de la même Vérité » (Chí Tín 1995 : 10). Ainsi, la pluralité des traditions religieuses qu'a connue l'humanité illustrerait l'adaptation des enseignements de Dieu aux particularités de chacun des peuples de la terre, en fonction de leur culture ou de leur époque. Cependant, ces enseignements divins auraient été progressivement déformés, perdant leur caractère de vérité. Ce dévoiement expliquerait alors la succession de ces différentes périodes, qui serait marquée par une période de décadence et de violence (due à la perte des enseignements divins), à la suite de quoi Dieu aurait décidé

³⁴ Comme cela sera discuté plus loin, le caodaïsme a connu très tôt un certain nombre de schismes, menant à la formation de différentes branches. Dans la présente synthèse, nous décrivons le caodaïsme avant tout dans la perspective de la branche de Tây Ninh, dont le Saint-Siège est considéré comme le centre historique de la nouvelle religion. Il s'agit également de la branche à laquelle le Temple Caodaïque de Montréal est affilié.

³⁵ Cet Être suprême est présenté, dans la littérature tout comme sur notre terrain, sous des noms très différents, parfois simplement comme Dieu, d'autres fois comme Cao Đài ou Empereur de Jade. Par commodité, nous utiliserons indistinctement dans ce mémoire les deux expressions auxquelles nos répondants ont eu recours pour le décrire, soit Dieu et Cao Đài.

d'offrir une nouvelle chance à l'humanité en lui dispensant à nouveau et pour une ultime fois ses enseignements et sa morale, avant la fin du monde.

Cependant, à l'occasion de cette nouvelle période Maître Cao Đài décide d'unifier toutes les religions en une seule : le caodaïsme, qui correspond à un retour à la vérité primordiale qui serait contenue dans toutes les religions. Autrement dit, il représente une synthèse des différentes religions qui ont été créées à partir des enseignements divins, et à partir desquelles sont constituées la doctrine et l'organisation du caodaïsme. Cependant, la pureté des enseignements de Dieu et des esprits supérieurs³⁶ est cette fois-ci assurée par l'utilisation de la pratique médiumnique, qui permet d'éviter la déformation de leurs messages et de leurs enseignements. L'apparition du caodaïsme est d'autre part une occasion donnée par Dieu à l'humanité de se préparer à la fin de ce cycle de trois périodes et d'obtenir son salut en vue de l'établissement d'une ère de paix universelle, qui ferait suite à une période de sélection des plus vertueux : l'Assemblée *Long Hoa*, ou « Assemblée de la fleur du dragon », qui illustre la dimension millénariste de ce mouvement (Jammes 2014 : 113). Dans ce cadre eschatologique, la terre vietnamienne aurait été choisie en raison de son délaissement (le pays n'ayant jamais eu sa propre religion) et des grandes souffrances qu'elle aurait traversées, son peuple, ainsi élu par Dieu, ayant la responsabilité de diffuser la « Grande Voie » (Đài Đạo) sur terre.

Les enseignements divins étant alors accessibles par l'entremise de la pratique médiumnique, les principaux textes sacrés du caodaïsme furent constitués à partir d'oracles reçus de Maître Cao Đài ou d'esprits supérieurs. On retrouve dans le canon caodaïste quatre ouvrages centraux (*ibid.* : 102) : l'« Anthologie des Saintes Paroles Caodaïstes » (*Thánh Ngôn Hiệp Tuyển*), qui nous fut à plusieurs reprises présentée comme la « Bible » du caodaïsme et qui regroupe des oracles ayant été recueillis dans les années 1920 et 1930; « La Constitution Religieuse » (*Pháp Chánh Truyền*) qui détaille l'organisation hiérarchique de la religion; « Le nouveau code religieux » (*Tân Luật*) qui présente « l'ensemble des lois régulant la vie religieuse, séculière et

³⁶ Dans une logique inclusive, le panthéon caodaïste comprend une vaste hiérarchie de saints, de génies et de bouddhas issus de différentes religions, ainsi que plusieurs figures historiques célèbres – asiatiques comme occidentales – telles que Victor Hugo, Jeanne d'Arc, Lénine, Jésus, etc. Ces esprits, décrits de façon générale par le terme *đấng*, sont considérés comme étant des disciples de Maître Cao Đài et sont chargés d'assister, toujours par l'entremise du médiumnisme oraculaire, l'humanité dans son apprentissage de la morale divine. Pour de plus amples détails sur ce panthéon et sa logique inclusive, voir Jammes (2014 : 107-108).

monastique » (*ibid.* : 105); et « Le Vritable Enseignement du Grand Cycle Caodaïste » ou « Vritable [Bouddhisme] Mahayana » (*Đai Thừa Chơn Giáo*) qui présente les bases de l'enseignement ésotérique. Ainsi, le caodaïsme ne reçoit pas uniquement des esprits ses dogmes, mais aussi tous les détails de son organisation et de son fonctionnement, autant au niveau de son clergé que de ses adeptes et de la manière dont ils doivent suivre la Grande Voie.

En ce qui concerne sa conception de l'humain, le caodaïsme insiste particulièrement sur le lien fort existant entre Dieu et l'humanité. En effet, si le premier est considéré comme la Grande source de lumière divine (*Đai Linh Quang*) qui éclaire tout l'univers³⁷, chaque être humain disposerait en lui d'un fragment de cette « Lumière » (*Tiểu Linh Quang*). Ce fragment, ou « âme », traverse plusieurs stades d'évolution à travers la métempsycose, processus décrit dans un oracle de Maître Cao Đai recueilli à la fin de l'année 1926 :

Toute réincarnation évolue de minéraux en végétaux, de végétaux en animaux. La race humaine doit subir des milliers de réincarnations avant d'arriver à la dignité de l'humain. La dignité humaine sur ce globe est classée suivant différents grades. Le grade de l'Empereur de la Terre n'est pas encore égal à celui du plus bas du Globe 67³⁸. Sur ce Globe 67, les êtres se sont classés aussi suivant différents niveaux. La valeur des grades sur chaque Globe augmente de plus en plus jusqu'au premier Globe, puis Trois Mille Mondes, ensuite Quatre Grands Continents Célestes puis dépassant ces Quatre Grands Continents Célestes pour pouvoir entrer dans les Trente-six Cieux. Accédé aux Trente-six Cieux, il faut que l'âme se réincarne encore afin de se perfectionner pour pouvoir être admis au Palais Céleste de Jade Blanc que le Bouddhisme appelle le Nirvana (ASPC – tome I 2011 : 83).

Ainsi, l'adepte caodaïste doit chercher à briser le cycle des réincarnations afin de pouvoir, ultimement, s'unifier à Dieu. Pour ce faire, ils doit s'acquitter de sa dette karmique, acquise durant ses vies antérieures, à travers l'accumulation de mérites obtenus par l'auto-perfectionnement (*tu*) et des actes de bienfaisance (*công quả*), qui peuvent prendre des formes diverses.

³⁷ L'apparition de Dieu-Cao Đai est souvent associée au phénomène du Big Bang, une association qui fut régulièrement mise en avant par nos répondants.

³⁸ Le caodaïsme s'inspire explicitement de la cosmologie bouddhiste, et la planète terre correspond au Globe 68 dans celle-ci.

Concrètement, le caodaïsme conçoit ses enseignements en deux temps. L'exotérisme, ou « Voie terrestre » – qui emprunte beaucoup à la doctrine confucéenne –, constitue la première étape des enseignements caodaïstes, celle qui s'adresse aux masses et qui illustre clairement le projet de réforme sociétale qui se trouve au cœur du caodaïsme (Jammes 2006 : 218). Ces enseignements visent à amener l'harmonie dans la société et dans les rapports entre tous les êtres humains. Les adeptes sont appelés, dans cette voie, à cultiver leur humanité et à adopter une conduite vertueuse en respectant les trois relations primordiales et les cinq vertus (Chí Tín 1995 : 24-26)³⁹. Ainsi, l'observation de ces relations et de ces vertus « a pour finalité l'épanouissement et le perfectionnement en soi de la personne humaine » (Jammes 2006 : 216), mais permet également aux adeptes d'accéder, avec l'assentiment des esprits supérieurs, à l'ésotérisme caodaïste ou « Voie céleste », qui constitue la seconde étape des enseignements. Cette étape, davantage centrée sur l'individu et son salut personnel, consiste à briser le cycle des réincarnations à travers la pratique de la méditation caodaïste⁴⁰ et le perfectionnement de soi. Les personnes s'engageant sur cette voie doivent avoir une hygiène de vie irréprochable (végétarisme, retrait du monde, abstinence sexuelle, etc.).

La médiumnité au cœur du caodaïsme

De façon générale, la littérature scientifique portant sur le caodaïsme s'entend pour considérer que le médiumnisme oraculaire⁴¹ est une pratique centrale, voire essentielle, dans ce mouvement religieux, et ce, comme nous l'avons vu, depuis sa révélation. Appelé *co bút* par les caodaïstes, il est considéré comme une méthode permettant un contact direct avec Dieu et les esprits. Cette méthode aurait été suggérée par Maître Cao Đài à ses premiers adeptes, qui pratiquaient initialement le spiritisme selon la méthode d'Alan Kardec. Cette pratique fut

³⁹ Les trois relations primordiales supposent que l'adepte soit un bon citoyen et respecte l'autorité, pratique la piété filiale (qui inclut la pratique du culte des ancêtres), et remplisse ses devoirs envers son époux ; les cinq vertus consiste en l'humanité, qui exhorte l'adepte à faire preuve de compassion à l'égard d'autrui, la rectitude morale, la bienséance, c'est-à-dire respecter l'ordre familial et social, la connaissance, la sagesse et la probité.

⁴⁰ Le caodaïsme a développé ses propres techniques de méditation à partir d'influence diverses, dont les techniques taoïstes. Pour une description détaillée de cette forme de méditation, voir Jammes (2014 : 367-374).

⁴¹ Suite à la classification de G. Rouget sur la possession, J. Jammes définit le médiumnisme oraculaire comme « un ensemble de pratiques divinatoires qui, par la visite d'une entité spirituelle, permet la révélation écrite de messages non humains » (2014 : 20).

également d'une grande importance dans le prosélytisme du caodaïsme, la production d'oracles lors d'évènements publics contribuant nettement à l'engouement que rencontra le mouvement Cao Đài dans les premiers temps de son existence (Hoskins 2010 : 215). D'autre part, cette forme de médiumnisme occupa un rôle d'importance dans le fonctionnement même des institutions caodaïstes, la nomination ou la promotion des dignitaires devant recevoir l'assentiment des esprits supérieurs ou du Maître Cao Đài lui-même.

Concrètement, le *cơ bút* consiste en la réception d'oracles lors de séances médiumniques, où deux médiums manipulent un instrument, la « corbeille à bec », « un panier où est embranché un bois à tête d'oiseau [et] sous le menton [duquel] est emboîté un stylet en bois fibreux et mou » (*ibid.*), au-dessus d'une tablette alphabétique en quốc ngữ – l'alphabet romanisé vietnamien. Ainsi, durant la séance un esprit, préalablement invoqué par des prières, descend dans l'un des médiums ou directement dans la corbeille à bec, qui se met à se mouvoir au-dessus de la tablette. Dans le même temps, le message produit par le mouvement de la corbeille est lu par un assistant et pris en note par un ou plusieurs scribes chargés de retranscrire le message transmis par l'esprit (Jammes 2014 : 345). Ces oracles, rédigés en vietnamien, en français ou en caractère chinois, prennent habituellement la forme de poèmes ou de textes en prose qui, une fois pris en note par les scribes, sont soigneusement compilés et archivés. Ces messages issus de la communication avec les esprits ainsi conservés deviennent alors un matériel théologique propice à un travail de classement et d'interprétation exégétique. Si cette communication avec les esprits permet de produire les textes canoniques du caodaïsme, elle constituait aussi un moyen, pour les adeptes, de recevoir des conseils religieux pour contribuer à leur perfectionnement personnel (Jammes 2005 : 68).

L'activité médiumnique eut ainsi un rôle crucial dans le caodaïsme, celle-ci étant à la base du fonctionnement de ses institutions et de la constitution de son corpus de textes sacrés. Mais elle fut également le vecteur d'un discours nationaliste et contestataire, et permit la formulation, à travers les esprits, d'une critique du régime colonial. Plus largement, le médiumnisme oraculaire venait appuyer le projet sociétal du caodaïsme, conçu comme la « religion nationale » annonciatrice du retour de la gloire passée du Viêt Nam (*ibid.* : 126). Ce

projet de réforme de la société vietnamienne est d'ailleurs particulièrement saillant dans l'organisation institutionnelle de la religion Cao Đài.

La structure organisationnelle

Après sa fondation en 1926, le caodaïsme se dote rapidement d'un important appareil administratif, dont l'organisation est décrite en détail dans la Constitution religieuse et le *Tân Luật*, Le nouveau code religieux. Très centralisé, cet appareil fut physiquement établi dans le Saint-Siège de Tây Ninh (Tòa Thánh Tây Ninh), qui constitue le centre institutionnel et symbolique de la nouvelle religion. Ses institutions se divisent en trois organes (*ibid.* : 131) : le Cửu Trùng Đài (« palais des neuf degrés de la hiérarchie épiscopale »), qui constitue le corps administratif (ou corps exécutif) du caodaïsme et qui rassemble la vaste majorité des fidèles (divisé en neuf échelons), ses dignitaires reprenant les titres du clergé catholique (prêtre, évêque, archevêque, cardinal et pape); le Hiệp Thiên Đài (« palais de l'alliance céleste »), qui représente la branche législative et qui rassemble le corps des médiums, qui sont au nombre de douze et à la tête duquel se trouve le *Hộ Pháp*, ou Gardien des Lois; vient finalement le Bát Quái Đài (« palais des huit trigrammes »), qui désigne « un palais de nature "spirituelle", englobant le domaine des esprits du panthéon » caodaïste, celui-ci n'étant pas constitué d'un corps particulier d'adeptes (*ibid.*). Cette reproduction de la division des pouvoirs (exécutif et législatif) démontre d'une part une volonté de se représenter comme une institution moderne, et d'autre part une ambition d'encadrer globalement la vie et l'administration du Saint-Siège, et ce en toute autonomie – c'est-à-dire en se substituant à l'autorité coloniale (Jammes 2006 : 219).

Le Saint-Siège de Tây Ninh en vint progressivement à prendre en charge la gestion temporelle d'un vaste territoire⁴² découpé en plusieurs échelons et administré par ses dignitaires. Cet investissement dans le temporel fut surtout matérialisé par la branche des « affaires sociales » ou « cellules de charité » (*ibid.*), dont la mission était de fournir des services sociaux aux

⁴² Le Saint-Siège est situé dans un ensemble plus large qu'est la cité sainte ou « Terre sainte » (*Thánh địa*), qui est lui-même découpé en plusieurs districts, qui comprennent les villages, les hameaux et les unités familiales. Pour le détail de l'organisation de Tây Ninh, voir Oliver (1976 : 52-62).

adeptes défavorisés ou démunis, mais qui en vint également à gérer des établissements publics (hôpitaux, écoles, maternité, etc.) et à superviser la culture rizicole et plus largement l'économie locale, témoignant là encore des ambitions autonomistes du Saint-Siège (Oliver 1976 : 69-73). Cette prise en charge du temporel par les institutions caodaïstes de Tây Ninh illustre éloquemment le projet de réforme sociétale dont le mouvement Cao Đài est porteur et que l'on retrouve dans la partie exotérique de ses enseignements, c'est-à-dire tournée vers la transformation de la société.

Comme cela fut soulevé par la plupart des auteurs s'étant intéressés au caodaïsme, l'organisation – mais aussi certains éléments de sa doctrine – de cette nouvelle religion « indigène » revêt un caractère nettement contestataire dans le contexte de l'occupation coloniale. Comme le suggère J. Jammes, certaines de ses caractéristiques sont un moyen pour les colonisés de s'arroger des droits, au sein d'une structure parallèle, que le régime colonial leur refuse. On pensera par exemple au mode de nomination des dignitaires, qui en principe passe par le scrutin de tous les adeptes⁴³, le caodaïsme offrant dans le cadre de ses institutions un droit qui dans la société coloniale n'est que partiellement accordé aux Vietnamiens⁴⁴ (Jammes 2014 : 139-140). Plus largement, et comme le suggère J. Hoskins (2008a), l'ordre hiérarchique, institutionnel comme cosmologique, proposé par le caodaïsme a un caractère tout à fait transgressif, en ce qu'il inverse et conteste la hiérarchie sociale et raciale imposée par le colonisateur. Par ailleurs, la doctrine Cao Đài revalorise le patrimoine religieux et culturel vietnamien, et plus largement le peuple vietnamien dans un contexte d'oppression, qui devient le « peuple élu » chargé de répandre les enseignements de Dieu à la veille de la fin du monde. Ultimement, le projet de réforme sociétale ainsi que le discours nationaliste et monarchiste⁴⁵ que formule le caodaïsme de Tây Ninh eurent pour effet de l'ancrer

⁴³ Néanmoins, les oracles peuvent également constituer un mode de nomination des dignitaires caodaïstes.

⁴⁴ On nuancera cependant le caractère démocratique de ces institutions en soulignant que la très vaste majorité des premiers dignitaires de Tây Ninh étaient issus des couches favorisées de la population et des élites (politiques comme économiques) cochinchinoises (Werner 1981 : 18-19).

⁴⁵ Il faut ici souligner que cet engagement politique est spécifique à la branche de Tây Ninh, engagement qui fut critiqué par d'autres branches du caodaïsme. On précisera également que cet engagement ne fait pas du caodaïsme un mouvement politique prenant le couvert de la religion pour réaliser ses ambitions, ce mouvement étant à appréhender avant tout dans la perspective d'un phénomène religieux.

profondément dans les chamboulements politiques que connut le Viêt Nam tout au long du 20^e siècle.

La trajectoire historique du caodaïsme : de l'expansion à la répression

L'expansion et les premiers schismes

Comme nous l'avons vu, le succès du caodaïsme au lendemain de sa fondation est fulgurant⁴⁶, celui-ci se diffusant largement parmi la paysannerie cochinchinoise, qui compose la majorité des adeptes de la nouvelle religion. Le prosélytisme caodaïste ne s'en tient cependant pas à la seule Cochinchine, et l'on voit rapidement des missions s'établir dans le reste du Viêt Nam et même au Cambodge, dont la frontière n'est qu'à quelques kilomètres du Saint-Siège de Tây et où la première mission est établie dès 1927 (Ninh 2013b). Malgré cet engouement qu'il soulève, des dissensions internes apparaissent rapidement parmi les hauts dignitaires fraîchement ordonnés dans la nouvelle religion. La première division que connaît le caodaïsme intervient avec le retrait prématuré de Ngô Văn Chiêu en 1926 et la fondation de la branche Chiếu Minh, qui est finalement reconnue par Tây Ninh comme la branche mystique de la religion. Suite au refus du premier disciple de prendre la tête du mouvement, c'est finalement un haut fonctionnaire de l'administration coloniale, Lê Văn Trung, qui est nommé pape⁴⁷ (*Giáo tông*) en 1930 par Maître Cao Đài. Ce dernier n'occupa cette fonction qu'un temps très bref du fait de son décès prématuré en 1934, et après avoir été nettement contesté par plusieurs

⁴⁶ Les raisons de ce succès du caodaïsme, en particulier auprès de la paysannerie de la région, ont souvent fait l'objet du questionnement des chercheurs. Les explications d'ordre économique et politique estiment que ce succès est à chercher dans la relation patron-client qui existe entre paysans et propriétaires dans les campagnes vietnamiennes et que le caodaïsme rétablit à travers la relation entre les dignitaires et les fidèles (Werner 1981 : 17-31), revalorisant une cohésion sociale mise à mal par les transformations économiques induites par le régime colonial; le caodaïsme devient également le catalyseur d'un mécontentement nourri par la dégradation de la condition paysanne. D'autre part, le caodaïsme fait également écho à une tradition millénariste et messianique locale, le *Phật Thầy Tây*, qui avait connu un grand succès auprès de la paysannerie cochinchinoise au 19^e siècle et au début du 20^e siècle et qui partage de nombreuses similarités doctrinales avec le caodaïsme (Jammes 2014 : 110-111), laissant penser que les populations de cette province étaient réceptives au projet religieux que le mouvement Cao Đài proposait, ou au moins en étaient familières.

⁴⁷ Les caodaïstes utilisent plutôt l'expression de « pape intérimaire », ce pape terrestre étant le représentant du pape spirituel de la religion, Lý Thái Bạch (Jammes 2014 : 96), partant du principe qu'aucun mortel ne peut prétendre représenter la volonté divine.

hauts dignitaires de Tây Ninh (Oliver 1976 : 97-99). La question de la succession de Lê Văn Trung à la tête de la religion Cao Đài donne rapidement lieu à des conflits internes qui vont ultimement mener à plusieurs schismes et à la formation de nouvelles branches caodaïstes⁴⁸ (*chi phái*), à la tête desquelles on retrouve des hauts dignitaires dissidents ou en compétition avec les dirigeants de Tây Ninh.

Ce vide laissé à la tête de la religion marque la montée de celui qui est à la tête du Hiệp Thiên Đài et du corps des médiums, Phạm Công Tắc. Figure particulièrement charismatique, ce médium va progressivement prendre la direction du Saint-Siège, au point de se retrouver officiellement à la tête du Hiệp Thiên Đài et du Cửu Trùng Đài en 1938, cumulant ainsi les pouvoirs législatif et exécutif au sein de la hiérarchie de Tây Ninh, deux pouvoirs en principe séparés (Oliver 1976 : 100). La montée de Phạm Công Tắc correspond également à l'accentuation du discours nationaliste et indépendantiste du Saint-Siège de Tây Ninh, dont la principale voie d'expression sont les oracles, qui font appel à des figures historiques et mythiques vietnamiennes, mais aussi occidentales (Jammes 2006 : 231-232), la plus notable étant celle de Victor Hugo avec qui le médium entretient un lien privilégié. En raison de sa virulence à l'égard du régime colonial, la teneur nationaliste de son discours et de son engagement pour le rétablissement de la monarchie au Việt Nam⁴⁹, Phạm Công Tắc est finalement arrêté et déporté à Madagascar en 1941.

L'occupation japonaise et les guerres du Việt Nam

L'invasion puis l'occupation de l'Indochine par l'Empire du Japon entre 1940 et 1945 correspond au début d'une période d'autonomie étendue pour le Saint-Siège de Tây Ninh, qui poursuit, malgré l'absence du *Hộ Pháp*, sa propagande anti-française. Avec à sa tête l'évêque Trần Quang Vinh, le Saint-Siège en vient à se militariser avec l'aide des Japonais, qui forment et équiper les troupes caodaïstes, qui sont avant tout affectées à la défense et à la sécurité de

⁴⁸ On notera que plusieurs branches caodaïstes avaient déjà vu le jour avant 1934, témoignant des rivalités précoces qui traversaient le caodaïsme.

⁴⁹ Les dignitaires de Tây Ninh soutinrent en effet le projet de mettre au pouvoir le prince Cường Để, alors réfugié au Japon.

la ville sainte. Face à l'avancée des Alliés dans le Pacifique, le Japon renverse le régime colonial français en mars 1945, l'indépendance du pays étant proclamée en septembre de la même année par Hồ Chí Minh. La défaite japonaise, leur retrait et le retour des troupes françaises en 1946 contraignirent les caodaïstes, avec l'aval de Phạm Công Tắc, à s'entendre avec les coloniaux⁵⁰, qui leur promirent leur reconnaissance officielle et le rapatriement des dignitaires déportés, plutôt qu'avec les communistes, considérés par le *Hộ Pháp* comme la menace la plus immédiate du caodaïsme et les responsables des conflits traversant le pays, et comme des « ennemis immédiats avec suffisamment de potentiels pour nous détruire [les caodaïstes], rendre les gens physiquement et mentalement faibles et les pousser à se battre » (Jammes 2006 : 239, citant Phạm Công Tắc).

Durant la guerre d'Indochine, le Saint-Siège de Tây Ninh cherche en priorité à protéger ses territoires et à affermir son autonomie, nourrissant plus que jamais le projet d'un Viêt Nam indépendant dont il serait la religion nationale, le mettant ainsi en compétition directe avec les communistes (Jammes 2014 : 212). C'est également durant cette période que la militarisation du caodaïsme de Tây Ninh connaît son apogée, celui-ci se trouvant à la tête des Forces Armées Cao Đài (FACD), qui compte en 1954 environ 65 000 hommes qui défendent la ville sainte contre les attaques du Viêt Minh. Cependant, la défaite des troupes françaises va considérablement affecter le moral de cette force armée caodaïste. Dès lors, Phạm Công Tắc décide de se joindre au nouveau régime monarchique rétabli par les Accords de Genève, régime renversé peu de temps après lors d'un coup de force du premier ministre Ngô Đình Diệm, qui mena à la création de la République du Viêt Nam (1955). Soucieux d'unifier le pouvoir sur les territoires du Sud, Diệm s'efforça rapidement de réprimer les mouvements politico-religieux, désarmant ou assimilant les FACD et en occupant le Saint-Siège de Tây Ninh à partir de 1956. Le *Hộ Pháp* est alors contraint de fuir le pays et de se réfugier au Cambodge, d'où il organise la visite de différents gouvernements pour défendre la cause des caodaïstes avant de décéder en 1959. Cette vague de répression diémiste mena à l'arrestation

⁵⁰ Cette posture n'est pas celle qui fut suivie par toutes les branches du caodaïsme, plusieurs d'entre elles décidant d'adopter une posture de neutralité dans ce conflit et le suivant, d'autres prenant les armes pour combattre au côté des communistes.

de 3 400 caodaïstes, dont plusieurs moururent en prison (Werner 1981 : 54), le Saint-Siège voyant son traitement s'améliorer avec la fin de régime de Diêm en 1963.

Le 30 avril 1975 et la répression communiste

Après 30 ans de conflits meurtriers, les guerres du Viêt Nam prennent fin avec la victoire communiste, marquée symboliquement par la prise de Saïgon le 30 avril 1975. Le pays est finalement réuni en 1976, donnant naissance à la République socialiste du Viêt Nam (RSVN). Ayant encore une influence solide dans la région, le caodaïsme est rapidement considéré comme une menace par le régime communiste fraîchement installé. Mouvement dénoncé comme superstitieux et collaborationniste (pour ses ententes avec les Français et la participation de certains dignitaires caodaïstes au gouvernement de Diêm [Hoskins 2010 : 222]), il fut également déclaré « contre-révolutionnaire » en raison des velléités autonomistes qu'il avait pu nourrir en établissant un régime théocratique dans la province de Tây Ninh.

Immédiatement après la réunification, le gouvernement communiste s'évertua donc à en démanteler les structures sociales qui avaient été les bases de son engagement et de son influence dans la région. Ainsi, toutes les institutions et les lieux de culte caodaïstes (écoles, oratoires, etc.) furent soit fermés, soit confisqués ou mis sous le contrôle de l'État, comme ce fut le cas des « cellules de charité », qui étaient la principale base économique du mouvement et un important outil de prosélytisme (Jammes 2011 : 273). Ces expropriations se systématisèrent avec la promulgation en 1977 d'un premier décret sur la religion qui visait à réduire au minimum son influence sur la sphère publique et sa capacité à mobiliser ses adeptes. Ainsi, la volonté du gouvernement n'était pas tant de détruire les mouvements ou les organisations religieuses, mais plutôt d'en assurer le contrôle et à en restreindre au maximum l'autonomie (*ibid.* : 275). Dans le cas du caodaïsme, cela passa par l'interdiction de son principal outil législatif et contestataire, soit les pratiques médiumniques. Cet ébranlement volontaire des structures institutionnelles caodaïstes s'accompagna également d'une importante vague de répression ciblant les dignitaires accusés ou suspectés de s'être ouvertement opposés aux communistes, menant à leur arrestation, parfois à leur déportation en

camp de rééducation et dans le pire des cas à leur exécution. Ces exactions menées contre les élites caodaïstes eurent le double effet de mettre à mal les structures hiérarchiques qui avaient pu alimenter les ambitions autonomistes de la religion Cao Đài, et de favoriser l'exil de certains des dignitaires vers l'étranger.

L'ouverture du Viêt Nam et les formes contemporaines de répressions

L'ouverture progressive du pays à l'économie de marché, initiée par la politique du Đổi mới (« renouveau ») en 1986, força le gouvernement vietnamien à revoir ses politiques religieuses en vue de redevenir un État fréquentable aux yeux de la communauté internationale, au point que le pays fut finalement retiré en 2006 de la liste noire américaine des pays violant les libertés religieuses. Ce relatif relâchement permit la réouverture des oratoires caodaïstes et l'organisation d'activités publiques, bien que l'interdiction des pratiques médiumniques fut maintenue⁵¹. Bien qu'elles soient moins radicales et prennent des formes plus subtiles, les stratégies de contrôle du caodaïsme n'en persistent pas moins. Jammes (2011) en décline trois qui illustrent nettement l'évolution contemporaine de la répression religieuse au Viêt Nam.

De manière générale, le gouvernement noyaute aujourd'hui encore les institutions caodaïstes à travers des « conseils de gestion » placés à la tête des saints-sièges, et qui s'accordent un droit de regard sur la nomination des dignitaires et l'organisation des activités religieuses, l'État s'octroyant ainsi « le double rôle de promoteur et de juge du bien-fondé des activités des communautés religieuses » (*ibid.* : 282). Ensuite, assumant l'existence de différentes branches au sein du caodaïsme, le gouvernement commença par reconnaître progressivement à partir de 1995 celles qui montraient patte blanche dans ses rapports avec les autorités et qui acceptaient de se soumettre au cadre juridique qu'elles cherchaient à lui imposer. Reconnue en 1997, la branche de Tây Ninh vit cependant sa Constitution religieuse modifiée. Cette politique mise en place par le gouvernement eut pour effet de mettre les différentes branches du caodaïsme en compétitions pour leur reconnaissance officielle, une reconnaissance qui leur permettait de

⁵¹ On note cependant plusieurs exceptions contemporaines à cette interdiction, des séances clandestines étant menées au Viêt Nam dans certains organismes caodaïstes (Hoskins 2015 : 182; Jammes 2014 : 317-319).

reprendre leurs activités et de défendre leurs intérêts respectifs auprès de l'État vietnamien. Cette nouvelle « institutionnalisation » amplifia ainsi les anciennes divisions du mouvement : chacune des branches se retrouvant sur un pied d'égalité devant la loi, elles pouvaient toutes défendre une certaine forme d'authenticité du caodaïsme en gagnant en influence auprès du gouvernement. La dernière stratégie qui renforça l'assujettissement du mouvement Cao Đài fut son intégration aux politiques du gouvernement visant à développer les activités touristiques du pays. Très vite, le Saint-Siège de Tây Ninh, qui garde une importante dimension symbolique pour tous les caodaïstes malgré les différents schismes que connut la religion, devint une attraction touristique qui aujourd'hui attire des masses considérables de touristes venus du monde entier, amenant ultimement « les fidèles à saisir un univers traditionnellement perçu comme sacré, spirituel et mystérieux, comme un lieu désormais sécularisé, commercialisable et physiquement accessible » (*ibid.* : 286).

Malgré cet encadrement imposé par le gouvernement vietnamien, le caodaïsme de Tây Ninh connaît depuis la fin des années 1990 une nette recrudescence, que ce soit en termes de temples ouverts ou de dignitaires ordonnés – majoritairement dans la branche exécutive, la branche législative étant délaissée du fait de l'interdiction des séances médiumniques (Ninh 2013b : 36-37). La chercheuse américaine J. Hoskins estime qu'il y aurait aujourd'hui environ 3,2 millions de caodaïstes au Viêt Nam⁵². L'ouverture du Viêt Nam au cours des dernières décennies a aussi permis aux caodaïstes qui l'avaient fui après 1975 de reprendre progressivement contact avec leur pays d'origine. Cette relation entre le Viêt Nam et les *Việt Kiều*⁵³ caodaïstes restent cependant empreintes de nombreuses tensions, créant parfois de profondes divisions au sein des communautés d'outremer.

Le caodaïsme d'outremer : un champ en émergence

⁵² Le chiffrage des caodaïstes au Viêt Nam est une tâche particulièrement ardue, tant la partialité fait varier les statistiques disponibles – en particulier lorsqu'il s'agit de chiffrer les différentes branches. À ce sujet, voir Jammes (2011 : 289-294).

⁵³ Le terme *Việt Kiều*, d'origine chinoise, fait référence aux Vietnamiens ayant quittés le Viêt Nam pour vivre dans un autre pays, excluant les émigrants économiques et les étudiants partis faire leurs études à l'étranger (Phong 2000 : 185).

La chute de Saigon le 30 avril 1975 marqua le début d'un exil massif qui dura jusqu'au milieu des années 1990, avec pour conséquence que l'on évalue aujourd'hui à près de trois millions le nombre de Vietnamiens établis outremer (Vaillant 2013 : 11). Classiquement divisé en trois vagues⁵⁴, cet exil est motivé par des causes diverses, incluant la répression politique et la précarité qui toucha le sud du pays dans les années qui suivirent la réunification, en grande partie causée par la création des Zones économiques nouvelles et la collectivisation de l'agriculture, qui n'offrirent pas les résultats escomptés, donnant lieu à des crises sanitaires et à des pénuries alimentaires qui persistèrent durant les décennies suivantes (Freeman 1995 : 25). Les parcours vers un nouveau pays d'accueil de ces milliers de réfugiés Vietnamiens et Sino-vietnamiens sont aussi divers que leurs motivations, nombre d'entre eux perdant la vie dans leur tentative de rejoindre les camps de réfugiés qui devaient, après parfois des années d'attente, leur permettre de rejoindre le pays par lequel ils étaient sélectionnés. Parmi ces populations majoritairement réinstallées aux États-Unis, au Canada, en Australie et en France, l'on retrouve plusieurs dizaines de milliers de caodaïstes, qui eux aussi avaient fui la répression, la misère ou l'enrôlement de force.

La reconstruction outremer

Après avoir connu les affres de l'exil et les défis de l'installation et de la reconstruction de leur vie dans leur terre d'accueil, les caodaïstes d'outremer commencèrent progressivement à se regrouper et à fonder leurs premiers temples outremer. Disséminés dans pas moins de 16 pays⁵⁵ (Jammes 2011 : 294), dans la plupart desquels on retrouve aujourd'hui un ou des oratoires, les caodaïstes d'outremer comptent des représentants des différentes branches ou organismes produits par les schismes successifs connus par le caodaïsme, bien qu'il reste que

⁵⁴ La première correspondrait à l'exil qui suivit immédiatement la chute de Saigon le 30 avril 1975, la seconde à l'épisode des *boat people* (qui fait référence à la fuite massive des Sino-vietnamiens suite à la montée des tensions entre la Chine et la jeune RSVN), et la troisième à la période allant du début des années 1980 au début des années 1990, où le flot de réfugiés se stabilise (Valverde 2012 : 7-11).

⁵⁵ La majorité des temples et des adeptes caodaïstes d'outremer sont concentrés aux États-Unis, au Canada (à Montréal, Toronto, Vancouver et Calgary) et en Australie (Jammes 2009). Cependant leur chiffrage, autant pour les adeptes que pour les temples, reste parfois relativement imprécis dans la littérature elle-même.

la majorité d'entre eux appartiennent à la branche de Tây Ninh. Invisibles de la plupart des statistiques religieuses, Jammes estime qu'il y aurait entre 15 000 et 35 000 caodaïstes présents hors du Viêt Nam; rien que pour la branche de Tây Ninh, il existerait 44 temples outremer (Ninh 2013b : 37).

C'est aux États-Unis, principal allié du Sud Viêt Nam, que l'on retrouve aujourd'hui la plus importante concentration de caodaïstes hors du Viêt Nam, ce pays ayant été le principal lieu de réinstallation des Vietnamiens⁵⁶ fuyant leur pays entre 1975 et 1995, principalement en raison de la mise en place de politiques favorisant le parrainage des réfugiés indochinois. Bien que dans un premier temps dispersés à travers les États-Unis afin de favoriser leur intégration à la société américaine (Aguilar-San Juan 2005 : 37), ces réfugiés connurent un nouvel épisode migratoire, interne cette fois-ci (Ninh 2013b : 41), menant à l'émergence de communautés vietnamiennes organisées, et même parfois fortement institutionnalisées, dans plusieurs grandes villes du pays, en particulier dans l'état de la Californie qui accueille les fameux *Little Saigon*, lieux symboliques de la communauté vietnamienne américaine. C'est d'ailleurs dans cet état que fut fondé le premier temple caodaïste hors du Viêt Nam en 1977 à San Jose (Hoskins 2010 : 228); on y compte aujourd'hui pas moins de neuf temples, dont cinq affiliés à la branche de Tây Ninh (Ninh : 2013b : 37).

La construction des premiers oratoires outremer marque également l'établissement de contacts transnationaux entre des communautés éparpillées à travers le monde, dans un premier temps en vue de rassembler des fonds pour l'ouverture d'autres temples, comme ce fut le cas pour celui d'Alfortville (France) en 1983 (Hoskins 2015 : 138), puis progressivement en vue de nourrir le projet de fédérer ces communautés. Le peu de ressources et le défi de la réorganisation outremer permettent, dans les débuts, une cohabitation entre les caodaïstes qui met de côté les conflits doctrinaux qui traversent le caodaïsme au Viêt Nam. Néanmoins, cette cohabitation en vint rapidement à être mise à mal dans plusieurs oratoires, qui avaient pourtant

⁵⁶ Les États-Unis ont ainsi accueilli entre 750 000 et 1,2 million de réfugiés (Ninh 2013b : 40), 1 548 528 de personnes s'identifiant comme Vietnamien en 2011 (Valverde 2012 : 7).

réussi à former initialement des communautés doctrinalement plurielles⁵⁷. Les causes des tensions au sein de ses communautés sont de diverses natures. Si la question de l'appartenance à différentes branches du caodaïsme a sa part dans ses tensions, les enjeux politiques entourant le Viêt Nam et l'anti-communisme y participent également. Il apparaît néanmoins que ces deux facteurs tendent à se recouper, la branche Tây Ninh étant réputée outremer pour être la plus engagée politiquement, c'est-à-dire la plus opposée au régime de Hanoï (Jammes 2014 : 474).

Les tensions parmi les communautés d'outremer en vinrent également à se cristalliser autour d'autres enjeux, dont par exemple celui de l'ordination de dignitaires hors du Viêt Nam ou, sujet particulièrement sensible, celle de l'organisation de séances médiumniques outremer, dans un contexte où ces communautés restaient totalement coupées de leur centre institutionnel au Viêt Nam. Si la pratique du *co bút* se retrouve en effet dans certains temples hors du Viêt Nam⁵⁸, celle-ci semble dans l'ensemble peu répandue du fait du manque d'experts rituels (*ibid.* : 321), mais aussi des désaccords entourant la légitimité de sa pratique outremer. Malgré ces divisions, les groupes caodaïstes établis hors du Viêt Nam ont néanmoins réussi à rebâtir des institutions et des espaces qui leur permettent d'assurer la continuité de leur vie religieuse dans leur nouvelle société d'appartenance, mais aussi d'assurer la transmission de leur religion vers les jeunes générations⁵⁹.

Une communauté d'outremer ?

La reconstruction d'institutions outremer favorisa les activités transnationales des *Viêt Kiêu* caodaïstes, qui finirent par se doter d'organisation fédérant des temples établis dans différents pays. On notera cependant l'importance, antérieure et toujours d'actualité, de l'activité

⁵⁷ La plupart des chercheurs contemporains travaillant sur le caodaïsme relatent ce phénomène de scission pour les temples d'outremer auprès desquels ils ont effectué leurs recherches (Jammes 2014 : 289; Hartney 2012 : 647; Hoskins 2011 : 65), une situation que connut également le temple caodaïque à Montréal peu de temps après sa fondation.

⁵⁸ Sur le médiumnisme oraculaire hors du Viêt Nam, voir Jammes (2014 : 320-329) et Hoskins (2015 : 155-163).

⁵⁹ Il semble cependant que la vivacité des différents groupes soit assez inégale d'un contexte à l'autre, les lieux d'établissement où la concentration de fidèles est plus forte s'avérant bien entendu plus actifs.

outrémer du *Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo* (CQPTGLDD), en français « organe de diffusion de la doctrine de la Grande Voie », fondé à Saigon (aujourd'hui Hô Chi Minh-Ville) en 1965, où il est toujours basé. Cette organisation, qui fut d'abord fondée dans l'optique de travailler à la réunification des différentes branches du caodaïsme, se caractérise par l'importance de son activité prosélyte et du travail outrémer de ses missionnaires, défendant dans ce contexte une posture « non dénominationnelle », c'est-à-dire ne valorisant pas une branche plutôt qu'une autre (*ibid.* : 481) – ce qui ne manqua de la mettre en compétition, voire en conflit, avec les adeptes de Tây Ninh, qui sont majoritaires outrémer. Il faut souligner d'autre part que plusieurs figures importantes des caodaïstes d'outrémer appartiennent, ou ont appartenu, à cette organisation, en ayant une part active dans la reconstruction du caodaïsme hors du Viêt Nam – incluant le fondateur du temple de Montréal.

Néanmoins, le projet d'une association représentant les *Việt Kiều* caodaïstes fut finalement formalisé par des personnalités de la branche de Tây Ninh, à travers la renaissance en 1998 du *Cao Dai Overseas Missionary*⁶⁰ (CDOM) – fondé au Viêt Nam en 1973 –, et qui faisait suite à une première tentative d'organiser les caodaïstes outrémer⁶¹. Avec à sa tête Trần Quang Cảnh, le fils du célèbre évêque Trần Quang Vinh qui avait dirigé le Saint-Siège durant les années de bague du *Hộ Pháp*, cette organisation fut particulièrement engagée dans la défense des libertés religieuses⁶² au Viêt Nam en dénonçant à travers des conférences publiques les abus du gouvernement vietnamien et le contrôle qu'il exerce sur les institutions caodaïstes. Ces pressions exercées par le CDOM menèrent finalement à une première prise de contact avec les autorités de Hanoi en 2005, dont les négociations permirent d'obtenir le rapatriement du corps du *Hộ Pháp* au Saint-Siège (qui avait été enterré au Cambodge, lieu de son décès) en 2006 et l'écriture d'une nouvelle constitution du caodaïsme – visant ainsi à remplacer celle qui avait été imposée par le gouvernement et à y inclure (et donc à reconnaître) les caodaïstes

⁶⁰ Le TCM, en plus d'en être membre, fut impliqué de près dans cette association, une des adeptes du temple de Montréal ayant en ayant été vice-présidente pendant plusieurs années.

⁶¹ Le *Cao Dai Giao Hai Ngoai*, ou Cao Dai Overseas, avait réussi à fédérer en 1992 l'ensemble des temples d'outrémer, quelle que soit leur branche (Jammes 2014 : 476). Débutant la construction d'un immense oratoire à Riverside en Californie, le projet finit par être abandonné (Jammes 2009 : 6).

⁶² Outre ses visées politiques, le CDOM se voulait également un organisme de diffusion de la doctrine caodaïste, par exemple, en finançant la production de matériel de vulgarisation sur la religion Cao Đài, ou en organisant des conférences internationales pour les jeunes caodaïstes (Jammes 2014 : 481).

d'outremer. Néanmoins, cette dernière demande fut contrée par le cardinal Thượng Tâm Thanh, à la tête du Saint-Siège de Tây Ninh depuis 1997 et réputé pour être nettement pro-gouvernement, qui ne souhaitait pas voir son autorité éventuellement contestée par des dignitaires d'outremer (Jammes 2011 : 301).

Ce rapprochement entre le gouvernement vietnamien et le Saint-Siège ainsi que le rapatriement du corps du *Hộ Pháp* créèrent certaines dissensions au sein du CDOM, en particulier chez ses membres les plus farouchement anti-communistes, situation qui ne fut pas améliorée par l'ordination au sein du Saint-Siège de Tây Ninh, au rang d'élève-prêtre, de Trần Quang Vinh. Ces différents événements étant vécus comme une trahison par plusieurs membres de l'association, le CDOM cessa ses activités en 2006 (Jammes 2015, courriel). Par la suite, une nouvelle organisation transnationale, la *United Cao Dai Tây Ninh Holy See Overseas* (UCD), fut fondée en novembre 2011 et basée à Dallas (Texas). Foncièrement anti-communiste, cette organisation dénonce, comme l'avait fait le CDOM avant elle, les violations des libertés religieuses au Viêt Nam, militant pour le rétablissement du caodaïsme de Tây Ninh tel qu'il existait avant 1975.

Conclusion

Apparu durant la période coloniale, le caodaïsme s'est constitué autour d'une doctrine incarnant la réunification de toutes les religions, préparant l'avènement d'une ère de paix et d'harmonie. Fondé par des dignitaires se trouvant à l'intersection de trois cultures (vietnamienne, chinoise, et occidentale), il revalorise une « identité vietnamienne bafouée par le colonisateur » (Jammes 2014 : 116) en inversant à travers sa doctrine et les séances médiumniques les hiérarchies culturelles et religieuses. Prise dans le tumulte des conflits qui marquent le Viêt Nam jusqu'en 1975, le caodaïsme connaît une dispersion involontaire à travers les nombreux caodaïstes qui quittent leur pays pour fuir la répression et la précarité et qui reconstruisent leur vie religieuse outremer. Mais le défi de cette reconstruction outremer va aussi, plus concrètement, concerner la manière de pratiquer le caodaïsme dans des sociétés

où cette religion est très nettement minoritaire, comme c'est le cas de la communauté de Montréal.

Chapitre 4 : Rebâtir le caodaïsme au Québec. Aperçu ethnographique du Thánh Thất Cao Đài Montréal

Introduction

Le TCM, ou Thánh Thất Cao Đài Montréal⁶³, passe relativement inaperçu dans la rue peu passante de Montréal sur laquelle il donne. Sur la façade, seuls une pancarte et un grand œil⁶⁴ enchâssé dans une fenêtre circulaire en haut de ce bâtiment de trois étages signalent qu'il s'agit là d'un temple caodaïste (annexe 3). Bien que discret, ce temple accueille chaque dimanche les cérémonies religieuses des caodaïstes de Montréal. Dans ce chapitre, nous présenterons un aperçu ethnographique de ce temple Cao Đài établi à Montréal depuis le début des années 1980, en décrivant tout d'abord la trajectoire migratoire de ses membres, ainsi que son organisation et son fonctionnement, tout en soulignant les adaptations que ceux-ci ont connues dans le contexte québécois. Ensuite, nous offrirons une description du culte caodaïste tel qu'il est pratiqué à Montréal, ainsi que des activités non religieuses qui prennent place au sein du temple. Par ailleurs, tout au long de ce chapitre, nous insisterons sur le rôle qu'a pu jouer le TCM dans l'accueil et l'établissement de ses membres au sein de la société québécoise, ainsi que sur la manière dont ce rôle a pu changer depuis la fondation du temple et sur le rapport que les adeptes entretiennent avec celui-ci aujourd'hui. Également, nous suggérons que le temple joue un rôle important dans le maintien et l'expression de l'identité ethnique de ses membres, que ce soit à travers la pratique du caodaïsme ou la dimension communautaire du TCM. Finalement, nous nous proposons à la fin de ce chapitre d'analyser la baisse de la fréquentation que connaît le temple depuis plusieurs années et qui témoigne de sa difficulté à retenir ses membres nés au Québec.

⁶³ Comme le suggère Jammes (2014 : 30), le terme « Thánh Thất » se traduit plutôt par « oratoire ». Cependant, à des fins de lisibilité nous reprenons le terme utilisé par les répondants, soit celui de « temple ».

⁶⁴ En l'occurrence l'œil Divin (un œil gauche, correspondant au principe yang), symbole du Maître Cao Đài.

La trajectoire migratoire des caodaïstes du Québec

La fondation du TCM

Comme ce fut le cas pour la plupart des lieux de culte vietnamiens de Montréal, le TCM fut fondé dans le contexte d'un accueil massif au Québec de réfugiés vietnamiens fuyant la répression politique et la précarité du pays, suite à sa réunification. Cependant, les adeptes caodaïstes arrivés le plus tôt à Montréal se tournèrent initialement vers les pagodes vietnamiennes pour pratiquer leur religion : « *Au début, nous n'avions pas de temple, alors on allait dans le temple des bouddhistes. Parce que dans le caodaïsme, le bouddhisme est à l'intérieur, donc ils nous ont acceptés. [Donc au début] il n'y avait pas temple, on était avec les bouddhistes. On a fait des activités avec eux et après ça on a essayé de trouver un local, on a trouvé la place, on a rénové* » (femme de 62 ans, née au Viêt Nam). Par sa part, le fondateur du TCM vivait déjà hors du Viêt Nam depuis un certain nombre d'années. Bénéficiaire d'une bourse du gouvernement sud-vietnamien, il suivit des études durant un temps en Belgique, avant d'aller s'installer à Montréal et de s'inscrire à l'École Polytechnique. Voici le récit qui nous fut rapporté sur les circonstances de la fondation du groupe :

Premièrement, il y a un monsieur, lui il a été à l'École Polytechnique à Montréal. C'était un ingénieur. Il m'a dit qu'il était triste, parce qu'il n'y avait pas beaucoup de Vietnamiens [à Montréal] comme aujourd'hui [...]. Il était triste et presque malade quand il est revenu au Viêt Nam, et il a participé à une séance spirite⁶⁵ et Li T'ai Po⁶⁶ lui a donné un conseil, retourner à Montréal pour créer [...] un groupe religieux, pour faire les prières dans son appartement (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

Ainsi, le fondateur chercha tout d'abord à réunir les caodaïstes présents à Montréal et organisa au début des années 1980 un groupe de prière dans son propre appartement, qui dans les premiers temps ne comprenait qu'une dizaine de personnes, par ailleurs pas tous caodaïstes – apparemment, des bouddhistes se joignaient parfois à ces séances de prière durant cette période. En 1984, il accueillit une partie de sa famille fraîchement arrivée du Viêt Nam,

⁶⁵ J. Jammes offre une version traduite de cet oracle reçu par le fondateur (2014 : 444-445).

⁶⁶ Une autre formulation du nom de Lý Thái Bạch, le pape spirituel du caodaïsme.

obligeant le groupe, alors en expansion, à trouver un autre espace pour mener le culte. Une petite maison fut achetée sur la rue Bourret (1985)⁶⁷, mais n'obtint pas le permis d'exploitation de la Ville de Montréal l'autorisant à y organiser des activités religieuses, celle-ci se trouvant dans un quartier résidentiel. Durant ses premières années, le groupe fut capable de faire cohabiter des caodaïstes issus de différentes branches du caodaïsme. Cependant, celui-ci finit par se scinder en deux quelque temps après l'acquisition de cette maison, précisément à cause des tensions entre les adeptes appartenant à la branche de Tây Ninh et ceux issus d'autres branches⁶⁸ – ces derniers fondant finalement un groupe de prière à Ville Saint-Laurent :

*Nous, au Viêt Nam [on était avec] Tây Ninh. Mais ici, au début il y avait beaucoup de chicanes pour ça, parce qu'il y avait un autre... Parce que dans le Cao Đài il y a plusieurs branches. [...] Donc quand on est arrivé au Canada, il y a avait des prières et des chants différents. Moi et ma famille on l'a dit, mais il n'y avait personne qui le croyait. Mais les autres branches n'y croyaient pas, ils disaient non non ! Après ça, le papa de *** [et prêtre de la branche de Tây Ninh] est venu à ce moment-là et a repris. Maintenant c'est comme ça [le temple est de Tây Ninh], mais avant, non ! Avant ils chantaient de-ci de ça, ils changeaient toutes les phrases qu'ils chantaient (femme de 49 ans, née au Viêt Nam).*

En 1987, le fondateur quitta Montréal pour se marier et s'établir en France, où il vit encore aujourd'hui et où il s'implique dans le temple d'Alfortville (en région parisienne).

En 1991, le groupe eut vent de la vente de la synagogue *Poele Zedek*, qui avait brûlé en 1988. Après avoir acheté le bâtiment en mauvais état, les adeptes et des Vietnamiens d'autres groupes religieux (surtout bouddhistes) le rénoverent de fond en comble, l'aménagèrent et le décorèrent à la manière des temples Cao Đài de la branche de Tây Ninh. Le nouveau temple fut inauguré en octobre 1992 lors d'une cérémonie rassemblant des dignitaires caodaïstes d'autres villes au Canada et aux États-Unis, mais également des responsables d'autres groupes religieux vietnamiens de Montréal. Depuis, le groupe est toujours établi dans ce temple, le seul

⁶⁷ Dorais et Nguyễn (1990 : 77-80) offre une description du cadre physique et de l'organisation de ce premier temple.

⁶⁸ Si la grande majorité des adeptes appartiennent aujourd'hui à la branche de Tây Ninh, quelques-uns sont issus du CQPTGLDD.

à Montréal et au Québec⁶⁹, et y organise toutes ses activités. Aujourd'hui, le groupe comprend, d'après le chef spirituel, un peu plus d'une centaine de membres⁷⁰, bien que lors des cérémonies régulières l'on compte plutôt entre quinze et vingt adeptes, et entre trente et quarante à l'occasion des événements les plus populaires auxquels il nous ait été donné d'assister.

Le TCM et la trajectoire migratoire de ses membres

En ce qui concerne la migration en tant que telle des membres du TCM arrivés comme réfugiés au Québec, il apparaît que les expériences sont très variables⁷¹. Ainsi, parmi les répondants ayant connu un (ou plusieurs) épisode migratoire dans leur vie, les trajectoires, les conditions et les motivations sont très variables d'un individu à l'autre : certains ont quitté leur pays dans la plus totale illégalité, empruntant des filières particulièrement dangereuses; d'autres ont eu plusieurs pays de résidence avant de finalement s'installer au Québec; d'autres encore furent parrainés par des parents installés au Canada. Ainsi, le groupe se caractérise par la diversité des trajectoires migratoires de ses membres, qui représentent approximativement chacune des vagues d'immigration vietnamienne qu'a connues le Québec⁷². Si de nombreux acteurs sont susceptibles d'intervenir dans la trajectoire d'établissement des immigrants ou des réfugiés (Mossière et Meintel 2010 : 482), il apparaît que pour plusieurs de nos répondants la famille a été un des principaux supports, que ce soit par le parrainage, l'aide au logement, etc.

À certains égards, le TCM a néanmoins joué un rôle important dans la trajectoire migratoire de plusieurs de ses membres, et plus largement dans celle de nombreux réfugiés vietnamiens qui

⁶⁹ Si ce lieu de culte est en effet le seul « *thánh thất* » existant à Montréal, L.-J. Dorais (1993 : 14-15) et J. Jammes (2014 : 475) souligne qu'un autre groupe a existé à Montréal – dont on est en droit de supposer qu'il comprenait les adeptes qui auraient quitté le groupe initial lors de la scission. Cependant, cette *hội tín hữu*, ou « association d'adeptes », aurait été, d'après un des répondants, dissoute entre 2008 et 2009.

⁷⁰ Le nombre de caodaïstes présents à Montréal, et plus largement au Québec, est difficile à évaluer exactement. Dans la plupart des cas, les chiffres que l'on retrouve se basent sur les estimations des adeptes eux-mêmes. Par exemple, L.-J. Dorais (1993 : 10) les estime à environ 200 à Montréal. Dans une conférence donnée en 2014 à l'Université de Montréal, Jammes les estimait plutôt à 300.

⁷¹ Nous proposons dans l'annexe 12 les récits de nos répondants entourant leur expérience migratoire.

⁷² Pour une analyse détaillée des différentes vagues de réfugiés vietnamiens au Québec, voir Dorais et Richard (2007 : 21-28).

furent accueillis au Québec dans les années 1980 et 1990. Ainsi, peu de temps après sa fondation, le TCM décida de mettre sur pied un comité d'aide aux réfugiés : « *Par exemple, non seulement ça, mais on a déjà parrainé des boat people. Les boat people, ce sont des Vietnamiens qui ont quitté le Viêt Nam par les bateaux et qui s'entassent dans les camps de réfugiés en Thaïlande, soit à Hong Kong, ou en Malaisie par exemple. Et nous autres, on a aidé environ... plus de cent vingt personnes, réfugiés vietnamiens [...]* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Ce comité visait à la constitution d'un fonds monétaire issu de prêts sans intérêts de fidèles permettant de financer les démarches de parrainage, ainsi que la construction de temples Cao Đài de fortune directement dans les camps de réfugiés en Thaïlande et au Cambodge (Dorais et Nguyễn 1990 : 79). Plusieurs des adeptes du TCM ont ainsi été parrainés par celui-ci, comme en témoigne M. Hung :

Je ne connaissais personne, mais j'ai entendu des personnes en parler. Mes amis au camp de réfugiés, j'ai entendu... Je ne rappelle pas tout à fait, ça fait longtemps tu sais, dans les années 1985-86. Je ne me rappelle pas comment j'ai reçu ce sponsor [du TCM], ça fait longtemps, mais je pense qu'à cette époque, une personne m'avait dit qu'il y avait un temple ici. Et puis, il disait que si tu étais caodaïste, ils peuvent t'aider. Et j'ai envoyé une lettre ici, ils l'ont reçue et m'ont sponsorisé (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

Malgré cette dernière remarque, il apparaît que les parrainages pratiqués par le TCM ne s'adressaient pas exclusivement aux caodaïstes, le temple cherchant à venir en aide à tous les Vietnamiens sans distinction de religion : « *Il y a [eu] une campagne. Nous autres, on était le premier organisme vietnamien à faire une campagne pour demander des dons, pour ramasser les dons, pour parrainer les Vietnamiens. Même s'ils ne sont pas caodaïstes* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Le temple a ainsi rapidement constitué un espace de mobilisation permettant de canaliser les efforts dans le soutien des réfugiés déjà installés dans le pays d'accueil vers ceux se trouvant encore dans les camps de réfugiés, illustrant le caractère étendu du rôle de la congrégation dans le contexte québécois. De façon plus générale, les répondants ayant connu un épisode de migration estiment que la religion leur a été d'une certaine aide durant leur expérience migratoire et leur période d'établissement au Québec.

Ainsi, à travers le parrainage, le TCM a également contribué à l'établissement de nombreux réfugiés, incluant des adeptes fréquentant toujours le temple aujourd'hui. Ce fut par exemple l'expérience de M. Hung qui, malgré sa rapide intégration professionnelle, fut pris en charge par le temple dans les premières semaines de son arrivée : « *D'abord ils [les membres] m'ont trouvé un lieu pour vivre, des choses comme ça, puis après 2-3 semaines ici, je travaillais. Ça n'a pas été très long* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam). Encore une fois, cette aide fournie aux réfugiés ne se limitait pas aux seuls caodaïstes et pouvait prendre des formes diverses, le TCM contribuant plus largement, comme le suggère le chef spirituel, à leur insertion dans la société québécoise : « *Pour ce qui est de l'aide que nous avons offerte aux immigrants vietnamiens dans le passé, nous les avons supportés dans la recherche de logement et de travail, l'inscription dans les cours de français et les démarches pour obtenir la citoyenneté canadienne* » (courriel 2013). Ainsi, le temple pouvait, dans le contexte de la migration, constituer un espace familial où les nouveaux arrivants avaient l'occasion de profiter des compétences (techniques, linguistiques, etc.) d'autres personnes ayant déjà fait l'expérience de l'établissement au Québec. Autrement dit, le TCM permit à plusieurs nouveaux arrivants de bénéficier d'un réseau d'entraide basé sur l'appartenance religieuse et l'ethnicité, qui en plus de fournir un soutien formel dans l'insertion, pouvait constituer une ressource pour faire face aux contraintes de la vie quotidienne au Québec; par exemple, un adepte ayant fait des études en comptabilité au Québec offrait de l'aide pour remplir les déclarations d'impôts, ou encore une famille de caodaïstes bénéficia des compétences en français d'un membre du TCM pour interagir avec le système de santé québécois :

*Quand on est arrivé ici, c'est sûr qu'au début on ne parlait pas français. Donc ce sont des gens au temple qui nous ont aidés pour faire la traduction. Il me semble que c'est le mari de Mme ***. Quand on est arrivé, pas longtemps après, ma mère a été opérée du cœur, donc oui. Et ce monsieur il a fait la traduction pour nous, pour le français. C'est pour ça qu'on a toujours apprécié le temple. Il a aidé beaucoup* (femme de 49 ans, née au Viêt Nam).

Constituant un espace où les nouveaux arrivants caodaïstes pouvaient reconstruire leur vie religieuse dans une société hôte où leur religion n'était pas représentée, le TCM joua plus largement le rôle d'un espace communautaire, à l'image du *community center model* proposé par Ebaugh et Chafetz (2000), à même de pouvoir répondre aux besoins spécifiques de

réfugiés ayant fui leur pays et cherchant à s'établir dans un territoire qui leur était initialement plus ou moins inconnu.

Remarques sur la composition actuelle du groupe

Comme nous l'avons vu, le TCM comprend environ une centaine d'adeptes, dont les plus réguliers sont environ une dizaine et constituent ce que l'on pourrait appeler le « noyau dur » du temple. Il faut souligner tout d'abord que tous les adeptes sont d'origine vietnamienne, c'est-à-dire qu'ils sont soit nés au Viêt Nam, soit nés de parents vietnamiens – on ne retrouve donc pas dans ce temple de non-Vietnamiens convertis, comme c'est le cas dans certains temples d'outremer, en particulier aux États-Unis (Hoskins 2015), où la communauté caodaïste dispose de davantage de moyens du fait de sa plus grande concentration d'adeptes. La grande majorité des adeptes ayant pris part aux grandes vagues d'émigration qu'a connues le Viêt Nam entre 1975 et 1995, ceux-ci sont installés au Québec depuis de nombreuses années et sont aujourd'hui citoyens canadiens. Le profil socio-démographique des adeptes est également d'une grande diversité. En effet, ceux-ci ne semblent pas se concentrer dans un quartier en particulier – bien que la majorité réside sur l'île de Montréal. Le fait qu'il s'agisse du seul temple caodaïque au Québec explique que certains fassent hebdomadairement le déplacement depuis la Rive-Nord ou la Rive-Sud de Montréal pour se rendre à la cérémonie dominicale. En ce qui concerne la profession et la formation des adeptes « réguliers », on ne retrouve pas de tendances particulières, certains n'ayant jamais dépassé l'enseignement secondaire, d'autres ayant suivi des études de deuxième, voire de troisième cycle à l'université.

Une distinction plus marquée que l'on peut retrouver au sein TCM concerne le « noyau dur » et les adeptes moins engagés au sein du temple, ou tout du moins réguliers, ceux-ci étant surtout présents lors des cérémonies importantes ou des grandes célébrations du calendrier caodaïste. Bien que l'on ne puisse pas tracer une division nette au sein de ce groupe, il ne serait pas inutile de fournir quelques impressions sur ce « noyau dur ». Tout d'abord, il

apparaît que celui-ci s'articule autour de plusieurs familles, qui apparemment ont entre elles des relations de longue date – parfois depuis la fondation même du groupe. Ensuite, ce noyau concentre les adeptes les plus volontaires, mais aussi ceux disposant de la plus grande autorité en ce qui concerne les questions religieuses. Comme souligné dans le Chapitre 2, c'est vers certaines personnes de ce noyau que l'on nous suggérait de nous tourner lorsque nous demandions une entrevue avec des membres moins réguliers, ces derniers déclarant leur connaissance du caodaïsme insuffisante. Il apparaît néanmoins que ce noyau connaît depuis quelques années une crise interne liée à un membre Comité religieux, ce qui au dire de certains adeptes nuit à l'atmosphère du temple (*infra*).

L'autre grande subdivision qui existe au sein du temple est générationnelle et plus largement liée au fait d'être né ou non au Viêt Nam. En effet, les jeunes (soit les adeptes deux 2^e ou 3^e génération) sont en général peu représentés lors des cérémonies, exception faite des enfants de certains membres du Comité religieux. Hormis ceux-là, la grande majorité des adeptes présents au temple ont en moyenne entre quarante et soixante-dix ans et sont nés au Viêt Nam. Les jeunes sont généralement plus présents lors des cérémonies importantes, présence due parfois à l'insistance de parents soucieux de voir leurs enfants s'intéresser à la religion. Les enfants en bas âges (entre 4 et 10 ans) se font encore plus rares, accompagnant leurs parents à l'occasion de rituels qui mobilisent la famille élargie ou les amis de certains adeptes du temple – lors d'une cérémonie de conversion ou funéraire par exemple. Aussi, tous les jeunes, fréquentant régulièrement ou non le temple, ont un lien de parenté avec des adeptes nés au Viêt Nam et ont connu ce lieu de culte par l'intermédiaire de leurs parents. Bien que tous ceux avec qui nous avons eu l'occasion de discuter parlent vietnamien, plus rares sont ceux qui savent l'écrire, plusieurs confiant avoir une maîtrise rudimentaire de la langue écrite.

Organisation du TCM

Le groupe adopta initialement une organisation assez informelle, compte tenu du faible nombre d'adeptes qu'il comprenait. Il apparaît que le fondateur ne fut jamais considéré

comme un des chefs spirituels du temple, la première personne ayant eu ce statut étant une femme d'un certain âge, qui au Viêt Nam (à Tây Ninh même) avait occupé la fonction d'évêque (*Giáo sư*) – qui fait partie d'une des positions les plus élevées qu'une femme puisse occuper dans le clergé caodaïste, après celle d'archevêque et de cardinale – et qui est aujourd'hui décédée. Par la suite cette fonction de chef spirituel du temple fut occupée par un prêtre du Saint-Siège de Tây Ninh, décédé après être retourné au Viêt Nam, et qui s'avère être le père de l'actuel chef spirituel.

Du fait du contrôle que le gouvernement vietnamien exerce sur les institutions caodaïstes, les temples fondés à l'étranger ont peu, voire pas du tout, de contacts avec celles-ci⁷³, le TCM ne faisant pas exception. Dès lors, on peut imaginer les problèmes que cela engendre dans une religion très centralisée, où la nomination des dignitaires est en principe fortement encadrée, et dont plusieurs des lieux de culte sont aujourd'hui éparpillés de par le monde et coupés de leur centre institutionnel et symbolique. À ce sujet, le chef spirituel soulève également les difficultés de la transmission et de l'acquisition des compétences liturgiques qu'implique le contexte migratoire, rendant par exemple impossible la pratique de certains rituels (comme le baptême) en principe réservés aux dignitaires :

[...] au Viêt Nam, les prêtres suivaient des cours pour faire le baptême. Mais ici, à cause du fait qu'il n'y a pas de prêtres qui viennent du Viêt Nam... Même aujourd'hui dans le groupe, on n'accepte pas de prêtres qui viennent du Viêt Nam. On ne sait pas les pensées des prêtres, [si] c'est des communistes ou non. Ça c'est pourquoi [...] à l'étranger il n'y a pas de prêtres qui viennent du Viêt Nam. Et le temple [ici] aussi il n'y en a pas, ça c'est pourquoi moi je fais le baptême par la prière. Moi j'ai comme un rôle, comme au cinéma (rires). Mais ce qui est différent c'est qu'avec les prières devant le saint esprit qui m'aide à le faire... c'est le secret pour le faire. Moi je n'ai pas suivi de cours. Par exemple, mon père [qui était prêtre], quand il faisait le baptême, il faisait des choses, par exemple il faisait ça, ça... mais c'est secret. C'est seulement des gens qui ont suivi des cours qui le font. Moi, je fais la prière au saint esprit, qui m'aide à le faire (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

Ainsi, ce temple ne dispose plus aujourd'hui de dignitaires nommés et formés par le Saint-Siège de Tây Ninh au Viêt Nam, devant s'appuyer sur une direction exclusivement laïque.

⁷³ La seule exception concerne le Cambodge, où le principal temple caodaïste s'est officiellement réaffilié au Saint-Siège de Tây Ninh au début des années 2000 (Ninh 2011).

Cette situation produit dès lors des modifications dans la façon dont le leadership du temple doit gérer le contact avec les membres, celui-ci ne bénéficiant pas nécessairement de l'autorité ou tout du moins de l'aura de clercs officiellement ordonnés au sein des institutions historiques du caodaïsme. Comme le suggère un des sous-dignitaires : « *Ici c'est la liberté, on est libre, donc ce n'est pas comme au Viêt Nam. Donc une bonne différence. Par exemple les dignitaires au Viêt Nam ont plus d'autorité. Ici c'est moins... mais si l'adepte comprend, il va nous respecter* (homme de 49 ans, né Viêt Nam) ». Plutôt, il explique que les dignitaires du temple remplissent leur fonction avant tout à travers le dialogue, en dispensant des conseils ou en donnant l'exemple. De façon générale, l'accent semble avant tout mis sur l'autonomie des adeptes, qui sont responsables de leur propre vie spirituelle, l'investissement dans les choses religieuses étant avant tout considéré comme un acte volontaire. Le chef spirituel adopte également cette posture, même lorsqu'il s'agit de rappeler aux adeptes l'importance de participer régulièrement aux activités du temple, les défections et le déclin de la fréquentation du temple constituant pourtant une de ses préoccupations principales : « *Moi je ne veux pas parler avec les gens... je n'aime pas forcer les gens, non, je préfère laisser aller tranquillement. Ce n'est pas seulement moi, mais même les autres, dans le [Comité religieux]* » (homme de 68 ans, né au Viêt Nam). Ainsi, le contexte montréalais implique, en plus d'une révision de l'organisation interne du temple (*infra*), un changement dans la façon d'assurer la fonction de dignitaire au sein du temple. Également, le chef spirituel, qui a la responsabilité de présenter des enseignements religieux après certaines cérémonies, précise devoir adapter ses choix au contexte québécois : « *Après la cérémonie, je vais lire les enseignements [religieux] pour tout le monde. [...] Je dois chercher les [enseignements] qui sont le plus avantageux pour les adeptes ici. Il y a des enseignements, ils sont bien au Viêt Nam, mais ici... ce n'est pas les mêmes, parce que la situation est différente* » (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

En ce qui concerne la direction du groupe montréalais, celle-ci est structurée autour de deux instances. On retrouve donc un « Conseil exécutif »⁷⁴ composé de trois membres (trésorier, secrétaire et président) – qui siègent d'ailleurs également sur la seconde instance – chargés de

⁷⁴ L'expression est utilisée par les adeptes et correspond au « Conseil d'administration » propre aux organismes sans but lucratif.

gérer les questions administratives et les relations avec le gouvernement. En bref, celui-ci assure le fonctionnement du temple en tant qu'organisme sans but lucratif (OSBL), un changement dans l'organisation du temple qui s'observe plus largement dans les congrégations religieuses d'immigrants et qui est induit par des impératifs légaux. On retrouve ensuite le « Comité religieux », lui-même composé d'un comité masculin et d'un comité féminin – celui-ci reprenant l'organisation des oratoires telle qu'elle est dictée par la Constitution religieuse du caodaïsme. Chacun de ces comités comprend un chef spirituel et trois sous-dignitaires (deux *Phó Trị Sự* et un *Thông Sự* qui est responsable des questions législatives), pour un total de huit membres dans le Comité religieux. Cependant, malgré le fait qu'il y ait un chef et une cheffe spirituelle, seul le premier est considéré comme étant à la tête du temple (*Chánh Trị Sự*) : il occupe la place centrale dans l'espace rituel et dispense les sermons durant la cérémonie dominicale. Cette deuxième instance se charge bien entendu des questions proprement religieuses, comme assurer le respect de la doctrine au sein du temple en offrant des conseils aux adeptes et organiser les activités religieuses et les festivals, mais il s'occupe également de discuter et de gérer les problèmes concrets du temple – travaux de réfection, dépenses, etc. Il est à noter que tous les adeptes qui siègent sur chacune de ces instances sont des membres de longue date du TCM et sont tous nés au Viêt Nam. Les membres du Conseil exécutif sont élus tous les deux ans par l'ensemble des adeptes, mais comme le souligne une des personnes qui y siège : « *chaque deux ans, il y a une réunion pour tous les adeptes, qui viennent pour choisir les personnes, [...] mais comme je vous ai dit, il y a pas beaucoup de monde qui veut entrer dans le [Conseil exécutif]* » (homme de 72 ans, né au Viêt Nam). Pour le Comité religieux, les élections ont lieu tous les cinq ans et sont également soumises au suffrage de tous les adeptes du temple, le chef spirituel étant également élu à cette occasion. À propos de ce dernier, ces tâches sont assez diverses et touchent à de nombreux aspects de la vie courante du temple :

S'il y a des lettres d'ailleurs envoyées au temple, je dois répondre, concernant la religion. Ça c'est mon rôle. Aussi, comme vous voyez [dans la salle de prière], ce que je fais, me présenter devant le groupe, puis descendre ici, et lire quelque chose pour que tout le monde apprenne, concernant la morale. Ça c'est un rôle religieux. [...] S'il y a des choses à régler, des choses matérielles... [...] je dois [le faire], parce que comme vous voyez, on manque beaucoup de personnel (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

Cette forte implication du chef spirituel dans une bonne partie des tâches du temple s'explique donc en partie par la fréquentation relativement faible du temple – qui est déclinante depuis plusieurs années. Comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, ce déclin suscite chez les adeptes différentes interprétations, certains mettant de l'avant les effets du contexte minoritaire du caodaïsme dans un Québec sécularisé, d'autres y voyant plutôt les conséquences d'une atmosphère s'étant dégradée depuis plusieurs années.

Les activités religieuses

Si l'on a dorénavant un aperçu un plus clair de la trajectoire du TCM, de sa composition et de son organisation, on présentera dans cette section en quoi consiste les activités religieuses qu'il organise et la place qu'elles occupent dans la vie des adeptes. Cet aperçu permettra également de présenter un peu plus en détail des éléments de la doctrine caodaïste. Il importe cependant dans un premier temps d'offrir une brève description du cadre physique dans lequel sont performées ces activités.

Cadre physique : la salle de prière⁷⁵

Le deuxième étage du temple constitue l'espace rituel dans lequel toutes les cérémonies sont menées. Il est doté d'une antichambre comportant deux portes menant à la salle de prière; la porte de droite est l'entrée des femmes, alors que celle de gauche est celle des hommes. Entre ces deux portes est accroché une imposante peinture (annexe 4) représentant Sun Yat-Sen, Victor Hugo et Nguyễn Bình Khiêm, un poète vietnamien du 16^e siècle⁷⁶. Sur un balcon donnant sur la salle de prière, on retrouve une imposante cloche (à gauche), ainsi qu'un

⁷⁵ La disposition symbolique des objets de culte et des fidèles a une grande importance dans la configuration de la salle de prière. On précisera dès maintenant que les descriptions spatiales de ce chapitre sont faites dans la perspective de l'autel principal, dont on a un aperçu dans l'annexe 6.

⁷⁶ On retrouve cette fresque à l'entrée de tous les temples caodaïstes affiliés à la branche de Tây Ninh; rapidement, elle représente la troisième alliance de Dieu avec l'humanité.

tambour (à droite) tout aussi imposant; d'autres instruments sont également utilisés tout au long de la cérémonie – des claves, un bol chantant et un tambour à fente⁷⁷. La salle de prière elle-même est une vaste pièce avec un haut plafond légèrement voûté représentant un ciel bleu parsemé de nuages blancs. Comme les autres pièces du temple, cette pièce est décorée de banderoles aux couleurs du drapeau caodaïste⁷⁸, ainsi que de symboles peints sur bois accrochés sous les lampes, représentant l'unification des trois religions asiatiques sous la forme d'un vase bouddhique frappé du sinogramme 法 (la Loi), flanqué par un plumeau taoïste et les Annales des Printemps et Automnes (春秋), un classique confucéen. À droite et à gauche de la pièce on retrouve une petite allée délimitée par une rangée de colonnes. La partie centrale de la pièce est occupée par plusieurs rangées de petits coussins alignés horizontalement et permettant aux membres de s'agenouiller durant la cérémonie (annexe 5). Chacune des deux extrémités de la pièce est occupée par un autel; l'autel principal ou « autel de Dieu et des esprits supérieurs »⁷⁹, dédié à l'Être suprême Cao Đai, surplombé par une lampe représentant la lumière divine et au-dessus de laquelle est accroché une représentation de l'œil Divin. Il comprend une série de trois tables sur lesquelles sont disposés plusieurs objets et offrandes, qui sont déposées avant chaque cérémonie (annexe 6)⁸⁰.

⁷⁷ Il s'agit d'un instrument de percussion de forme convexe que l'on utilise habituellement avec une baguette. Traduit en anglais par le terme *wooden fish*, il ne semble pas exister de terme en français pour décrire cet instrument. En vietnamien, il est simplement appelé *mõ*.

⁷⁸ Les trois couleurs de ce drapeau représentent l'unification des trois grandes religions asiatiques : le jaune pour le bouddhisme, le bleu pour le taoïsme et le rouge pour le confucianisme.

⁷⁹ Cette expression est celle employée par les adeptes.

⁸⁰ Chacun des objets disposés sur l'autel reproduit à la fois des éléments de la cosmogonie et de l'anthropologie caodaïste (Jammes 2014 : 431-434; Chí Tín 1995 : 14-17; Oliver 1976 : 15-17). On retrouve ainsi directement en dessous de l'œil Divin une lampe allumée en tout temps (symbolisant cette lumière divine à l'origine de l'univers et présente sous forme de fragment en chaque être vivant), puis du côté *đương* (yang) des fleurs, une tasse d'eau et une chandelle, et du côté *âm* (yin) des fruits, une tasse de thé une autre chandelle; au centre sont placés trois verres d'alcool et un brûle-encens où sont placés cinq bâtons d'encens (représentant à la fois les cinq éléments (métal, bois, eau, feu et terre), les cinq organes humains (cœur, foie, estomac, poumons et reins) et les cinq degrés de l'initiation caodaïste). Les fleurs, l'alcool et le thé symboliseraient également les « trois joyaux », que sont la « quintessence du corps » (*tinh*), « le souffle, l'énergie vitale » (*khí*) et l'« esprit » (*thần*), présents en chaque être humain. Finalement, les deux chandelles représentent les principes *đương* et *âm*. Il a été suggéré par un adepte que la disposition actuelle de l'autel du TCM serait incorrecte, celui-ci reprenant des modifications qui auraient été imposées par le gouvernement vietnamien. La principale modification concernerait la position des fleurs et des offrandes de fruits sur l'autel, qui aurait été inversée. Cependant, en consultant des documents antérieurs à 1975 (photographies, documents explicatifs publiés par le Saint-Siège de Tay Ninh, etc.), il apparaît que la disposition de l'autel du temple montréalais, lors du terrain, était conforme aux prescriptions du caodaïsme.

Une grande façade de bois peint encadre l'autel et dispose en son centre d'un espace ouvert; huit grandes figures du panthéon caodaïste y sont représentées (annexe 7)⁸¹. Pour ce qui est du second autel (appelé autel de *khi* [en référence au Souffle de l'univers] ou autel du *Hộ Pháp*), celui-ci est situé à l'opposé de l'autel principal et ne comprend que deux tables. Derrière celles-ci, accrochée au mur, se trouve une grande calligraphie du caractère chinois *khi*. Comme l'explique Jammes (2014 : 119), les oratoires caodaïstes sont, dans leur disposition, basés sur les plans du sanctuaire de Tây Ninh, ce que les adeptes ont tenté de reproduire au mieux dans le contexte montréalais. Cependant, le chef spirituel suggère qu'ils auraient idéalement acheté un terrain pour y construire un temple respectant entièrement les normes de l'architecture caodaïste, déplorant par exemple l'absence de tours à l'avant du temple pour accueillir la cloche et le tambour.

*Les cérémonies dominicales*⁸²

Toutes les cérémonies organisées par le TCM prennent la forme de séances de prière et se tiennent le dimanche à partir de midi, à l'exception de la cérémonie du *Tết*, le Nouvel An vietnamien, dont la date est déterminée par le calendrier lunaire. Le choix du dimanche pour la journée du culte tient avant tout à des raisons pratiques, les adeptes travaillant généralement la semaine et n'ayant que cette journée comme disponibilité. En principe, l'adepte caodaïste est tenu de participer à cette cérémonie le 1^{er} et 15^e jour du calendrier lunaire (pour la nouvelle lune et la pleine lune, respectivement), ce qui dans le contexte québécois est difficilement envisageable. Ainsi, organiser une cérémonie le dimanche est avant tout une question de commodité, afin de permettre à tous les adeptes d'y être présents le plus régulièrement possible, les responsables du temple assumant que le rythme de vie québécois restreint les

⁸¹ Placés à la verticale, on retrouve de haut en bas : Bouddha Sakyamuni, avec à sa gauche Laozi et à sa droite Confucius; Lý Thái Bạch (un poète chinois de la dynastie des Tang) flanqué par Quan Âm (mieux connue sous son nom chinois, Guan Yin, elle est considérée comme le bodhisattva de la compassion) à gauche et Quan Thanh (en chinois Guan Yu, général chinois célèbre devenu une figure importante du taoïsme) à droite; Jésus et finalement Khương Thái Công (une autre figure importante du taoïsme).

⁸² Cette section se propose avant tout de présenter brièvement les pratiques religieuses collectives des membres du TCM, et ne prétend pas être complètement exhaustive sur les rituels et la signification des gestes et des symboles qui y sont manipulés. Pour le lecteur qui souhaiterait avoir une analyse plus détaillée de ce rituel, voir Jammes (2014 : 418-435).

disponibilités des membres : « *Dans la règle, chacun doit aller deux fois par mois. Mais ici on s'adapte à la vie québécoise, donc... on vient chaque dimanche* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Comme nous l'avons vu, cette adaptation du culte qui consiste à concentrer les activités religieuses le dimanche est un phénomène observable dans la plupart des congrégations d'immigrants en Amérique du Nord.

La participation à la cérémonie du dimanche peut connaître de nettes variations, généralement en fonction de l'évènement célébré. En effet, les cérémonies régulières sont habituellement les moins populeuses et rassemblent entre 10 et 15 personnes, parfois moins. Les grandes cérémonies par contre, comme celle du *Têt*, rassemblent parfois plus d'une quarantaine de personnes. C'est d'ailleurs lors de celles-ci que l'on croise le plus grand nombre de jeunes – bien que ceux-ci ne participent pas toujours au rituel. Cette variation dans la participation est également une conséquence de la difficulté que les adeptes rencontrent à concilier leur vie professionnelle, familiale et religieuse. Par exemple, une répondante explique que son intégration professionnelle au Québec a beaucoup affecté sa participation, qui a connu un certain déclin comparativement à ce qu'elle était au Viêt Nam ou même après son arrivée au Québec : « *Moi si j'avais le temps, chaque semaine j'irais ! Comme ma mère et ma sœur. Parce que quand j'étais au Viêt Nam, j'allais plus souvent que ma sœur aux funérailles, [on était] tout le temps au temple. Mais ici, c'est le travail* » (femme de 49 ans, née au Viêt Nam). Par conséquent, les adeptes moins réguliers ont tendance à prioriser les cérémonies les plus importantes du calendrier caodaïste. Les sacrements⁸³ (conversion, mariage, cérémonie funéraire, etc.), qui sont intégrés à la cérémonie dominicale, sont des évènements qui vont également favoriser la participation, ceux-ci permettant de mobiliser la parentèle des adeptes concernés, qu'ils soient caodaïstes ou non.

On retrouve deux types de cérémonie au TCM, soit la « petite cérémonie » (*tiểu lễ*), qui comprend les prières qui devraient être lues quotidiennement par les adeptes, et qui est celle performée lorsqu'il n'y a pas d'évènements particuliers. Les « grandes cérémonies » (*đại lễ*) correspondent aux principales fêtes du caodaïsme, avec en particulier au TCM la

⁸³ Le terme est employé à la fois par les répondants sur le terrain et dans plusieurs textes caodaïstes traduits en français et emprunte explicitement (chez nos répondants) au vocabulaire liturgique chrétien.

commémoration du Maître Cao Đai, de la Déesse Mère (Diêu-Tri Kim-Mẫu)⁸⁴, de l'avènement de caodaïsme, et Noël⁸⁵; ces cérémonies comprennent des prières et des phases supplémentaires dans le rituel. C'est également lors des grandes cérémonies que le chef spirituel propose des sermons durant le rituel, dont le sujet est en lien avec la célébration du jour.

Si la cérémonie ne commence qu'à partir de midi, certains adeptes (habituellement les membres du Comité religieux) arrivent généralement un peu plus tôt afin de préparer les différents autels du temple, en y disposant les fleurs et les offrandes de fruits. Progressivement, la majorité des adeptes commence à arriver, habituellement vers 11 h 30, afin de se changer dans les vestiaires installés au premier étage. En effet, lors de la cérémonie chaque adepte porte une tunique blanche⁸⁶, les hommes arborant également un couvre-chef à neuf ourlets⁸⁷. Lorsque la cérémonie est sur le point de débiter, les adeptes se mettent en file indienne, en fonction de leur place dans la hiérarchie ou de leur ancienneté, déchaussés, devant les portes de l'antichambre, correspondant soit à l'entrée des hommes (gauche), soit à celle des femmes (droite). Ce partage de l'espace s'étend à la salle de prière, qui également est organisée selon la dichotomie *đương* (yang) et *Âm* (yin), l'allée de droite étant réservée aux femmes, celle de gauche aux hommes. Debout et dans l'attente, tous les adeptes ont les mains jointes et la tête légèrement baissée, dans un silence absolu⁸⁸. Cette attente dans l'antichambre

⁸⁴ Il s'agit d'une figure centrale de la cosmologie caodaïste, celle-ci incarnant le principe *yin* dans la création de l'univers. Comme le synthétise Jammes : « Selon la théogonie proposées par les caodaïstes, l'Empereur de Jade [soit l'Être suprême] dirigerait le souffle lumineux *yang* (*khí dương quang*) et la divinité Diêu-Tri Kim-Mẫu le souffle lumineux *yin* (*khí âm quang*). Le premier serait le « père divin » (*đại từ phụ* ou *đấng Cha*) de tous les êtres et la seconde la « mère divine » (*đại từ mẫu* ou *đấng Mẹ*), dite aussi la « Bouddha-mère » (*Phật Mẫu*) » (2014 : 107).

⁸⁵ Ces événements furent présentés par plusieurs adeptes comme étant les plus importants pour eux. On notera que les fondateurs des grandes religions asiatiques ont également le droit à leur célébration. Pour un aperçu détaillé du calendrier caodaïste, voir Oliver (1976 : 14) et Jammes (2014 : 105).

⁸⁶ La même pour les hommes et les femmes, les seules tenues distinctes étant celles des chefs spirituels, homme et femme, dont le col est doté d'une bande dorée, et celles de deux sous-dignitaires, dont les cols sont argentés.

⁸⁷ Comme l'explique Jammes : « Ces neuf ourlets [...] reprennent la symbolique des neuf échelons célestes (*cửu trùng thiên*) à atteindre par le fidèle avant le concours de la fleur du dragon. Le premier niveau de ces bourrelets de tissu prend la forme du caractère *nhân* (*ren*, 人), "humain". Le chiffre "neuf" est synonyme ici d'une totalité, de perfection » (Jammes 2014 : 219). Cependant, certains adeptes du TCM nous ont présenté le couvre-chef comme n'ayant que sept ourlets, ceux-ci devant plutôt représenter les sept sentiments humains que l'adepte doit contrôler pour se perfectionner : l'amour, la joie, la béatitude, la jalousie, la colère, la haine et le chagrin.

⁸⁸ La façon dont les mains sont jointes (*bắt Ấn Tý*) a son importance : l'extrémité du pouce de la main gauche doit se placer à la base de l'annulaire (correspondant à la première heure dans la tradition vietnamienne, l'heure du

est ensuite accompagnée d'une série de coups de cloche (annexe 9) et d'une prière récitée par celui qui la manie. Durant les cérémonies les plus importantes, ces coups de cloche sont précédés d'une longue série de coups de tambour. Lors de ces grandes occasions, ces séries de coups de tambour et de cloche sont particulièrement prolongées et frappées à grande cadence. Leur son se réverbère puissamment dans toute la salle de prière et en devient presque écrasant, donnant l'étrange sensation d'être presque pénétré par cet interminable écho.

Une fois que le dernier coup de cloche a retenti, les adeptes s'introduisent dans la salle de prière. La majorité des adeptes hommes et femmes viennent ensuite s'agenouiller sur les coussins posés au centre de la salle de prière. Le chef et la cheffe spirituelle se placent pour leur part à l'avant, le premier se positionnant de façon à faire face à l'autel principal (annexe 5). Là encore, la position qu'occupent les adeptes sur les coussins respecte la hiérarchie du temple, les plus anciens et les sous-dignitaires étant plus proches de l'autel principal, les plus jeunes se trouvant plus à l'arrière. Tout au long de la cérémonie, toutes les personnes présentes respectent un silence total, exception faite évidemment lors des prières ou du sermon du chef spirituel. L'atmosphère est ainsi particulièrement calme et empreinte d'une profonde solennité : l'air est saturé d'encens, les regards ne se croisent pas, la posture de chacun est droite et digne. Dans l'allée de droite, un groupe de femmes majoritairement composé de jeunes constitue le chœur (annexe 10) qui, maniant des claves, engage chacune des prières.

Une fois tout le monde placé, les adeptes de l'allée centrale commencent par placer leurs mains jointes au niveau du front, puis de l'oreille gauche, et finalement de l'oreille droite : chacun de ces points de la tête symbolise respectivement le Bouddha, le Dharma et le Sangha – qui représentent les trois joyaux dans le bouddhisme. Ces gestes marquant le début de la cérémonie nous ont été présentés par un des membres comme un signe de modestie, mais aussi comme renvoyant aux « trois trésors humains » (quintessence du corps, le Souffle et l'Esprit),

rat, et faisant référence ici à la création du Ciel), les autres doigts se refermant sur ce pouce; ensuite, la main droite vient recouvrir la main gauche, le pouce droit se plaçant sur la base de l'index gauche (heure du tigre, qui correspond à la création de l'humanité). Un adepte, formé au CQPTGLDD, compare cette position des mains à l'image d'un fruit ou d'une fleur prête à éclore, expliquant qu'elle symbolise plus largement la création de l'univers.

que l'adepte doit chercher à unifier en lui-même. Finalement, les claves retentissent pour marquer le début de la première prière, soit celle de « l'offrande de l'encens », qui est chantée sur un air triste. Toutes les prières sont chantées en chœur par les adeptes présents. Cette prière terminée, le chef spirituel remet un bâtonnet d'encens accompagné d'une fleur à l'assistant, qui les place dans le brûle-encens de l'autel principal. S'en suit une série de sept prières : on retrouve en premier lieu « l'ouverture des prières », suivie de quatre cantiques (dédiée, dans l'ordre, au Maître Cao Đài, au bouddhisme, au taoïsme et au confucianisme), avec finalement deux prières d'offrandes (offrande de fleurs, puis offrande de vin⁸⁹). L'ensemble des prières (exception faite de « l'ouverture des prières ») est suivi de prosternations, dont chaque étape a, selon les explications d'un des répondants, une signification bien précise : les mains étant jointes au niveau du cœur (l'humain), (1) elles sont ramenées face au front (Ciel); (2) puis vers le bas du corps (Terre); (3) ensuite, les deux mains sont mises à plat sur le sol, le pouce droit se plaçant par-dessus le gauche, et l'adepte se prosterne alors, inclinant plusieurs fois de tête (trois ou quatre selon la prière). Cette position des pouces fait référence au *duong* (yang) et au *Âm* (yin) formant la « Croix cosmique », qui correspond à la rencontre de ces principes qui permit la naissance de l'univers (Chí Tín 1995 : 65-66). Finalement, les mains sont jointes à nouveau et ramenées au niveau du torse. D'après Cao Minh, le *Thông Sự* du TCM, les prosternations illustreraient la volonté de l'adepte de diffuser le Dao.

Une fois cette série de prières terminée, une supplique est déclamée à haute voix par l'assistant du chef spirituel (annexe 8), dont un adepte décrit ainsi le contenu :

Après chaque séance de prières devant l'autel de Dieu et des Esprits Supérieurs, nous citons nos vœux en lisant une lettre adressée à Dieu et aux Esprits Supérieurs, pour demander la bénédiction divine qui protège les humains, que la guerre ne verra plus le jour, que la paix règne dans le cœur de chacun de nous, comme dans le cœur de tous les êtres humains, afin qu'ils puissent vivre en paix et en sécurité ensemble, etc. Que les adeptes suivent les enseignements célestes pour se corriger et pour aider autrui à se corriger (homme de 64 ans, né au Viêt Nam).

⁸⁹ Lors des cérémonies de 12 h et minuit, l'offrande sera faite de vin, alors que pour celle de 6 h et 18 h, il s'agira de thé.

Une fois la lecture terminée, la lettre est consumée sur l'autel principal. La consommation est suivie d'une nouvelle prière (celle des « Cinq vœux caodaïstes »), après laquelle tous les adeptes de l'allée centrale se lèvent et se retournent pour saluer l'autel de *khi*. Ensuite, tous les adeptes se placent dans leur allée respective. La cérémonie est close par la déclamation d'une prière depuis le balcon, accompagnée par le son de la cloche. Finalement, les participants sortent de la salle de prière, les chefs spirituels toujours en tête, chacun allant saluer la fresque de l'antichambre. Lors des grandes cérémonies, une deuxième série de prières est chantée en l'honneur de la Déesse Mère et rythmée par le tambour à fente.

Rôle et importance des pratiques religieuses collectives en contexte québécois

La cérémonie dominicale est considérée par les répondants, sur le plan théologique, comme un moment de contact et de proximité privilégié avec Dieu et avec les esprits supérieurs, les heures de la journée auxquelles a lieu le rituel étant décrites comme propices à ce contact. Comme nous l'avons vu, la participation aux cérémonies au moins deux fois par mois fait également partie des devoirs qui incombent à l'adepte caodaïste. Néanmoins, la participation à ces séances de prière est présentée comme ayant des effets à différents niveaux. En effet, les adeptes mettent souvent de l'avant qu'il ne s'agit pas d'un acte uniquement tourné vers les seuls adeptes qui y participent, mais estiment qu'il s'agit d'un moyen concret d'apporter davantage d'harmonie dans le monde, d'agir sur les malheurs et les injustices qui en sont le théâtre, ou de venir en aide aux esprits des défunts. Cette dernière idée est nettement illustrée par les explications de ce répondant :

C'est important de prier pour eux, tu sais. Quand tu meurs, tu ne sais pas où aller. Parce qu'à ce moment, tu es en train de voyager vers un monde invisible. [...] Par exemple, la première fois que je suis venu au Canada, je ne savais pas où aller ! Des personnes m'ont guidé. [...] C'est très important, quand beaucoup de personnes prient pour toi, ils signent « une pétition ». Si beaucoup de personnes signent une pétition pour le gouvernement, disent au gouvernement de faire ceci ou cela, il va t'écouter. C'est la même chose lorsque tu pries Dieu, pour aider les autres. [...] C'est plus puissant, pour l'aider à revenir vers Dieu (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

La prière au temple va également être considéré comme un acte de bienfaisance permettant aux adeptes d'acquérir des mérites et d'ainsi contribuer à leur propre perfectionnement et à leur élévation spirituelle : « *Chaque dimanche on vient, on fait des prières, donc on fait cồng quã⁹⁰, on fait de la charité, c'est une façon d'aider les autres aussi lors des séances de prières* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Cependant, certains adeptes ont une lecture plus intérieure du rôle de la cérémonie. Comme nous l'avons vu, la cérémonie caodaïste se caractérise par son atmosphère solennelle et presque contemplative, les regards ne se croisant que rarement et chacun semblant se concentrer sur le moment présent. Cette atmosphère particulière est vue par certains adeptes comme un appréciable moment de répit lors duquel ils peuvent faire le vide en eux et sortir des préoccupations quotidiennes. Cette interprétation plus intérieure du rôle de la séance de prière est surtout ressortie chez les jeunes adeptes élevés au Québec, ceux-ci mettant moins de l'avant sa dimension théologique que ne le font leurs aînés ayant été élevés et socialisés au Viêt Nam.

Plus concrètement, plusieurs répondants expliquent que la participation aux cérémonies du dimanche constitue aussi un moyen pour eux de garder une certaine régularité dans leur vie religieuse, parfois mise de côté par les impératifs de leur vie quotidienne, leur permettant d'avoir un moment de la semaine ou du mois qu'ils estiment pouvoir lui consacrer entièrement. Une adepte explique :

Moi le fait d'y aller chaque dimanche ça me permet de prendre un temps d'arrêt dans ma semaine, où je cours... (rires) Et je n'ai pas le temps de m'arrêter ! [...] Un temps aussi pour penser plus à la vie spirituelle, alors que dans la semaine on n'a pas nécessairement le temps. [...] Dans le fond, c'est comme un rappel qu'il faut s'investir dans notre vie spirituelle, parce que sinon on peut passer à côté (femme de 38 ans, née en France).

Dans une société où la religion est plus difficile à prendre pour acquis, en particulier pour une religion peu représentée comme le caodaïsme, et est moins prégnante dans la vie de tous les

⁹⁰ Ce concept réfère aux actes de bienfaisance pratiqués par les adeptes leur permettant d'acquérir des mérites, en vue de s'acquitter de leur dette karmique. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, ces actes de bienfaisance peuvent prendre des formes très diverses.

jours qu'au Viêt Nam, le temple constitue un espace où les adeptes peuvent cultiver leur vie spirituelle, en particulier pour les adeptes moins réguliers.

Les activités sociales

Si le TCM offre moins d'activités non religieuses que dans la première décennie qui suit sa fondation, en particulier pour subvenir aux besoins des nouveaux arrivants, celui-ci constitue encore aujourd'hui, bien que dans une moindre mesure, un espace de socialisation pour ses membres. Dans cette section, nous présentons les activités qui animent la vie sociale du TCM, ainsi que la manière dont celui-ci tente de maintenir une certaine cohésion au sein de son membership.

Cadre physique : la salle commune

Le rez-de-chaussée est la plus grande pièce du temple. Accueillant toutes les activités sociales du temple, elle dispose d'une petite cuisine et de trois petites salles contiguës, deux d'entre elles permettant aux hommes et femmes de se changer avant et après la cérémonie. La troisième, ajoutée récemment, fait office de bureau. Au centre, on retrouve deux longues tables sur tréteaux, où mangent et discutent les adeptes après la cérémonie. Sur les côtés se trouvent également deux petites bibliothèques, qui comprennent un grand nombre de livres, en français et vietnamien, sur le caodaïsme, comprenant certains des textes sacrés que nous avons énumérés plus haut. Une grande télévision occupe le centre d'un des murs, avec à côté d'elle un pupitre accompagné d'un micro, qui est utilisé lors des sermons du chef spirituel ou des interventions de certains adeptes. Le mur du fond est occupé par deux grands autels, l'un dédié à Dieu et l'autre aux adeptes décédés, comprenant une série de petites tablettes sur lesquelles sont inscrits leurs noms.

Repas et activités hors du temple

Le principal moment de socialisation entre les adeptes du TCM est le repas vietnamien et végétarien offert après chaque cérémonie dominicale. Cette activité a lieu dans la grande salle du rez-de-chaussée. Au même titre que la cérémonie dominicale, la participation ainsi que la durée du repas va généralement dépendre de l'importance de la cérémonie menée cette journée-là, l'activité ne durant pas plus d'une trentaine de minutes lors des dimanches de faible affluence et s'étendant parfois sur plus de deux heures lors des événements importants. La langue d'usage durant cette activité est le vietnamien, exception faite des jeunes, qui discutent habituellement entre eux en français. Au début et à la fin de chaque repas, le chef spirituel se rend au pupitre pour réciter une courte prière, lors de laquelle tous les adeptes se lèvent pour la réciter en chœur. Ce dîner est toujours un moment d'une grande informalité lors duquel les adeptes peuvent échanger dans une atmosphère détendue.

S'agissant du seul moment où les adeptes sont relativement disponibles et à l'écoute, les responsables du temple tentent parfois d'y intégrer des activités portant sur des questions religieuses. Par exemple, le chef spirituel ou un de ses assistants profite parfois de cette occasion pour dispenser des explications sur des points de la doctrine caodaïste. Lors des plus grandes occasions, les responsables peuvent organiser des activités plus « interactives ». Par exemple, à l'occasion de la fête des Mères les adeptes étaient invités à donner leur avis sur l'importance de cette célébration et de cette figure familiale. Lors d'une autre journée, le repas était suivi par la diffusion d'une courte vidéo mettant en scène un père et sa fille dans des situations de la vie quotidienne, les courts sketches insistant sur l'importance de la politesse et sur la manière de l'inculquer aux plus jeunes, les adeptes étant là encore invités à donner leur avis sur cette thématique. Néanmoins, la plupart de ces activités restent dans l'ensemble assez peu fréquentes et la plupart des adeptes ont tendance à quitter le temple peu de temps après le repas, voire parfois même directement après la cérémonie. Pourtant, plusieurs répondants suggèrent qu'auparavant les adeptes réservaient davantage de temps pour passer le reste de l'après-midi au temple, ce qui permettait au TCM d'organiser davantage d'activités à caractère religieux ou culturel.

Également, une fois par année le temple organise un piquenique pour l'ensemble des membres, et leur famille, à l'extérieur de Montréal. Par exemple, durant le mois d'août 2014, le temple a organisé une sortie à Yamaska. Comme cela nous a été expliqué, cette activité permet à des membres n'ayant pas de voiture ou n'ayant pas les moyens de partir en voyage de se voir offrir un transport (par les autres adeptes) pour aller se promener hors de Montréal. Également, c'est l'occasion pour les adeptes de passer un peu de temps entre eux, de socialiser et d'échanger, ce qui, comme nous l'avons vu, n'est pas toujours possible les dimanches, les membres n'ayant toujours pas le temps de s'éterniser au temple ou même d'y venir. Voici le rôle qu'un des responsables du temple accorde à ces activités : « *Mais le vrai but [de ces activités] c'est d'échanger. Pour se rapprocher, pour garder l'amitié entre les membres du groupe. Parce que normalement, ici le dimanche, quand c'est fini on retourne chez nous et on n'a pas l'occasion de [se connaître mieux]. Donc on ne se voit pas souvent. Donc on n'a pas d'occasion pour se parler* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Éducation religieuse et reproduction d'une identité ethnique

Les congrégations religieuses d'immigrants sont souvent décrites comme jouant un rôle important dans la conservation et la transmission d'une identité religieuse et ethnique chez leurs membres – en particulier pour les jeunes n'ayant pas été socialisés dans le pays d'origine de leurs parents (Min 1992; Ebaugh et Chafetz 2000a). Dans le cas du TCM, il apparaît que plusieurs activités ont été organisées par le passé en vue d'assurer cette transmission religieuse. Ainsi, plusieurs répondants expliquent que le temple offrait auparavant des séances de présentation de la doctrine les dimanches après-midi, celle-ci s'adressant apparemment aux plus jeunes. Cependant, la participation étant finalement trop faible, le temple décida de ne plus organiser ce type de conférence, peinant à y attirer les jeunes adeptes et les enfants : « *Au temple, parfois ils organisaient ça pour les jeunes, en espérant... Mais il n'y avait pas vraiment de jeunes qui venaient au temple. Il y avait ma famille et la famille d'une autre personne. C'était surtout nous qui venions en tant que jeunes au temple. On organisait des sessions, mais ça finissait par ne plus se donner dans le fond. Donc j'ai beaucoup plus appris chez moi, avec les livres, pis avec mon père, qu'au temple* » (femme de 22 ans, née au

Québec). Ainsi, s'il reste indéniable que le temple joue un rôle dans l'éducation ou l'apprentissage religieux de ces membres (contacts avec des adeptes ayant de meilleures connaissances religieuses, discussion autour de la doctrine durant les repas, etc.), il apparaît que pour la majorité des répondants, en particulier les jeunes nés au Québec, la famille s'est avérée le principal lieu de leur socialisation religieuse, à travers l'enseignement des parents ou des grands-parents.

En ce qui concerne les activités qui contribuent à la conservation ou à la transmission d'une identité ethnique, on notera là encore un certain déclin comparativement aux deux premières décennies d'existence du TCM, et ce toujours en raison d'une participation insuffisante. Par exemple, à une époque le temple a tenté de mettre sur pied des cours de langue vietnamienne, afin de permettre aux membres d'y amener leurs enfants. Cet apprentissage du vietnamien pour les jeunes et les enfants est considéré comme d'une grande importance pour les membres, du fait que l'ensemble du culte caodaïste se déroule dans cette langue. Ainsi, les jeunes rencontrés ont avant tout appris le vietnamien dans le cadre familial, profitant des disponibilités d'un parent ou d'un grand-parent; d'autres encore furent envoyés dans les cours de langue qu'offraient les pagodes vietnamiennes de Montréal le dimanche. Également, les activités à caractère culturel étaient plus fréquentes par le passé, une adepte expliquant avoir participé étant jeune à de petits spectacles à l'occasion du Nouvel An vietnamien organisé par le temple. Ainsi, malgré ses tentatives d'offrir des services permettant d'assister les membres dans la transmission de leur identité religieuse et culturelle vers leurs enfants, le TCM rencontre des difficultés à assurer la participation régulière de son membership, en particulier chez ceux issus de la 2^e ou 3^e génération.

La dimension communautaire

L'appartenance religieuse

Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, le TCM a été fondé dans un contexte particulier, soit celui de l'exil et de la reconstruction de la vie religieuse et communautaire de réfugiés caodaïstes dans leur société d'accueil. Plus de trente ans après sa fondation, sur quelles bases cette communauté encore nettement minoritaire au Québec construit-elle sa cohésion sociale ? Tout d'abord, le principal référent qui cimente la communauté reste, bien entendu, l'appartenance au caodaïsme. Ainsi, le fait qu'il s'agisse du seul temple à Montréal – et plus largement au Québec – en fait un lieu incontournable pour les adeptes souhaitant pratiquer leur religion assidûment et respecter les prescriptions du caodaïsme – soit participer au moins deux fois par mois à la cérémonie du temple. Un adepte exprime clairement cette importance du groupe dans sa vie religieuse :

Donc on a besoin d'un temple, on a besoin d'un groupe, de support. Mais aussi, on veut supporter les membres du groupe, c'est important dans ce sens-là, parce qu'on peut... dans ce groupe, on rencontre des personnes différentes qui ont la même pensée, le même point de vue. [...] Même point de vue, comme par exemple si je veux vivre une vie religieuse, les autres membres veulent la même chose. Dans le sens où ils sont actifs. [...] Donc, on dit qu'une personne seule ne peut rien faire, si tu es tout seul. Donc on a besoin de support, non seulement pour la finance, mais moral aussi, pour travailler ensemble. Donc ce groupe est important, parce que depuis plus de 20 ans le temple a été construit, donc ce sont des gens [qui souhaitent] pratiquer les règles morales, religieuses, dans la vie, de suivre la ligne de conduite du caodaïsme (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Si, comme nous l'avons suggéré plus haut, le TCM semble jouer un rôle moindre dans la socialisation religieuse des jeunes nés au Québec, comparativement à l'espace familial, il reste cependant d'une grande importance dans le maintien et l'expression d'une identité caodaïste à travers la participation à des activités religieuses collectives. Également, plusieurs répondants estiment que le temple constitue, en contexte québécois, une institution d'importance pour assurer une continuité minimale de la vie religieuse d'un caodaïste, insistant plus particulièrement sur les rites de passage (cérémonie de conversion⁹¹, mariage, funérailles, etc.). Autrement dit, le TCM représente une composante cruciale de la reconstruction outremer de la vie religieuse des caodaïstes.

⁹¹ Intervenant à 18 ans, la cérémonie de conversion (*Lễ Nhập môn*) illustre la volonté de l'individu de devenir adepte caodaïste à part entière, s'engageant formellement à respecter toutes les prescriptions du caodaïsme.

L'appartenance ethnique

Comme c'est le cas pour la plupart des congrégations mono-ethniques, l'espace du TCM va être propice à l'expression de l'ethnicité des membres du groupe (Min 1992; Ebaugh et Chafetz 2000a), en particulier à travers l'usage de la langue d'origine, la consommation de mets vietnamien, etc. Dorais (1993 : 11-12) suggère d'ailleurs que la religion (incluant le catholicisme) va jouer pour les Vietnamiens de Montréal un rôle central dans la préservation de leur identité ethnique, en particulier du fait de leur adéquation supposée en termes de valeurs; autrement dit, la religion chez les Vietnamiens installés au Québec participerait ultimement de l'ethnicité. Dans le cas du caodaïsme, cette adéquation avec la culture vietnamienne ressort dans un premier temps à travers l'importance qu'y occupe la langue vietnamienne, qui est à la fois celle du culte et du vocabulaire religieux. Un membre du Comité religieux souligne l'importance de la langue dans la pratique de sa religion :

*Oui, parce que c'est plus facile pour comprendre. Mais aussi, on comprend que pour propager la doctrine, il faut traduire dans d'autres langues. [...] Pourtant, c'est mieux de comprendre le vietnamien pour apprendre la doctrine. Parce qu'il y a des choses qui sont difficiles à traduire exactement. Mais quand on comprend... par exemple le mot *công quả* que j'ai pris pour exemple, le mot *Đai Đạo*, etc. Ce sont des mots dont on essaye de traduire le principe, mais quand on comprend la langue, c'est différent. C'est plus facile de comprendre. C'est ça la différence. [...] Donc quand on traduit dans n'importe quelle langue... quand on veut traduire du français en vietnamien, on ne peut pas traduire exactement (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).*

Cet enjeu de la langue et plus largement de la place de la culture vietnamienne dans le caodaïsme est renforcé par le fait que le Viêt Nam serait le pays par lequel Dieu aurait décidé de diffuser sa doctrine : « *Dans les enseignements, Dieu a choisi le Viêt Nam comme le pays où il va... Les Vietnamiens c'est le peuple choisi par Dieu, élu par Dieu, pour propager la doctrine, c'est pour ça. [...] Il nous a bénis en donnant tous les enseignements dans la langue vietnamienne* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam). Cette adéquation entre le caodaïsme et la culture vietnamienne se retrouve également dans le calendrier religieux, qui, en plus de reprendre le calendrier lunaire, inclut bon nombre de célébrations importantes de la culture vietnamienne – le *Tết*, le *Vu-Lan* (fête des esprits), etc. Plus largement, le caodaïsme, dans ses

enseignements, son culte et même sa gestuelle, mobilise une cosmologie et une éthique s'inscrivant nettement dans la tradition religieuse vietnamienne du *Tam Giáo*.

Ainsi, bien que les adeptes insistent sur le caractère universel du caodaïsme, ils soulignent également cette connexion particulière entre le caodaïsme et la culture vietnamienne :

Oui, [le caodaïsme est une part de la culture vietnamienne]. Parce que le caodaïsme, originellement, a été fondé au Viêt Nam. Donc, le caodaïsme contient aussi la culture vietnamienne. Tu vois, parce qu'au Viêt Nam, il y a beaucoup de religions. Il y a le bouddhisme, le confucianisme, le taoïsme, et tu as même une petite proportion de musulmans. Et les trois religions, très anciennes religions, ont existé pendant très longtemps au Viêt Nam, et donc... au 20^e siècle, les Français sont venus au Viêt Nam avec le catholicisme. Et dans les premiers temps, c'était difficile d'accepter les catholiques, mais finalement, les gens l'ont accepté. Et maintenant nous avons quatre religions là-bas. [...] Donc c'est important parce que le caodaïsme est très associé à la culture vietnamienne (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

C'est sûr qu'il y a des choses peut-être qui sont plus religieuses que culturelles [dans le caodaïsme], mais en même temps qu'on le veuille ou non... je pense que ça s'imbrique un peu l'un sur l'autre. [...] C'est sûr que c'est difficile pour moi de départager ce qui fait partie de la culture. [...] Parce que malgré tout la religion s'inscrit dans une culture aussi (femme de 38 ans, née en France).

Pour plusieurs adeptes, cette « imbrication » va particulièrement s'exprimer par la concordance entre la doctrine caodaïste et certaines valeurs centrales de la culture vietnamienne, dont la plus mise de l'avant est la tolérance religieuse. Celle-ci s'expliquerait, selon les répondants, par la diversité religieuse du pays et le fait que les différentes traditions que l'on y retrouve cohabitent harmonieusement. Cette tolérance considérée comme particulière au Viêt Nam serait d'ailleurs la raison pour laquelle Dieu y aurait fondé le caodaïsme :

Parce qu'au Viêt Nam, tu as beaucoup de religions différentes. Tu as le taoïsme, le bouddhisme, le confucianisme, le catholicisme aussi. Et un peu l'Islam. Et c'était parfait pour Dieu de fonder le caodaïsme au Viêt Nam. Imagines, si Dieu avait créé le caodaïsme au Moyen-Orient, les gens ne l'auraient pas accepté. [...] C'était le meilleur endroit, que Dieu a choisi, à cette époque, pour la culture. [...] [Donc] c'est facile pour les Vietnamiens de s'adapter. Tu vois ? (homme de 50 ans, né au Viêt Nam)

Ces différentes citations suggèrent ainsi que l'appartenance et la pratique du caodaïsme dans le contexte québécois participent d'une certaine manière au renforcement d'une identité vietnamienne chez ses membres. Ainsi, étant mobilisé « par défaut » (homogénéité ethnique du groupe, association entre caodaïsme et culture vietnamienne), le référent ethnique apparaît ainsi central dans la cohésion du temple.

L'expérience migratoire

Comme le démontre l'étude de Dorais (2007) sur l'importance de la religion dans le parcours migratoire des Vietnamiens accueillis au Québec, les congrégations religieuses vietnamiennes ont constitué un espace de support et de continuité permettant de faire face au choc de l'exil, ainsi qu'aux difficultés de l'insertion dans la société québécoise. Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, le TCM a lui-même joué ce rôle, dans une certaine mesure, auprès des caodaïstes arrivés au Québec entre les années 1980 et 1990, ainsi que pour les réfugiés d'autres confessions qu'il parraina.

Cependant, si l'expérience de la migration a pu être un « liant » pour le groupe dans ses débuts, c'est-à-dire lorsque celui-ci pouvait jouer un rôle de support moral et matériel, il semble qu'aujourd'hui ce référent soit moins central qu'auparavant, comme le suggère cette adepte : *À ce moment-là, nous on travaillait pour aider les réfugiés qui viennent des camps, vers Montréal : il faut chercher du travail, il faut demander la citoyenneté, et aussi chercher des activités, et aller à l'école, des choses comme ça, là on [les aide]. Mais maintenant tout le monde est installé ici alors... Maintenant il n'y a plus besoin de services* (femme de 62 ans, née au Viêt Nam). Aussi, comme le souligne le chef spirituel l'insertion à la société québécoise et l'accession à un certain confort de vie a nettement affecté la participation qui, durant la période d'installation au Québec, était nettement plus forte :

Les premiers temps, les gens venaient ici presque toutes les semaines. Dans ce temps-là, les gens ne connaissaient pas la langue, n' [avaient] pas de travail. Même la vie était [...] très difficile dans les premiers jours. Mais aujourd'hui, les gens deviennent... Juste avoir la maison, avoir toutes les choses, la famille, les enfants. On peut avoir la

vie facile, comme tous les Québécois ici, et ils ont oublié les jours pénibles des premiers temps où ils sont venus ici (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

Cette situation souligne l'importance que pouvait avoir le temple comme lieu d'entraide et de support pour les réfugiés caodaïstes. Cependant, la reconstruction d'un réseau social et familial, ainsi que l'insertion professionnelle, semble avoir rendu l'implication dans le groupe moins centrale dans la vie sociale des adeptes. Comme nous le verrons dans la dernière section de ce chapitre, ce changement dans le rôle du temple offre des pistes de compréhension pour saisir les raisons du déclin de la participation des membres TCM.

Un écart générationnel

Les deux précédents marqueurs d'appartenance à la congrégation (identité ethnique et expérience migratoire) concernent particulièrement les membres issus de la première génération, qui sont par ailleurs les plus réguliers et les plus actifs dans le temple. Néanmoins, ces deux marqueurs semblent d'une importance moindre pour les jeunes nés au Québec, malgré le fait que la plupart d'entre eux fréquentent le temple depuis leur plus jeune âge. La proportion de jeunes est ainsi relativement faible lors des cérémonies régulières, celle-ci augmentant cependant lors des grandes occasions, comme le *Têt*. Par ailleurs, plusieurs de ces jeunes très « occasionnels » expliquent avoir fréquenté le TCM sur une base plus régulière lorsqu'ils étaient enfants. C'est par exemple le cas de Kévin, le fils d'une adepte très active du temple et aujourd'hui dans la vingtaine, qui jusqu'à ces 16 ans accompagnait souvent sa mère au temple, expliquant qu'aujourd'hui le travail et le Cégep le rendent moins disponible et qu'il est maintenant moins enclin à prendre de son temps pour se rendre au TCM. Également, comme l'ont suggéré plusieurs répondants, la présence des jeunes est souvent due à la pression des parents, qui les incitent à les accompagner de temps à autre pour participer à la cérémonie dominicale.

Si cette situation peut être associée à un certain désintérêt des jeunes pour la religion, elle semble également être due à une certaine « distance » existant entre les différentes générations qui cohabitent dans le temple, cette césure se plaçant plus exactement entre les membres qui

sont nés au Viêt Nam et ceux qui sont nés au Québec – ou qui y sont arrivés très jeunes. Cet écart entre les générations est d'ailleurs concrètement visible durant les activités sociales du temple, et en particulier lors du repas qui suit la cérémonie, les jeunes se regroupant surtout entre eux et interagissant en français, les contacts avec les aînés n'appartenant pas à la parentèle étant somme toute assez rare.

Il ressort également des entrevues et des discussions informelles avec les jeunes caodaïstes que ces derniers ont un attachement moindre au TCM, certains suggérant même qu'ils auraient déjà arrêté de s'y rendre, si ce n'était de leurs parents. Cette situation tend à s'expliquer par les difficultés que les jeunes peuvent rencontrer dans leurs interactions avec les aînés, le contact étant décrit comme n'étant pas toujours naturel, et ce malgré l'affection qu'ils peuvent leur porter. Voici comment un jeune adepte décrit sa relation avec les autres membres du groupe : « *C'est une relation entre personnes qui ne se connaissent pas bien, mais qui se rencontrent quand même chaque semaine. C'est comme... C'est quoi le mot... une relation civilisée, j'imagine* ». En ce qui concerne les moments et la nature de ses interactions, il précise : « *Bien, j'imagine que c'est surtout quand tu te changes, parce qu'on est dans la même salle. Alors ils nous posent des questions comme : t'es rendue où dans tes études, est-ce que t'as une job, ce genre-là, alors tu réponds à leurs questions, ou sinon c'est quand t'es assis à table, qu'ils sont assis à côté de toi et qu'ils te posent des questions* » (homme de 24 ans, né au Québec). Une autre adepte, qui a arrêté de se rendre au temple sur une base régulière, illustre à nouveau cette distance avec les membres plus âgés : « *De toute manière, je ne parlais pas justement avec les gens alors... Je venais juste pour rencontrer ma famille, la famille du côté de ma mère* » (femme de 20 ans, née au Québec). Cette dernière citation fait également ressortir une tendance observable chez la plupart des jeunes, soit que le lien familial, même dans le cadre des activités du temple, va être prédominant sur les autres formes d'appartenance : les jeunes connaissent le temple et y viennent parce qu'un ou plusieurs de leurs parents s'y impliquent, et ce généralement depuis leur arrivée au Québec.

Les jeunes répondants soulignent également que la langue peut constituer un obstacle dans leurs interactions avec les membres issus de la première génération et participe à la distance qu'ils peuvent ressentir. Tous les jeunes rencontrés ont appris la langue de leurs parents durant

leur enfance, généralement par l'entremise de la famille (parents et grands-parents), mais aussi parfois dans les cours de pagodes vietnamiennes. Cependant, bien que le vietnamien soit dans la plupart des cas la langue de communication avec les parents, les répondants estiment ne pas en avoir une très bonne maîtrise, affectant de fait leur relation avec les membres de 1^{re} génération :

Tu sais, tu arrives, tu dois aller leur dire « allô » en vietnamien, c'est vraiment difficile. Parce que tu sais, c'est par groupe d'âge. Là tu dois changer les appellations justement, pis je ne me rappelle jamais ! [...] Parce que c'est la séniorité, il faut que tu fasses plus attention, c'est ça. Puis c'est aussi que je ne parle pas trop vietnamien. Alors c'est un peu difficile de communiquer quand on ne parle pas en vietnamien (femme de 22 ans, née au Québec).

Cette situation vécue par les jeunes du TCM fait nettement écho aux résultats de C. Méthot dans sa recherche sur l'identité des jeunes vietnamiens au Québec, en ce qui a trait à la question de la langue : « La langue d'origine est réservée pour un usage informel et intime, ainsi qu'aux échanges familiaux en direction des parents » (1995 : 139). Dès lors, dans un contexte plus formel comme celui du temple, la langue tend à devenir davantage un obstacle dans la socialisation avec les autres adeptes, même lorsqu'il s'agit de sujets religieux, comme le suggère cette jeune adepte :

On ne se parlait pas vraiment... En tout cas on ne se parlait pas de religion. Même quand je parlais avec les gens du temple. Je pense que c'est plus entre adultes que ça parle de religion.

Tu trouves ça plus difficile d'en parler avec des gens plus âgés ?

Moi je pense que j'aurais été plus à l'aise à parler avec des jeunes de mon âge (femme de 22 ans).

Au-delà de la question de la langue, deux des répondants ont plus largement insisté sur la distance culturelle qu'ils pouvaient ressentir dans leur relation avec les membres plus âgés du TCM, les amenant à nuancer sur cette base l'importance que pouvait avoir le groupe dans leur vie. Un adepte illustre très bien cette ambiguïté autour de son sentiment d'appartenance au groupe :

C'est comme si j'avais l'impression que, je ne sais pas, que la communauté... faut dire que moi souvent je m'exprime plus en français qu'en vietnamien, donc il y a certaines

choses que je serais plus à l'aise par exemple d'exprimer en français, puis que mes amis par exemple me comprendraient mieux que la communauté en tant que telle, qui a peut-être pas nécessairement les mêmes valeurs, enfin, qui ont les mêmes valeurs que moi au point de vue spirituel et tout ça. En tout cas, peut-être dans d'autres sphères de la vie, me comprendrait moins, je pense.

Peut-être une petite distance culturelle finalement ?

Je pense que oui, j'ai une culture asiatique et vietnamienne et tout ça, mais j'ai quand même grandi dans une communauté québécoise. Puis j'ai grandi à l'étranger si on veut, je n'ai pas grandi au Viêt Nam, avec... tu sais j'ai peut-être pas la culture ancrée. [...] Donc je pense que pour certaines choses, je pense que j'aurais plus de support dans mon réseau autre que le temple. C'est sûr que ça dépend des événements, je pense que si un jour, je ne sais pas moi, c'est sûr que je ne veux pas penser à ça, mais mettons que ma mère décéderait ou quoi que ce soit, et bien je pense que oui, la communauté religieuse va être là pour me supporter à ce niveau-là, peut-être (homme de 24 ans, né au Québec).

Autrement dit, le fait d'avoir grandi au Québec et d'avoir été élevé à la fois dans la culture occidentale et vietnamienne est souvent ressenti comme la cause de la distance avec leurs aînés nés au Viêt Nam. Ce sentiment d'être investi de différentes influences culturelles ressort d'ailleurs chez les cinq jeunes rencontrés sur le terrain. Une des répondantes explique :

Ouais, mais disons que moi je me considère... Tu sais, je dis que je suis vietnamienne, mais disons que moi, pour être honnête, je sens que je suis comme pas assez canadienne, pas assez québécoise, pas assez vietnamienne. Je ne sais pas comment dire, mais je trouve que je ne suis pas assez de tout ça. [...] Parce que tu sais, si genre je suis avec un groupe de Vietnamiens, je ressens que je ne suis pas super Vietnamienne parce que disons... Je parle vietnamien, mais pas super bien. Déjà là ça me met une barrière. Pis je trouve que je n'ai pas vraiment... J'ai des valeurs vietnamiennes, mais ce n'est pas vraiment intense, je ne pourrais pas dire que je suis purement une Vietnamienne, parce qu'il y en a qui sont très stricts, pis ils sont très... Mais, je ne me considère pas comme une Vietnamienne traditionnelle, ou même une Vietnamienne moderne, comme Vietnamienn Vietnamienn (femme de 25 ans, née au Québec)

Tout d'abord, cette situation tend à expliquer la difficulté que peut rencontrer le temple à retenir les jeunes adeptes nés au Québec, ces derniers rencontrant parfois des difficultés à « connecter » avec la majorité des membres réguliers – surtout vietnamophone. Par ailleurs, elle met en exergue l'importance que va jouer l'ethnicité dans la cohésion du TCM, qui, avec l'adhésion au caodaïsme, nous apparaît comme les plus déterminants dans l'appartenance au temple.

L'enjeu de la participation

Si depuis les années 1980 le TCM a contribué à la continuité de la vie religieuse des caodaïstes malgré leur déracinement et la reconstruction de leur vie au Québec, il apparaît que celui-ci rencontre depuis quelques années des difficultés à maintenir la participation de son membership, déjà relativement restreint. Cette baisse de la fréquentation du temple fut fréquemment présentée par les adeptes comme une des principales causes du peu d'activités, religieuses comme sociales, qu'organise le TCM. En effet, les membres du Comité religieux rencontrés expliquent avoir à cœur de recommencer à proposer des cours de langue (anglaise et vietnamienne) ou des séances d'enseignement de la doctrine Cao Đài, mais le manque de participants apparaît comme un frein à ces projets. Aussi, il explique pour les adeptes le peu d'efforts investis dans le prosélytisme au Québec, le maintien de son membership constituant la première priorité du temple. Interrogé sur les contacts avec les autres communautés religieuses vietnamiennes de Montréal, voici comment le chef spirituel décrit la situation du TCM : « *Mais le temple, ce temple, s'occupe seulement de ce temple : ça c'est de la survie. Parce que c'est un petit groupe, c'est pas comme les bouddhistes, ça c'est pourquoi on a moins de contacts [avec les autres groupes]* » (homme de 68 ans, né au Viêt Nam). Cette condition, vécue comme de la « survie », amène dès lors le leadership à se concentrer sur la mobilisation de ses membres, c'est-à-dire à faire revenir les caodaïstes qui fréquentaient déjà le temple par le passé, ainsi que les jeunes adeptes, très rarement présents.

La question de la baisse de la fréquentation apparaît ainsi comme une des principales préoccupations des responsables du temple, et plus largement des membres du noyau dur. Ceux-ci apportent d'ailleurs plusieurs explications à cette baisse, que certains répondants situent vers la fin des années 2000. Dans la majorité des témoignages recueillis, le contexte québécois est considéré comme ayant une responsabilité importante dans ce déclin. En effet, la vie au Québec est souvent décrite comme étant plus facile qu'elle ne l'était durant les premières années d'installation, les réfugiés caodaïstes ayant aujourd'hui réussi à stabiliser

leur situation familiale et professionnelle. Plus largement, la « douceur » de la vie québécoise (et en général des sociétés occidentales) tend à rendre la religion moins centrale et nécessaire que dans d'autres contextes :

Des fois j'ai l'impression qu'on a la vie, actuellement, un peu trop facile, on ne va pas nécessairement avoir de difficultés et c'est souvent les difficultés qui nous rapprochent des autres et de la religion. Par exemple, c'est dans les catastrophes, dans les moments difficiles que là on va se tourner vers Dieu ou peu importe notre croyance, et qu'on va prier ou qu'on va demander... qu'on va implorer le ciel. [...] Je pense que quand on ne vit pas nécessairement de difficultés, on est moins, on est moins porté justement à se tourner vers la religion (femme de 38 ans, née en France).

De façon plus générale, la religion en vient à être présentée comme un moyen de faire face aux situations difficiles et dont l'importance décroît lorsque son rôle de support n'est plus indispensable, comme c'est le cas, selon les adeptes, au Québec. Le chef spirituel métaphorise cette idée : « *Parce que la religion c'est comme un médicament, c'est... quand vous [en avez besoin], vous cherchez. Mais sinon, on n'en a pas besoin. Par exemple, moi je ne prends pas le temps de chercher les Tylenols si je n'ai pas mal à la tête... Mais quand j'ai mal à la tête, ah ! je cherche les Tylenols. Mais sinon, je n'en achète pas. Ça c'est normal* » (homme de 68 ans, né au Viêt Nam). D'autre part, le rythme de vie des sociétés occidentales est aussi présenté comme ne laissant pas suffisamment de place à la vie spirituelle et étant davantage porté sur la vie matérielle, ce qui expliquerait que les membres soient moins enclins à prendre de leur temps pour se rendre au temple :

Et surtout, tu vois dans les pays pauvres, on est plus croyant. Parce que plus les pays sont riches, moins religieux. Parce qu'on n'a pas de temps ! On doit toujours courir dans la vie ! Courir après la vie. Mais nous [au Viêt Nam], on allait toujours comme ça le matin, tranquillement, au temple. [Là-bas] tu ne peux pas penser plus loin, parce que tu n'as pas d'argent. Tu ne peux rien faire (femme de 48 ans, née au Viêt Nam).

Puis aussi oui, on a beaucoup de distractions aussi dans notre société, ce qui fait qu'on est moins porté à la vie spirituelle en tant que telle, puis c'est beaucoup dans le présent, le maintenant. C'est ça, il y a moins de place pour la spiritualité si on veut (femme de 38 ans, née en France).

Avec les adeptes ici, c'est tout à fait différent [qu'au Viêt Nam]. Ils ne viennent pas beaucoup, de plus en plus beaucoup la [vie] matérielle attache les enfants et les adultes... on perd [du] temps pour rien ! La vie ici, c'est simple ! Les parents ne

veulent pas parler avec les enfants [de religion] parce que la vie c'est facile ! [...] Mais aujourd'hui les enfants ils sont nés ici, ils parlent bien français, anglais, mais la [croyance] en Dieu... Elle est très basse. Les parents ne peuvent pas enseigner comment eux ils croient (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

Cette impression que la vie religieuse est plus difficile à entretenir au Québec ne se limite pas dans le discours des répondants au seul cas du caodaïsme, ceux-ci estimant qu'il s'agit une tendance plus générale affectant toutes les religions :

Tous les Québécois, autrefois, ils allaient souvent à l'église, et les enfants après un certain temps... Mais maintenant ce n'est pas facile. [...] L'église dans mon quartier, de plus en plus, ce n'est pas des Québécois. Seulement des Philippins, des [immigrants]. [...] Mais ça, c'est les premiers temps seulement. Après, ça change. Ce n'est pas seulement le caodaïsme, mais même les autres religions aussi (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

Autrement dit, le caodaïsme subirait les effets d'une baisse de la pratique religieuse et de l'importance de la religion qui traverse plus largement la société québécoise, son environnement sécularisé rendant l'entretien de la vie religieuse plus laborieux. Encore une fois, les adeptes estiment que cette situation affecte plus fortement les jeunes, qui accorderaient encore moins d'importance à la religion – ce qui selon certains serait aussi à mettre en lien avec le fait que les préoccupations religieuses ont tendance à varier en fonction de l'âge.

Si tous les membres du TCM rencontrés appuient cette idée selon laquelle le contexte québécois affecterait la participation, d'autres considèrent que les conflits dont le temple est le théâtre depuis quelques années jouent également un rôle dans ce déclin, en altérant l'atmosphère du temple. Ces conflits prennent avant tout racine dans les enjeux politiques et transnationaux qui traversent les communautés caodaïstes d'outremer, qui dans le contexte du TCM se cristallisent autour de la personne de M. Hung, un sous-dignitaire et militant anti-communiste en opposition ouverte avec le leadership actuel du temple montréalais. Comme nous l'avons décrit dans le chapitre précédent, le caodaïsme d'outremer s'est fédéré dans le courant des années 1990 autour d'une organisation transnationale, le CDOM, dans laquelle le TCM fut fortement impliqué, un de ses membres y occupant le poste de vice-président.

Cessant finalement ses activités en 2006, cette organisation fut critiquée par certains caodaïstes d'outremer, qui décidèrent de fonder en 2011 une nouvelle organisation transnationale plus virulente à l'égard du gouvernement communiste, l'UCD, dont M. Hung se trouve être le secrétaire général. Très engagé sur les enjeux de la liberté religieuse au Viêt Nam, il reproche au temple de ne pas affirmer assez fermement ses positions anti-communistes. On voit ainsi que cette tension qui divise parfois si profondément les communautés vietnamiennes d'outremer (Vaillant 2012 : 165-169; Valverde 2011 : 145-150) trouve également sa place au sein des lieux de culte et met en confrontation des conceptions très divergentes de la relation entre caodaïsme et politique. Cette dichotomie est nettement illustrée par les propos de M. Hung et d'un autre adepte (qui exprime l'avis qui est apparu comme le plus partagé au temple), le premier déclarant : « *C'est toujours avec la politique. Et la religion. Parce que le Cao Đài doit être impliqué dans les questions sociales. On ne peut pas échapper à la politique* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam); alors que le second affirme : « *Quand on touche la politique, je n'aime pas ça. Parce que la religion doit se distinguer de la politique, il faut s'en éloigner. Tu ne peux pas... si tu choisis un côté, tu ne peux pas être juste avec l'autre côté. Il faut être au milieu. Comme Dieu, Il aime tout le monde* » (homme de 72 ans, né au Viêt Nam). Bref, ces tensions qui durent depuis plusieurs années seraient selon plusieurs répondants une des causes du déclin de la participation que l'on observe au sein du TCM, des adeptes trouvant l'atmosphère trop tendue, voire impropre à la pratique religieuse.

Évolution et cycle de vie d'une congrégation d'immigrants

Si la littérature portant sur les thèmes de l'immigration et de la religion met particulièrement l'emphase sur le rôle des congrégations d'immigrants et leurs adaptations au contexte d'accueil, les études qui en proposent une analyse diachronique se font plus rares. Pourtant, il apparaît que ces congrégations vont connaître de nombreux changements induits par des facteurs s'inscrivant dans le long terme, les conditions de vie et les besoins des membres n'étant plus nécessairement les mêmes des décennies après l'installation dans la société hôte ou d'une génération à l'autre. Autrement dit, ces institutions peuvent être amenées à s'adapter

à nouveau en vue de maintenir, de renouveler ou encore d'élargir leur membership. Un des premiers constats est que leur rôle social (initialement tourné vers l'aide à l'installation et à l'insertion des nouveaux arrivants) va progressivement décliner du fait de l'intégration de leurs membres à la société environnante. Ainsi, à travers le temps les membres de ces congrégations vont se constituer progressivement des réseaux d'entraide et de supports se trouvant en dehors de la communauté religieuse. Ainsi, « out-group relationships formed for various individual and family purposes (for example, work, education, recreation, or membership in community associations) tend to weaken the influence of in-group associations and organizations, including the religious » (Breton 2012 : 75). Cette situation va dès lors tendre à atténuer l'importance *sociale* de l'appartenance et de la participation religieuses – une atténuation qui peut être d'autant plus prononcée dans le contexte d'une société sécularisée.

Dans les modèles cherchant à dresser « les cycles de vie » des congrégations religieuses d'immigrants monoethniques proposés par Goette (2001), à partir du cas des Coréens chrétiens installés aux États-Unis, et Mullins (1987), à partir de celui des Japonais chrétiens installés au Canada, l'importance croissante des membres issus des deuxième ou troisième génération au sein du groupe est identifiée comme le principal facteur de changement, en particulier à travers la pression pour une intégration de la langue de la société d'accueil. En effet, ces nouvelles générations seraient davantage acculturées que leurs aînés issus de la première génération, avec pour conséquence que leurs besoins et leurs attentes vis-à-vis de la congrégation vont être différents. Cet écart entre les générations amènerait par la suite le groupe religieux à offrir des services bilingues, et finalement en viendrait, dans une troisième étape, à adopter entièrement la langue de la société environnante. Autrement dit, pour ces auteurs la survie à long terme de ce type de congrégation passe ultimement par un processus de dé-ethnisation permettant une plus grande inclusion. Pour Mullins, l'incapacité de la congrégation à s'adapter en vue d'inclure ses membres nés dans le pays d'accueil va progressivement mener à un déclin graduel de son membership. Cependant, toujours selon Mullins, ces adaptations structurelles peuvent être contournées en recrutant parmi les nouveaux immigrants, qui vont permettre le maintien de la participation malgré la baisse de fréquentation parmi les autres générations (*ibid.* : 327-328).

Si l'on s'attarde au cas du TCM, la dernière stratégie apparaît peu envisageable, considérant la baisse continue de l'immigration vietnamienne au Québec depuis les vingt dernières années (Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion 2014 : 3). Aussi, les modèles proposés ci-dessus semblent expliquer les difficultés que le temple montréalais rencontre dans sa tentative de maintenir ou de renouveler son membership, considérant l'importance que conserve encore aujourd'hui le référent ethnique. Ces difficultés que rencontre le TCM ne sont d'ailleurs pas une exception à proprement québécoise ou canadienne, Possamai et Possamai-Inesedy faisant un constat semblable dans une étude comparative s'intéressant au développement d'une communauté Cao Đài et bahaï en Australie (2007). Dans cette étude, on apprend que les deux groupes – qui sur le plan doctrinal comportent certaines similitudes comme leur syncrétisme idéologique, leur posture universaliste et leur propension au prosélytisme dans leur contexte initial – adoptent des postures tout à fait différentes à l'égard de leur contexte d'accueil. En effet, si le groupe Bahaï a rapidement réussi à se constituer comme une congrégation cosmopolite capable d'attirer des membres du groupe majoritaire de la société australienne, le groupe Cao Đài pour sa part reste constitué d'un membership exclusivement vietnamien et connaît également un certain déclin. Comme pour le TCM, les adeptes interrogés par les deux chercheurs témoignent du fait qu'ils doivent déjà mobiliser tous leurs efforts pour maintenir leur propre communauté et ne disposent pas d'assez de moyens et de logistiques pour faire connaître le caodaïsme dans leur nouveau contexte d'installation. Les faibles effectifs sont là encore une des raisons avancées pour expliquer cette difficulté du caodaïsme à s'adresser à un public non vietnamien.

Possamai et Possamai-Inesedy offrent deux explications pour comprendre les différentes trajectoires de ces deux traditions minoritaires dans le contexte australien. La première concerne l'établissement plus ancien du bahaïsme en Australie, et le fait que celui-ci ait été introduit par des occidentaux, alors que le caodaïsme l'a été plus récemment par des populations vietnamiennes disposant de nettement moins de ressources. Ensuite, les auteurs démontrent que dans le groupe caodaïste les adeptes accordent davantage d'importance à leur identité ethnique, suggérant justement une forte connexion entre celle-ci et la religion Cao Đài, alors que les membres du groupe Bahaï mettent davantage l'emphase sur leur identité religieuse – ce qui expliquerait leur capacité à se constituer comme un groupe multiethnique.

Ces conclusions constituent un bon point de départ pour saisir les écueils que rencontre le caodaïsme d'outremer dans des contextes particulièrement minoritaire, et recourent les observations que nous avons pu faire dans le contexte montréalais sur l'importance que revêt l'appartenance ethnique au sein du temple.

Bien que le caodaïsme à Montréal semble surtout contribuer au maintien et à l'expression de l'ethnicité de ses membres, tous les répondants estiment que leur religion est appelée à se diffuser largement en dehors du Viêt Nam dans un avenir indéfini. Cependant, plusieurs répondants, surtout parmi les membres de la première génération, considèrent que la situation actuelle du caodaïsme au Viêt Nam est un enjeu prioritaire à la diffusion de la religion Cao Đài parmi les non-Vietnamiens. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le caodaïsme reste aujourd'hui, surtout dans le contexte outremer, une religion acéphale, pour reprendre l'expression de Hartney (2012 : 645-646). Ainsi, deux des répondants voient dans la résolution de la situation au Viêt Nam une étape devant précéder toute ambition de développer le caodaïsme dans d'autres pays⁹². D'autres encore soulignent le rôle que pourrait jouer le rétablissement de la pratique médiumnique dans la diffusion outremer du caodaïsme – ce qui suppose implicitement une évolution de la situation du caodaïsme au Viêt Nam, cette pratique et la formation des médiums ne pouvant se faire, d'après les répondants, que dans les institutions caodaïstes :

Ou bien un jour, la politique au Viêt Nam changera et après ça on aura des séances spirites comme autrefois. Ça c'est plus facile, mais ça c'est un cas spécial, il faut attendre le temps. Parce que comme vous voyez, autrefois il y a eu des personnes qui sont allées en France et il y a des Français qui sont devenus caodaïstes, parce que dans ce temps-là, il y avait des séances spirites spéciales. Comme vous voyez, Victor Hugo, lui il a fait des séances spirites avec les morts dans l'au-delà, mais les autres personnes disent : on ne voit pas, on ne croit pas (homme de 68 ans, né au Viêt Nam).

Également, le chef spirituel suggère que la diffusion du caodaïsme au Québec sera avant tout le travail des plus jeunes, qui seront plus à même de partager avec les non-Vietnamiens d'ici :

⁹² Si le premier répondant reste vague sur les moyens de résoudre cette situation, le second est plus explicite et estime que le caodaïsme ne pourra être réhabilité au Viêt Nam que par un retour à sa situation d'avant 1975, ce qui pour lui doit correspondre à la fin du régime communiste, considéré comme impossible à concilier avec la religion Cao Đài.

« Ça c'est pourquoi je crois, peut-être dans le futur les caodaïstes jeunes auront des contacts avec les jeunes Québécois ici et vont leur expliquer les bons côtés de la religion caodaïste. Il y aura la possibilité d'y avoir des Québécois qui participent et après ça, peut-être avoir des enseignements en français » (homme de 68 ans, né au Viêt Nam). Cependant, comme nous le verrons dans le dernier chapitre, il apparaît que malgré les ambiguïtés et les incertitudes entourant la diffusion du caodaïsme au Québec, les répondants nés au Viêt Nam insistent tout de même sur le fait que, au-delà de la frontière de la langue, leur religion est en parfaite adéquation avec le contexte québécois, et plus largement avec la modernité.

Conclusion

Comme nous avons pu le constater tout au long de ce chapitre, le TCM a joué un rôle d'une certaine importance dans le processus d'installation et d'insertion dans la société québécoise des réfugiés vietnamiens caodaïstes. Si celui-ci permet de maintenir une certaine continuité avec le pays d'origine à travers la pratique religieuse, il fut aussi une ressource tangible pour mobiliser la solidarité des adeptes. En cela, le temple fut un espace propice à l'entraide et au soutien entre coreligionnaires et coethniques ayant connu le choc d'avoir à quitter leur pays dans des conditions difficiles. Cependant, si les membres du TCM ont réussi à reconstruire leur vie religieuse malgré leur condition nettement minoritaire, il reste que leur pratique du caodaïsme a connu un certain nombre d'adaptations en étant transplantée dans le contexte québécois, à travers l'ajustement à un nouveau rythme et à de nouvelles conditions de vie. De ce fait, le TCM suit certaines des tendances adaptatives des congrégations d'immigrants de Montréal observées par Mossière et Meintel (2010), et plus largement en Amérique du Nord (Yang et Ebaugh 2001a; Ebaugh et Chafetz 2000b), les lieux de culte immigrants ayant un rôle appelé à changer dans le contexte de la migration. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la pratique individuelle du caodaïsme connaît elle aussi des ajustements et des adaptations à la société québécoise.

Néanmoins, si le temple a été en mesure de constituer un lieu de continuité avec la société d'origine, il apparaît que son rôle ainsi que l'importance que ses membres lui accordent ont connu des changements au gré de l'insertion de ces derniers à la société québécoise, le temple, et plus largement la religion, perdant apparemment de leur importance sociale, en particulier auprès des jeunes nés au Québec. Comme nous l'avons vu, la baisse de la fréquentation que connaît depuis quelques années le TCM est associable à sa difficulté à retenir ces jeunes, à la difficulté de ses membres à concilier leur vie professionnelle, familiale et religieuse, ainsi qu'aux conflits prenant place au sein du noyau dur. Malgré ces difficultés que rencontre le temple, il n'en reste pas moins que celui-ci conserve un rôle prépondérant dans le maintien, voire la transmission, d'une identité religieuse caodaïste pour ses membres montréalais.

Chapitre 5 : Vivre le caodaïsme à Montréal. Pratiquer une foi minoritaire dans un contexte sécularisé

Introduction

L'introduction du caodaïsme au Québec a été accompagnée, comme nous l'avons vu, de changements et d'ajustements causés par différents facteurs liés à la migration. Cependant, si nous avons donné un aperçu de ces changements dans le cadre du temple et de ses activités religieuses, qu'en est-il de la vie religieuse des caodaïstes de Montréal ? De quelles manières l'éthique et les prescriptions du caodaïsme sont-elles vécues et adaptées dans ce contexte, différent de celui où ont grandi les adeptes nés au Viêt Nam ? La transformation de la vie religieuse des immigrants est généralement perçue comme le produit d'une « négociation » avec le contexte d'accueil, qui impose de nouvelles conditions à la pratique religieuse – on peut penser, entre autres, aux effets de la condition minoritaire⁹³ (Vertovec 2004 : 282-285), au fait d'être exposé à une forme particulière de pluralisme religieux (Breton 2012 : 72), d'évoluer dans une société sécularisée, etc. Dans son étude d'une pagode bouddhiste vietnamienne de Montréal, Soucy suggère que les transformations induites par le contexte québécois concernent plus largement la place qu'occupe la religion dans la vie des adeptes bouddhistes : « No longer can parishioners fit this sacred aspect into their lives easily, and when they feel the need. The gap between the sacred and the profane in their lives is therefore widened, as religious observance is fitted into a specified time and place » (1996 : 32). Si nous abondons sur le fait que le rapport à la religion va éventuellement se transformer dans le nouveau milieu, il apparaît que nos données ne suggèrent pas systématiquement un retranchement du rapport au sacré et des pratiques religieuses dans « a specified time and place ». Plutôt, ce que la plupart de nos répondants décrivent comme leurs pratiques religieuses s'inscrit nettement dans leur vie quotidienne et plus largement dans des espaces qui

⁹³ Si le caodaïsme constitue d'une certaine manière une « minorité religieuse » à l'échelle du Viêt Nam, il reste que les adeptes de la première génération rencontrés ont tous vécu dans des environnements où le caodaïsme était très largement représenté (voire parfois majoritaire), que ce soit à Tây Ninh ou à Saigon.

ne sont pas nécessairement associés au sacré⁹⁴. Autrement dit, si en effet la religion paraît occuper une place moindre dans la vie publique et sociale des adeptes Cao Đài de Montréal, celle-ci garde un caractère tout à fait structurant dans leur vie de tous les jours et en dehors du temple.

Ainsi, nous présenterons dans ce chapitre la manière dont les adeptes caodaïstes de Montréal vivent leur religion au quotidien, en décrivant leurs pratiques religieuses individuelles et domestiques; en parallèle, nous mettrons de l'avant comment les adeptes tentent de donner une certaine continuité à leur pratique dans le contexte montréalais, tout en soulignant ce qu'ils considèrent comme des discontinuités avec la manière dont ils pratiquaient le caodaïsme au Viêt Nam, ou plus largement avec ce qui est considéré comme sa pratique « authentique »; finalement, nous aborderons à nouveau le cas des jeunes caodaïstes, dont le rapport à la religion de leurs parents se construit sur un régime de religiosité qui présente une nette tendance à l'individualisation du croire.

La sotériologie caodaïste face au contexte québécois

Comme nous l'avons brièvement présenté dans le Chapitre 3, dans le caodaïsme l'adepte cherche à briser le cycle des renaissances afin de s'unir avec Dieu. À cette fin, il doit chercher à s'améliorer spirituellement et à s'acquitter de la dette karmique qu'il a accumulée durant ses précédentes incarnations. L'effacement de ses « mauvais karmas » permettrait ainsi à l'adepte de s'élever spirituellement et de connaître une meilleure réincarnation après sa mort, lors de laquelle il pourra continuer à se perfectionner afin d'ultimement rejoindre Dieu. Comme le résume un des membres du Comité religieux :

On va revenir soit sur cette planète, ou on va se réincarner dans différentes planètes, comme une récompense de Dieu pour nous autres, pour les bons karmas, mais quand on finit toutes les réserves, tous les bons karmas, on vit toujours, comment dire... on

⁹⁴ Il faut néanmoins garder à l'esprit que, comme nous l'avons suggéré dans le Chapitre 2, tous les répondants, à une exception près, font partie des membres les plus actifs du temple, et semblent de manière générale plus investis dans leur vie religieuse que les membres irréguliers rencontrés au TCM.

doit encore se réincarner. Mais le but de la religion, c'est de sortir du cycle de la réincarnation. Il ne faut plus revenir. Même quand on retourne dans de meilleures planètes, c'est toujours une question de réincarnation. Donc on peut [toujours] avoir des souffrances (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Pour expier ses karmas, l'adepte doit accumuler des mérites en suivant les enseignements du caodaïsme qui lui permettent de se perfectionner (soit les enseignements exotériques et ésotériques que nous avons déjà présentés). Certains membres du TCM présentent cependant ce travail de perfectionnement et d'acquisition de mérites sous la forme des « trois pratiques caodaïstes », que chaque adepte devrait en principe entreprendre⁹⁵.

La « pratique caodaïste » qui a été la plus mise de l'avant sur le terrain est celle de *công quả*, dont on peut vulgariser l'idée en disant qu'elle correspond aux actes de bienfaisance ou de charité que réalisent les adeptes. Ces actes peuvent prendre des formes très différentes, allant de la prière au don en argent, et incluant plus largement toute forme de travail bénévole permettant d'aider autrui. Comme l'explique Cao Minh : « *C'est comme servir le public, il faut rendre service aux autres, c'est ça. C'est une notion assez vaste, c'est comme, on va aider autrui. [...] Công quả, on aide les autres sous des formes différentes, de manières différentes. Parce que chacun est différent, chacun a des moyens différents [...]* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Par ailleurs, la participation au sein du temple, que ce soit à travers les séances de prière ou plus simplement l'aide pour les tâches aidant à son bon fonctionnement (nettoyage, préparation des repas, rénovation, etc.), est également considérée comme une façon de « faire *công quả* ». Ce genre d'actes bénévoles ne se restreint d'ailleurs pas au seul temple Cao Đài. Un des adeptes, par exemple, a aidé pendant près d'un mois à la construction d'un centre de méditation bouddhiste de Montréal, ce qui constituait pour lui une manière d'obtenir des mérites. En résumé, *công quả* « se réfère à un type de salut “mondain”, “dans le monde” » (Jammes 2014 : 296), ou autrement dit à des actes altruistes tournés vers autrui, qu'il s'agisse de pratiques religieuses ou non.

⁹⁵ Comme Jammes le suggère (2014 : 295-296), cette notion s'inscrit spécifiquement dans le projet du CQPTGLDD de réconcilier les enseignements exotériques et ésotériques du caodaïsme, qui dans la branche de Tây Ninh sont considérés comme deux étapes distinctes. On peut expliquer la présence de cette notion des « trois pratiques » au TCM par le fait que certains de ses membres ont été formés dans cet organisme saïgonnais (dont le fondateur), mais il est intéressant de noter que plusieurs adeptes que nous avons rencontrés et qui appartiennent à la branche de Tây Ninh y font également référence.

Néanmoins, plusieurs adeptes expliquent que le contexte québécois, comparativement au Viêt Nam, rend plus difficile d'accomplir des actes de charité et plus largement de venir en aide aux plus démunis, que ce soit en raison des meilleures conditions de vie, de la plus grande richesse du pays, ou plus simplement en raison des nombreuses ressources qui sont mises à disposition par l'État québécois et l'État canadien pour aider les personnes dans le besoin. Discutant autour de l'importance de se réincarner pour accumuler des mérites, Cao Minh prend l'exemple de sa propre situation au Canada : « *Par exemple, au Canada, pour moi, c'est plus difficile d'aider les autres, dans le sens... plus difficile de trouver des occasions. Par exemple ici les pauvres, ils ont le BS. Parce que le gouvernement les a déjà aidés. Au Viêt Nam oui, il y a beaucoup d'occasions* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Pour plusieurs, cette situation rend d'autant plus difficile de montrer la pertinence et l'importance de la religion aux jeunes nés au Québec, ceux-ci ayant été élevés dans une culture plus « matérialiste » que celle de leurs parents. Cette remarque fait largement écho à l'idée, déjà soulevée dans le chapitre précédent, selon laquelle les conditions de vie plus favorables du Québec rendraient la religion moins importante et expliquerait plus largement le déclin de son importance suite à la migration.

La deuxième de ces « pratiques caodaïstes » correspond à la méditation caodaïste (*công phu*), alors que la troisième correspond à l'observance religieuse (*công trình*), soit le respect et l'application des règles de la doctrine caodaïste, qui doivent participer au travail d'auto-perfectionnement de l'adepte – comme nous le verrons plus loin, cette deuxième pratique, selon les adeptes, n'est pas praticable à Montréal. C'est donc à travers ces « trois pratiques caodaïstes » que l'adepte caodaïste va être en mesure de travailler pour son salut, en s'acquittant de sa dette karmique.

Cependant, ces explications théologiques parfois un peu techniques sont surtout mises de l'avant par les adeptes considérés comme des références en termes de connaissances religieuses – et qui généralement appartiennent au Comité religieux. Pour la majorité des adeptes interrogés cependant, la conception des enseignements religieux est un peu plus pragmatique. Ainsi, sans être ignorants du fonctionnement de la sotériologie caodaïste, les

répondants abordent plutôt les prescriptions religieuses et leurs pratiques individuelles, soit en des termes identitaires (« être caodaïste », c'est respecter ces enseignements ou certains devoirs, par exemple), soit en des termes plus personnels ou expérientiels, c'est-à-dire à travers la façon dont elles s'expriment et influencent leur vie de tous les jours.

La vie religieuse des caodaïstes de Montréal

L'éthique caodaïste : une pratique diffuse

Des multiples prescriptions et règles qui existent dans la doctrine caodaïste, en particulier dans son volet exotérique (voir Chapitre 3), deux ensembles sont régulièrement revenus lors des entretiens, soit les « cinq interdits » (ne pas tuer, ne pas être cupide, ne pas commettre l'adultère, ne pas festoyer à l'excès et ne pas pêcher en parole) et les « quatre commandements » (suivre les instructions de ses supérieurs, ne pas se vanter, toujours être correct sur les questions d'argent, toujours adopter les mêmes attitudes envers les autres) (Chí Tín 1995 : 53-54 ; Jammes 2014 : 106 et 413). Tirés du « nouveau code religieux » (*Tân Luât*), ces deux ensembles de règles font partie des devoirs de base de l'adepte caodaïste, qu'il doit chercher à appliquer dans sa vie quotidienne et dans sa relation aux autres. En les respectant, celui-ci contribue à la fois à son propre perfectionnement et à l'harmonisation de la société en adoptant des comportements vertueux et propices à la vie commune.

Dans le cas du TCM, les adeptes présentent souvent ces règles comme une part importante de leur identité caodaïste. En effet, quand ils sont questionnés sur ce que signifie être caodaïste, beaucoup font le lien avec ces prescriptions éthiques, que ce soit à travers le fait de respecter et de ne pas juger les autres, de savoir se montrer humble face à ses propres capacités, de contrôler ses émotions, de chercher à maintenir l'harmonie dans ses relations et dans la société, etc. Leur importance dans l'identité religieuse des adeptes nous semble imputable au fait qu'elles sont l'expression la plus fréquente de leur religiosité dans leur vie quotidienne. En effet, questionnés sur l'impact et l'application de ces règles et prescriptions religieuses dans

leur vie, la plupart des adeptes les conçoivent comme étant diffusément intégrées à leur quotidien. Par exemple, une adepte explique : « *Je pense que veut-veut pas, en ayant certaines valeurs... je veux dire on les applique dans la vie de tous les jours, avec les gens qu'on côtoie, dans notre travail. Donc c'est ça, je pense que ça fait partie intégrante de soi* » (femme de 38 ans, née en France). Un autre adepte illustre de quelle manière il vit ces règles quotidiennement, ainsi que la façon dont elles l'influencent dans ses comportements et son rapport aux autres :

J'applique [les] règles morales dans la vie quotidienne. Comme par exemple, il ne faut pas voler d'argent. Quand on a de l'argent dans un organisme, on évite la corruption. Il faut être juste avec tout le monde. Il faut être modeste, et aussi il ne faut pas être jaloux des personnes talentueuses. [...] Dans la vie quotidienne par exemple, au travail, je respecte les autres. Et aussi, j'ai un collègue de travail qui est Québécois et qui dit que c'est difficile de me provoquer (rires). [...] Dans la vie quotidienne aussi, par exemple quand je conduis l'auto j'essaye de me contrôler, de maîtriser mes émotions. Par exemple si il y a quelqu'un qui dépasse ou si on est stressé, il y a des règles de méditation, de concentration, de patience (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Par ailleurs, un des répondants souligne l'importance de ces règles en mettant de l'avant la place qu'elles occupent dans sa démarche religieuse en tant que caodaïste et, plus largement, la proximité qu'elle permet avec Dieu :

[Comme caodaïste], nous devons apprendre et pratiquer nos règles, les appliquer dans notre vie, communiquer avec Dieu. Parce que notre esprit... je ne sais pas si tu es familier avec ça, nous pouvons contacter Dieu avec notre esprit, parce que nous sommes né de Dieu ! Nous avons un lien divin avec Dieu, comme une radio ! Ou un téléphone. Parce que nous sommes liés ensemble. C'est un lien invisible. Nous avons un lien divin invisible avec Dieu. Nous ne le voyons pas, mais il est là. Donc, pourquoi savons-nous qu'il y a des choses que nous ne devrions pas faire et des choses que nous devrions faire ? Parce qu'il y a quelque chose en nous que Dieu nous a donné dans ce monde, afin d'évoluer, de faire un bon travail dans cette vie, et de revenir ensuite vers Lui (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

De façon plus générale, les répondants voient dans ces règles une expression de leur religiosité qui ne se limite pas au seul domaine religieux, mais qui a plus largement une influence dans les différentes sphères de leur vie (professionnelle, par exemple), ainsi que dans leurs relations sociales, comme l'expliquent ces deux adeptes :

Par exemple, quand tu conduis, tu écoutes les médias, il faut éviter le jugement. Ne pas dire : « pourquoi tu es jeune et tu n'as pas de job ? Pourquoi tu ne cherches pas de job ? », par exemple. Il faut aider sans jugement. Et aussi quand tu vois que les autres font des fautes, il faut être tolérant, accepter. Parce que si on ne peut pas accepter les gens comme ça, comment les autres vont nous accepter, quand on fait une faute ? Personne n'est parfait. Donc on applique ça dans la vie quotidienne. Et quand on fonctionne comme ça, je pense qu'on est plus en paix avec soi. Parce que si on a toujours des jugements, on se rend facilement stressé, toujours en colère. Mais si on tolère et on accepte les gens tels quels, et qu'on donne l'occasion aux autres de s'améliorer, [c'est mieux] (homme de 52 ans, né au Viêt Nam).

C'est des affaires banales tu vas dire (rires), mais mettons que j'essaye, par exemple, de ne pas juger les gens. Je ne juge jamais les gens par rapport à ce qu'ils vont dire ou ce qu'ils vont faire ou quoi que ce soit... je veux dire, je vais essayer de respecter les gens, peu importe ce qu'ils font. Des fois je suis pas nécessairement d'accord avec ce qu'ils vont faire, mais je me dis : bon, dans le contexte, dans leur contexte de vie par exemple, ça les a peut-être menés à faire tel ou tel choix puis bon, c'est le choix qu'ils ont décidé qui allait être le mieux pour eux actuellement, donc je n'ai pas à juger ça. [...] Moi par exemple dans mon travail je fais beaucoup de relation d'aide ce qui fait que je... [...] Oui, je pense que ça m'aide, ça m'aide [dans mon travail]... Je pense que c'est devenu comme une partie intégrante de moi (femme de 38 ans, née en France).

L'éthique caodaïste constitue ainsi un pan important de la vie religieuse des répondants. Elle en représente par ailleurs la partie la plus intériorisée, trouvant son expression à travers les comportements au quotidien et dans la façon de concevoir leur rapport aux autres. Ces valeurs que les adeptes cherchent à incarner vont également orienter certains de leur choix de vie. C'est le cas par exemple de Cao Minh, qui décida de réorienter sa carrière professionnelle sur la base de ses principes religieux, celui-ci travaillant pour une compagnie d'assurance dans laquelle son patron l'incitait à mentir à ses clients. Voyant là une incompatibilité avec ses valeurs caodaïstes, il décida de quitter son emploi et de recommencer des études en pétrochimie au Cégep.

Vivre sa religion en tant que caodaïste ne se limite ainsi pas aux pratiques formelles performées dans le lieu de culte ou même chez soi. Plutôt, elle implique aux yeux des répondants un perfectionnement de soi qui doit se refléter dans ses choix et ses comportements individuels. Un des adeptes exprime nettement cette idée lorsqu'il est questionné sur ses

pratiques religieuses dans sa vie de tous les jours : « *Parce que d'après moi, les pratiques religieuses c'est développer les [principes caodaïstes]. Pour les pratiquer tous les jours, même au travail, même avec toi aussi. Quand je te rends visite, à chaque minute, à chaque jour* » (homme de 45 ans, né au Viêt Nam).

Le végétarisme

L'adoption d'un régime végétarien fait partie des principales prescriptions que doit suivre l'adepte caodaïste. Ce régime va cependant être partiel pour la majorité des adeptes et connaît certaines variations en fonction de leur « niveau ». Ainsi, les adeptes doivent respecter six journées végétariennes par mois pendant les six mois qui suivent leur conversion, puis dix jours par mois – les journées durant lesquelles ce régime doit être respecté sont d'ailleurs fixées en fonction du calendrier caodaïste, donc lunaire. Les dignitaires religieux, ainsi que les adeptes qui le souhaitent, doivent pour leur part suivre un régime entièrement végétalien, c'est-à-dire en évitant toute forme de produit d'origine animale (Oliver 1976 : 11). Il importe de partager ici les explications théologiques entourant la pratique du végétarisme, qui a un rôle crucial dans le processus de perfectionnement de l'adepte :

Le régime végétarien permettrait d'éviter de commettre le péché de tuer, d'après ce que nous commandent les Cinq Interdictions religieuses. Ce serait aussi une façon de signifier notre amour envers les animaux, car ils souffrent, eux aussi, comme nous. [...] En plus, les animaux – du point de vue spirituel – ont la même étincelle de lumière divine issue de Dieu que nous, les humains. [...] Le régime végétarien est non seulement une nutrition saine et diététique pour le corps humain, mais nous préserve aussi de l'influence de l'animalité restant dans le sang et la chair des animaux que nous consommons (Chí Tín 1995 : 49-50).

Éviter la consommation de viande permet ainsi à la fois de ne pas commettre un péché qui consisterait à tuer un être vivant lui-même engagé dans le cycle des réincarnations, et de purifier son corps ainsi que son esprit. Par ailleurs, comme le suggère un des répondants, ce régime devient d'autant plus nécessaire avec l'âge et l'approche de la mort, avoir l'esprit pur de toute influence néfaste ayant son importance dans cette étape de l'existence et dans le processus de métempsycose. Cet adepte illustre cette idée en soulignant que cette restriction

alimentaire s'étend à toute forme de matière animale pouvant se retrouver dans l'organisme, prenant l'exemple des transfusions de protéines qu'il faut, comme caodaïste, essayer d'éviter en fin de vie :

Donc à la dernière étape de la vie souvent, à l'hôpital, surtout des médecins, ils pensent toujours que des régimes avec de la viande peuvent aider les gens. Mais dans certains livres, il y a beaucoup de démonstrations que ce n'est pas parce que l'on mange plus viande qu'on est plus fort que de végétariens, parce que les gens qui suivent le régime végétarien peuvent compenser certaines substances qu'il y a dans la viande par d'autres moyens. [...] Donc, déjà à l'hôpital il faut faire attention de ne pas manger de viande et d'éviter la transfusion de protéines. [...] Parce que ce sont des protéines animales. Donc pour des gens à la dernière étape, on refuse. Mais parce que l'on sait que l'on va quitter. Prolonger une semaine ou un mois, ce n'est pas important. Parce que dans tous les cas, on va quitter. Donc on va refuser, parce que ça, ça va affecter l'esprit (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Il illustre par ailleurs ce mécanisme en présentant le récit d'un dignitaire du CQPTGLDD au Viêt Nam à qui l'on aurait imposé ce type de transfusion :

Je vais te raconter une vraie histoire : il y a un dignitaire dans l'organisme au Viêt Nam, à Saigon, après qu'il soit décédé, il est revenu raconter ce qu'il lui est arrivé dans une séance spirite. Parce que son fils était médecin et quand il était à l'hôpital, les gens voulaient lui donner la transfusion de protéine et lui faire manger de la viande. Mais parce que lui, dans ses vies passées, il était déjà un archange, donc avant de se réincarner sur terre pour... il avait une mission, c'est pour ça qu'il a dû se réincarner sur terre et c'est pour ça qu'il est devenu dignitaire religieux. Alors, à ce moment-là, son maître spirituel, c'est-à-dire un autre esprit, a vu ça et il a demandé à l'esprit d'un singe de le remplacer. Donc, comme je te le dis souvent, on a trois corps : un corps physique, un corps astral et l'esprit. Dans le cas du dignitaire le corps astral était toujours là et son esprit avait déjà quitté, et avait été remplacé par l'esprit du singe. [...] Pourtant, même s'il est déjà en haut... parce que le corps n'était pas encore décédé, le corps astral était encore là, il y avait encore un lien entre le corps astral et l'esprit. [...] Et son maître a demandé à l'esprit d'un singe de le remplacer, pour qu'il perde les dernières étapes de karma, de mauvais karmas (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

En ce qui concerne le TCM, l'ensemble des répondants ont présenté le végétarisme, avec la prière, comme une de leurs principales pratiques religieuses individuelles. Il reste cependant que le degré d'observance de ce régime est assez variable d'un adepte à l'autre. Ainsi, la moitié des répondants essaient de respecter les dix journées végétariennes, voire d'ajouter

plus de journées s'ils le peuvent. Par exemple, une des répondantes explique que sa participation hebdomadaire au temple lui permet d'augmenter le nombre de journées où elle observe ce régime : « *Mais pour l'instant je suis un petit plus que dix jours, parce que tous les dimanches, même si ce n'est pas des journées végétariennes, j'ai décidé de l'intégrer, tandis que c'est une journée où je vais au temple habituellement, donc je me dis pourquoi pas faire une journée aussi de plus* » (femme de 38 ans, née en France). Par ailleurs, le temple constitue également une ressource utile pour assurer le respect de ce régime, celui-ci produisant chaque année un calendrier permettant aux adeptes de connaître les journées où ils doivent manger végétarien (annexe 11).

Cependant, si ce régime est d'une grande importance dans la vie religieuse des caodaïstes, il apparaît que son observance dans le contexte québécois peut connaître certaines contraintes, en particulier en raison de l'absence d'une commensalité qui au Viêt Nam, d'après les répondants de première génération, rendait ce régime plus facile et naturel à respecter. Ainsi, comme l'explique cette adepte : « *Mais au début, au Viêt Nam, pour les journées végétariennes, toute la famille on mangeait ensemble. Mais quand on est arrivé au Canada, parfois il y a des partys, parce qu'on travaille durant la semaine, et donc la fin de semaine il y a des partys où l'on quitte le végétarisme (rires) ! Et ensuite c'était très dur !* » (femme de 48 ans, née au Viêt Nam). D'autres encore voient dans le changement de calendrier une autre complication, comparativement au Viêt Nam, dans l'observance du végétarisme au Québec. Pour y faire face, plusieurs répondants ont tout simplement choisi de respecter un régime entièrement végétarien pour éviter d'avoir à consulter constamment le calendrier, comme l'explique le chef spirituel : « *Après ça, je suis devenu végétarien, tout le temps. Dans les premiers temps c'était dix jours, mais je crois que dix jours... C'est difficile parfois, parce que je dois suivre le calendrier. Parce que le calendrier lunaire et le calendrier solaire, ce ne sont pas les mêmes. Mais ici on suit le calendrier solaire. Ça c'est pourquoi j'ai décidé de manger tout le temps végétarien* » (homme de 68 ans, né au Viêt Nam). Ainsi, la vie au Québec, et la condition minoritaire qu'elle implique pour les pratiquants du caodaïsme, semblent nécessiter un effort, ou tout du moins une rigueur, plus importante dans l'observance de ce régime, qui au Viêt Nam paraît se vivre plus naturellement, du fait d'un environnement (familial ou social) où elle constitue davantage la norme.

Le choix de se tourner vers un régime végétarien complet, ou même végétalien, concerne pour sa part la moitié des répondants – une haute proportion qui peut s’expliquer par le fait que notre échantillon est surtout composé d’adeptes très pratiquants ou ayant une famille très religieuse. Si le choix d’un tel régime a à sa base des motivations religieuses, il peut, comme nous venons de le voir, assurer une certaine commodité dans l’observance du végétarisme. En ce qui concerne le végétalisme, qui est en principe seulement prescrit pour les dignitaires ou pour les adeptes s’engageant dans la voie ésotérique du caodaïsme, il est intéressant de constater que celui-ci n’est pratiqué, dans notre échantillon, que par des jeunes nés au Québec – soit deux des répondants. Dans leur cas, au-delà des motivations religieuses, l’adoption de ce régime relève plus largement d’une volonté de mettre en cohérence cette règle avec le fait d’éviter de participer à toute forme de violence infligée aux animaux. Le récit d’une des répondantes autour de son choix de devenir végétalienne illustre nettement cette posture :

Donc je pense qu’être végétarien c’est quand même un aspect important, parce que justement, dans une des cinq interdictions, ils disent qu’il ne faut pas faire de mal aux animaux. Et ça, c’est quelque chose que mes parents ont vraiment, réellement implanté en moi. Et alors moi, les animaux faut vraiment faire attention à eux, faut pas leur porter... Même les insectes. Faut pas les tuer. Alors, ça c’est vraiment quelque chose d’important. Et aussi, je suis devenue... J’étais végétarienne, et ensuite je suis devenue végétalienne, à 18 ans. Justement pour pratiquer... J’ai pratiqué justement les dix jours, je regardais le calendrier, et je regardais : oh, aujourd’hui je ne peux pas manger, alors que je vais juste manger végétalien, ce jour-là. Pour devenir végétalien, ça c’est pour les gens qui sont comme vraiment des zélés dans le fond, ou ceux qui sont plus haut dans la hiérarchie religieuse. [...] Mais pour les gens normaux d’habitude, être végétarien c’est suffisant. Mais moi j’ai juste décidé d’être végétalienne justement à cause du côté : il ne faut pas faire de mal aux animaux, parce que justement, si tu manges le lait et les œufs, c’est quand même l’industrie des animaux, de la viande. Et eux, la façon dont ils traitent les animaux, ce n’est pas correct ! Alors c’est pour ça que... tu sais, ça ne fait pas de sens de continuer, même si tu ne manges pas d’animaux, ils les maltraitent pareil (femme de 22 ans, née au Québec).

Plus largement, l’observance du végétarisme, ou du végétalisme dans ce cas, s’inscrit dans la volonté d’éviter d’infliger des souffrances aux autres êtres vivants et de respecter toute forme de vie – les répondants suggérant par exemple que cette règle s’étend même aux plantes et aux végétaux, dont il faut éviter d’abrégé vainement l’existence. Si elle dicte bien entendu cette prescription alimentaire, cette position vis-à-vis des êtres vivants peut jouer dans les choix de

vie des adeptes. Ainsi, comme l'explique la même adepte, son orientation dans ses études supérieures a nettement été influencée par ses convictions religieuses en lien avec le respect de la vie animale :

Quand je suis allée choisir un programme pour l'université, je n'étais pas très sûre dans quel programme je voulais aller. J'étais intéressée par la science. J'étais intéressée par la science de la santé, mais j'ai comme un peu... Parce que si tu vas en santé, c'est sûr que tu vas avoir des cours de biologie et que tu vas devoir disséquer des animaux. Et ça c'est vraiment quelque chose, parce que justement je suis religieuse, c'est vraiment quelque chose que je ne voulais pas faire. Mais j'étais obligé d'en faire durant mon Cégep et mon secondaire. Mais là, à l'université je ne voulais pas faire ça. Dans le fond c'est pour ça que je ne suis pas allée en santé (femme de 22 ans, née au Québec).

La prière

La pratique individuelle et domestique la plus répandue parmi les répondants est de loin la prière, qui constitue par ailleurs un des principaux actes dévotionnels dans le caodaïsme à Montréal. En principe, un adepte caodaïste est tenu de prier au moins une fois par jour, généralement chez lui devant un autel de Dieu dont chaque adepte devrait disposer. Il existe quatre périodes dans une journée propice à la récitation des « prières quotidiennes », soit 6 h, 12 h, 18 h et minuit. Parmi les répondants, plusieurs expliquent cependant ne pas toujours être en mesure d'assurer cette pratique quotidienne, que ce soit parce qu'il ne dispose pas d'un autel chez eux (bien que tous ceux dans cette situation expliquent souhaiter en installer un un jour), ou tout simplement parce qu'ils n'en ont pas nécessairement le temps, à cause de la place que peut prendre leur vie professionnelle ou familiale. Par exemple, une des répondantes explique que son travail et plus largement son rythme de vie lui laissent peu de temps disponible le soir, une fois rentrée à la maison. Par conséquent, elle se réserve habituellement un temps de prière chez elle pour les moments importants, soit lors du 1^{er} et du 15^e jour du calendrier lunaire – soit les journées lors desquelles les adeptes devraient se présenter au temple, ce qui est, comme nous l'avons précédemment, peu envisageable dans le contexte québécois. La pratique individuelle de la prière est aussi présentée comme un moyen d'adapter sa pratique religieuse à des situations particulières, comme ce fut le cas pour cette répondante,

qui a vécu pendant plusieurs années dans la région de Québec, c'est-à-dire sans avoir accès à un temple caodaïste : « *Puis quand je n'étais pas à Montréal, parce que j'ai travaillé aussi à l'extérieur pendant un certain temps, mais les dimanches quand j'étais à la maison, je prenais quand même le temps de faire la prière qu'on fait le dimanche, que je récite toute seule. Et je n'avais pas nécessairement d'autel ou quoi que ce soit, donc je le faisais juste assis tranquille et tout ça. Donc ça, c'est le genre de choses que je faisais de temps en temps* » (femme de 38 ans, née en France).

Parmi les répondants, le rôle de la prière est généralement présenté sous deux angles différents. Tout d'abord, elle est décrite comme l'un des devoirs qu'un caodaïste doit accomplir dans sa vie de tous les jours, ainsi qu'un moment de grande proximité avec le divin. Ensuite, plus pratiquement, celle-ci est souvent présentée comme un moyen d'apaiser son esprit ou plus simplement de se détresser dans les moments plus difficiles, comme l'explique cet adepte : « *Parce que quand tu pries, durant les moments où tu pries, ton âme communique avec Dieu. Avec Bouddha, avec les Immortels, les Saints. C'est très important. Et puis ton âme... ça te rend plus confiant, moins stressé, ça te rend plus positif, ça te permet d'avoir du sens* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam). Cette dernière conception de la prière est d'ailleurs celle qui fut la plus mise de l'avant lors des entrevues et est souvent comparée, comme nous l'avions déjà suggéré, à une forme de méditation, c'est-à-dire comme un autre moyen de se recentrer ou de se concentrer sur le moment présent : « *Mais prier c'est un genre de méditation. Mais pas de méditation comme respirer et tout, mais disons que les prières... Parce que quand tu fixes intensément l'œil de Dieu, ça c'est une forme de méditation, tu sais. [...] Parce que quand tu pries, tu n'es pas supposé penser, tu es vraiment supposé être dans le présent, tu sais. Donc moi je trouve que c'est vraiment une forme de méditation. C'est le même principe* » (femme de 25 ans, née au Québec). Cette vertu apaisante que les répondants associent à la prière est nettement illustrée par les témoignages de ces deux adeptes, qui expliquent y avoir recours pour se préparer avant des évènements qu'elles estiment anxiogènes :

« Avant un examen, je vais prier. Je prie juste... comme ça (met ses mains en position bắt Án Tý⁹⁶). Et je prie. Prier pour... De un, ça te déstresse... C'est supposé te déstresser ! Et aussi, c'est supposé t'illuminer, comme à t'aider à faire l'examen, à mieux faire l'examen, ou à être plus porté à voir les questions plus en profondeur. [...] Alors je prie avant un examen surtout. Et aussi surtout quand je ne suis pas sûre de l'examen du tout (rires). [...] Surtout à l'université, parce que les examens sont très corsés. Ils peuvent être très corsés, alors ça aide. [...] Et aussi, une fois que mon examen est terminé quand je rentre à la maison et que c'est l'heure de la prière, je n'oublie pas de remercier Dieu que... Merci pour aujourd'hui pour l'examen, de m'avoir aidée » (femme de 22 ans, née au Québec).

Tu sais, quand j'ai plus de difficultés, je vais plus prendre le temps de prier. Je vais plus faire l'effort disons, comme à 11 h du soir, normalement. Parce que quand je rentre à la maison je suis fatiguée, comme après le travail et tout. Mais si j'ai de la difficulté, j'ai un évènement stressant, genre j'ai un oral à faire..! Parce que moi je ne suis pas très spontanée, donc moi je trouve que j'ai besoin de me calmer avant ! Donc je vais aller prier. Je vais prier à 11 h ou à minuit (femme de 25 ans, née au Québec).

Dans le même ordre d'idée, la prière peut également constituer une façon de faire face aux moments difficiles de l'existence ou de solliciter l'aide de Dieu, comme l'illustre le témoignage de Cao Minh à propos d'une période de chômage qu'il a connu il y a plusieurs années de cela :

Dans mon expérience personnelle, ok ? J'ai fait des prières, par moi-même, par exemple lors de périodes de chômage. Quand j'étais au Canada, à un moment donné j'étais au chômage et j'étais toujours optimiste. J'ai fait de la méditation et pendant que je faisais les études de pétrochimie, par exemple, je faisais des prières à Dieu pour demander qu'il m'aide à trouver une job. Pour travailler du lundi ou vendredi, mais sans travailler le dimanche ! Pas la fin de semaine. Parfois c'est correct, mais pas tout le temps. Pour que je puisse participer chaque dimanche, pour mener ma vie religieuse. Et après ça j'ai passé des entrevues, il y a des grandes compagnies qui m'ont refusé, mais quelques années plus tard, j'ai été heureux qu'eux autres m'aient refusé, parce qu'elles sont fermées aujourd'hui ! (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

En bref, il apparaît que la pratique de la prière peut avoir des significations et des rôles multiples pour les répondants. Tout d'abord, elle revêt un rôle éminemment spirituel, en ce qu'elle participe au perfectionnement de l'adepte en permettant à la fois un contact intime avec Dieu et une contribution à l'amélioration de la condition de l'humanité – que ce soit en intercédant en sa faveur ou en atténuant la haine et la colère qui traversent le monde. Cette

⁹⁶ Sur cette position des mains, voir le Chapitre 4.

dernière idée fut nettement explicitée par un des répondants qui décrit sa pratique de la prière comme un moyen concret d'aider les autres, faisant de celle-ci une manière de « faire *công quã* », c'est-à-dire d'accomplir un acte de bienfaisance tournée vers autrui. D'autre part, la prière est utilisée par les répondants comme un moyen concret d'atténuer des situations de stress ou de mal-être qu'ils peuvent rencontrer dans leur vie. Autrement dit, sa pratique est perçue à la fois comme un devoir religieux que se doit d'accomplir l'adepte afin de contribuer à son propre cheminement spirituel, mais aussi comme une ressource à laquelle il peut faire appel dans sa vie quotidienne.

La méditation

Comme nous l'avons suggéré au début de ce chapitre, l'apprentissage des techniques de méditation caodaïste est présenté par les répondants comme faisant partie des « trois pratiques caodaïstes » que se doit d'accomplir un adepte dans sa vie de tous les jours. Cependant, comme nous l'avons spécifié, cette place accordée à la méditation dans la vie de l'adepte est surtout associée à la perspective et aux enseignements du CQPTGLDD en ce qui concerne les pratiques ésotériques du caodaïsme, qui divergent en cela de ceux de la branche de Tây Ninh, dans lesquels les enseignements exotériques et ésotériques sont nettement distingués. Malgré ces deux visions différentes entourant l'ésotérisme caodaïste, l'ensemble des répondants mettent l'accent sur l'importance de bien distinguer la méditation caodaïste de toutes les autres formes de méditation, une rhétorique que relève également Jammes (2014 : 365) sur son terrain au Viêt Nam et qui témoigne d'une nette continuité dans la représentation et l'importance qui est accordée à cette pratique. Il fut ainsi souvent souligné qu'il n'était pas possible de pratiquer la méditation transcendantale caodaïste à Montréal, du fait qu'il n'y existe aucun centre de formation, et que celle-ci nécessite un encadrement sérieux :

Et si tu veux aller à un plus haut niveau de méditation, ce n'est pas facile. Tu dois aller plus proche de Dieu. C'est différent, ce n'est pas tout le monde qui peut le faire. [...] Et si tu fais quelque chose de mal, ça peut te rendre fou. Tu vois. Si tu fais quelque chose de mal, parce que ce n'est pas quelque chose de facile. [...] Parce que dans le caodaïsme, on nous apprend que ce n'est pas tout le monde qui peut le faire, si tu le fais pour toi, c'est bon. Si je suis très fatigué, je m'assois quelque part, je fais juste

prendre une grande inspiration, je fais juste respirer. Ça tout le monde peut le faire. Si tu fais quelque chose de plus profond, c'est différent. Tu dois être un vétéran, tu ne dois pas avoir de rapports sexuels, même avec ta femme, si tu veux aller à ce niveau, si tu veux avoir un vrai impact sur ce que tu fais pendant la méditation. Tu ne dois pas regarder les mauvaises choses, les choses matérielles. [...] Ici, personne ne peut t'enseigner (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

L'idée selon laquelle la pratique de la méditation comporterait un certain degré de risque, en particulier pour ceux qui n'y seraient pas préparés, est régulièrement revenue dans les discours des répondants, même chez les plus jeunes n'ayant jamais vécu qu'au Québec : « *Parce que la méditation caodaïste, genre... Parce que je ne sais pas où c'est enseigné, mais sûrement qu'il y a des livres qui te l'enseignent. Mais ce que je suis en train de dire c'est que je pense qu'il faut que tu aies quelqu'un qui te l'enseigne. Parce que j'ai entendu dire des affaires que si tu le pratiques mal, tu peux devenir malade* » (femme de 25 ans, née au Québec).

Néanmoins, à l'exception de deux répondantes, tous expliquent pratiquer plus ou moins régulièrement la méditation à des fins de réconfort personnel. Les « techniques » employées sont par ailleurs très hétéroclites, la plupart résumant leur méthode au fait de se concentrer sur leur respiration, de faire le vide dans leur tête, etc. Une des adeptes décrit sa technique de méditation comme « *un espèce de ramassis d'un peu partout !* » (femme de 38 ans, née en France), y incluant ce qu'elle a appris lors de cours de méditation bouddhiste, suivis durant sa jeunesse. Un autre adepte accompagne pour sa part sa pratique méditative de musique : « *Je le fais avec ma méthode, mais je ne suis pas sûr que c'est bon ou pas. Pour moi, c'est avec la musique, la musique de méditation. Pour la relaxation. J'écoute la musique, maintenant le New Age, la musique New Age pour la relaxation, c'est bon... Ça c'est de la musique de méditation* » (homme de 45 ans, né au Viêt Nam). De façon générale, les adeptes voient dans la méditation une technique de « mieux-être », celle-ci constituant une pratique aidant à faire face aux périodes de stress : « *La méditation des fois, ça m'arrive. Mais c'est ponctuel, c'est vraiment pas de façon assidue, régulièrement et tout ça. Mais il y a des périodes où je vais méditer un peu plus que d'autres. [...] Dépendamment des périodes, il y a des périodes où je suis vraiment plus stressée (rires) et je trouve que ça me fait du bien de dire : ok, là je fais le vide pendant un certain temps et tout ça* » (femme de 38 ans, née en France). Seul un des adeptes interrogés voit dans la pratique de méditation une façon explicite de contribuer à son

développement spirituel, l'exercice constituant pour lui un moyen de bénéficier des influences positives des esprits supérieurs :

C'est le contrôle des émotions. Aussi, c'est... ça va aider la santé, je crois bien, ou au moins permettre de garder un esprit tranquille, pour parfois, comme on dit, notre esprit communique avec les esprits supérieurs, mais de façon inconsciente. Comme les esprits supérieurs nous envoient des signaux, des guides, mais tu n'en as pas conscience. Tu penses que c'est par hasard que tu as une idée, parfois c'est des signaux que les esprits supérieurs ont envoyés (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Les jeunes caodaïstes et l'individualisation du croire

De façon générale, la nature des pratiques religieuses individuelles et domestiques est relativement uniforme chez les répondants, celles-ci s'inscrivant assez exclusivement dans la doctrine caodaïste. Ainsi, comme nous l'avons vu tous mettent de l'avant l'importance de respecter les règles d'éthique de la doctrine caodaïste, de pratiquer partiellement ou complètement un régime végétarien, de prier à des occasions particulières, etc., la principale variation observable parmi les adeptes interrogés étant la fréquence et le degré d'observance de ses pratiques. Cependant, tout comme dans le rapport au temple et dans l'importance qu'il occupe dans la vie religieuse des adeptes, il existe une nette distinction entre les répondants nés au Viêt Nam et ceux nés au Québec dans le rapport à la religion, et même plus largement dans leur façon de la concevoir. En effet, les témoignages de trois de nos quatre répondants nés hors du Viêt Nam illustrent des tendances déjà observées dans plusieurs études menées au Québec auprès des jeunes immigrants ou descendants d'immigrants (Le Gall 2013; Le Gall et Cadotte Dionne 2011; Lefebvre et Triki-Yamani 2011), soit celles d'une volonté de revisiter et de s'appropriier différemment la religion qu'ils ont reçue de leurs aînés, les discours de ces jeunes s'inscrivant plus généralement dans un rapport à leur vie religieuse qui témoigne d'une certaine forme d'individualisation du croire.

Socialisation religieuse et rapport à la foi des parents

Dans les études précédemment citées, il apparaît que le contact avec la religion des descendants d'immigrants intervient principalement dans la sphère familiale. C'est également le cas pour l'ensemble de nos répondants nés au Québec, la socialisation religieuse et l'apprentissage du caodaïsme s'étant avant tout faits par l'intermédiaire de leurs parents, eux-mêmes issus d'une famille caodaïste ou étant des convertis de longue date. La transmission religieuse, importante aux yeux de leurs parents (un constat qui s'étend d'ailleurs à l'ensemble des répondants ayant fondé une famille), traverse l'éducation que les jeunes répondants expliquent avoir reçus, par exemple à travers les valeurs que souhaitaient leur partager leurs parents. C'est ce qu'explique cette répondante à propos des valeurs que son père et sa mère lui ont transmises dans son enfance :

Mes parents comme tu sais sont très religieux. Donc c'est sûr que leur éducation a été influencée par la religion. Ils m'ont toujours enseigné que la bonté... À propos de la bonté, mais de la bonté envers les autres, mais aussi la bonté envers la nature, les animaux. Puis aider les gens, ça a toujours été quelque chose d'important. Bien, ils nous ont toujours répété ça, donc je pense que ça m'a quand même influencé, même jusqu'à aujourd'hui. [Parce que] moi je trouve que j'aimerais aider les gens. Et aussi être quelqu'un de bien, dans le fond (femme de 22 ans, née au Québec).

Dans le cas de certains des répondants, leur éducation religieuse s'est également doublée d'un apprentissage, souhaité et assuré par les parents, plus formel de la religion caodaïste, à travers par exemple la lecture dès leur plus jeune âge d'enseignements religieux et la fréquentation régulière du TCM. Pour certains, cette forme d'éducation n'a cependant pas toujours été vécue de manière positive, la décrivant comme trop stricte et peu adaptée aux enfants qu'ils étaient. Un d'entre eux explique :

Il faut dire que mes parents, ils étaient très enthousiastes à me transmettre la religion. Donc, ce n'était pas quelque chose qu'en tant qu'enfant... Je n'appréciais pas vraiment beaucoup ça, qu'il veuille que je lise des livres caodaïstes où je ne comprenais rien du tout, mais aussi que je ne trouvais pas nécessairement intéressant quand j'étais jeune. Donc je me trouvais souvent forcé à prier et à lire des livres que je n'aimais pas [...] (homme de 24 ans, née au Québec).

Bien que tous les jeunes caodaïstes nés au Québec aient commencé à fréquenter le temple de Montréal très jeune, il apparaît, comme nous l'avions suggéré dans le chapitre précédent, que celui-ci a joué un rôle moindre dans leur socialisation religieuse, comparativement à celui de

leur famille. Malgré une éducation religieuse parfois rigoriste et très encadrée, leur rapport à la religion semble avoir connu certains changements dans le courant de l'adolescence. Par exemple, certains expliquent avoir commencé à « questionner » les enseignements qu'ils avaient reçus ou qu'ils avaient lus durant leur enfance, suggérant ne pas se satisfaire des explications concernant certains points de la doctrine caodaïste :

Oui, parce que quand je lisais des livres religieux, ça avait vraiment l'air... il y a des affaires ça a l'air comme vraiment absolu. Et puis aussi comment mes parents, comment les autres qui pratiquent la religion parlaient... Tu sais, les affaires comme « oh, il faut vraiment être végétarien, sinon ton âme ne va pas pouvoir monter au Ciel ». Alors moi, j'étais comme ok, j'y croyais vraiment quand j'étais jeune, mais après rendu à moment donné, « bien là, sur la Terre disons, il y a beaucoup de monde qui ne sont pas végétariens, qu'est-ce qu'il arrive à ces gens-là ? » J'étais comme, ça ne se peut pas qu'ils vont juste rester et qu'ils ne vont pas pouvoir monter (femme de 25 ans, née au Québec).

Ce témoignage fait plus largement écho à l'impression d'être parfois en décalage avec leurs aînés (parents comme coreligionnaires de première génération) dans la façon d'aborder la religion. De façon générale, ces jeunes nés au Québec se décrivent comme ayant un rapport plus souple et plus « réflexif » vis-à-vis de leurs croyances religieuses, suggérant qu'il est important à leurs yeux de pouvoir s'approprier à leur façon les enseignements qu'ils ont reçus. Pour cet adepte, cette façon de voir la religion le met, en quelque sorte, en porte à faux avec les adeptes nés au Viêt Nam du temple :

Parce que moi je sens que pour moi la religion... je le ressens différemment comparé à, disons aux adultes [caodaïstes]. Parce que tu sais les adultes, je suis sûr que je généralise, mais moi je trouve qu'il y a beaucoup d'adultes qui prennent... Tu sais, ils vont lire les livres religieux et tout, ils vont prendre les enseignements religieux et puis pour eux, ils vont le prendre comme ça. Pas nécessairement à la lettre, mais ils ne vont pas... pas qu'ils ne vont pas questionner, mais ils vont... Je ne sais pas s'ils ressentent qu'ils n'ont pas le droit de questionner ou si pour eux c'est comme ça et ils ne vont pas se questionner, mais moi, disons que... pas ces jours-ci, mais ces années je commence à questionner un peu, mais pas parce que je n'y crois pas, mais je le questionne pour avoir une plus grande foi. Pourquoi est-ce qu'il dit ça ? Le comprendre à travers mes yeux aussi (homme de 24 ans, né au Québec).

Cette volonté d'appréhender la religion dans une perspective plus subjective est aussi présentée, par une des répondantes, comme une forme de recherche personnelle par laquelle

elle peut « questionner » les enseignements qu'elle a reçus afin de façonner un système de croyances qui lui corresponde mieux et qui fasse sens pour elle : « *Parce qu'en ce moment-ci de ma vie, disons que... [...] ma vision de la vie n'est pas vraiment stable, parce que je questionne des choses, puis je suis en train d'apprendre des affaires à chaque jour, tu comprends ? Donc là, je commence à construire ce en quoi je crois* » (femme de 25 ans, née au Québec).

Diversifier ses ressources spirituelles

Ce besoin d'une plus grande autonomie dans leur vie religieuse ne se traduit cependant pas par un rejet ou une mise à distance des enseignements qu'ils ont reçus de leurs parents. Face à ce désir de les questionner, voire parfois de les remettre en cause, il s'agit plutôt d'aller chercher les ressources qui leur semblent le mieux répondre à leurs attentes en matière de spiritualité. Ainsi, un des répondants, dont l'éducation religieuse fut assez stricte, explique qu'il ne s'intéressait guère aux ouvrages que ses parents lui imposaient étant enfant, voyant l'occasion en vieillissant d'aller vers des ouvrages caodaïstes lui convenant davantage :

Tu sais, rendu à un moment donné, je pouvais lire mes propres livres, puis après ils ont arrêté, pour eux c'était correct que je ne lise plus de livres. Mais j'ai continué parce que j'ai trouvé des livres, parce qu'il y avait des trucs intéressants. Qui résonnaient avec moi. [...] Des livres en lien avec le caodaïsme, justement. Disons que moi je suis plus intéressée par les trucs qui sont plus occultes, plus spiritismes, plus spirituels... [...] Tu sais, des trucs un peu plus mystiques, disons (homme de 24 ans, née au Québec).

Ce même adepte explique par ailleurs ne pas se limiter aux seules ressources du caodaïsme, celui-ci cultivant ses réflexions sur la religion et l'existence à travers des ouvrages traitant de spiritualité au sens large et s'inscrivant plutôt dans les courants spirituels de type *New Age*. Cette diversification des ressources spirituelles est ainsi décrite comme une façon de répondre à certains de ses questionnements entourant les enseignements du caodaïsme, autant en termes de croyances que de pratiques. Celui-ci illustre sa démarche en prenant l'exemple d'un ouvrage l'ayant marqué :

Je ne sais pas si tu connais le livre de Eckhart Tolle, son livre du Pouvoir [du moment présent], moi j'ai trouvé ça vraiment intéressant. [...] Parce que la religion [Cao Dài] parle du pouvoir de maintenant, mais moi je trouvais qu'ils n'ont jamais vraiment enseigné comment le faire. Ils disaient que, oui, il faut que tu ne penses pas, il faut que tu sois dans le présent, mais, moi, j'étais comme... Depuis que je suis jeune, j'ai toujours essayé d'être dans le présent, mais j'étais comme : comment tu fais ? Je n'arrête pas de penser et tout ! Mais dans le livre de Eckhart Tolle, lui, il te montre comment faire ! Donc je trouve que... moi je crois à la religion, mais moi il y a d'autres sources. Si il y a d'autres sources qui peuvent compléter mes croyances, moi je vais les utiliser [...] (homme de 24 ans, né au Québec).

Ainsi, le fait de puiser dans d'autres enseignements spirituels est une manière de rendre signifiant pour soi des principes ou des pratiques issus d'un système de croyances qui reste finalement basé sur les enseignements du caodaïsme. Par ailleurs, cette façon de « compléter » se fait sur la base d'une sensibilité spirituelle avant tout personnelle : il s'agit de répondre à des questionnements et à des intérêts centrés sur des préoccupations qui sont propres à sa vie religieuse. Cette posture recoupe les tendances observées plus largement dans la société québécoise en ce qui concerne le rapport des jeunes à la religion, où le contexte de dérégulations du croire les amène à donner la primauté dans leur vie religieuse à une « [...] cohérence interne suivant des critères propres » (Gauthier et Perrault 2008 : 18) et à s'inscrire dans une quête de sens, où celui-ci « [...] n'est pas donné, mais à réaliser, à découvrir, à construire » (*ibid.* : 19).

La nécessité d'une pratique authentique

Le rapport à la religion des trois jeunes nés au Québec de notre échantillon se distingue également par l'importance qui est donnée au fait que l'engagement et la pratique religieuse relèvent d'une conviction profonde et d'une véritable sincérité. Bien entendu, il ne s'agit pas de sous-entendre ici que les aînés n'insistent pas sur l'importance de pratiquer sincèrement leur religion, mais plutôt de suggérer que pour ces jeunes celle-ci est une condition *sine qua non* à leur investissement dans leur vie religieuse. Une des jeunes adeptes explique ainsi connaître depuis plusieurs années un certain déclin de son intérêt pour la religion, et ce malgré l'éducation très religieuse qu'elle a reçue étant jeune. Malgré ce déclin, elle continue à prier

quotidiennement et à se rendre chaque dimanche au temple, soulignant également qu'elle souhaiterait qu'un jour la religion devienne quelque chose d'important dans sa vie. Ce qu'elle voit comme un manque d'investissement de sa part est associé à l'inquiétude que sa pratique n'en vienne à devenir une habitude vide de sens :

[...] Mais j'ai réalisé que ça fait longtemps maintenant que je prie et que ce n'est pas nécessairement sincère et que c'est juste... parce que je dois prier. Donc je ne sais pas vraiment si c'est quelque chose qui est correct. Mais je sais que prier c'est bon, mais on dirait que j'y crois plus, quelque chose de ce genre, mais j'espère plus tard que je vais voir vraiment l'importance. Mais je pense que pour l'instant je ne la vois pas encore (femme de 22 ans, née au Québec).

Ainsi, pour elle la pratique religieuse ne doit pas être une routine qu'elle ne devrait accomplir que par obligation ou par habitude, mais plutôt quelque chose qui parte d'une intention réelle et surtout personnelle : « [...] *Je voudrais aimer la religion sincèrement, mais par moi-même. Alors c'est quelque chose que je voudrais plus tard. Pas juste parce que... Parce que maintenant je prie parce qu'il faut que je prie. Je ne veux pas que ce soit comme ça. Je veux que ce soit sincère* » (femme de 22 ans, née au Québec). Pratiquer sa religion ne se réduit donc pas à simplement respecter ses devoirs en tant qu'adeptes; plutôt, il doit s'agir d'un investissement motivé par un intérêt authentique, sans lequel la pratique de sa religion n'aurait pas grande utilité. Elle métaphorise cette idée en comparant la pratique religieuse au fait d'étudier sans être intéressé par ce que l'on apprend : « *Comme, je vais lire le livre pour ne pas le lire. Comme si ça rentrait par une oreille et ça sortait par l'autre. Ça sert à rien, genre* » (femme de 22 ans, née au Québec).

Comme c'est le cas parmi les jeunes croyants de deuxième génération étudiés par Lefebvre et Triki-Yamani (2011 : 201-203), le fait de connaître un épisode de renforcement de la foi apparaît comme une ayant une certaine importance dans la trajectoire religieuse de nos répondants nés au Québec. Dans cette étude, ce genre d'épisode intervient généralement dans le courant de l'adolescence et lorsque le jeune traverse une période de doutes sur sa foi ou connaît des événements difficiles dans sa vie. Pour un des répondants, c'est une expérience de ce type qui explique le grand intérêt qu'elle ressent aujourd'hui pour la religion :

Faudrait que je t'explique un peu comment la religion c'est devenu important pour moi, parce que quand j'étais jeune, comme je te disais mes parents me forçaient à lire des livres religieux. C'est sûr quand tu es jeune, la religion ce n'est pas vraiment important chez toi. Donc rendu à un moment donné, je ne sais pas pourquoi, mais disons rendu fin secondaire 1... Je ne sais pas comment expliquer, mais je ressentais [...] une certaine souffrance, mais je ne pourrais pas te dire à propos de quoi, mais il y avait juste une souffrance en général que je ressentais. Puis fin secondaire 1, j'ai juste senti, je ne sais pas pourquoi, mais que tout d'un coup... je me suis genre senti mieux, mais j'ai senti que c'était grâce à la religion, à Dieu dans le fond. Tu sais, c'est comme si j'avais senti qu'Il m'avait donné quelque chose à ce moment-là. Donc depuis ce moment-là... [...] Enfin ma foi a commencé plus à ce moment-là. J'ai commencé à croire. Donc rendu à 18 ans [quand je me suis converti] je pense que c'était à cause de ce moment-là. Je me suis toujours rappelé de ce moment-là (homme de 24 ans, née au Québec).

Cette expérience déterminante est ainsi décrite comme marquant le début d'un nouveau rapport à la religion, qui ferait suite à un contact avec le transcendant se traduisant par le sentiment d'avoir « reçu quelque chose » de Dieu, et ce pour une raison particulière. Ce nouveau rapport à la religion produit par cet épisode eut pour effet dans son cas de l'amener à s'y intéresser et à la pratiquer « réellement » : « *Je te disais qu'à un moment, après ce qui est arrivé, j'ai commencé à prier, mais plus vraiment à prier d'une manière aveugle. Tu sais, prier pour prier. Là j'ai commencé à prier un peu plus pour moi-même, mais... pas pour Dieu, mais tout comme, disons* » (homme de 24 ans, née au Québec). Pour la répondante citée au début de cette section, l'absence d'une telle expérience pourrait expliquer, d'après elle, sa difficulté à s'investir sincèrement dans sa vie religieuse, suggérant qu'avoir une « preuve » intimement vécue de l'existence de Dieu pourrait changer son attitude vis-à-vis de la religion, comme c'est arrivé à certaines personnes de son entourage : « *[...] Parce que ceux qui la vivent justement cette expérience-là, ils y croient vraiment. Ils croient vraiment. [...] Ce genre de choses c'est intéressant je trouve, puis c'est toujours quelque chose que tu veux qu'il t'arrive à toi aussi. Mais, je ne l'ai pas encore vécu. Je ne l'ai pas vécu justement, ce sentiment où est-ce que... C'est comme si tu recevais une révélation que Dieu existe vraiment* » (femme de 22 ans, née au Québec). Cette série de témoignages illustre à nouveau le besoin qui est ressenti de développer une forme de religiosité avant tout ancrée dans un rapport subjectif à ses croyances et à ses pratiques.

Conclusion

Nous avons présenté dans ce chapitre un aperçu des pratiques individuelles et domestiques des caodaïstes en soulignant l'importance qu'elles occupent dans leur vie quotidienne, illustrant ainsi la manière dont la religion est vécue en dehors de l'espace de culte. Bien que les principes à la base de la pratique individuelle du caodaïsme nous paraissent démontrer une étonnante pérennité (surtout dans les discours) dans le contexte québécois, il apparaît que la condition minoritaire va constituer une des principales causes d'adaptations ou de transformations de la pratique de cette religion, à la fois par rapport à la manière dont celle-ci était vécue au Viêt Nam et à la manière dont les répondants se représentent sa pratique « complète » ou « adéquate ». Il apparaît également que la vie religieuse des caodaïstes de Montréal peut être moins facilement prise pour acquis dans le contexte sécularisé du Québec, le volontarisme des adeptes devenant d'autant plus déterminant dans l'observance et la pratique du caodaïsme. Par ailleurs, le cas des jeunes répondants nés au Québec illustre nettement l'effet du contexte québécois sur le rapport à la religion et la manière dont celle-ci est vécue.

Chapitre 6 : Penser le caodaïsme au Québec. Rapport à la société québécoise et à la modernité

Introduction

Comme nous l'avons suggéré au début de ce mémoire, la reconstruction de la vie religieuse des immigrants est avant tout à concevoir en termes de négociation avec le nouveau contexte d'établissement. Dans ce chapitre, nous proposons d'examiner le rapport que le TCM entretient avec la société québécoise. Ainsi, nous présenterons dans un premier temps l'appréciation et les représentations qu'ont les répondants de leur société environnante, en insistant particulièrement sur les discours concernant la place qu'y occupe la religion. Ensuite, nous verrons la manière dont le temple de Montréal tente de donner une visibilité à sa religion dans le contexte québécois. Finalement, nous présenterons la manière dont certains adeptes du TCM démontrent un travail de mise en cohérence du caodaïsme avec la société québécoise, en mettant de l'avant les convergences qui existeraient entre les deux. Nous faisons plus largement ressortir à travers ces trois thèmes la manière dont les adeptes du TCM conçoivent la place de leur religion au sein la société québécoise.

Le rapport à la société québécoise

Une société de libertés

En ce qui concerne l'appréciation des membres du TCM de la société québécoise, il faut rappeler que la grande majorité des adeptes fréquentant le temple sont originaires du Viêt Nam et ont immigré au Québec entre les années 1970 et 1980. Comme nous l'avons vu, chacun d'entre eux a eu un parcours bien particulier, certains ayant immigré relativement paisiblement, d'autres ayant connu les affres des camps de réfugiés. La plupart sont aujourd'hui citoyens canadiens et installés depuis de nombreuses années avec leur famille. De

façon générale, ces adeptes ont quitté leur pays à la fois en raison de la répression politique du gouvernement de Hanoï, particulièrement rude à l'égard du sud du pays à la suite de la chute de Saigon le 30 avril 1975, et des conditions de vie, qui se dégradèrent considérablement au gré des réformes économiques mises en place au lendemain de la victoire communiste. Par conséquent, la plupart des adeptes ayant fait l'expérience de la migration depuis le Viêt Nam parlent de la société québécoise en la mettant en comparaison avec leur société d'origine. Ainsi, ces adeptes soulignent de façon très positive le fait de vivre aujourd'hui dans une société libre et démocratique, où les dirigeants peuvent être élus par la population et dans laquelle le pluralisme des opinions (politiques, religieuses, etc.) est envisageable. Les commentaires de M. Hung à propos du modèle politique et social canadien sont particulièrement élogieux, ce qui peut facilement s'expliquer compte tenu de son propre parcours et des raisons qui le poussèrent à quitter le Viêt Nam :

Et tu sais quoi ? Quand je suis venu ici, vivre ici au Canada, au Québec, dans une société libre, j'étais très heureux. Parce qu'ici j'avais le choix. Je peux aller au temple, je peux aller à l'église, je peux aller où je veux, je peux aller à l'oratoire Saint-Joseph, personne ne me force ! [...] Je peux être membre du parti Conservateur, du parti Québécois, du parti Libéral... Je peux m'impliquer dans la politique locale, dans la politique municipale, tout ce que je veux ! Je peux suivre toutes les idéologies que je veux. Mais là-bas [au Viêt Nam], non. Parce que sous le système communiste, dans leur constitution, [il y a seulement] l'idéologie communiste, le marxisme-léninisme, sous la direction des travailleurs et des paysans... (50 ans, né au Viêt Nam).

Cette citation fait plus largement écho à la possibilité de pratiquer librement sa religion au Québec, ce qui peut être vu comme un important élément de distinction (là encore très positif aux yeux des adeptes) avec la situation actuelle du Viêt Nam, considérant les différents épisodes de répression que le caodaïsme a connue durant la seconde moitié du 20^e siècle – répression qui touche encore le caodaïsme aujourd'hui, bien que sa forme et ses méthodes aient nettement changé dans le courant des années 1990. Dans le même esprit, la situation de pluralisme religieux au Québec est vue d'un bon œil, celle-ci illustrant la liberté de religion que permet d'après les adeptes la société québécoise. Par ailleurs, pour certains cette position du Québec et du Canada à propos de la diversité (ethnique comme religieuse) constituerait un point de convergence entre les valeurs de ces deux sociétés et l'idéal caodaïste d'une société harmonieuse et respectueuse des différences. Un des membres du Comité religieux illustre

cette idée en prenant l'exemple du débat sur les accommodements raisonnables : « *C'est des choses que je vois ici au Québec, avec les groupes musulmans. À un moment donné on parlait des accommodements [raisonnables] par exemple, pour certains groupes, certaines personnes. Mais pour moi le mot Đại Đạo c'est ça. Si on comprend ça, on accepte de... si on cherche toujours comment vivre harmonieusement avec les autres, à bien s'adapter dans la société, il y a moins de conflits* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

L'accessibilité au système d'éducation post-secondaire fut également louée par la plupart des répondants, expliquant que l'accès à l'université, et aux études en général, et nettement plus difficiles au Viêt Nam. M. Hung, encore une fois, explique : « *Je suis très heureux de mon éducation ici, je remercie le gouvernement du Québec, le gouvernement du Canada, de m'avoir aidé. Ils m'ont donné des prêts et bourses, grâce... avec mes convictions religieuses, j'essaye d'aider les autres et de m'aider moi-même, c'est pour ça que j'ai étudié. Et j'ai eu une très bonne éducation ici* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

L'identification à la société québécoise

Si la plupart des répondants, dont plusieurs nés au Québec, identifient des différences (souvent sur la base de la culture) avec le groupe majoritaire, il reste qu'ils vont souvent s'identifier eux-mêmes, en terme d'identité civique, comme « Canadiens » ou « Québécois », ou simplement comme « citoyens » du Québec, en plus de se présenter comme Vietnamiens. Un des adeptes explique par ailleurs que cette appartenance à la société québécoise se matérialise pour lui à travers le respect de ses principes religieux, par exemple en faisant du bénévolat et en venant en aide à ses concitoyens. Ce répondant explique ainsi avoir passé deux jours avec sa femme à aider des sinistrés durant les grandes inondations qui frappèrent Saint-Jean-sur-Richelieu au printemps 2011 :

Et ma femme et moi, on a travaillé comme bénévoles, deux jours. Le premier jour il y avait beaucoup de personnes qui ont quitté, mais nous avons continué le deuxième jour. On a eu une bonne expérience. Même, j'étais plus âgé que les jeunes, qui ne connaissaient pas... parce qu'en apparence... tu vois maintenant j'ai 49 ans et à ce moment-là j'avais 47 ans. Et surtout je suis asiatique, donc je suis moins fort que vous

autres, mais les jeunes de 20-30 ans, les Québécois, ils sont vraiment forts (rires) ! Parfois ils me demandaient pourquoi je ne portais pas plus de poches de sable. Mais je dois travailler selon ma force (rires) ! Mais on travaillait sans avoir peur d'être sale. Parce qu'on doit toucher de la boue, de la terre... Ça c'est une participation adaptée. Mais aussi, quand je suis venu ici [au Québec], je suis devenu Québécois, donc je dois servir les Québécois et les Québécoises.

Aider les autres québécois qui sont dans le besoin.

Oui, les Canadiens, les gens qui ont en besoin. Donc c'est un exemple que j'applique, du code d'éthique ou des codes moraux de notre religion dans la vie quotidienne (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Ce témoignage nous semble par ailleurs parfaitement illustrer la manière dont la religion peut constituer une voie d'implication dans la nouvelle société d'appartenance pour des personnes ayant connu un épisode de migration dans leur vie, un constat qui s'applique d'ailleurs à d'autres groupes religieux au Québec (Mossière et Meintel 2010 : 495) et aux États-Unis (Sinha 2011).

Une société « matérialiste »

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises dans les précédents chapitres, une des caractéristiques qui est fréquemment associée à la société québécoise – et plus largement aux sociétés dites modernes⁹⁷ – dans le discours des répondants est l'importance excessive que celle-ci accorderait à la « vie matérielle ». Ce terme, qui revient régulièrement dans les entrevues, s'avère assez polysémique dans l'usage qu'en font les membres du TCM. Ainsi, celui-ci peut faire référence à l'attachement excessif aux biens matériels (soit le matérialisme dans son sens courant), ou plus largement à tout ce qui est relié à « l'ici-bas », aux aspects de l'existence humaine qui sont mis en opposition avec sa dimension spirituelle, ou encore à tout ce qui ne relève pas de « l'invisible ».

⁹⁷ Dans le discours des répondants, le terme « société moderne » prend un sens particulièrement large et semble se calquer sur les grandes caractéristiques qu'ils associent aux sociétés occidentales – prise en compte des avancées de la science, régime démocratique, un niveau de vie élevé et l'accès à un certain confort, une tolérance favorisant le vivre ensemble, etc.

Comme nous l'avons illustré dans le Chapitre 4, ce matérialisme associé à la société québécoise est perçu par certains comme une des causes du déclin de la participation des membres du temple, et plus largement au recul de la religion au Québec. Ainsi, malgré le confort et l'aisance de vie que permet cette société, la plupart vont se montrer critiques de cette trop grande place accordée aux choses matérielles. Le témoignage d'un des répondants, un adepte s'étant converti au caodaïsme au Québec et ayant connu certaines difficultés à s'intégrer professionnellement à la société québécoise, est particulièrement parlant. Ainsi, celui-ci déplore cette trop grande insistance sur la vie matérielle, qu'il associe à l'importance démesurée que l'on accorde à l'argent, ainsi qu'à un individualisme et un égoïsme qui caractériserait plus largement les sociétés modernes. Toujours d'après cet adepte, cette situation amènerait les individus à s'éloigner les uns des autres, mettant ainsi à mal la solidarité et l'empathie que les humains devraient avoir entre eux. Par ailleurs, il estime que cette emphase sur la vie matérielle dans la société québécoise mène plus largement à un délaissement, ou tout du moins à un éloignement, de la vie spirituelle, qui elle inciterait les individus à se tourner vers leurs semblables et valoriserait davantage l'entraide. Il interprète finalement la situation des sociétés modernes comme une situation de *déséquilibre* entre le matériel et le spirituel, qui serait illustrée par la place déclinante de la religion dans ces sociétés. Autrement dit, si l'on ne nourrit que l'aspect matériel de sa vie, on en vient, à la manière de vases communicant, à en délaisser l'aspect spirituel; l'important est donc pour lui de trouver un équilibre en s'investissant dans ces deux dimensions de l'existence humaine.

Cette représentation dyadique de l'existence est ressortie dans la plupart des discours entourant la société québécoise, ceux-ci faisant plus largement état d'une certaine ambivalence en ce qui concerne la modernité, en en soulignant à la fois les aspects négatifs et positifs. De ce fait, la religion constituerait une dimension toujours essentielle pour les sociétés occidentales, et ce malgré leur modernité et l'avènement de la science. Autrement dit, la religion et la modernité ne sont pas considérées comme deux choses incompatibles ou à mettre en opposition; au contraire, la religion aurait un rôle toujours crucial, voire même nécessaire, dans les sociétés modernes, en étant porteuse d'un ensemble de valeurs à même d'y favoriser la tolérance et l'harmonie. Comme nous le verrons dans la dernière partie de ce chapitre, le

caodaïsme se distinguerait justement des autres religions de par sa compatibilité particulière avec la modernité.

La religion et son importance : un repère moral

Cette importance que la religion – dans son sens large et ne se restreignant pas seulement au caodaïsme – conserverait dans les sociétés modernes peut être mise en lien avec la façon dont celle-ci est conçue par les répondants. Ainsi, plusieurs estiment que la religion, en plus de constituer une façon de comprendre et d’appréhender l’existence (autrement dit comme une source de connaissances sur le monde visible comme invisible), va surtout représenter, à travers ses normes et ses principes, un moyen de favoriser la vie commune dans les sociétés humaines. Un des répondants illustre cette idée en commentant l’importance de la religion dans sa propre vie : « *Dans ma vie, la religion est importante, parce que... La religion nous enseigne comment nous comporter dans la société. Comment respecter les gens, comment respecter des opinions différentes. Comment aider les gens, comment être humain* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam). La religion revêtirait ainsi un rôle normatif qui se jouerait avant tout au niveau des individus, ou autrement dit qui leur fournirait un ensemble de règles qui leur permettrait de cultiver leur humanité – entendu ici comme le fait de démontrer de la compassion à l’égard des autres êtres humains et de leur venir en aide justement sur la base de cette humanité partagée. Dans le même ordre d’idée, une autre adepte voit également dans la religion un repère moral qui peut faire défaut dans ses sociétés matérialistes que sont les sociétés modernes occidentales :

Je sais que la religion c’est important, et que c’est supposé apporter plus de paix intérieure pour toi, que c’est supposé t’ouvrir les yeux à devenir plus humaine, mettons. Avoir plus de compassion envers les autres. Alors je trouve que c’est vraiment important... aussi je pense que c’est quand même important d’avoir eu un aspect religieux dans ta vie, parce que justement, ça te donne ces bonnes qualités-là, et que peut-être, je trouve que quand même ça te donne un... Ca trace une ligne entre moralité et immoralité, ça peut te donner un repère. Donc alors je pense que... Tu sais, les jeunes qui ne sont pas exposés nécessairement à la religion, peut-être qu’ils vont avoir beaucoup plus un côté matérialiste, pis ils vont être plus portés à voir le monde... Ils ne vont pas voir plus loin. [...] Pas que ce sont de moins bonnes personnes, mais c’est que... Ils ne vont peut-être pas être plus ouverts à la souffrance humaine. [...] Ils

ne vont pas voir que c'est important de faire... Dans le fond de faire « le bon samaritain ». C'est important ça. Que tu aides les autres, aussi. Que ce n'est pas juste toi dans la vie. Qu'il y a d'autres gens qui souffrent dans le monde, alors c'est une bonne action d'aider aussi (femme de 22 ans, née au Québec).

Ces dernières réflexions font largement écho à celles, évoquées plus haut, voulant que la religion soit en quelque sorte une solution aux effets délétères d'un égoïsme de plus en plus répandu et associable, encore une fois, à cette prédominance de la vie matérielle. Il n'est bien entendu pas question à travers ces témoignages de suggérer une absence de moralité chez les personnes non croyantes, mais plutôt de suggérer que la religion permet d'en mettre la recherche au cœur de son existence, par exemple en essayant de faire de soi « une bonne personne », une idée que traduit nettement cette jeune adepte : « *Et finalement je commence à réaliser que la religion dans le fond c'est un guide, c'est un guide un peu, enfin avis personnel là, c'est un guide pour quand même être une bonne personne. Parce que sans guide, ce n'est pas tout le monde qui... pas qui ont une bonne conduite, mais un guide c'est toujours bien, en tout cas selon moi* » (femme de 25 ans, née au Québec).

Dans le même esprit, une des répondantes explique être attristée par la perte de la croyance chez les Québécois et souligne l'importance de croire en quelque chose, quelle que soit la religion. Elle développe ainsi : « *Mais au moins tu crois à quelque chose, pour que tu restes honnête avec toi-même et avec tout le monde ! Parce que sinon tout le monde serait méchant. Il faut vivre honnêtement avec nous-mêmes, dire la vérité à tout le monde. Oui. Si tout le monde croyait en quelque chose, il y aurait la paix !* », et d'ajouter plus loin, « *Parce que si dans la vie, [il n'y a] aucune religion, c'est la guerre. Il faut que tout le monde apprenne à s'aimer. Sinon, c'est toujours la guerre* » (femme de 49 ans, née au Viêt Nam).

Finalement, ces différentes citations suggèrent que même des gens qui vivent dans des sociétés très avancées technologiquement ou stables politiquement ont besoin de la religion, celle-ci offrant une assise morale nécessaire à la vie commune. Par ailleurs, ces représentations du rôle de la religion ainsi que des conditions des sociétés modernes vont alimenter, comme nous le verrons, la rhétorique entourant l'adéquation entre le caodaïsme et la modernité.

Visibilité et prosélytisme outremer

Après l'exil forcé que connurent plusieurs milliers de caodaïstes à partir de 1975, le premier de leurs efforts fut, comme nous l'avons vu, avant tout voué à la reconstruction dans leurs nouveaux contextes d'établissement d'une vie communautaire mise à mal par la migration. Il semble ainsi que le prosélytisme tourné vers les populations des nouveaux pays d'accueil n'a pas constitué une des premières priorités de ces communautés, davantage soucieuses de se réorganiser à l'échelle locale et parfois transnationale. Néanmoins, comme nous l'avons vu, le caodaïsme se veut une religion universelle, celle-ci s'adressant en principe à l'ensemble de l'humanité, le peuple vietnamien ayant ainsi la responsabilité, en tant que « peuple élu », d'en assurer la diffusion à travers le monde. Dans l'immédiat, les efforts déployés par ces communautés d'outremer semblent pourtant se préoccuper avant tout de la situation du caodaïsme au Viêt Nam, en témoigne le cas des principales organisations transnationales qui ont vu le jour depuis les années 1990 (comme le CDOM et l'UCD), et dont l'objectif est avant tout, avec des stratégies somme toute différentes, la réhabilitation du caodaïsme tel qu'il existait avant la victoire des communistes en 1975.

Plus largement, cette situation révèle une certaine ambiguïté entourant le rôle des communautés d'outremer parmi les caodaïstes : ont-elles pour mission de préserver la pureté du caodaïsme suite à son altération au Viêt Nam sous les coups de la répression communiste ? L'exil est-il une condition temporaire suite à laquelle il s'agira de reconstruire le caodaïsme au Viêt Nam ? Ou bien encore, ces communautés sont-elles la première étape d'un travail d'évangélisation devant s'étendre au reste du monde ? Si ces différentes options sont loin d'être exclusives, il apparaît que la question « où l'avenir du caodaïsme doit-il se jouer ? », ainsi que celle du rôle des communautés d'outremer constitue un sujet propice aux divisions et aux conflits, en témoigne le cas du projet de construction d'un important sanctuaire caodaïste à Riverside, en Californie. En effet, comme l'explique Jammes (2009 : 343), ce sanctuaire devait comprendre des ressources pour dispenser des enseignements caodaïstes (bibliothèques, salles de classe, etc.) ainsi que des services pour les personnes âgées ou les nécessiteux.

Néanmoins, ce projet finit par périlcliter en raison d'un manque de financement, causé en partie par des désaccords au sein des communautés d'outremer qui s'y étaient impliquées. Comme le suggère Jammes, certains des leaders d'outremer voyaient dans ce projet une remise en cause du rôle, du pouvoir et du prestige du véritable Saint-Siège de Tây Ninh au Viêt Nam, et plus largement : « this building project undermined the motivation to claim the legitimacy of overseas leaders and to go back one day to Vietnam » (*ibid.*).

Cet épisode illustre ainsi le fait que pour plusieurs des leaders caodaïstes d'outremer, l'expérience de l'exil devrait se solder ultimement par un retour au Viêt Nam, ainsi que par la reprise de son évangélisation interrompue par la victoire des communistes en 1975. Cette emphase mise sur le pays d'origine fait là encore écho à cette idée centrale dans la doctrine caodaïste voulant que le Viêt Nam serait le lieu d'ancrage choisi par Dieu pour sa nouvelle religion. Ainsi, comme le suggère Hoskins :

Caodai followers explicitly see the Vietnamese as a chosen people with a particular spiritual mission that should be fulfilled in their homeland. Today, some people argue that this millenarian goal can only be fulfilled “after the end of Communist rule,” while others argue that the resurgence of popular religion in the reformation period is already a sign that “God’s plan for Vietnam is being realized” (2015 : 149).

Il ressort donc que pour de nombreux caodaïstes d'outremer, le projet de la religion Cao Đài de poser les bases d'une société harmonieuse en adéquation avec les enseignements de Dieu doit en premier lieu se réaliser dans le pays où elle a vu le jour, et ce sous la direction d'institutions telles qu'elles ont été décrites dans la constitution de la religion⁹⁸. Autrement dit, la diffusion du caodaïsme dans le reste du monde serait conditionnelle à son rétablissement au Viêt Nam. Il ne faudrait cependant pas déduire de cette posture une fermeture à l'égard des populations non vietnamiennes ou une absence de volonté d'implanter durablement le caodaïsme outremer, au contraire. Plutôt, il s'agit de considérer que les efforts immédiats de ces communautés doivent aller dans le sens d'une résolution de la situation du caodaïsme au

⁹⁸ Comme le souligne Hoskins à propos des caodaïstes installés aux États-Unis, cette « perspective diasporique » faisant du caodaïsme une religion en exil appelée à un éventuel retour contraste avec une perspective, « perhaps more common among younger members and those who are American born, of a “global religion reinventing itself in the new world” – in which ties to non-Vietnamese converts become more important, and the religion can receive new revelations on American soil » (2008a : 132).

Viêt Nam – une position, comme nous l’avons suggéré plus haut, qui n’est pas nécessairement soutenue par tous.

Dès lors, s’il ne semble pas exister de véritable projet prosélyte outremer visant à la conversion de masse de non-Vietnamiens, il reste que certains efforts ont été déployés dans les dernières décennies pour faire connaître la doctrine Cao Đài⁹⁹ aux populations des pays d’accueil des communautés caodaïstes. On trouve ainsi aujourd’hui un certain nombre d’ouvrages, rédigés par des caodaïstes en français ou en anglais, qui cherchent à offrir un aperçu des grandes lignes du caodaïsme, de sa doctrine et de son culte. À titre d’exemple, on retrouve l’ouvrage en anglais de Bùì Đắç Hùì (celui-là même qui était à la tête du projet de Riverside) et de Ngasha Beck, une Américaine convertie, *Cao Dai, Faith of Unity* (2000), celui de Merdeka Thiên Lý Hương Đố (*Cao Daiism, An Introduction* [1994]), ainsi que la traduction en français de Quách Hiệp Long (un missionnaire du CQPTGLDD aujourd’hui installé en France) des *Notions fondamentales du caodaïsme* (1995). À cela s’ajoute également un travail de traduction des textes du canon caodaïste (comme l’« Anthologie des Saintes Paroles Caodaïstes », traduit là encore en français par Quách Hiệp Long), ainsi que des prières liturgiques et quotidiennes.

L’essor d’Internet a également permis aux caodaïstes d’outremer de donner une certaine visibilité à leur religion, en créant un grand nombre de sites en français et en anglais proposant différents textes traduits (surtout en français et en anglais, mais parfois aussi en chinois et en japonais) portant sur le caodaïsme¹⁰⁰. On y retrouve ainsi, entre autres, les versions numérisées des traductions citées ci-dessus, les versions traduites des prières et des textes du canon caodaïste, des conférences et de textes de chercheurs occidentaux (comme Christopher Hartney ou Serguei Blagov), etc. En bref, une quantité considérable de matériel qui permet de

⁹⁹ Il est à noter cependant que des projets visant à faire connaître la doctrine Cao Đài hors du Viêt Nam ont vu le jour bien avant la dispersion d’après 1975, à travers par exemple la publication de documents sur le caodaïsme en français, ou encore le projet de constituer une bibliothèque caodaïste en France, avec le soutien de sympathisant Français. À ce sujet, voir Jammes (2014 : 479).

¹⁰⁰ Outre la possibilité que ce média offre de rejoindre un public non vietnamophone, Internet a également permis la virtualisation de la compétition entre différentes organisations caodaïstes (comme le CDOM et le CQPTGLDD), en plus de permettre à des caodaïstes établis un peu partout dans le monde – dont au Viêt Nam – d’entrer en contact. Sur le rôle d’Internet dans le caodaïsme, voir Hoskins (2015 : 188-216).

rejoindre un public non vietnamophone et de présenter dans ses grandes lignes la doctrine caodaïste. Il est intéressant de noter par ailleurs qu'Internet a pu jouer un rôle important dans la conversion de plusieurs non-Vietnamiens, surtout aux États-Unis (Hoskins 2015 : 197-200).

Le cas du TCM

Pour leur part, comment les membres du TCM voient-ils la question de la diffusion de leur religion au sein de société québécoise ? Comme cela semble être le cas au sein d'autres communautés d'outremer, cet enjeu génère des discours parfois divergents qui néanmoins s'entendent sur l'idée que le Viêt Nam reste le lieu à partir duquel le caodaïsme pourra se diffuser dans le reste du monde – une idée que nous avons déjà soulevée dans le Chapitre 4. Néanmoins, pour certains cette priorité accordée au Viêt Nam n'interdit cependant pas de débiter outremer un travail de diffusion de la doctrine Cao Đai. Un des membres du Comité religieux voit d'ailleurs dans la migration forcée qu'a connue le caodaïsme une occasion de le faire connaître hors du Viêt Nam : « *Mais aussi, quand on est sorti du Viêt Nam, c'était aussi avec l'idée qu'un jour on puisse propager la doctrine* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Cette interprétation « utilitariste » de l'expérience migratoire fait également écho à une « théologie de l'exil » (Hoskins 2015 : 149-153) qui a vu le jour parmi les communautés caodaïstes d'outremer, celle-ci produisant une « relecture théologique » de la dispersion hors du Viêt Nam comme un épisode prédestiné : « *The Caodai argument that the “exodus” of 1975 was simply part of God’s plan to globalize the religion and send his disciples all over the world to acquire new languages and technological expertise is based on a religion teleology that expect that these exiles will eventually return to new positions of leadership in Vietnam* » (*ibid.* : 150).

Il reste que le TCM dispose de peu de ressources, peinant déjà à mobiliser ses membres actuels. Ainsi, les adeptes du noyau dur interrogés expliquent ne pas considérer le prosélytisme comme étant une de priorité immédiate du temple, en raison des difficultés matérielles du groupe, mais également à cause de la barrière de la langue. Une adepte explique :

[...] Je pense que ça serait important, parce que je pense que c'est une belle religion et c'est certain que... ça se veut une religion universelle aussi, donc ce n'est pas nécessairement juste pour les Vietnamiens. Donc c'est certain [que si] ça s'élargissait justement à d'autres communautés, ça serait bien. C'est sûr que là actuellement je ne sais pas. Je pense qu'on est pas tout à fait prêt à ça par exemple, on a pas nécessairement des écrits dans d'autres langues... tu sais juste le français c'est compliqué là ! Alors imagines dans d'autres langues, mais d'ailleurs, des fois je m'imagine des choses, [...] je me dis si jamais il y avait le spiritisme [la pratique médiumnique] qui était possible, peut-être qu'on aurait comme, des traductions plus justes et plus... dans d'autres langues et ça serait à ce moment-là plus facile dans le fond d'élargir à d'autres communautés (femme de 38 ans, née en France).

Par ailleurs, le caodaïsme reste une religion largement inconnue au Québec et plus largement en Occident, celle-ci appartenant au pan invisible de la diversité religieuse québécoise, étant avant tout confiné aux activités du temple et à la sphère privée des adeptes.

Malgré tout, le TCM n'en cherche pas moins à faire connaître, dans une certaine mesure, sa religion aux Québécois et plus particulièrement à ceux qui se présentent de temps à autre au temple – qui apparemment sont généralement des étudiants faisant de petites recherches sur le caodaïsme ou de simples curieux intrigués par la façade du bâtiment. Ainsi, le temple va mettre à disposition des visiteurs du matériel d'informations sur le caodaïsme en anglais et en français; il s'agit avant tout des ouvrages traduits en français par Quách Hiệp Long que nous avons décrits plus haut (soit les *Notions fondamentales du caodaïsme* et la traduction des « Saintes paroles caodaïstes »), qui sont offerts gratuitement, ainsi que des brochures en anglais (produites aux États-Unis par le CDOM, organisation à laquelle le TCM était affilié avant qu'elle ne soit dissoute en 2006) qui présentent à la fois l'histoire, la doctrine et le culte caodaïste, tout en insistant sur le caractère universel du caodaïsme.

Mais plus significatif encore, chaque année, généralement durant le printemps et l'été, le temple participe aux visites organisées par l'organisme montréalais *Kaléidoscope*, qui propose des visites touristiques de certains quartiers historiques et « ethniques » de Montréal, dont le « Petit Viêt Nam »¹⁰¹. Cette activité à laquelle participe le temple depuis environ 2010 offre

¹⁰¹ Pour plus de détails : <http://www.tourskaleidoscope.com/accueil/nos-visites-de-a-a-z/petit-vietnam.html>.

une certaine visibilité au TCM, autant à travers les visites elles-mêmes qu'à travers les différents articles de presse portant sur la communauté vietnamienne de Montréal et qui mettent généralement de l'avant les activités de cet organisme¹⁰². Ainsi, le dimanche où nous avons pu assister à cette visite, une vingtaine de visiteurs, composés principalement de « Québécois de souche » d'âge mûr, se sont présentés au temple aux alentours de 10 h 30 (soit avant la cérémonie), accompagnés par un guide vietnamophone (lui aussi québécois). Une fois accueilli, le groupe fut pris en charge par un des membres du Comité religieux (le *Thông Sự* du temple), Cao Minh, qui est également responsable des relations avec les personnes extérieures à la communauté (surtout en raison de sa bonne connaissance de la doctrine et de ses compétences en français). Il leur fit ainsi visiter la salle de prière, en leur présentant les grandes lignes du caodaïsme, son origine, ses principes, sa doctrine, ses pratiques rituelles, etc. Durant cette brève présentation, il insista particulièrement sur trois caractéristiques qu'il considère comme centrale au sein du caodaïsme : l'égalitarisme entre les hommes et les femmes, l'importance des valeurs démocratiques et la tolérance à l'égard de tous les peuples et de toutes les religions – nous revenons plus loin sur l'importance de ces caractéristiques dans le discours des répondants entourant la place du caodaïsme au Québec. Après cette courte présentation, il répond aux questions posées par les visiteurs pendant une dizaine de minutes, puis les raccompagne dans le sous-sol, où du thé leur est servi. La visite dure ainsi environ 45 minutes et se déroule dans une atmosphère chaleureuse. Comme l'explique Cao Minh, cette activité constitue une très bonne occasion pour le temple de faire connaître le caodaïsme aux Québécois, qui d'après lui est une religion tout à fait adaptée à une société comme le Québec.

Si la plupart des répondants expliquent ne pas réellement parler de leur religion dans leur entourage amical ou professionnel, le travail de « visualisation » du caodaïsme semble revêtir une certaine importance pour Cao Minh, qui le matérialise à travers des actes de plus ou moins grandes ampleurs. Le premier exemple, et en un sens le plus évident dans notre cas, concerne la collaboration avec les chercheurs et les étudiants qui se rendent de temps à autre au temple. À un autre moment, il expliqua avoir fait visiter le temple aux enfants d'un de ses collègues de

¹⁰² Voir par exemple les articles de La Presse et du périodique culturel voir.ca : <http://www.lapresse.ca/voyage/destinations/quebec/montreal/201403/28/01-4752241-le-vietnam-a-montreal.php>, <https://voir.ca/voir-la-vie/art-de-vivre/2011/07/28/le-petit-vietnam-visite-guidee/>.

travail, qui avaient un travail à remettre dans le cadre de leur cours d'Éthique et culture religieuse, leur présentant encore une fois les grandes lignes de la doctrine caodaïste. Comme il l'expliqua lors de notre deuxième visite au temple, la propagation de la doctrine caodaïste, sans forcément parler de prosélytisme, constitue un des devoirs des adeptes, qui dans le contexte montréalais reste néanmoins complexe à respecter : « *Non, jusqu'à date... Si on est capable, on va le faire, mais jusqu'à date... Parce que notre communauté est vraiment petite, tout ça. Mais l'un des rôles [de l'adepte], normalement... on devrait le faire. Mais on n'a pas de moyens pour le faire* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Ainsi, si le TCM ne pratique pas un prosélytisme actif tourné vers les non-Vietnamiens, il reste que celui-ci adopte une posture très ouverte à l'égard de la société environnante, se présentant comme une partie intégrante du paysage religieux québécois.

Le caodaïsme au Québec : une religion pour la modernité¹⁰³

Comme nous l'avons soulevé dans le premier chapitre de ce mémoire, l'insertion dans un nouveau contexte social et culturel peut amener les populations immigrantes à repenser leurs traditions religieuses à l'aune des valeurs et des caractéristiques de leur société d'accueil. Comme le suggèrent par ailleurs Mossière et Meintel dans leur article portant sur les groupes religieux d'immigrants au Québec, ceux-ci vont généralement faire face au défi de s'ajuster à une société sécularisée en insistant particulièrement sur les éléments de *convergence* entre leur tradition religieuse et la société québécoise; autrement dit : « these groups choose to emphasize the commonalities between the religious community's vision of the world and the dominant Québécois worldview » (2010 : 500). Dans le cas du TCM, il apparaît que les discours des répondants à propos de leur religion et de sa place dans la société environnante vont particulièrement insister sur l'idée d'une adéquation entre les valeurs intrinsèques du caodaïsme et certaines de celles de la société québécoise, en particulier en ce qui concerne la modernité. Ainsi, dans cette section nous nous proposons d'analyser le discours de trois des

¹⁰³ Les analyses proposées dans cette section s'appuient en partie sur celles qui avaient été présentées dans une publication antérieure (Maillé-Paulin 2016).

membres du TCM qui mettent explicitement de l'avant cette idée d'une convergence entre le caodaïsme et les caractéristiques modernes de la société québécoise, ceux-ci suggérant en fin de compte, en se basant sur une relecture de la doctrine Cao Đài, que leur religion, d'une part est en adéquation avec la modernité, et que d'autre part, elle constitue plus largement un complément nécessaire au modèle de société occidentale (associé ici à la modernité) sur le plan spirituel.

Une religion de tolérance adaptée à un contexte multiculturel

La tolérance et le respect de la différence ont fréquemment été présentés comme des caractéristiques fondamentales du caodaïsme, sa doctrine cherchant à travers des principes universels d'amour et de concorde à créer une société harmonieuse. Cette tolérance qui serait intrinsèque au caodaïsme met particulièrement l'accent sur le respect des autres traditions religieuses. Pour les répondants, cette ouverture à l'égard des autres religions s'appuie sur cette idée à la base de la doctrine Cao Đài voulant que toutes les religions aient été fondées par un seul et même créateur. Par ailleurs, cette origine divine commune aux religions s'étendrait plus largement à l'ensemble de l'humanité, qui, comme nous l'avons expliqué, contient en elle une part de divin présente dans chaque être humain. Comme le résume Cao Minh : « *La théorie de Cao Đài a bien montré qu'il faut vivre en harmonie avec les autres religions, avec les différents croyants, parce qu'on est tous de la même origine* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Pour M. Hung, cette idée de respecter les autres religions constitue plus largement une part essentielle de ce qui définit être caodaïste : « *Tous les jours, nous prions Dieu, nous prions les saints, bouddhas... Afin d'éliminer la discrimination des religions. Comme caodaïste, si tu discrimines une religion, ça veut dire que tu n'es pas caodaïste* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam). Cet esprit d'ouverture et de tolérance qui caractériserait le caodaïsme serait ainsi un trait qui en ferait une religion propice à la vie commune dans un pays culturellement et religieusement pluriel comme le Canada, une idée qui est formulée ainsi : « *Đài Đạo, ça veut dire vivre en harmonie avec les autres. Donc ici, dans un pays multiculturel, on doit apprendre à respecter les autres, à respecter les droits des autres personnes... et aussi on doit... quand il y a des conflits, on doit chercher un point commun, un*

terrain d'entente, pour vivre ensemble, en paix » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). En bref, les politiques multiculturelles mises en place par le gouvernement canadien partageraient ce point commun avec la doctrine caodaïste de chercher à favoriser le vivre ensemble, ou autrement dit valoriserait un même modèle de société où l'harmonie serait possible malgré les différences entre ceux qui la composent.

Par ailleurs, les discours des répondants vont généralement illustrer cet esprit de tolérance en prenant l'exemple des libertés que leur laisserait leur religion vis-à-vis des autres traditions religieuses, qui là encore s'articulerait autour du principe d'unité spirituelle au cœur du caodaïsme. En effet, étant donné que toutes les religions seraient issues d'une même et seule vérité, plusieurs répondants expliquent que tous les lieux de culte sont propices à la pratique de leur religion. Le chef spirituel développe ainsi cette idée : « *Mais le caodaïsme c'est ouvert. Vous pouvez suivre des études pour [connaître] d'autres religions, ce n'est pas interdit. Même vous pouvez, par exemple... s'il n'y a pas de temple, on peut entrer dans une église ou bien dans des pagodes, vous pouvez faire les prières. On accepte, parce que les prières à Bouddha, c'est correct, avec Jésus aussi* » (homme de 68 ans, né au Viêt Nam). Le discours entourant les enseignements des autres religions est de la même teneur, ceux-ci étant considérés comme renfermant des éléments de vérité qui peuvent contribuer au développement spirituel des adeptes caodaïstes, qui sont ainsi libres d'y puiser d'autres connaissances. Ainsi, les répondants expliquent ne pas s'interdire de se tourner vers les doctrines des autres religions, voyant en cela l'expression de l'universalisme du caodaïsme, comme le décrit M. Hung : « *Parce que le caodaïsme est universel, c'est un ensemble très vaste ! Tu dois apprendre du catholicisme, taoïsme, bouddhisme, confucianisme, tu peux tout apprendre... [...] Je dois les lire aussi ! Je regarde quelles choses sont utiles, et je les utilise* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam); une idée que soutient également Cao Minh : « *Mais, n'importe quel adepte devrait apprendre les... On a le droit aussi d'apprendre les enseignements des autres religions. Incluant le christianisme, ou l'Islam aussi, c'est ça* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Si l'accent est souvent mis sur cette idée d'inclusion de toutes les traditions religieuses en soulignant qu'elles sont elles-mêmes des expressions des enseignements divins, il reste qu'une certaine nuance y est généralement apportée. En effet, même si le caodaïsme valorise cette

ouverture aux autres religions, leurs enseignements comporteraient néanmoins certaines imperfections, ceux-ci ayant été pensés pour d'autres époques et pour différentes cultures. Dès lors, comme le suggère M. Hung, il importe d'avoir un regard critique sur ces doctrines, ou autrement dit de séparer le bon grain de l'ivraie :

Le caodaïsme n'interdit pas, et encourage mes enfants à lire les « Bibles » de toutes les religions, ça ne dérange pas. Mais tu dois savoir ce qui est utile et ce qui ne l'est pas. Parce que pour presque toutes les religions, depuis des milliers d'années, les enseignements religieux peuvent être différents. Mais certains sont bons. Mais certains sont aujourd'hui invalides (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

Cette « désuétude » des anciennes religions inspire ainsi une mise en comparaison avec le caodaïsme, qui pour sa part aurait été créé spécifiquement en vue de rejoindre tous les peuples et toutes les cultures, mais surtout d'être adapté aux réalités des sociétés contemporaines. Cao Minh met par exemple en exergue ces différences en insistant sur la place des femmes dans le caodaïsme et dans les autres religions :

Je fais la comparaison avec les autres doctrines, les autres religions. Comme le respect du droit des femmes, la démocratie, la grande harmonie humanitaire, ça c'est des points importants dans notre religion, que je vois. [...] Elle s'est organisé et a donné des points repères importants pour que la religion soit adaptée au 20^e siècle. Parce que dans une religion, si vous regardez les catholiques, les protestants, les musulmans, mêmes les bouddhistes... Je crois bien, les moines [femmes] n'ont pas les mêmes droits que les moines [hommes] (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Ces deux témoignages illustrent ainsi une idée centrale du discours de nos répondants – qui est également celle au cœur du millénarisme de la doctrine Cao Đai – soit que le caodaïsme, malgré une origine commune qui incite à une certaine ouverture à l'égard des autres traditions, constitue à ce jour la dernière religion offerte par Dieu, conçue spécialement pour notre époque et pour assurer le salut de l'humanité en dispensant des enseignements n'ayant pas connu de déformations à travers le temps.

L'adéquation entre le caodaïsme et la modernité

L'autre pan du discours entourant les convergences entre le caodaïsme et la société québécoise concerne l'adéquation profonde qui existerait entre la doctrine Cao Đai et la modernité – qui comme nous l'avons suggéré plus haut reprend surtout des caractéristiques associées aux sociétés occidentales. Par exemple, la compatibilité de la cosmogonie et de la cosmologie caodaïste avec les découvertes scientifiques fut souvent mise de l'avant, en soulignant, entre autres, que les récits décrivant la création de l'univers dans le caodaïsme rejoignaient très largement la théorie du Big Bang. Cao Minh voit ainsi dans cette « cohérence » entre science et caodaïsme une distinction majeure avec les autres traditions religieuses, dans lesquelles certains dogmes sont moins à même de rejoindre les grandes découvertes de la science moderne. Également, ce dernier considère qu'une bonne compréhension de la science peut participer à sa propre compréhension de la religion :

« Il n'y a pas de superstitions dans notre religion non plus ! On demande que les membres fassent des études, d'essayer de... Si vous êtes capable, de continuer à suivre votre étude personnelle. Plus vous faites des études, plus vous comprenez le Dao, ça veut dire du côté spirituel, vous pouvez aider plus de personnes ! Donc il n'y a pas de contradictions entre la science et la religion » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Cependant, cette adéquation du caodaïsme avec la modernité ne s'arrête à la seule question de la science. Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, les caodaïstes considèrent que Dieu a créé une nouvelle religion s'adressant au monde tel qu'il existe aujourd'hui. Ainsi, le caodaïsme n'est pas seulement une religion compatible *avec* le monde moderne, mais est une religion conçue *pour* le monde moderne; une idée que Cao Minh formule explicitement : *« Je vois que le caodaïsme c'est une religion avec beaucoup d'ouverture, avec beaucoup de progrès qui sont aptes pour notre vingtième siècle. C'est pour la vie moderne, pour les gens occidentaux »* (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Cette cohérence du caodaïsme avec les sociétés modernes s'articulerait par ailleurs autour de trois valeurs principales que les deux partageraient : la tolérance religieuse (que nous avons déjà exposée plus haut), les droits des femmes et la démocratie.

Comme nous l'avons vu dans une des citations de la page précédente, la question de la place des femmes dans la doctrine Cao Đai représenterait là encore une autre différence avec les précédentes religions, qui auraient tendance à avoir une vision rétrograde de la femme. Ainsi,

comme l'explique le *Thông Sự* du TCM, le caodaïsme aurait pour particularité d'offrir une plus grande place aux femmes dans ses institutions¹⁰⁴ : « *Aussi, je vois que les femmes ont beaucoup de droits... et on a beaucoup de respect envers les femmes dans notre religion. Parce que si tu regardes dans la charte : les femmes peuvent participer activement. Les femmes peuvent devenir prêtre, archevêque, même cardinal. Donc il y a une grande ouverture pour les femmes* » (homme de 49 ans, né au Viêt Nam). Cette caractéristique rendrait dès lors le caodaïsme plus en phase avec des sociétés où la condition et les droits des femmes ont connu de nets progrès durant le dernier siècle, mais surtout illustrerait le caractère égalitaire de sa doctrine – ce qui fait largement écho à la dernière des valeurs que nous avons énumérée plus haut, soit la démocratie.

Celle-ci fut ainsi présentée comme étant intrinsèque au caodaïsme et essentielle à son bon fonctionnement, ce que M. Hung illustre très clairement lorsqu'il fait référence à la situation du caodaïsme au Viêt Nam, évoluant aujourd'hui dans un régime qu'il qualifie d'antidémocratique : « *Parce que dans le Cao Đài, on doit vivre en démocratie, être libre, être en paix. Dans tous les pays... S'il n'y a pas de liberté, de démocratie, ça veut dire qu'il n'y a pas de Cao Đài. Ça veut dire que c'est un faux Cao Đài, pas le vrai Cao Đài, pas celui donné par Dieu en 1926* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam). Il développe cette même idée un peu plus loin, en montrant l'importance qu'occupe selon lui la liberté dans la doctrine Cao Đài :

Dieu nous a donné le pouvoir de penser, de faire des choses. Donc, nous croyons... Parce que dans le caodaïsme, un élément extrêmement important est la liberté. La démocratie. Chaque personne, un vote. Dans le caodaïsme, chaque personne a une âme. Et notre âme évolue. Je fais seulement te respecter, je ne sais pas au départ qui tu es, peut-être tu es Bouddha, ou quoi que ce soit d'autre. Je ne sais pas qui tu es, mais je dois te respecter (homme de 50 ans, né au Viêt Nam).

Cet aspect du caodaïsme va également faire écho à l'expérience migratoire, qui permettrait justement aux adeptes d'expérimenter concrètement ces aspects de la doctrine, qui ne sont pas

¹⁰⁴ Comme le suggère Jammes, la question de la place des femmes dans le caodaïsme reste néanmoins à nuancer : « Il est revendiqué comme une religion "féministe" par mes interlocuteurs francophones ou anglophones qui prônent "l'égalité des sexes" (*nam nữ bình quyền*). La possibilité donnée aux femmes par le caodaïsme d'atteindre des niveaux hiérarchiques élevés (cardinale et archevêque) serait une des conséquences de ce rapport soi-disant égalitaire. [Mais] peu d'adeptes reviennent en effet sur le fait que les femmes ne soient pas "papabiles" (2014 : 306) ».

forcément visible dans le régime politique du Viêt Nam d'aujourd'hui, ce qu'illustre très clairement Cao Minh en expliquant ce qu'il estime être une des différences entre pratiquer le caodaïsme au Québec et au Viêt Nam, en mettant l'emphase sur l'idée que l'idéal démocratique constitue un point de convergence entre sa religion et sa seconde société d'appartenance :

Les gens ici, ils peuvent voir comment... comme pour moi-même, je vois comment appliquer la démocratie, la notion de respect des droits des femmes, par exemple. Parce que je le vois concrètement. Ça, on l'a appris théoriquement. Mais ici, quand je vois une société démocratique, que je vois que tout le monde a voté pour le maire, pour que le poste de Premier ministre. Et on peut se présenter aussi comme candidat ou candidate. Ça aussi, c'est un échange de culture, comme un point de rencontre entre les [caodaïstes] à Montréal, ou à l'étranger dans des pays comme les États-Unis ou le Canada par exemple. Pour moi, on voit clairement des notions importantes que les esprits supérieurs ont déjà enseignées. Maintenant on voit les appliquer dans la vie. Concrètement (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

Dans le discours de nos répondants, cette adéquation entre caodaïsme et modernité est aussi vue, d'une certaine manière, comme la garantie de la pérennité de leur religion. Comme l'explique M. Hung :

Tu vois, si tu regardes la doctrine du Cao Đài, si tu l'étudies bien, tu verras à quel point cette doctrine est durable pour chaque pays. Durable pour la vie moderne. Durable pour le gouvernement, la politique. Pour la séparation des pouvoirs. Pour renforcer la voix des gens. Pour l'égalité entre les hommes et les femmes. Tous les aspects de la vie moderne, et tous les aspects de l'harmonie du Cao Đài en termes d'idéologie. De ce point de vue, je pense que ça sera un futur très favorable pour le caodaïsme dans la prochaine décennie. Au Viêt Nam et outremer. Tu sais, je vais te dire une chose. Une grande idéologie, une grande doctrine doit prendre du temps pour se faire connaître des gens. Tu sais quoi ? Dans les années 1960, personne n'utilisait les voitures japonaises. Parce que les gens ne les connaissaient pas ! Les gens utilisaient les voitures américaines. Mais maintenant, les personnes les connaissent ! Alors, d'autres voitures étaient là, je ne les connaissais pas, je ne les utilisais pas. Ça prend du temps pour que les gens commencent à les essayer. N'est-ce pas ? C'est la même chose avec la religion, avec une idéologie. Tu ne la connais pas ! Comment peux-tu la suivre ? Ça prend du temps (homme 50 ans, né au Viêt Nam).

Finalement, on peut résumer l'argument développé par ces membres du TCM ainsi : le caodaïsme étant la dernière religion donnée aux hommes par Dieu, elle dispose d'une doctrine qui lui permet de s'ajuster naturellement aux nouvelles configurations sociales et politiques du

monde moderne, dont il partage de nombreuses caractéristiques en terme de valeur ou d'organisation¹⁰⁵. Mais cette articulation particulière du millénarisme caodaïste s'appuie également sur cette idée que nous avons fait ressortir plus haut, soit que la religion constitue une dimension toujours essentielle des sociétés modernes, en ce qu'elle en constituerait le volet éthique. Cao Minh insiste sur ce paradoxe d'un progrès qui à la fois améliore les conditions de vie et qui comporte des effets néfastes :

Parce qu'on peut faire des comparaisons en regardant le passé de la société humaine, pour voir que oui, on a fait beaucoup de progrès avec la science, du côté matériel, oui, on a beaucoup de progrès important. Pourtant on applique des progrès de la science pour être plus méchant. Par exemple, l'internet, il y a des... pour amorcer les filles, les enfants. On achète des armes pour tuer d'autres personnes, pour faire la guerre, pour faire plus d'argent. [...] C'est pour ça que Dieu il veut donner des enseignements [le caodaïsme] pour sauver le monde (homme de 49 ans, né au Viêt Nam).

En bref, l'idée est ici de suggérer que malgré le haut niveau de développement technologique et scientifique des sociétés modernes, ces avancées concernent avant tout la dimension matérielle de l'existence. Ayant été créé spécifiquement pour notre époque, le caodaïsme incarnerait d'une certaine manière la dimension spirituelle de la modernité¹⁰⁶, une idée qu'illustre M. Hung en prenant l'exemple de globalisation : « *Aujourd'hui, nous vivons dans une société globalisée. Tu as vu l'autel du caodaïsme ? Il représente la globalisation. Parce qu'il combine beaucoup de religions ensemble ! Il constitue une composante de la globalisation en terme de spiritualité* » (homme de 50 ans, né au Viêt Nam). En bref, pour ces répondants le caodaïsme permettrait de vivre à la fois dans la modernité, tout en cultivant une

¹⁰⁵ Il fut en effet souvent souligné, particulièrement par M. Hung, que l'organisation des institutions caodaïstes telle qu'elle est décrite dans la Constitution religieuse du caodaïsme offre de nombreux parallèles avec celle des institutions des sociétés démocratiques : séparation des pouvoirs (dans le caodaïsme, entre la branche exécutive et la branche législative), découpage administratif du territoire, etc. En bref, le caodaïsme disposerait dans son organisation de toutes les caractéristiques d'un État moderne.

¹⁰⁶ Cette idée du caodaïsme comme volet moral de la modernité ressort particulièrement dans la citation d'une des entrevues menée par J. Hoskins avec un leader d'outremer installé aux États-Unis, Đỗ Văn Lý. Celle-ci étant particulièrement parlante, nous nous permettons de la citer ici : « The Vietnamese and the Americans are the two peoples who worship under the sign of the eye. We have it on our temples, you have it on a sacred object in your society – the dollar bill. Yours is the right eye. Ours is the left eye. Therefore they complement each other. The left eye is closer to the heart, it is connected to morality, tradition and ethics. The right eye is closer to the brain, it is connected to technology, industry and development. America has given the idea of democracy to the world, but they have lost the ethical dimension. One day there will be a people that will develop that ideal of democracy and bring it back to the world with its original ethics. These people will be the Vietnamese » (Hoskins 2011 : 73).

vie morale tournée vers autrui, offrant en cela une critique du matérialisme de la société d'accueil, perçu comme excessif.

Conclusion

Nous avons cherché à présenter dans ce chapitre la manière dont les membres du TCM appréhendent la société québécoise et plus largement la place qu'y occupe leur religion. Ainsi, la perception très positive du Québec, comme société de libertés, semble nettement associable au parcours des adeptes nés au Viêt Nam, qui ont dû fuir leur pays suite à l'installation d'un régime oppressif. Néanmoins, l'importance de la religion dans la vie des répondants les amène à voir d'un œil parfois critique certains aspects de la société québécoise, considérée comme trop matérialiste et délaissant la dimension spirituelle de l'existence. Sur la base de cette évaluation de la société environnante, nous avons également pu voir émerger des discours soulignant l'adéquation entre le caodaïsme et la modernité de la société québécoise. Ainsi, cette façon dont est représenté le caodaïsme à travers les discours de certains membres du TCM (soit comme une religion intrinsèquement moderne et cohérente avec le modèle des sociétés occidentales) s'inscrit plus largement dans un travail d'adaptation aux enjeux que représente le fait d'évoluer dans une société sécularisée. En d'autres termes, ces discours nous semblent incarner un pan de l'adaptation du système de croyances des répondants au nouveau contexte d'installation, soit en revisitant les enseignements religieux du caodaïsme et en les définissant à l'éclairage du nouveau contexte.

Conclusion

Jeune religion ayant vu le jour dans la Cochinchine française, le caodaïsme a connu une trajectoire qui suit les contours de l'histoire vietnamienne du 20^e siècle ainsi que de ses aléas, allant de la période coloniale à la victoire des communistes et à l'exode d'une partie de sa population vers différents coins du globe. Émergeant d'une société en proie à de profondes mutations, la religion Cao Đài incarne la rencontre entre les différentes cultures (d'installation ancienne ou plus récente) qui constituent à cette époque le paysage cochinchinois, ainsi que les revendications politiques qui traversent la société vietnamienne colonisée. Fort d'un discours millénariste et messianique qui mobilise une part importante de la population (surtout paysanne) cochinchinoise, la nouvelle religion connaît une implication sociale et politique qui lui vaut de subir successivement la répression de la République et de la République socialiste du Viêt Nam, amenant finalement plusieurs milliers de caodaïstes à fuir leur pays et à s'installer outremer. C'est dans ce contexte que virent progressivement le jour des communautés Cao Đài installées dans des contextes nationaux où leur religion n'était pas, ou parfois à peine, représentée.

Nous avons ainsi cherché à travers la présentation de nos données de terrain à illustrer à la fois le parcours et la construction de la communauté caodaïste de Montréal, en soulignant les différents défis et les dynamiques entourant l'insertion d'une tradition religieuse ayant vu le jour au Viêt Nam au sein de la société québécoise, dont le paysage religieux connaît depuis un demi-siècle des transformations profondes et une diversification sans précédent. Les analyses que nous avons proposées nous semblent mettre en lumière un certain nombre d'enjeux à la fois relatifs aux transformations liées à la migration et à celles induites plus largement par les conditions particulières du contexte québécois, soit celui d'une société moderne et sécularisée. Par ailleurs, à travers notre étude du caodaïsme à Montréal, nous avons abordé la question de la religion en contexte migratoire et post-migratoire selon les principales tendances de la recherche s'intéressant aux religiosités immigrantes – que nous avons longuement présentées dans le premier chapitre de ce mémoire –, en nous intéressant à l'impact du facteur religieux sur l'établissement des populations immigrantes dans leur société d'accueil, et aux différentes

stratégies et contraintes intervenant dans l'adaptation des groupes religieux composés d'immigrants à un nouveau contexte social et culturel.

Le TCM et la migration : l'évolution du rôle d'une congrégation d'immigrants

Comme nos données l'ont illustré, le TCM a joué un rôle d'importance dans l'établissement de nombreux réfugiés vietnamiens, en mettant des ressources à la fois matérielles et spirituelles à la disposition de personnes ayant connu une expérience migratoire souvent houleuse et parfois traumatique. En cela, ce temple a constitué un premier point d'attache à travers lequel ces personnes pouvaient assurer une certaine continuité au sein de la nouvelle société d'établissement, atténuant d'une certaine façon les difficultés liées à l'insertion dans un nouvel environnement social et culturel. Par ailleurs, le TCM a, de différentes manières, participé à ce travail d'insertion à la société québécoise, en offrant pour cela des moyens concrets, comme des cours de langue, des conseils et des aides pour les démarches administratives, etc.

Ainsi, l'historique du TCM, malgré les spécificités du contexte de sa fondation et du parcours de ses membres, recoupe largement les constats des études portant sur les congrégations religieuses d'immigrants des vingt dernières années en Amérique du Nord. Notre recherche renforce donc cette idée que la religion joue un rôle important dans la trajectoire migratoire des nouveaux arrivants, pouvant à la fois constituer un espace de soutien et de réconfort pour les immigrants et une voie d'insertion (ou un « pont » pour reprendre l'expression que nous avons utilisée dans le Chapitre 1) vers la société d'accueil. Cette conclusion fait également écho à celles des recherches menées dans le cadre des projets du GRDU sur la diversité religieuse au Québec (entre autres, Meintel 2010; Mossière et Meintel 2010; Meintel et Gélinas 2012).

Cependant, nous avons également mis en exergue que le rôle social du TCM a connu une certaine évolution dans le courant des dernières décennies, celle-ci étant associable au déclin de l'arrivée de réfugiés au Québec dans le courant des années 1990, ainsi qu'à l'intégration

des membres du TCM à la société québécoise, rendant quelque peu caduc, ou en tout cas moins crucial, le rôle de support du temple auprès de ses membres. Cette situation se traduit dès lors par un déclin de la participation des membres aux activités religieuses et sociales du TCM, ainsi que par une nette difficulté à retenir les adeptes nés au Québec, pour qui l'attachement au temple semble moins fort que pour les adeptes ayant connu le temple dans le contexte de la migration. Cette différence dans le rapport des jeunes et des aînés vis-à-vis de leur lieu de culte est associable (mais pas seulement) à l'importance que représente le marqueur ethnique dans l'appartenance au temple – un marqueur ethnique qui ne semble pas cependant, comme nous l'avons souligné dans le dernier chapitre, constituer une frontière étanche avec la société environnante, la religion constituant même plutôt un prétexte pour aller à la rencontre de celle-ci.

En cela, le cas du TCM recoupe en partie les rares recherches s'intéressant à l'évolution des congrégations religieuses d'immigrants, bien que les difficultés que rencontre le TCM ne puissent pas se réduire aux facteurs identifiés par ces recherches, soit l'ethnicité. Comme nous l'avons vu, chez les jeunes la participation semble également affectée par un rapport à la religion qui diffère de celui de leurs parents; plus largement, les tensions qui traversent le temple peuvent aussi avoir un impact sur la participation du membership du TCM. Ainsi, si les modèles de Mullins (1987) et de Goette (2001) permettent d'identifier certains des facteurs influençant les changements que connaissent les congrégations d'immigrants au fil du temps, il apparaît, comme l'a déjà souligné Stevens (2004), que l'acculturation est loin de constituer l'unique moteur de ces changements. De ce fait, il nous semble que l'étude diachronique de ce type de congrégation religieuse mériterait d'être davantage mise de l'avant dans les recherches portant sur les thèmes de la migration et de la religion.

Transformations et continuités du caodaïsme au Québec

Les pratiques caodaïstes au Québec ont connu, comme nous l'avons vu dans les Chapitres 4 et 5, un certain nombre d'ajustements. Tout d'abord, il apparaît que le contexte québécois a imposé certaines contraintes à la reproduction de la vie religieuse des caodaïstes installés au

Québec. En ce qui concerne la vie religieuse collective, nous avons mis en exergue que les changements liés au rythme de vie ont nécessité plusieurs adaptations, incluant par exemple la fréquence des activités religieuses. Ce rythme affecte également la place que les adeptes attribuent à leur vie religieuse, nécessitant de leur part de négocier la place de celle-ci vis-à-vis des autres sphères de leur vie (professionnelle, familiale, etc.). Cette situation peut être associée au fait que la religion, dans le contexte d'une société sécularisée comme le Québec, est plus difficile à prendre pour acquise, son rôle social apparaissant comme moins prégnant qu'au Viêt Nam – en tout cas pour les adeptes qui y sont nés. Dès lors, l'implication religieuse relève davantage du volontarisme des membres du TCM, dans un contexte où la participation et la pratique religieuse apparaissent comme moins normalisées dans la société environnante.

Également, il apparaît que la condition minoritaire du caodaïsme au Québec traverse la plupart des ajustements que connaissent les pratiques religieuses des adeptes du TCM, une conclusion qui recoupe largement celles déjà formulées par des recherches menées par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), qui suggèrent : « Ces facteurs ont pu stimuler un effort de conscientisation et d'appropriation plus personnelle de leur religion chez certains que nous avons rencontrés, alors que chez d'autres, moins pratiquants, leur situation de minoritaires au sein d'une société assez sécularisée a favorisé une certaine distanciation et même abandon de la pratique » (Rousseau 2012 : 373). Comme nous l'avons vu, cette « appropriation plus personnelle » de la religion est particulièrement notable chez les jeunes adeptes, qui ont pour défi de réarticuler le patrimoine religieux de leurs aînés dans la société québécoise où ils ont grandi et dont ils ont reçu des valeurs et une culture parfois différentes de celles que leurs parents leur ont transmises.

Bien entendu, le travail d'adaptation du caodaïsme n'est pas à penser comme une rupture totale avec la pratique telle qu'elle existait dans le contexte d'origine, l'effort des caodaïstes de Montréal étant plutôt de rendre possible la continuité de cette pratique dans un contexte somme toute très différent. En cela, il est davantage à penser comme une tentative de mettre en cohérence le caodaïsme avec un contexte social et culturel qui nécessite de repenser le sens de la pratique religieuse. Par ailleurs, il nous semble que cet effort de mise en cohérence n'est pas seulement le fait d'un écart produit par la migration (la rencontre d'une religion

vietnamienne avec une société occidentale sécularisée) et qu'il s'agirait de combler, mais qu'il s'inscrit plus largement dans les transformations que connaît le religieux au Québec depuis la fin des années 1960. Autrement dit, il semble que le caodaïsme au Québec s'insère dans le mouvement actuel des transformations du paysage religieux québécois (et plus largement de ceux des sociétés occidentales), participant des mêmes réflexions qu'imposent la modernité et ses limites (Laplantine 2003; Schnapper 1993).

Pour la suite

Il reste cependant que plusieurs thématiques n'ont pas pu être traitées dans le cadre de ce mémoire, thématiques qui mériteraient d'après nous des développements ultérieurs. Par exemple, il importerait d'évaluer l'impact des dynamiques transnationales au sein du temple et dans la vie religieuse des adeptes, une thématique qui dans le champ de la migration et de la religion suscite de plus en plus d'intérêt (entre autres Csordas 2007; Ebaugh 2010). Ainsi, si pour la majorité des adeptes celles-ci se jouent avant tout à l'échelle individuelle et familiale – ce qui recoupe les résultats de Richard sur la vie transnationale des Québécois d'origine vietnamienne (2000) – certaines d'entre elles, qui concernent des enjeux avant tout politiques, s'avèrent nourrir les différends et les conflits que nous avons brièvement traité dans le Chapitre 4, mais qu'il nous a été difficile d'approfondir, considérant la sensibilité du sujet, dans le cadre de notre terrain. Par ailleurs, ces différents conflits dont nous avons pu être témoin à travers nos entrevues apparaissent également s'articuler autour de différentes représentations du « caodaïsme authentique », que ce soit au Viêt Nam ou outremer. L'analyse de ses représentations divergentes de l'authenticité permettrait d'explorer un autre pan de l'étude de la religion en contexte migratoire, soit celui du rapport entretenu avec le pays d'origine.

Bibliographie

Agence des Nations Unies pour les réfugiés (ONU). 2000. « La fuite de l'Indochine » dans *Les réfugiés dans le monde : Cinquante ans d'action humanitaire*, p. 79-103, (en ligne) <http://www.unhcr.fr/4ad2f957e.html> (consulté le 10 juin 2015)

AGUILAR-SAN JUAN, Karin. 2005. « Staying Vietnamese: Community and Place in Orange County and Boston » dans *City & Community*, vol. 4, n° 1, p. 37-65

AKRESH, Ilana Redstone. 2011. « Immigrants' Religious Participation in the United States » dans *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 4, p. 643-661

AMMERMAN, Nancy T. (dir.). 2007. *Everyday religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford University Press, 243 pages

AMMERMAN, Nancy. 2001. « Still Gathering After all these Years: Congregations in US Cities » dans A. Walsh (dir.) *Charitable Choice Work? Covering Religion's Impact on Urban Affairs and Social Services*. Hartford, Pew Program on Religion and the News Media and the Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, p. 6-20

Anthologie des Saintes paroles caodaïstes – Tome I (traduit par Quach-Hiep Long). 2011. *Maison d'édition TÔN GIÁO*, 273 pages

Anthologie des Saintes paroles caodaïstes – Tome II (traduit par Quach-Hiep Long). 2011. *Maison d'édition TÔN GIÁO*, 279 pages

BANKSTON III, Carl L. et ZHOU, Min. 2000. « De Facto Congregationalism and Socioeconomic Mobility in Laotian and Vietnamese Immigrant Communities: A Study of Religious Institutions and Economic Change » dans *Review of Religious Research*, vol. 41, n° 4, p. 453-470

BANKSTON III, Carl L. et ZHOU, Min. 1996. « The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents » dans *Review of Religious Research*, vol. 38, n° 1, p. 18-37

BAUBÉROT, Jean. 2009. « Sécularisation et laïcisation » dans Haneda Masashi (dir.) *Sécularisation et laïcités*. University of Tokyo, Center for Philosophy, p. 13-25

BERNARDINI, Pierre. 1974. *Le caodaïsme au Cambodge*. Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-Diderot, 451 pages

BEYER, Peter. 2008. « From Far and Wide: Canadian Religious and Cultural Diversity in Global/Local Context » dans Peter Beyer and Lori Beaman (dir.) *Religion and Diversity in Canada*. Leiden, Brill, p. 9-39

BIBBY, Reginald W. 2008. « La religion à la carte au Québec : un problème d'offre, de demande, ou des deux? » dans *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, p. 151-179

BIBBY, Reginald W. 1990. « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances » dans *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 133-144

BLAGOV, Serguei. 2001. *Caodaism: Vietnamese traditionalism and its Leap into Modernity*. Huntington N.Y., Nova Science publishers, 211 pages

BLANCHET, Alain et GOTMAN, Anne. 2013. *L'entretien*. Paris, Armand Collin, coll. Sociologie, Anthropologie, 126 pages

BOISVERT, Mathieu. 2006. « Incidence du facteur religieux dans la reconstruction de l'identité du migrant : Le cas de la communauté tamoule hindoue d'origine sri lankaise » dans *Cahier de recherche n° 15 uqàm juin 2006*, 8 pages

BOISVERT, Mathieu. 2005. « Buddhists in Canada: Impermanence in a Land of Change » dans P. Bramadat et D. Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto, Pearson Longman, p. 69-88

BOUCHARD MéliSSa. 2009. *La Mission catholique tamoule : présentation ethnographique et enquête sur la dévotion mariale*. Document de Travail, Groupe de recherche diversité urbaine, Montréal, (en ligne) http://www.grdu.umontreal.ca/documents/WP_M.Bouchard_GRDU.pdf (consulté le 18 mars 2016)

BOUCHER, Guillaume, MEINTEL, Deirdre et GÉLINAS, Claude. 2013. *Diversité religieuse dans les Basses-Laurentides : le cas de Saint-Jérôme*, CEETUM, 5 pages, (en ligne) <http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2013/cap-saint-jerome-2013.pdf> (consulté le 15 février 2016)

BOUCHER, Yannick. 2012. « La diversité religieuse au-delà de la métropole : le cas d'un lieu de culte musulman à Saguenay » dans *Diversité Urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 69-87

BOURDIEU, Pierre. 1987. « La dissolution du religieux » dans *Choses dites*. Paris, Éditions de minuit, p. 117-123

BRAMADAT, Paul. 2005. « Beyond Christian Canada: Religion and Ethnicity in a Multicultural Society » dans P. Bramadat et D. Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto, Pearson Longman, p. 1-29

BRETON, Raymond. 2012. *Different Gods: Integrating non-Christian Minorities into a Primarily Christian Society*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 232 pages

BROCHEUX, Pierre. 2011. *Histoire du Viêtnam contemporain : La nation résiliente*. Paris, Fayard, 294 pages

BÙI ĐẮC HÙM et BECK, Ngasha. 2000. *Cao Dai, Faith of Unity*. Fayetteville, Emerald Wave, 115 pages

CADGE, Wendy. 2008. « De Facto Congregationalism and the Religious Organizations of Post-1965 Immigrants to the United States: A Revised Approach » dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 76, n° 2, p. 344-374

CADGE, Wendy. 2006. « Religious Service Attendance Among Immigrants : Evidence From the New Immigrant Survey-Pilot » dans *American Behavioral Scientist*, vol. 49, n° 11, 1574-1595

CADGE, Wendy et ECKLUND, Elaine Howard. 2007. « Immigration and Religion » dans *Annual Review of Sociology*, vol. 33, p. 359-379

CAMPICHE, Roland J. 1993. « Individualisation du croire et recomposition de la religion » dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 81, p. 117-131

CARATINI, Sophie. 2004. *Les non-dits de l'anthropologie*. Vincennes, Thierry Marchaisse, 187 pages

CASANOVA, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 320 pages

CHAN, Kwok B. et LAM, Lawrence. 1983. « Resettlement of Vietnamese-Chinese Refugees in Montreal, Canada: some Socio-Psychological Problems and Dilemmas » dans *Canadian Ethnic Studies / Études Ethniques au Canada*, vol. 15, n° 1, p. 1-17.

CHEN, Carolyn. 2006. « From Filial Piety to Religious Piety: Evangelical Christianity Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States » dans *International Migration Review*, vol. 40, n° 3, p. 573-602

CHÍ TÍN. 1995. *Notions fondamentales du Caodaïsme* (2^e éd., traduit par Quách Hiệp Long). Paris, Maison d'Édition Tôn Giáo, 130 pages

CHONG, Kelly H. 1998. « What it Means to Be Christian : The Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary among Second-Generation Korean Americans » dans *Sociology of Religion*, vol. 59, n° 3, p. 259-286

CLARKE, Colin et PEACH, Ceri et VERTOVEC, Steven (dir.). 1990. *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*. New York, Cambridge University Press, 375 pages

CONNOR, Phillip. 2009. « Immigrant Religiosity in Canada: Multiple Trajectories » dans *Journal of International Migration and Integration / Revue de l'intégration et de la migration internationale*, vol. 10, n° 2, p. 159-175

CONNOR, Phillip. 2008. « Increase or Decrease? The Impact of International Migratory Event on Immigrant Religious Participation » dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, n° 2, 243-257

ĐỖ, Merdeka Thiên Lý Hương. 1994. *Cao Daiism, An Introduction*. Perris, Center for Dai Dao Studies, 102 pages

DORAIS, Louis-Jacques. 2010. « Politics, Kinship and Ancestors: Some Diasporic Dimensions of the Vietnamese Experience in North America » dans *Journal of Vietnamese Studies*, vol. 5, n° 2, p. 91-132

DORAIS, Louis-Jacques. 2009. « The Vietnamese in Montreal, Canada: Reflections on Intangible Capital and Immigration » dans *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 18, n° 2, p. 231-254.

DORAIS, Louis-Jacques. 2007. « Faith, Hope and Identity: Religion and the Vietnamese Refugees » dans *Refugee Survey Quarterly*, vol. 26, n° 2, p. 57-68

DORAIS, Louis-Jacques. 2004a. « À propos de migrations transnationales : le cas de Canadiens d'origine vietnamienne » dans *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 3, p. 49-73

DORAIS, Louis-Jacques. 2004b. « Identités vietnamienne au Québec » dans *Recherches Sociographiques*, vol. 45, n° 1, p. 59-76

DORAIS Louis-Jacques. 1993. « Vie religieuse et adaptation : les Vietnamiens de Montréal » dans *Culture*, vol. 13, n° 1, p. 3-16

DORAIS, Louis-Jacques. 1991. « Refugee Adaptation and Community Structure: the Indochinese in Quebec City, Canada » dans *International Migration Review*, vol. 25, n° 3, p. 551-573.

DORAIS, Louis-Jacques et RICHARD, Éric. 2007. *Les Vietnamiens de Montréal*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 235 pages

DORAIS, Louis-Jacques et NGUYỄN Huy. 1990. *Fleur de lotus et feuille d'érable : la vie religieuse des Vietnamiens du Québec*. Québec, Département d'anthropologie Université Laval, Laboratoire de recherches anthropologiques document de recherche n° 7, 103 pages

DRAPEAU, Émilie. 2014. *Jeunes immigrants croyants et pratiquants au Québec*. CEETUM, 5 pages, (en ligne) <http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2014/drapeau-2014.pdf> (consulté le 5 mai 2016)

EBAUGH, Helen Rose. 2010. « Transnationality and Religion in Immigrant Congregations: The Global Impact » dans *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 23, n° 2, p. 105-119

EBAUGH, Helen Rose, O'BRIEN, Jennifer, et CHAFETZ, Janet Slatzman. 2000. « The Social Ecology of Residential Pattern and Memberships in Immigrant Churches », dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, n° 1, p. 107-116

EBAUGH, Helen Rose et CHAFETZ, Janet Saltzman. 2000a. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, AltaMira Press, 297 pages

EBAUGH, Helen Rose et CHAFETZ, Janet Saltzman. 2000b. « Structural Adaptations in Immigrant Congregations » dans *Sociology of Religion*, vol. 61, n° 2, p. 135-153

EBAUGH, Helen Rose et CHAFETZ, Janet Saltzman. 2000c. « Dilemmas of Language in Immigrant Congregations: The Tie That Binds or the Tower of Babel? » dans *Review of Religious Research*, vol. 41, n° 4, p. 432-452

EID, Paul. 2007. *Being Arab: Ethnic and Religious Identity Building among Second Generation Youth in Montreal*. Montréal, McGill-Queen's Press-MQUP, 255 pages

EID, Paul. 2003. « The Interplay between Ethnicity, Religion, and Gender among Second-Generation Christian and Muslim Arabs in Montreal » dans *Canadian Ethnic Studies*, 2003, vol. 35, n° 2, p. 30

FONER, Nancy et ALBA, Richard. 2008. « Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? » dans *International Migration Review*, vol. 42, n° 2, p. 360-392

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1985 [1977]. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, collection Folio essais, 427 pages

FREEMAN, James M. 1995. *Changing Identities: Vietnamese Americans, 1975-1995*. Boston, Allyn and Bacon, 141 pages

GAGNON, Julie Elizabeth et GERMAIN, Annick. 2002. « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal » dans *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, n° 128, p. 143-163

GAUTHIER, François et PERREAULT, Jean-Philippe. 2008. « Jeunes et religion dans la société de consommation : État des lieux et prospective » dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.) *Jeunes et religion au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, p. 9-28

GÉLINAS, Claude et VATZ-LAAROUSSI, Michèle. 2012. « Les lieux de culte comme espaces d'intégration pour les nouveaux arrivants : l'exemple de Sherbrooke » dans *Diversité urbaine*, 2012, vol. 12, n° 2, p. 35-51

GOETTE, Robert D. 2001. « The Transformation of a First-Generation Church into a Bilingual Second-Generation Church » dans H.-Y. Kwon, K. C. Kim et R. S. Warner (dir.) *Korean Americans and their Religions: Pilgrims and Missionaries from a Different Shore*. University Park, Pennsylvania State University Press, p. 125-140

GOBRON, Gabriel. *Histoire et philosophie du caodaïsme. Bouddhisme rénové, spiritisme vietnamien, religion nouvelle en Eurasie*. Paris, Dervy, 214 pages

GOOSSAERT, Vincent. 2004. « Le concept de religion en Chine et l'Occident », dans *Diogène* 2004/1 n° 205, p. 11-21

GOULET, Jean-Guy. 2011a. « Présentation : L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante » dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, p. 9-42

GOULET, Jean-Guy. 2011b. « Trois manières d'être sur le terrain. Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité » dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, p. 107-125

GUILLEMOT, François. 2009. « Penser le nationalisme révolutionnaire au Viêt Nam : Identités politiques et itinéraires singuliers à la recherche d'une hypothétique "Troisième voie" » dans *Moussons*, vol. 13-14, p. 174-184

HAGAN, Jacqueline et EBAUGH, Helene Rose. 2003. « Calling upon the Sacred : Migrants' Use of Religion in the Migration Process » dans *International Migration Review*, vol. 37, n° 4, p. 1145-1162

HARTNEY, Christopher. 2012. « Constructing the Cornucopia that is Caodaism : Themes of Cultural Production in an Increasingly Acephalous Milieu » dans C. Cusack et A. Norman (dir.), *Handbook of New Religion and Cultural Production*. Leiden : Boston, Brill Handbooks on Contemporary Religion, p. 633-658

HARTNEY, Christopher. 2007. « Spiritism and Charisma : Caodaism from its Infancy » dans *Annual review of the Sociology of Religion*, vol. 20, n° 3, p. 334-356

HARTNEY, Christopher. 2003a. « Open Temple Open eyes : Viewing Caodaism » dans *Australian Religion Studies Review*, vol. 16, n° 1, p. 37-48

HARTNEY, Christopher. 2003b. « A Strange Peace : Dao Cao Dai and its Manifestation in Sydney », thèse de doctorat, Sydney, University of Sydney, 279 pages

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2010. « Sécularisation » dans *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presse Universitaire de France, p. 1151-1158

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti : Le religieux en mouvement*. Paris, Flammarion, 289 pages

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris, Éditions du Cerf, 273 pages

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1987. « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse » dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63, p. 11-30

HIRSCHMAN, Charles. 2004. « The Role of Religion in the Origins and the Adaptation of the Immigrant Groups in the United States » dans *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, p. 1206-1233

HOSKINS, Janet. 2015. *The Divine Eye and the Diaspora : Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 304 pages

HOSKINS, Janet. 2012. « A Posthumous Return from Exile: The Legacy of an Anticolonial Religious Leader in Today's Vietnam » dans *Southeast Asian Studies*, vol. 1, n° 2, p. 213–246

HOSKINS, Janet. 2011. « Diaspora as Religious Doctrine: An “Apostle of Vietnamese Nationalism” Come to California » dans *Journal of Vietnamese Studies*, vol. 6, n° 1, p. 43-86

HOSKINS, Janet. 2010. « Derrière le voile de l'œil céleste : le rôle des apparitions dans l'expansion du caodaïsme » dans *Péninsule: Études Interdisciplinaires sur l'Asie du Sud-Est Péninsulaire*, n° 60, p. 211-247

HOSKINS, Janet. 2008a. « Can a Hierarchical Religion Survive without its Center? Caodaism, Colonialism and Exile » dans M. R. Knut et O. H. Smedal (dir.), *Hierarchy : Persistence and Transformation in Social Formations*. New-York, Berghahn Books, p. 113-141

HOSKINS, Janet. 2008b. « From Kuan Yin to Joan of Arc : Female Divinities in the Caodai Pantheon » dans D. Shimkada (dir.), *The Constant and Changing Faces of the Goddess in Asia*. Cambridge, Cambridge Scholars Press, p. 80-99

HOSKINS, Janet. 2006. « Cao Dai Exile and Redemption : A new Vietnamese Religion's Struggle for Identity » dans P. Hondagneu-Sotelo (dir.), *Religion and Social Justice for Immigrants*. New Brunswick, Rutgers University Press, p. 191-210

HURH, Won Moo et KIM, Kwang CM. Hung. 1990. « Religious Participation of Korean Immigrants in the United States » dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, n° 1, p. 19-34

HUYNH, Thuan. 2000. « Center for Vietnamese Buddhism: Recreating Home » dans H. R. Ebaugh et J. S. Chafetz (dir.), *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, AltaMira Press, p. 163-179

JAMMES, Jérémy. 2014. *Les oracles du Cao Đài : étude d'un mouvement religieux vietnamien et de ses réseaux*. Paris, Les Indes Savantes, 613 pages

JAMMES, Jérémy. 2011. « La répression comme fonction sociale complexe : L'État vietnamien face au mouvement Cao Dai de 1975 à nos jours » dans A. Broton, Y. Bruneton et N. Kouame (dir.), *État, religion et répression en Asie (Chine, Corée, Japon, Vietnam)*. Paris, Karthala, coll. Hommes et sociétés, p. 263-310

JAMMES, Jérémy, 2010. « Divination and Politics in Southern Vietnam: Roots of Caodaism » dans *Social Compass*, vol. 57, n° 3, p. 357-371

JAMMES, Jérémy. 2009. « Caodaism and its Global Networks: An Ethnological Analysis of a Vietnamese Religious Movement in Vietnam and Abroad » dans *Moussons*, n° 13-14, p. 339-358

JAMMES, Jérémy. 2006. « Le Saint-Siège caodaïste de Tây Ninh et le médium Phạm Công Tắc (1890-1959) : millénarisme, prosélytisme et oracles politiques en Cochinchine » dans *Outre-Mers*, Tome 93, n° 352-353, p. 209-248

JAMMES, Jérémy. 2005. « Caodaïste de Bêñ Tre (Viêt-nam) après 1975 : la pratique médiumnique en question » dans *Aséanie*, n° 16, p. 61-87

JAMMES, Jérémy. 2003. « *Cao Dai Tay Ninh. Regards sur une branche prosélyte*. Communication présentée au 1^{er} congrès du Réseau-Asie, Paris, France

KIVISTO, Peter. 2014. *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Cambridge, UK : Polity, 211 pages

LAPLANTINE, François. 2003. « Penser anthropologiquement la religion » dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 11-33

LEFEBVRE, Solange et TRIKI-YAMANI, Amina. 2011. « Jeunes adultes immigrants de deuxième génération. Dynamiques ethnoreligieuses et identitaires » dans *Canadian Ethnic Studies*, vol. 43, n° 3, p. 183-211

LE GALL, Josiane. 2013. « The Meaning of Prayer for Young Muslim Immigrants in Quebec (Canada) » dans *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 4, p. 141-155

LE GALL, Josiane et CADOTTE-DIONNE, Marie. 2011. « La transmission de la religion auprès de jeunes musulmans au Québec », dans F. Kanoute et G. Lafortune (dir.), *Familles québécoises d'origine immigrante*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 45-58

LEONARD, Karen Isaken *et al.* (dir.). 2006. *Immigrant Faiths : Transforming Religious Life in America*. Walnut Creek, California, AltaMira Press, 259 pages

LÉTOURNEAU, Anne. 2012. « “N’oublie pas, il faut être fier de son origine” : Reconstruire et transmettre le bouddhisme cambodgien en contexte migratoire postgénocidaire » dans L. Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l’immigration*. Québec, Presse de l’Université du Québec, p. 69-117

LEY, David. 2008. « The Immigrant Church as an Urban Service Hub » dans *Urban Studies*, vol. 45, n° 10, p. 2057-2074

LINDSAY, Colin. 2007. *Profils de communautés ethniques au Canada – La communauté vietnamienne au Canada, 2001*. Ottawa, Statistique Canada, 19 pages. <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-621-x/89-621-x2006002-fra.pdf> (consulté le 1er décembre 2014)

MAILLÉ-PAULIN, Fabien. 2016. *Le Temple Caodaïque de Montréal (Thánh Thất Cao Đài Montréal) : une étude ethnographique*. Document de Travail, Groupe de recherche diversité urbaine, Montréal (en ligne) http://www.grdu.umontreal.ca/documents/WP_F.Maill%C3%A9-Paulin_2016.pdf (consulté le 15 mars 2016)

MARY, André. 2003. « Parcours visionnaires et passeurs de frontières » dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 111-130

MASSEY, Douglas S. et HIGGINS, Monica Espinoza. 2011. « The Effect of Immigration on Religious Belief and Practice : A Theologizing or Alienating Experience ? » dans *Social Science Research*, vol. 40, p. 1371-1389

MEINTEL, Deirdre. 2014. « Religious Collectivities in the Era of Individualization » dans *Social Compass*, vol. 61, n° 2, p. 195-206

MEINTEL, Deirdre. 2010. « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec » dans L. Endelstein, S. Fath et S. Mathieu (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, migration*. Paris, l’Harmattan, p. 37-54

MEINTEL, Deirdre et GÉLINAS, Claude. 2012. « Introduction. Nouveaux regards sur la religion et l’intégration » dans *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 5-11

MEINTEL, Deirdre et LEBLANC, Marie Nathalie. 2003. « Présentation : la mobilité du religieux à l’ère de la globalisation » dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 5-10

MENJÍVAR, Cecilia. 2003. « Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, DC, and Phoenix » dans *Sociology of Religion*, vol. 64, n° 1, p. 21-45

MÉTHOT, Caroline. 1995. *Du Viêtnam au Québec : La valse des identités*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 224 pages

MIN, Pyong Gap. 2010. *Preserving Ethnicity through Religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across Generations*. New York, New York University Press, 265 pages

MIN, Pyong Gap et KIM, Dae Young. 2005. « Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the U.S. » dans *Sociology of Religion*, vol. 66, n° 3, 263-282

MIN, Pyong Gap. 2003. « Immigrants' Religion and Ethnicity: a Comparison of Korean Christian and Indian Hindu Immigrants » dans J. Iwamura et P. Spickard (dir.), *Revealing the sacred in Asian and Pacific America*. New York, Routledge, p. 125-141

MIN, Pyong Gap. 1992. « The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States » dans *International Migration Review*, vol. 2, n° 4, p. 1370-1394

Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion. 2014. « Portrait statistique de la population d'origine ethnique vietnamienne au Québec en 2011 » (en ligne). <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-vietnamienne-2011.pdf>. Consulté le 11 février 2015

MOSSIÈRE, Géraldine. 2006. « “Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays” : Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres » dans *Diversité urbaine*, vol. 6, n° 1, p. 45-61

MOSSIÈRE, Géraldine et MEINTEL, Deirdre. 2010. « Tradition and Transition: Immigrant Religious Communities in Urban Contexts (Québec) » dans R. D. Hecht et V. F. Biondo (dir.) *Religion in the Practice of Daily Life*. Santa Barbara, États-Unis, Praeger, p. 481-508

MULLINS, Mark R. 1987. « The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective » dans *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 14, n° 4, p. 321-334

NG, Kwai Hang. 2002. « Seeking the Christian tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity » dans *Sociology of Religion*, vol. 63, n° 2, p. 195-214

NGUYEN HUY LAI, Joseph. 1981. *La tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam : sa confrontation avec le christianisme*. Paris, Beauchesne religions 11, 525 pages

NINH, Thien-Huong T. 2013a. « The Caodai Mother Goddess in a Globalizing World: Mediation between Religious Universalism and Homeland Orientation among Vietnamese Caodaists in the United States » dans *Asian Anthropology*, vol. 12, n° 1, p. 51-65

NINH, Thien-Huong T. 2013b. « Religion of a Different Color: Vietnamese Catholic and Caodai U.S.-Cambodia Ties in Comparative Perspective », thèse de doctorat, Los Angeles, University of Southern California, 253 pages

NINH, Thien-Huong. 2011. « God needs a Passport. The Struggle of Vietnamese Caodaists in Cambodia for Religious and Ethnic Recognition across National Borders » dans *Encounters*, n° 4, p. 133-160

OLIVER, Victor L. 1976. *Caodai Spiritism: a Study of Religion in Vietnamese Society*. Leiden : Brill, Studies in the history of religions, 145 pages

PHONG, Dang. 2000. « The Vietnamese Diaspora: Returning and Integrating Home » dans *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 16, n° 1, p. 183-205

POSSAMAI, Adam et POSSAMAI-INESEDY, Alpha. 2007. « The Baha'i Faith and Caodaism : Migration, Change and de-Secularization(s) in Australia » dans *Journal of Sociology*, vol. 43, n° 3, p. 301-317

Québec. Ministère de l'immigration et des communautés culturelles. 2010. *Portrait statistique de la population d'origine ethnique vietnamienne recensée au Québec en 2006*. <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-vietnamienne-2006.pdf> (consulté le 28 septembre 2014)

RICHARD, Éric. 2000. *Un transnationalisme familial : l'expérience des jeunes Vietnamiens de Montréal*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 151 pages

ROUSSEAU, Louis (dir.). 2012. *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 414 pages

ROUTHIER, Gilles. 1996. « Quelle sécularisation ? L'Église du Québec et la modernité » dans B. Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 73-96

RUTLEDGE, Paul. 1991. « Strategies for Ethnicity in Religion: The Employment of Religious Perceptions by Vietnamese People of Oklahoma City » dans *Asia Journal of Theology*, vol. 5, n° 1, p. 176-185

SCHNAPPER, Dominique. 1993. « Le sens de l'ethnico-religieux » dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 81, p. 149-163

SINHA, Jill Witmer, GREENSPAN, Itay et HANDY, Femida. 2011. « Volunteering and Civic Participation among Immigrant Members of Ethnic Congregations: Complementary NOT Competitive » dans *Journal of Civil Society*, vol. 7, n° 1, p. 23-40

SMITH, Ralph B. 1970a. « An Introduction to Caodaism II. Beliefs and Organization » dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 33, n° 3, p. 573-589

- SMITH, Ralph B. 1970b. « An Introduction to Caodaism I. Origins and Early History » dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 33, n° 2, p. 335-349
- SMITH, Timothy L. 1978. « Religion and Ethnicity in America » dans *American Historical Review*, vol. 83, n° 5, p. 1155-1185
- SOUCY, Alexander. 2014. « The Buddha and the Birch Tree: The Great Pine Forest Monastery and the Localization of Vietnamese Buddhism to Canada » dans *Contemporary Buddhism*, vol. 15, n° 2, p. 373-393
- SOUCY, Alexander. 1996. « The Dynamics of Change in an Exiled Pagoda: Vietnamese Buddhism in Montreal » dans *Canberra anthropology*, vol. 19, n° 2, p. 29-45
- STEVENS, W. David. 2004. « Spreading the World: Religious Beliefs and the Evolution of Immigrant Congregations » dans *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 2, p. 121-138
- SUH, Sharon A. 2003. « “To be Buddhist is to be Korean”: The Rhetorical Use of Authenticity and the Homeland in the Construction of post-Immigration Identities », dans J. Iwamura et P. Spickard (dir.), *Revealing the sacred in Asian and Pacific America*. New York, Routledge, p. 177-191
- TAYLOR, Philip. 2001. « Apocalypse Now? Hoa Hao Buddhism Emerging from the Shadows of War » dans *The Australian Journal of anthropology*, Vol. 12, n° 3, p. 339-354
- TUBERGEN, Frank Van. 2007. « Religious Affiliation and Participation among Immigrants in a Secular Society: A Study of Immigrants in the Netherlands » dans *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n° 5, p. 747-765
- TUBERGEN, Frank Van et SINDRADÓTTIR, Jórrun I. 2011. « The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross-National Study » dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, n° 2, p. 272-288
- VAILLANT, Barbara. 2013. *Boat people Vietnamiens : Entre mémoire et diaspora*. Paris, L'Harmattan, 218 pages
- VALVERDE, Kieu-Linh Caroline. 2012. *Transnationalizing Viet Nam: Community, Culture, and Politics in the Diaspora*. Philadelphie, Temple University Press, 185 pages
- VERTOVEC, Steven. 2004. « Religion and Diaspora » dans P. Antes, A. W. Geertz et R. R. Warne (dir.), *New approaches to the study of religion. Volume 2, Textual, comparative, sociological, and cognitive approaches*. Berlin, De Gruyter, p. 275-304
- WARNER, Stephen R. 2000. « Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field » dans *American Studies*, vol. 41, n° 2/3, p. 267-286

WARNER, Stephen R. et WITTNER, Judith G. 1998. *Gatherings In Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, Temple University Press, 409 pages

WARNER, R. Stephen. 1994. « The Place of the Congregation in the Contemporary American Religious Configuration » dans *American congregations*, vol. 2, p. 54-99

WERNER, Jayne Susan. 1981. *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Viet Nam*. New Haven, Yale University Southeast Asia Studies, 122 pages

YANG, Fenggang et EBAUGH, Helen Rose. 2001a. « Transformation in the New Immigrants Religion and their Global Implications » dans *American Sociological Review*, vol. 66, n° 2, p. 269-288

YANG, Fenggang et EBAUGH, Helen Rose. 2001b. « Religion and Ethnicity among New Immigrants: the Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries » dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, n° 3, p. 367-378

ZHOU, Min, BANKSTON III, Carl L. et KIM, Rebecca Y. 2002. « Rebuilding Spiritual Lives in the New Land: Religious Practices among Southeast Asian Refugees in the United States » dans P. G. Min et J. H. Kim (dir.), *Religions in Asian America : Building Faith Communities*. Walnut Creek, AltaMira Press, p. 37-70

Annexes

Annexe 1 : Guide d'entrevue des adeptes

1. Trajectoire personnelle :

1.1. Enfance :

A. Pays d'origine :

A.1. *Pourrais-tu me décrire ta vie quand tu vivais au Viêt Nam ?*

B. Contexte familial :

B.1. *Pourrais-tu me décrire ta famille quand tu vivais au Viêt Nam ?*

B.2. *Quelle est ou était la profession de tes parents ?*

C. Valeurs reçues par socialisation :

C.1. *Quelles valeurs dirais-tu avoir reçues de tes parents ?*

D. Vie religieuse pendant l'enfance :

D.1. *À quoi ressemblait ta vie religieuse au Viêt Nam ?*

D.2. *Le reste de ta famille était-elle caodaïste ?*

1.2. L'immigration :

A. Projet d'immigration :

A.1. *Pour quelles raisons as-tu quitté le Viêt Nam ?*

A.2. *Peux-tu me décrire comment tu as immigré, jusqu'ici au Québec ?*

B. Filière migratoire :

B.1. *As-tu immigré seul ou en famille ?*

1.3. L'arrivée au Québec et l'adaptation :

A. Installation (emploi, logement, etc.), difficultés et facilités rencontrées :

A.1. *Peux-tu me parler de ton installation au Québec ?*

A.2. *Qui t'a aidé à t'installer ?*

A.3. *La religion a-t-elle été importante pour toi durant ton parcours jusqu'au Québec ?*

2. Récit de vie :

A. Trajectoire professionnelle :

A.1. *Peux-tu me décrire tes études et ta vie professionnelle ?*

B. Trajectoire familiale :

B.1. Peux-tu me décrire ta famille aujourd'hui (femme, enfants) ?

3. La trajectoire religieuse :

3.1. Éducation religieuse :

A.1. Comment as-tu appris à connaître le caodaïsme étant jeune ? Une fois au Québec ?

A.2. De façon générale, quelle est l'importance de la religion dans ta vie ?

A.3. Comment décrirais-tu les différences entre être caodaïste au Viêt Nam et à Montréal ?

4. Les activités religieuses :

4.1. Les activités religieuses :

A. Les pratiques religieuses :

A.1. Peux-tu me décrire en quelques mots tes pratiques religieuses ?

4.2. Le groupe religieux :

A. Rencontre avec le groupe en lien avec la trajectoire personnelle du répondant :

A.1. Comment as-tu connu le groupe caodaïste à Montréal ?

A.2. Allais-tu dans d'autres groupes religieux avant de rencontrer le groupe caodaïste ?

B. Décision d'adhérer au groupe :

B.1. Pourquoi as-tu choisi de fréquenter ce temple ?

B.2. Comment es-tu devenue membre du groupe ?

C. Positionnement personnel relativement aux croyances et pratiques du groupe :

C.1. Penses-tu que tes croyances religieuses sont les mêmes que celles des autres membres ?

4.3. L'engagement dans le groupe :

A. Niveau d'implication dans le groupe :

A.1. T'impliques-tu beaucoup dans le temple ?

A.2. Fréquentes-tu d'autres communautés religieuses ?

B. Droits et devoirs : accès aux ressources (matérielles, spirituelles, psychologiques), contributions financières, (corvées, etc.) :

B.1. En tant qu'adepte, quels sont tes devoirs auprès du groupe (religieux ou autres) ?

C. Responsabilités dans le groupe :

C.1. As-tu un rôle spéciale au sein du groupe ?

4.4. La conversion éventuelle (OPT) :

A. Raisons :

A.1. Pourquoi as-tu décidé de te convertir ?

A.2. As-tu dû changer certaines de tes croyances ou pratiques pour adhérer au groupe ?

B. Acte de conversion :

B.1. Peux-tu me décrire comment se passe cette conversion ?

4.5. Les activités religieuses du groupe et la trajectoire personnelle :

A. Rôle du groupe dans la vie religieuse :

A.1. Pour toi, est-ce important de pratiquer le caodaïsme avec d'autres adeptes ?

A.2. Qu'est-ce que le groupe apporte dans ta vie spirituelle ?

B. Pratiques spécifiques au groupe :

B.1. Pourquoi est-ce important pour toi de participer à la cérémonie du dimanche ?

B.2. Est-ce que tu participes à d'autres activités religieuses en groupe ?

C. Rituels spéciaux en lien avec l'histoire du répondant : rituels de guérison, etc. :

C.1. Est-ce qu'une activité religieuse t'a déjà permis de résoudre des problèmes personnels (comme des ennuis de santé ou des passes difficiles) ?

5. Les activités sociales en lien avec le groupe :

5.1. Activités sociales du groupe en lien avec le quotidien :

A. Activités sociales auxquelles participe le répondant :

A.1. Participes-tu à des activités non-religieuses organisées par le groupe (sortie, voyages, pique-nique, etc.) ?

A.2. Aimerais-tu que le temple organise plus d'activités, religieuses ou autres ?

B. Rôle du groupe dans le quotidien et les ressources et aides obtenues via le groupe :

B.1. Le groupe t'a-t-il déjà aidé dans ta vie de tous les jours ? Logement, emploi, démarche d'immigration, etc.

5.2. Les pratiques sociales :

A. Impact de l'adhésion sur la vie quotidienne :

A.1. Dans ta vie quotidienne, tu dirais que ça implique quoi d'être caodaïste (pratiques alimentaires, vestimentaires, etc.) ?

B. Impact de l'adhésion sur les pratiques corporelles :

B.1. En tant que caodaïste, as-tu des restrictions alimentaires ou en lien avec la santé (perfusion sanguine, interdiction de consommer certains médicaments, etc.) ?

B.2. À quel genre de médecine fais-tu appel en général ? Médecine occidentale ? Vietnamienne ? Spirituelle ?

5.3. Les liens sociaux au sein de la communauté :

A. Relation avec les autres membres du groupe :

A.1. Pourrais-tu me décrire tes relations avec les autres membres du groupe ?

A.2. Donnes-tu des conseils sur la religion aux autres membres ?

B. Relation avec le/la chef-fe spirituel-le :

B.1. Quelle est ta relation avec le chef spirituel ?

C. Autres types de liens créés au sein du groupe :

C.1. Y a-t-il des adeptes qui ont une importance ou un rôle particulier dans ta vie ?

5.4. Le rôle du groupe dans la vie familiale et le cycle de vie :

A. Implication dans le groupe et liens familiaux :

A.1. Les membres de ta famille fréquentent-ils le même groupe que toi ?

B. Implication dans le groupe et liens amicaux :

B.1. Le fait de fréquenter le groupe a-t-il modifié ton réseau d'amis ?

C. Implication et rapport au travail :

C.1. T'impliquer dans le temple t'a-t-il amenée à changer de travail ? Ou tes horaires ?

D. Rituels en lien avec les cycles de vie :

D.1. T'es-tu marié dans ce groupe ?

D.2. Tes enfants sont-ils caodaïstes (baptême, cérémonie de conversion, etc.) ?

D.3. As-tu déjà participé à une cérémonie funéraire caodaïste ?

7. La vie religieuse et le quotidien :

A. Activités religieuses individuelles pratiquées dans le quotidien :

A.1. Pourrais-tu me décrire les pratiques religieuses individuelles, dans ta vie quotidienne (prière, lecture sur la religion, etc.) ?

A.2. Pratiques-tu la méditation ?

A.3. Certaines de tes pratiques proviennent-elles d'autres religions ?

B. Influence de la vie religieuse dans la vie quotidienne :

B.1. D'après toi, comment ta vie spirituelle influence-t-elle ta vie quotidienne ?

C. Influence de la vie religieuse sur la vision du monde (représentation de la vie et de la mort) :

C.1. Comment te représentes-tu la mort ? Et ton rôle sur Terre ?

8. Projets de transmission identitaire :

E.1. Est-ce important pour toi de transmettre ta religion à tes enfants ?

E.2. Est-ce important pour toi de transmettre ta culture (comme la langue, la connaissance de la culture vietnamienne) ?

6. Relations avec la communauté caodaïste au sens large et la communauté vietnamienne de Montréal :

- A.1. Lors de tes voyages au Viêt Nam, as-tu rencontré des caodaïstes ?*
- A.2. As-tu déjà rencontré d'autres groupes caodaïstes hors du Viêt Nam ?*
- A.3. Es-tu impliqué au sein de groupes ou associations vietnamiennes de Montréal ?*

VARIA :

- A. Selon toi, la communauté caodaïste de Montréal rencontre-t-elle des difficultés particulières ?*
- B. Que penses-tu de la situation du caodaïsme au Viêt Nam aujourd'hui ?*

Annexe 2 : Guide d'entrevue du chef spirituel

1. Trajectoire personnelle et vie au Viêt Nam :

1.1. Enfance :

A. Éducation :

- A.1. Pourriez-vous décrire brièvement votre enfance et votre vie au Viêt Nam ?*
- A.2. Pourriez-vous me décrire le genre d'éducation que vous avez reçue ?*

B. Contexte familial :

- B.1. Pourriez-vous me décrire rapidement votre famille ?*
- B.1. Quelle était la profession de vos parents ?*

C. Valeurs reçues par socialisation :

- C.1. Quelles les valeurs diriez-vous avoir reçu de vos parents à travers votre éducation ?*

D. Vie religieuse pendant l'enfance :

- D.1. Quelle était votre religion quand vous viviez au Viêt Nam ?*
- D.2. Pouvez-vous décrire ce à quoi ressemblait votre vie religieuse au Viêt Nam ?*
- D.3. Votre entourage (famille, village, quartier) était-il caodaïste ?*

1.2. L'immigration :

A. Projet d'immigration :

- A.1. Pouvez-vous me décrire dans quelle condition avez-vous quitté le Viêt Nam ?*
- A.2. Pouvez-vous me décrire votre parcours de migration ?*

B. Filière migratoire :

- B.1. Avez-vous immigré seul ou en famille ? Pourquoi ?*

1.3. L'arrivée au Québec et l'adaptation :

A. Installation (emploi, logement, etc.), difficultés et facilités rencontrées :

A.1. Pouvez-vous décrire votre arrivée et votre installation au Québec ?

A.2. Qui vous a aidé à vous installer ?

2. Récit de vie et trajectoires :

A. Trajectoire professionnelle :

A.1. Pouvez-vous décrire vos études et votre parcours professionnel ?

B. Trajectoire familiale :

B.1. Pouvez-vous décrire votre situation familiale actuelle (femme, enfants) ?

3. La trajectoire religieuse :

3.1. Éducation religieuse :

A. Détails généraux sur la trajectoire religieuse :

A.1. Avez-vous reçu une éducation religieuse ?

A.2. Comment vos croyances et vos pratiques religieuses ont-elles évolué ou changé depuis ?

A.3. Lors de vos visites au Viêt Nam, avez-vous des activités en lien avec le caodaïsme (visite de lieux saints, rencontre avec des dignitaires ou des adeptes de votre connaissance, etc.) ?

A.4. Pouvez-vous me décrire brièvement quelles sont selon vous les différences entre être caodaïste au Viêt Nam et à Montréal ?

A.5. Quel est le rôle et l'importance de la religion dans votre vie ?

A.6. Considérez-vous la transmission de votre patrimoine religieux à vos enfants comme une chose importante ? Pourquoi ?

3.2. Rôle de la communauté caodaïste dans la trajectoire personnelle :

A. Rôle de la communauté caodaïste dans la vie personnelle :

A.1. Quel est le rôle de la communauté dans votre vie ?

B. Rôle de la communauté dans la vie professionnelle :

B.1. Comment combinez-vous votre vie professionnelle avec votre implication dans la communauté ?

C. Rôle de la communauté dans la vie familiale :

C.1. Votre famille participe-t-elle aux activités de la communauté religieuse ?

4. Le chef spirituel et la communauté religieuse :

4.1. Rôle du chef spirituel dans la communauté :

A. Rôle et responsabilités :

A.1. Pourriez-vous me décrire votre rôle dans la communauté ?

A.2. Quelles sont vos responsabilités en tant que chef spirituel ?

A.3. Comment avez-vous accédé à vos fonctions actuelles ?

B. Fondation de la communauté :

B.1. Êtes-vous le fondateur de la communauté ?

B.2. Y avait-il d'autres communautés caodaïstes à Montréal ou en région avant ou lorsque vous avez fondé la communauté actuelle ? Si oui, existent-elles encore ?

B.3. Fréquentez-vous une autre communauté religieuse avant la fondation de celle-ci ?

C. Attributs du chef spirituel :

C.1. Qu'est-ce qui vous a amené à devenir chef spirituel ?

C.2. Faut-il des dispositions ou des qualités particulières pour occuper ce poste ?

D. La succession :

D.1. Comment fonctionne la succession au sein de la communauté ?

4.2. Mode de gouvernance / gestion :

A. Structure de la direction de la communauté :

A.1. Pourriez-vous me décrire brièvement l'organisation de la direction de la communauté ?

A.2. Qui d'autre vous aide dans vos tâches ?

A.3. Comment partagez-vous vos responsabilités avec la cheffe spirituelle ?

A.4. L'un ou l'une des membres de la communauté avait-il déjà occupé un poste de dignitaire au Viêt Nam ?

4.3. Transmission du savoir religieux et services offerts par la communauté :

A. Transmission à travers la communauté :

A.1. La communauté se charge-t-elle de transmettre du savoir religieux aux membres de la communauté ?

C. Autres services offerts par la communauté :

C.1. La communauté organise-t-elle des rituels de « passage », par exemple des baptêmes d'enfants ou de convertis, des cérémonies funéraires ou autres ?

C.2. La communauté offre-t-elle, ou offrait-elle, d'autres services religieux ou non religieux (cours de langue, aide au logement, démarche d'immigration, etc.) ?

C.3. Pourriez m'expliquer le fonctionnement des activités de charité organisées par la communauté (levées de fonds, dons, etc.) ?

4.4. Relations avec les membres de la communauté :

A.1. Pourriez-vous décrire, de façon générale, vos relations avec les membres de la communauté ?

A.2. Les rencontrez-vous à d'autres occasions que les cérémonies du dimanche ?

A.3. Quel rôle pensez-vous occuper pour les membres de la communauté ?

A.4. Selon vous, quel rôle joue la communauté pour ses membres ?

4.5. Relations avec d'autres communautés et la société québécoise :

A. Liens avec d'autres communautés religieuses :

A.1. Pourriez-vous me décrire les liens/relations qu'entretient la communauté avec d'autres communautés caodaïstes au Canada ou ailleurs (par exemple le Cao Dai Overseas Missionary ou les communautés états-uniennes) ?

A.2. Pourriez-vous me décrire les liens/relations qu'entretient la communauté avec le Saint-Siège de Tay Ninh ?

A.4. La communauté a-t-elle des liens/relations avec d'autres communautés d'affiliation religieuse différente ? Avec des communautés dont les membres proviennent d'autres pays ?

A.5. Vous arrive-t-il d'organiser des activités ou des événements avec d'autres communautés religieuses ?

A.6. Des personnes non caodaïstes participent-elles parfois à des cérémonies ou à des activités dispensées par le temple ?

B. Relations/liens avec la communauté vietnamienne à Montréal/Québec :

B.1. La communauté a-t-elle des relations/liens avec des associations communautaires vietnamiennes (centre culturel, communauté vietnamienne au Canada, etc.) ?

B.2. Organisez-vous des activités ou événements (Nouvel An, levées de fonds, etc.) avec ce type d'association ?

B.3. De façon générale, comment considérez-vous que l'orientation religieuse influence les relations au sein de la communauté vietnamienne ?

C. Rôle du chef spirituel auprès d'autres communautés religieuses :

C.1. Occupez-vous des fonctions au sein d'autres communautés (religieuses ou non) ?

D. Visite d'autres chefs spirituels :

D.1. Recevez-vous la visite des chefs spirituels d'autres communautés religieuses ?

E. La communauté religieuse dans le paysage religieux québécois :

E.1. Comment voyez-vous la place de la communauté caodaïste dans la société québécoise ?

E.2. Selon vous, comment la communauté caodaïste s'intègre-t-elle dans le paysage religieux québécois ?

VARIA :

A. Qu'elles sont selon vous les grandes difficultés ou obstacles rencontrés par la communauté caodaïste, ici à Montréal ?

B. Comment espérez-vous que le caodaïsme se développe dans les prochaines décennies, au Viêt Nam, et à l'étranger ?

C. Avez-vous déjà eu l'occasion de participer à des séances spirites au Viêt Nam ou ici ?

Annexe 3 : Façade du Temple Caodaïque de Montréal



Annexe 4 : Fresque de la salle de prière



Annexe 5 : L'allée centrale de salle de prière



Annexe 6 : Autel principal



Annexe 7 : Façade de l'autel principal



Annexe 8 : Lecture de la supplique



Annexe 9 : La Cloche du Palais céleste de Jade blanc



Annexe 10 : Le chœur des femmes



Annexe 11 : aperçu du calendrier religieux du TCM

Tháng Giêng Năm 2016 Tháng 11 (đủ) & tháng 12 (thiếu) năm Ất-Mùi

Chủ Nhật	Thứ Hai	Thứ Ba	Thứ Tư	Thứ Năm	Thứ Sáu	Thứ Bảy
					1	2
					22/11	Ấn chay 23
3	4	5	6	7	8	9
Ấn chay 24	25	26	27	Ấn chay 28	Ấn chay 29	Ấn chay 30
10	11	12	13	14	15	16
Ấn chay 1/12	2	3	4	5	6	7
17	18	19	20	21	22	23
Ấn chay 8	9	10	11	12	13	Ấn chay 14
24	25	26	27	28	29	30
Ấn chay 15	16	17	Ấn chay 18	19	20	21
31						
22						

*Thiệt oàng gặp lứa tuổi càng cao,
Dân gọi mình khờ cũng chẳng nao,
Theo Đạo Cao-Đài on cứu độ,
Muôn năm hưởng phúc trở về sau.*

Thánh Ngôn

Đức Chí Tôn – TNHT, trang 103

GHI-CHÉP :

.....

.....

➔ Tết Nguyên-Đán **Bính-Thán** nhằm ngày 8-2-2016

NGÀY LỄ VÀ VÍA CÁC ĐẮNG

1 tháng 1	Lễ giao thừa, rước Chư-Thánh	Tiểu lễ	22-5	Lễ kỷ-niệm Ngài Cao-Tiếp-Đạo	Tiểu lễ
9-1	Vía Đức Chí Tôn	Đại lễ	24-6	Vía Đức Quan-Thánh Đế-Quân	Đại lễ
15-1	Lễ Thượng-Nguồn	Đại lễ	15-7	Lễ Trung-Nguồn	Đại lễ
15-1	Lễ kỷ-niệm Ngài Trương-Tiếp-Pháp	Tiểu lễ	21-7	Lễ kỷ-niệm Ngài Đầu-Sư	Tiểu lễ
22-1	Lễ kỷ-niệm Ngài Trần-Khai-Pháp	Tiểu lễ		Thái-Thơ-Thanh	Tiểu lễ
29-1	Lễ kỷ-niệm Phối-Thánh Bùi-Ái-Thoại	Tiểu lễ	15-8	LỄ HỘI-YẾN ĐIỀU-TRÌ	Đại lễ
15-2	Vía Đức Thái-Thượng Lão-Quân	Đại lễ	18-8	Vía Đức Lý Giáo-Tông	Đại lễ
19-2	Vía Đức Phật Quan-Âm	Đại lễ	27-8	Vía Đức Khổng-Thánh	Đại lễ
1-3	Lễ kỷ-niệm Đức Cao-Thượng-Phẩm	Tiểu lễ	4-9	Lễ kỷ-niệm Ngài Bảo-Vân Pháp-Quân	Tiểu lễ
26-3	Lễ kỷ-niệm Đức Cao-Thượng-Sanh	Tiểu lễ	7-9	Lễ kỷ-niệm Ngài Nguyễn-Bảo-Pháp	Tiểu lễ
8-4	Vía Đức Phật Thích-Ca	Đại lễ	1-10	Lễ kỷ-niệm Phối-Thánh Phạm-Vân-Mãng	Tiểu lễ
8-4	Lễ kỷ-niệm Bà Đầu-Sư	Tiểu lễ	13-10	Lễ kỷ-niệm Đức Quyển Giáo-Tông	Tiểu lễ
	Lâm-Hướng-Thanh	Tiểu lễ	15-10	Lễ Hạ-Nguồn và kỷ-niệm ngày Khai Đạo	Tiểu lễ
10-4	Lễ kỷ-niệm Đức Hộ-Pháp qui Thiên	Tiểu lễ		ĐẠI-ĐẠO TAM-KỶ PHỔ-ĐỘ	Đại lễ
5-5	Lễ sanh-nhật Đức Hộ-Pháp	Tiểu lễ	19-10	Lễ kỷ-niệm Ngài Ca-Bảo-Đạo	Tiểu lễ
11-5	Lễ kỷ-niệm Bà Đầu-Sư	Tiểu lễ	25-12dl	Vía Đức Chúa Jésus	Đại lễ
	Nguyễn-Hướng-Hiếu	Tiểu lễ	24-12	Lễ đưa Chư-Thánh triều Thiên	Tiểu lễ
22-5 dl	Vía Đức Nguyệt-Tâm Chơn-Nhơn	Tiểu lễ			

Annexe 12 : Récits de migration

J'ai quitté le Viêt Nam... Ce fut un long voyage (rires) ! J'ai quitté le Viêt Nam pour le Cambodge. Et j'ai passé quelques mois là-bas, je ne sais plus exactement combien de temps, mais je suis parti en 1984. Je ne me rappelle pas combien de temps je suis resté au Cambodge, c'était un passage obligé pour aller au camp de réfugiés, à la frontière entre la Thaïlande et le Cambodge. Et puis, j'ai marché. D'abord, je me suis déplacé en camion, puis à travers la forêt où ils font la sélection, et ils vous mettent là, vers le camp de réfugiés. D'abord, je crois que j'étais à Dang Rek, à Dang Rek camp. Peu après, les communistes vietnamiens ont attaqué le camp. [...] Ils ont attaqué le camp et nous avons dû aller à Site 2, un autre camp. Et puis, j'ai été pris en charge par le temple Cao Dai [de Montréal]. [...] Et puis, quand le gouvernement du Canada m'a accepté comme immigrant pour venir au Québec, on m'a emmené dans un autre camp, Phanat Nikhom camp. Je suis resté là pour en apprendre plus sur la vie au Canada, comment intégrer la société, des choses comme ça, puis je suis venu à Montréal (homme de 50 ans, arrivé en 1987).

C'est mon frère aîné, lui il a parrainé ma mère et... mon petit frère et ma sœur. C'est lui qui a parrainé. [...] Il était citoyen canadien à ce moment-là et il a fait les demandes en 1982 je crois bien, et c'est en 1984 que j'ai quitté [le Viêt Nam]. [...]

Évidemment c'est à cause que là-bas, les jeunes, quand on atteint l'âge de 18 ans, si on ne peut pas faire [des] études à l'université on doit [devenir] des soldats pour aller faire la guerre [au Cambodge]. [...]

Donc c'est pour éviter la guerre. C'est ça. Mais aussi, dans un autre sens, au Canada on peut profiter d'une meilleure éducation, c'est ça. C'est normal, c'est l'éducation aussi ça donne un futur meilleur qu'au Viêt Nam. Si j'étais resté au Viêt Nam, évidemment... (homme de 49 ans, arrivé en 1984).

Je suis parti pour suivre mes études au Japon, j'ai attendu de retourner dans mon pays, mais on ne pouvait pas et je suis allé en France. D'abord, on a habité à Paris, dans, l'hôtel. [...] Et après ça, on a été envoyé à Strasbourg et on a vécu [là-bas] juste un an. Et dans ce temps-là, j'avais déjà reçu la lettre comme quoi l'ambassade américaine acceptait que nous allions vivre aux États-Unis, mais parce... ma femme a eu un enfant (rires). Ça c'est pourquoi je devais rester en France et après ça, j'ai fait une demande, dans le temps au Japon, j'ai fait une application pour immigrer au Canada aussi. Le Canada n'a pas accepté très vite, et après ça, quand j'étais à Strasbourg, j'ai encore fait une application pour le Canada, parce que ma femme avait une sœur qui habitait ici, au Québec. Et après, on a, toute la famille, c'est-à-dire trois personnes, immigré ici, au Québec (homme de 72 ans, arrivé en 1977).

J'ai grandi dans une famille difficile, mais depuis 1975, quand les communistes sont arrivés, mon père est parti et ma famille est restée dans la misère. Donc depuis ce temps-là, nous on est descendu à la campagne, aller vivre avec ma grand-mère. [...] C'est mon père, qui est parti du [Viêt Nam] pour nous faire venir ici ! Parce que quand mon père est parti, ma famille c'était comme, des capitalistes. C'était très difficile de vivre avec le communisme, très difficile. On n'avait pas le droit de-ci, de-ça... [...] Quand mon père est parti, ma mère nous a ramenés à la campagne. C'est ma grand-mère, la maman de ma mère qui restait à la campagne. Dans ce temps-là on était là-bas et on continuait à vivre là-bas, jusqu'à ce qu'on arrive au Canada [en 1986].

Pourquoi avoir attendu si longtemps ?

Oh, ça c'est le papier ! Nous, le papier on avait pas les moyens..! [...] On n'avait pas les moyens, le dossier, il y avait toujours quelque chose, placer, replacer, il ne pouvait pas... c'était 12 ans après (femme de 49 ans, arrivée en 1986).

Oh, ok, les conditions [dans lesquelles j'ai quitté le Viêt Nam]. À cause de la réunification de ma famille. Après 1975, il y avait la guerre, les communistes ont envahi le Sud Viêt Nam. Tout le monde est parti en bateau, comme Boat People. Ma famille heureusement n'est pas partie en bateau, mais il y avait des programmes qui parrainaient avec le gouvernement du Canada, qui permettait les réunions des familles. C'est mon oncle qui était responsable pour parrainer ma famille au Canada (homme de 45 ans, arrivé en 1987).