

**LE TEMPLE CAODAÏQUE DE MONTRÉAL
(THÀNH THẤT CAO ĐÀI MONTRÉAL) :
UNE ÉTUDE ETHNOGRAPHIQUE**

Fabien Maillé-Paulin

Groupe de recherche diversité urbaine
Centre d'études ethniques des universités montréalaises
Université de Montréal

Document de travail / Working Paper
2016

Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU)

Centre d'études ethniques des universités
montréalaises

C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Téléphone : 514 343-7522

Télécopieur : 514 343-2494

Courriel : grdu@umontreal.ca

<http://www.grdu.umontreal.ca/>

Adresse physique :

Département d'anthropologie,

Pavillon Lionel-Groulx

3150, rue Jean-Brillant,

bureau C-3072

Montréal (Québec) H3T 1N8

Dépôt légal : 2016

ISBN : 978-2-921631-80-8

ISBN : 978-2-921631-81-5 (numérique)

Bibliothèque nationale du Canada

Bibliothèque nationale du Québec

Diversité religieuse au Québec

Les documents de travail de la série « Diversité religieuse au Québec » sont des rapports réalisés dans le cadre du projet de recherche « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques », mené par des membres du Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) et d'autres collègues depuis septembre 2006. Ce projet s'intéresse aux groupes religieux établis au Québec depuis les années 1960, qu'ils représentent de nouvelles religions, des religions déjà implantées ailleurs et importées au Québec par des immigrants, voyageurs québécois ou autres, ou encore de nouveaux courants de religions qui se sont établies dans la province.

Le projet a bénéficié d'une subvention FQRSC « Soutien aux équipes de recherche » (Fonds québécois de recherche pour la société et la culture) et d'une subvention de recherche du CRSH (Conseil de recherche en sciences humaines du Canada). Deirdre Meintel dirige ce projet auquel collaborent ou ont collaboré de nombreux chercheurs : Josiane Le Gall (Université de Montréal), Marie-Nathalie LeBlanc (Université du Québec à Montréal), François Gauthier (Université du Québec à Montréal), Khadiyatoula Fall (Université du Québec à Chicoutimi), Géraldine Mossière (Université de Montréal), Sylvie Fortin (Université de Montréal), John Leavitt (Université de Montréal), ainsi que Claude Gélinas et Fernand Ouellet (tous deux de l'Université de Sherbrooke). Le projet est coordonné par Véronique Jourdain (Université de Montréal).

Chacun des documents de recherche de cette série présente l'étude spécifique d'un groupe religieux ayant fait l'objet d'une étude ethnographique approfondie. Exception faite de ceux de Deirdre Meintel et de Géraldine Mossière, ces documents constituent des versions abrégées et condensées des rapports exhaustifs rédigés par chacun des assistants, à la suite de leur travail de terrain.

Les chercheurs et les assistants du projet souhaitent que les résultats de leurs recherches contribuent à une meilleure connaissance de la diversité religieuse actuelle du Québec. À cette fin, les documents de cette série ont été adaptés à un public assez large, soit non seulement aux étudiants, enseignants, chercheurs et intervenants sociaux et en santé, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent au pluralisme religieux québécois.

Table des matières

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCTION | 1 |
| PRÉSENTATION ETHNOGRAPHIQUE DU TEMPLE CAODAÏQUE DE MONTREAL | 2 |
| Le groupe religieux..... | 2 |
| Le cadre physique | 3 |
| Composition et structure du groupe..... | 3 |
| Modes de gouvernance | 4 |
| Doctrines, croyances et normes..... | 5 |
| Dynamiques locales et globales..... | 8 |
| Rituels | 9 |
| Modes d'expression | 11 |
| Activités sociales..... | 11 |
| Genre et rapports de genre..... | 12 |
| Socialisation religieuse..... | 13 |
| Aux convertis | 13 |
| Aux enfants..... | 13 |
| Pratiques individuelles et expériences religieuses..... | 14 |
| Rapports à la société globale..... | 16 |
| Évolution du groupe et de ses pratiques en lien avec la migration | 18 |
| ADAPTATION ET RECONFIGURATION DU RELIGIEUX EN CONTEXTE POST-MIGRATOIRE : LE CAS D'UN GROUPE MINORITAIRE | 20 |
| Migration et religion..... | 20 |
| Appréciation et critique de la modernité..... | 24 |
| CONCLUSION | 27 |
| BIBLIOGRAPHIE | 28 |
| BIOGRAPHIE..... | 29 |
| NOTES | 30 |
| ANNEXES | 32 |

Introduction¹

Entre 1975 et 1995 se sont plus de cent mille Vietnamiens et Sino-Vietnamiens qui s'établirent au Canada, 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 qu'est Montréal des lieux de culte vietnamien chrétien (catholique et protestants), bouddhique, *Lên đòng*² et caodaïste. C'est à cette dernière religion que le présent document s'intéresse.

Les analyses qui seront présentées ici se basent principalement sur des données recueillies lors d'un terrain mené auprès du Temple Caodaïque de Montréal (TCM) – ou *Thánh Thất Cao Đài Montréal* – et de ses adeptes durant plusieurs périodes étalées en 2014 (de février à juin) et 2015 (de janvier à avril). Ce travail de terrain comprit avant tout une présence assidue et une participation (plus sporadique) à la cérémonie dominicale du temple. Également, huit entrevues semi-dirigées (dont seulement quatre sont exploitées dans ce rapport) explorant le parcours, la vie religieuse et le rapport au groupe des répondants ont été menées en mai et juin 2014 et en mai 2015. Les données recueillies comprennent également un grand nombre de discussions informelles avec des adeptes qui sont devenus au fil de cette ethnographie mes

principaux contacts au temple. Ainsi, la première partie de ce rapport présentera une description ethnographique du temple, de ses activités religieuses et sociales et de quelques tendances chez ses adeptes déduites à partir des discussions et des observations qui ont été faites. Dans la seconde partie, j'illustrerai les enjeux de l'adaptation du caodaïsme au contexte québécois en m'intéressant au rapport à la modernité dans le discours des adeptes et la façon dont la religion est appréhendée dans le contexte de celle-ci.

Présentation ethnographique du Temple Caodaïque de Montréal

Le groupe religieux

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. En 1991, et après avoir occupé différents lieux, le groupe acheta la synagogue *Poele Zedek*, qui avait brûlé en 1988. Les adeptes rénovèrent le bâtiment de fond en comble et l'aménagèrent et le décorèrent à la manière des temples *Cao Đài* de la branche de *Tây Ninh*³. 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 religieux d'autres groupes vietnamiens de Montréal. Depuis, le groupe est toujours établi dans ce temple, dorénavant le seul à Montréal⁴, et y organise ses cérémonies dominicales et toutes ses autres activités cultuelles et culturelles. Aujourd'hui, le groupe comprend un peu plus d'une centaine de membres⁵,

bien que lors des cérémonies régulières l'on compte plutôt entre quinze et vingt adeptes, et entre trente et quarante à l'occasion des évènements les plus populeux auxquelles il m'ait été donné d'assister.

Le cadre physique

Le temple en lui-même passe relativement inaperçu et seuls une pancarte (indiquant le nom du temple en français et vietnamien) et un grand œil gauche ouvert (« l'œil Divin » symbole du Maître *Cao Đàì*) enchâssé dans une fenêtre de la façade signalent qu'il s'agit d'un lieu de culte caodaïste (annexe 1). Le bâtiment dispose de trois étages : le rez-de-chaussée fait office de salle communautaire (où sont servis les repas), le deuxième constitue l'espace rituel où sont organisées toutes les activités religieuses (annexe 2 et 3) et le dernier correspond au balcon qui donne sur la salle de culte.

Composition et structure du groupe

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. La grande majorité des adeptes ont pris part aux vagues d'émigration qu'a connues le Viêt Nam entre 1975 et 1995 et sont aujourd'hui citoyens canadiens. Le milieu social et le niveau de formation des adeptes ne suivent pas de tendance particulière.

Il existe au sein du temple plusieurs subdivisions entre les membres, mais deux sont particulièrement notables. La première concerne le « noyau dur » (qui comprend une quinzaine de membres présents presque toutes les semaines) et les adeptes moins

engagés au sein du temple, ou moins réguliers – ces derniers étant surtout présents lors des cérémonies importantes ou des grandes célébrations. L'autre grande subdivision qui existe au sein du temple est générationnelle. En effet, l'on retrouve peu de jeunes participant régulièrement aux cérémonies, exception faite des enfants de certains membres du Comité religieux. Hormis ceux-là, la grande majorité des adeptes, même lors des évènements les plus populeux, ont entre quarante et soixante ans et sont nés au Viêt Nam. Les jeunes sont parfois plus présents lors des cérémonies importantes. Cette subdivision est encore plus marquée lors du dîner dominical, les jeunes – nés au Québec ou tout du moins hors du Viêt Nam – restant généralement entre eux, parlant en français et interagissant rarement avec les adeptes plus âgés. 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.

Modes de gouvernance

La gouvernance du groupe est structurée autour de deux instances. On retrouve un « Conseil exécutif »⁶ composé de quatre membres (président, vice-président, trésorier et secrétaire) – qui siègent également sur la seconde instance – chargés de gérer les questions administratives et les relations avec le gouvernement⁷. On retrouve ensuite le « Comité religieux », qui est lui-même constitué d'un comité masculin et d'un comité féminin. Chacun de ces comités comprend un chef spirituel et trois sous-dignitaires ou « dignitaire mineur » (2 *Phó Trị Sự* et 1 *Thông Sự* – ce dernier se chargeant 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* ou « principal dignitaire mineur ») : il occupe la place centrale dans l'espace rituel et dispense les sermons

durant la cérémonie dominicale. Cette deuxième instance se charge 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 elle s'occupe également de gérer les problèmes concrets du temple – travaux de réfection, dépenses, etc. Il est à noter que tous les adeptes impliqués dans ces instances sont nés au Viêt Nam.

En ce qui concerne les modalités de nomination, les membres du Conseil exécutif sont élus tous les deux ans par l'ensemble des adeptes majeurs. Pour le Comité religieux, les élections ont lieu tous les cinq ans et sont également soumises au suffrage de tous les membres du temple.

Doctrines, croyances et normes

Le caodaïsme, ou *Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ* (littéralement, « la Troisième grande voie de délivrance » ou de « rédemption »,) de son nom vietnamien complet, est une religion monothéiste fondée en 1926 dans l'ancienne Cochinchine. D'après les caodaïstes, leur religion fut fondée par « Dieu » (aussi appelé en vietnamien l'Empereur de Jade), créateur de l'humanité et Maître de l'univers, qui se révéla par l'intermédiaire de la pratique médiumnique sous le nom de *Cao Đài* (qui signifie la « Haute tour » ou le « Haut palais ») afin de marquer le début d'une Troisième et dernière période eschatologique. En effet, depuis le début des temps Maître *Cao Đài* aurait créé plusieurs religions afin d'enseigner la morale divine à l'humanité, cette pluralité des doctrines permettant à ses enseignements de s'adapter aux particularités de chacun des peuples de la terre. Ainsi, lors de deux précédentes Amnisties Dieu mit à la disposition de

l'humanité le Bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme, le judaïsme, le catholicisme, etc. – le dogme caodaïste considérant ainsi que « toutes les religions sont issues de la même Vérité » (Chí Tín 1995 : 10). À l'occasion de cette troisième et dernière Amnistie, Il décide d'unifier toutes les religions en une seule, soit le caodaïsme qui réunifie ainsi les traditions religieuses d'Orient et d'Occident. La pratique médiumnique fut à la base de la création du caodaïsme, celle-ci lui ayant permis de constituer son canon⁸ à travers la réception des enseignements de *Cao Đai* ou des différents Esprits Supérieurs de son vaste panthéon⁹.

Croyant en la réincarnation, ses adeptes doivent se perfectionner (*tu* en vietnamien) et faire des actes de bienfaisances (*công quả*) afin de rendre la société humaine plus harmonieuse et de s'acquitter de leur « dette » karmique accumulée durant leurs vies antérieures, pour ainsi être en mesure, ultimement, de rejoindre Dieu (ou autrement dit, de briser le cycle des réincarnations), la source de la Lumière Divine¹⁰.

Des multiples prescriptions et règles qui existent dans la doctrine caodaïste, deux ensembles sont régulièrement revenus lors de mes entretiens, soit les « cinq interdictions » (ne pas tuer, ne pas être cupide, ne pas commettre l'adultère, ne pas festoyer à l'excès et ne pas pécher 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). Également, tous les adeptes sont tenus de respecter un végétarisme partiel (six jours par mois pour les nouveaux convertis durant les six premiers mois, puis dix jours) ou complet pour ceux qui le souhaitent. Ce régime permet à la fois de ne pas commettre un péché qui consisterait à tuer un être vivant et de purifier son corps et son esprit (Jammes 2014 : 344).

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 intégrés 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 ».

Un autre adepte illustre de quelle manière ces règles sont à vivre dans le quotidien, mais aussi la façon dont elles l'influencent dans ses comportements :

« Les cinq interdictions ou les quatre commandements, je les applique chaque jour. Un autre exemple, lors de conflits. Dans un des commandements, la règle a bien dit : si je suis inférieur et que je vois une personne supérieure qui commet des erreurs, je ne peux pas lui montrer. Il faut faire preuve de modestie dans la façon de donner son opinion, parce que je suis inférieur. [...] Par contre, si je suis supérieur, quand je vois une personne inférieure qui commet des erreurs, je dois donner des conseils avec respect » (homme de 48 ans).

Si l'ensemble des membres rencontrés considère ces règles comme importantes à appliquer concrètement dans leur vie, un des membres du Comité religieux soulève que les responsables du TCM, qui ont justement la responsabilité de veiller au bon respect de ces règles par les adeptes, doivent adapter leur manière de remplir leur rôle au contexte québécois : « Ici c'est la liberté, on est libre, donc ce n'est pas comme au Viêt Nam. Donc c'est 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 48 ans) ».

Aussi, un des membres du Comité religieux souligne qu'ils 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 un acte volontaire :

« On a plus de liberté ici, donc s'il ne veut pas, il peut quitter, il n'y a pas d'obligations. Mais aussi, nous autres (le Comité religieux), on a pas besoin de les obliger. Il faut comprendre que pratiquer, devenir membre du caodaïsme, c'est une chance. Pour moi, pour les membres de l'administration, c'est comme ça. C'est pour ça on essaye pas d'obliger quelqu'un ou d'imposer quoi que ce soit à quelqu'un » (homme de 48 ans).

Dynamiques locales et globales

Les contacts du TCM avec d'autres groupes religieux semblent se faire au moins à deux niveaux : à travers le réseau des groupes vietnamiens de Montréal – il ne nous a en effet jamais été suggéré que le temple avait des contacts avec des groupes non vietnamiens – et avec les autres temples caodaïstes d'outremer. Dans le premier cas, les relations semblent avoir été fréquentes surtout durant les premiers temps de l'installation à Montréal, lorsque l'entraide et la solidarité étaient davantage nécessaires. Cependant, aujourd'hui les relations intergroupes à Montréal semblent se faire surtout à l'échelle des adeptes et de leur réseau, et non pas formellement par le biais du temple, qui semble avant tout occupé à assurer sa propre subsistance. Aussi, si les adeptes du TCM ont de nombreux contacts avec des membres ou des groupes religieux d'autres confessions à Montréal, il apparaît que ceux-ci se construisent avant tout en fonction de l'appartenance ethnique et dans le cadre des réseaux des Vietnamiens de Montréal (amicaux, familiaux, professionnels, etc.). Également, les contacts semblent surtout exister avec les communautés bouddhiques, la plupart des adeptes expliquant ce rapprochement par les similarités entre les deux doctrines.

Les relations avec les autres temples caodaïstes d'outremer se construisent là encore à travers les réseaux des adeptes. En effet, malgré le fait qu'il s'agisse d'une communauté relativement restreinte, les contacts entrent caodaïstes d'outremer se sont intensifiés durant les dernières décennies, menant à la formation d'organisations transnationales très actives. Une des plus importantes d'entre elles, la *Cao Dai Overseas Missionary* (CDOM), fut d'ailleurs fondée à Montréal et avait pour vice-présidente une des adeptes du TCM. Cependant, bien que l'engagement des adeptes dans des réseaux religieux transnationaux va dans certains cas se faire par l'intermédiaire de ce genre d'organisation, les contacts avec d'autres caodaïstes d'outremer vont généralement se construire sur une base individuelle, comme c'est par exemple le cas de membres voyageant dans d'autres pays afin de prendre part à l'inauguration de nouveaux temples. Pour la majorité, leurs relations avec des caodaïstes installés dans d'autres pays vont passer par leur réseau amical ou familial. En bref, le TCM ne semble pas jouer un rôle central dans le maintien des réseaux transnationaux des adeptes.

Rituels

La quasi-totalité des rituels organisés par le TCM prennent la forme de séances de prière et se tiennent le dimanche (à partir de midi) dans la salle de culte. Selon la doctrine, l'adepte caodaïste est tenu de participer à cette cérémonie les 1^{er} et 15^e jours du calendrier lunaire (pour la nouvelle lune et la pleine lune), ce qui, dans le contexte québécois, est difficilement applicable. Ainsi, organiser une cérémonie le dimanche est avant tout une question de commodité : « Dans la règle d'éthique, chacun doit aller deux fois par mois. Mais ici on s'adapte à la vie québécoise, donc on vient chaque dimanche » (homme de 48 ans). D'après mes observations, seul un évènement fait

exception, soit la cérémonie du *Tết* (le Nouvel an vietnamien), qui a lieu la journée prescrite.

La plupart des sacrements¹¹ (baptême de conversion, mariage, etc.) et des festivals sont intégrés à la cérémonie dominicale, dont la forme élémentaire est 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 (fondation de la religion, commémoration des grandes figures du panthéon, etc.) et comprennent des prières et des phases supplémentaires dans le rituel.

À travers la description qui m'en a été faite, la participation à ces séances de prière peut être pensée comme ayant deux fonctions. Tout d'abord, elles n'affectent pas seulement les adeptes qui y participent, mais sont un moyen concret d'apporter davantage d'harmonie dans le monde, d'agir sur les malheurs et les injustices, ou de venir en aide aux esprits. Mais également, cette aide que fournit l'acte de prière est également une manière de faire *Công quả* : « Chaque dimanche on vient, on fait des prières, donc on fait *Công quả*, on fait de la charité, c'est une façon d'aider les autres aussi lors des séances de prières » (homme de 48 ans).

À l'occasion des cérémonies, tous les adeptes sont vêtus d'une tunique blanche, les hommes disposant également d'un couvre-chef à neuf ourlets¹². Le début de la cérémonie est en général marqué par le retentissement d'une imposante cloche placée sur le balcon, suite à quoi les adeptes rentrent dans la salle de culte et s'y répartissent selon leur position hiérarchique ou leur ancienneté, les hommes se plaçant (dans la perspective de l'autel principal) à gauche (côté *đương* – yang) et les femmes à droite

(côté Âm – yin). Le chef spirituel est pour sa part complètement à l'avant, face à « l'autel de Dieu et des Esprits Supérieurs » – terme utilisé par les répondants pour décrire l'autel principal. Le rituel en lui-même consiste en la récitation collective de prières rythmées par des instruments (bâton de clave et bol chantant) et entrecoupées de prosternation. La cérémonie est parfois suivie d'un sermon du chef spirituel, qui explique des éléments de la doctrine ou bien présente la vie d'une figure importante du caodaïsme.

Modes d'expression

Tout comme le rituel qui vient d'être brièvement décrit¹³, le verbal est particulièrement encadré par la liturgie caodaïste, dont presque toutes les prières sont connues par cœur par les adeptes. Seuls les sermons du chef spirituel connaissent des variations d'une cérémonie à l'autre. D'autre part, le vietnamien est l'unique langue d'usage durant les activités religieuses. En cela, la langue m'a parfois été présentée comme un des obstacles principaux à la diffusion du caodaïsme parmi les non-Vietnamiens. Cependant, l'utilisation de la langue vietnamienne comme langue du culte me fut présentée comme importante à conserver :

« 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. Ça c'est autre chose. Parce qu'il y a des choses qui sont difficiles à traduire exactement » (homme de 48 ans).

Activités sociales

La principale activité sociale du temple est le repas végétarien offert après chaque cérémonie dominicale. Il s'agit d'un moment d'une grande informalité durant lequel les

adeptes ont l'occasion de discuter de sujets divers. Cette activité a lieu dans la grande salle du rez-de-chaussée et est toujours commencée et terminée par une brève prière. Sa durée dépend du nombre d'adeptes présents. Là encore, la langue d'usage est le vietnamien, exception faite des jeunes qui discutent habituellement entre eux en français. Toujours selon le nombre de membres présents, d'autres activités, souvent informelles, sont organisées en parallèle de ce repas. Par exemple, à l'occasion de la fête des Mères les adeptes étaient invités à venir commenter et donner leur avis, au micro, sur l'importance de cette célébration. À d'autres occasions encore, le chef spirituel prend la parole pendant une partie du repas pour discourir sur un point de doctrine ou sur certaines règles de la religion.

Également, une fois par année le temple organise un pique-nique 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 m'a été expliqué, c'est l'occasion pour les adeptes de passer un peu de temps entre eux, de socialiser et d'échanger, ce qui n'est pas toujours possible les dimanches, les membres n'ayant parfois pas le temps de s'éterniser au temple ou même d'y venir.

Genre et rapports de genre

La question de l'égalité homme-femme a souvent été mise de l'avant par les adeptes comme étant une des principales particularités du caodaïsme et qui le distinguait nettement des autres religions, où les femmes ont souvent un statut subalterne. En tant que tel, le rôle des femmes est d'une importance similaire à celle des hommes au sein du temple et de l'espace rituel, où elles sont disposées au même niveau que les

hommes – exception faite pour le chef spirituel, qui lui est un peu plus en avant. Aussi, comme nous l'avons vu le Comité religieux doit être constitué d'un comité masculin et féminin. Cet aspect, qui est présenté comme un signe de la modernité de la doctrine caodaïste, me fut parfois expliqué comme une des influences de la culture vietnamienne sur le caodaïsme¹⁴.

On peut également souligner que la question de l'égalité homme-femme constitue d'une certaine manière un argument central de l'actualité de la doctrine caodaïste dans le contexte de la modernité – comme nous le verrons plus loin.

Socialisation religieuse

Aux convertis

Il ne m'a été donné de rencontrer qu'un seul membre (d'origine vietnamienne) s'étant converti à Montréal, la grande majorité des membres ayant été élevés dans le caodaïsme. L'acte de conversion me fut toujours décrit comme un choix nécessitant une certaine réflexion de la part du futur adepte, celui-ci devant être conscient de ses responsabilités à venir. Afin d'accompagner ce dernier dans le processus de conversion, deux adeptes sont chargés de le guider dans son apprentissage des enseignements caodaïstes, avant que sa conversion ne soit entérinée par un rituel mené au temple.

Aux enfants

Bien qu'il ne semble jamais avoir existé de classes religieuses pour les plus jeunes, ceux-ci avaient par le passé l'occasion d'assister à des activités qui aujourd'hui n'ont plus lieu – celles-ci comprenaient la préparation de chorégraphies pour les enfants, des séances de présentation de la doctrine, etc. Le principal espace de socialisation religieuse reste avant tout la famille, tous les adeptes ayant des enfants estimant importante la transmission de leur religion. Cette transmission « verticale » va prendre plusieurs formes, allant de l'enseignement formel à travers les textes sacrés, à l'enseignement de certaines valeurs à travers la vie quotidienne et familiale. En bref, il apparaît que le temple joue aujourd'hui un rôle mineur, voire marginal, dans la socialisation religieuse des enfants, dont la prise de contact avec le caodaïsme et plus largement la religion se fait avant tout à travers la sphère familiale.

Pratiques individuelles et expériences religieuses

La pratique la plus répandue parmi les adeptes du TCM est de loin la prière, qui est présente dans la vie de tous les jours. Si selon la doctrine les prières doivent être récitées chez soi quotidiennement devant un autel de Dieu, les horaires et les obligations professionnelles des adeptes leur imposent des ajustements¹⁵. Comme nous l'avons déjà vu, la prière, que ce soit au temple ou chez soi, est un moment de grande proximité avec le divin, mais qui, comme l'explique un des adeptes, a des vertus diverses :

« 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).

Mais si la pratique régulière de la prière nécessite toute sorte d'ajustements de la part des adeptes, celle-ci permet aussi d'adapter sa pratique religieuse à des situations

particulières, comme ce fut le cas pour une des répondantes, qui a vécu pendant un temps 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 j'avais pas nécessairement d'autel ou quoi que ce soit, donc je le faisais juste assise tranquille et tout ça » (femme de 38 ans).

En plus d'être une des pratiques les plus quotidiennes pour les caodaïstes, la prière peut également intervenir dans les moments critiques de l'existence, comme l'illustre ce témoignage à propos d'une période de chômage qu'a connu un adepte :

« 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 envers Dieu pour demander qu'il m'aide à trouver une job. Pour travailler du lundi ou vendredi, mais sans travailler le dimanche ! [...] Pour que je puisse participer chaque dimanche, pour mener ma vie religieuse » (homme de 48 ans).

En plus des prières quotidiennes, plusieurs adeptes incluent dans leurs pratiques religieuses la lecture de textes religieux – caodaïstes ou autres. Sur la question des lectures, les adeptes appliquent assez largement l'esprit de tolérance envers les autres religions prescrites par le caodaïsme. Par exemple, un adepte répond ainsi lorsqu'il est questionné sur les textes sacrés des autres grandes religions : « Oui, je dois les lire aussi ! Je regarde quelles choses sont utiles, et je les utilise. [...] Parce que c'est aussi une partie de la doctrine caodaïste. [...] Tu vois, si quelque chose reste bon dans l'ère moderne, utilise-le. Pour quelque chose de mauvais, on ne l'utilise pas » (homme de 50 ans). Plusieurs adeptes m'expliquèrent également apprécier certains ouvrages *New Age* (dont ceux d'Eckhart Tolle et de Gregg Braden), qu'ils considèrent comme de bons compléments à leurs lectures religieuses.

En ce qui concerne les pratiques plus corporelles, la grande majorité des adeptes avec qui j'ai échangé m'ont dit pratiquer, sous différentes formes, la méditation. Il faut cependant distinguer dans le caodaïsme la très technique « méditation transcendante », qui est réservée aux adeptes les plus expérimentés et qui demande un certain encadrement, de toutes les autres formes de méditation, la première n'étant pratiquée par aucune des personnes interrogées – ni enseignée à Montréal, d'ailleurs. Pour un des répondants, celle-ci va être pratiquée pour contribuer à son bien-être, mais également à son élévation spirituelle :

« 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 (homme de 48 ans) ».

Une autre adepte, qui pratique très occasionnellement la méditation, offre pour sa part une définition étendue de cette pratique, qu'elle explique expérimenter lors des cérémonies dominicales :

« Puis la méditation... pas nécessairement juste méditer, être assise puis faire le vide et tout ça, se focaliser sur la respiration, mais juste quand je vais au temple par exemple, qu'on entend les... voyons...

La cloche ?

Ouais, c'est ça, mais juste comme méditer là-dessus, juste te concentrer sur le son puis... [...] de pas penser à d'autres affaires, c'est une forme de méditation aussi. Puis même lors des prières aussi, de se concentrer, de rester focussée justement sur la prière en tant que telle, c'est une forme de méditation aussi, je pense que c'est... ça permet justement de faire entre guillemets le vide sur autre chose et de se concentrer sur une chose... [...] c'est comme une forme de méditation si on veut » (femme de 38 ans).

Rapports à la société globale

Étant une religion relativement méconnue en dehors du Viêt Nam et ayant une très faible démographie à l'échelle du Québec, le TCM reste relativement « invisible » de l'espace public québécois, la foi des adeptes étant confinée aux activités du temple et à leur

sphère privée. Cependant, le TCM n'en cherche pas moins à faire connaître sa religion aux Québécois, disposant sur place de matériel d'information en français (dépliant, textes sacrés traduits et gratuits, etc.). Mais plus significatif encore, le temple participe depuis plusieurs années aux visites organisées par le groupe *Kaléidoscope*, durant le printemps et l'été, qui propose des visites touristiques du « Petit Viêt Nam »¹⁶. Ainsi, certains dimanches avant la cérémonie, plus d'une vingtaine de visiteurs, composés surtout de Canadiens français, se présentent au temple accompagné par un guide vietnamophone. Le groupe est pris en charge par un des assistants du chef spirituel, qui leur fait visiter la salle de prière, en leur présentant les grandes lignes de ce qu'est le caodaïsme, son origine, sa doctrine, ses pratiques rituelles, etc. Il répond ensuite aux questions posées par les visiteurs pendant une dizaine de minutes, puis les raccompagne dans le sous-sol où leur est servi un peu de thé. Cette activité permet d'après cet assistant de faire connaître sa religion aux Québécois.

En ce qui a trait à la perception des membres du TCM de la société québécoise, il faut rappeler que la majorité des adeptes fréquentant le temple sur une base régulière sont originaires du Viêt Nam et ont immigré au Québec entre les années 1970 et 1980. Chacun d'entre eux ont eu des parcours bien particuliers et se sont insérés à la société québécoise à des moments différents de leur vie, certains ayant immigré relativement rapidement, d'autres ayant connu les affres des camps de réfugiés. Dans l'ensemble, la plupart soulignent de façon très positive le fait de vivre aujourd'hui dans une société démocratique, où les dirigeants peuvent être élus par la population et dans laquelle le pluralisme des opinions et des partis politiques est envisageable. D'autres encore soulignent la convergence entre l'idéal caodaïste d'une société harmonieuse et paisible et les politiques multiculturelles canadiennes, qui permettent à chacun de vivre librement sa culture d'origine ou de pratiquer sa religion. Si l'appartenance à la société

environnante va parfois être exprimé en se déclarant « Canadiens » ou « Québécois », d'autres vont la matérialiser à travers le bénévolat, comme c'est le cas d'un adepte et sa femme, qui lors des inondations de Saint-Jean-sur-Richelieu en 2012 passèrent deux jours sur place pour venir en aide aux sinistrés :

« Et ma femme et moi, on a travaillé comme bénévoles, deux jours. Le premier jour il y a beaucoup de personnes qui ont quitté, mais nous avons continué le deuxième jour. On a eu une bonne expérience. [...] 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 [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 48 ans).

On retrouve à travers ces propos l'importance dans le caodaïsme de s'engager dans sa propre société et d'y aider son prochain.

On notera cependant une tension en ce qui concerne la société québécoise, ou plutôt l'Occident, et qui touchent d'une part à l'importance, perçue comme démesurée, de la vie matérielle – tension sur laquelle nous reviendrons plus largement dans la deuxième partie de ce document.

Évolution du groupe et de ses pratiques en lien avec la migration

Après 1975, le caodaïsme a connu une dispersion, d'abord involontaire, qui demanda de grands efforts de la part de ses fidèles pour se réorganiser outremer, reconstruisant leurs temples et en s'ajustant au rythme et aux contraintes des pays où ils s'installèrent. La différence la plus notable et qui fut souvent mise de l'avant est celle de l'organisation hiérarchique. L'organisation et la nomination des dignitaires étant fortement centralisées

au Viêt Nam, le temple de Montréal n'est pas en mesure de fonctionner sur le modèle hiérarchique habituel des temples caodaïstes¹⁷. Cette contrainte produit également des difficultés pratiques, l'absence de dignitaires ayant été formés au Viêt Nam créant également un déficit de connaissances en ce qui a trait à la liturgie. La situation fut brièvement décrite par le chef spirituel :

« [...] 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... [...] 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).

Pour ce qui est de la cérémonie en elle-même, on aura déjà noté que le rythme de vie québécois rend difficile de respecter le calendrier caodaïste. Cette modification majeure force généralement le TCM à organiser les grandes fêtes du caodaïsme durant le dimanche de la semaine où celles-ci ont en principe lieu. D'ailleurs, cette situation va souvent amener les adeptes à essayer de conserver cette journée libre afin de pouvoir participer à l'office. Sur la performance du rituel dominical, on me fit remarquer que l'absence de musiciens au sein de temple rendait impossible d'accompagner certains offices importants avec de la musique traditionnelle, comme c'est le cas au Viêt Nam ou dans les temples d'outremer plus peuplés. 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... c'est pas les mêmes, parce que la situation est différente » (homme de 68 ans).

Un autre élément qui fut à plusieurs reprises soulevé est l'absence de centre de méditation, ce qui ne permet pas aux adeptes d'apprendre les méthodes de la « méditation transcendantale », en principe nécessaire pour les adeptes souhaitant s'engager plus à fond dans leur vie spirituelle¹⁸.

Adaptation et reconfiguration du religieux en contexte post-migratoire : le cas d'un groupe minoritaire

Migration et religion

La diversification des pays d'origine de l'immigration nord-américaine dans le courant de la seconde moitié du 20^e siècle est classiquement identifiée comme un des facteurs de la transformation des paysages religieux de ces sociétés, et ce à travers l'insertion de traditions religieuses autres que judéo-chrétiennes – ou parfois des expressions nouvelles de ces dernières. 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 (Warner et Wittner 1998 ; Ebaugh et Chafetz 2000 ; Cadge et Ecklung 2007 ; Foner et Alba 2008).

L'adaptation structurelle des groupes religieux d'immigrants face aux multiples contraintes rencontrées dans la nouvelle société d'établissement (manque de moyens, éparpillement du groupe, nouvelle diversité intraconfessionnelle et linguistique, etc.) passe dans bon nombre de cas par l'adoption de la « forme congrégationnelle » (Yang

et Ebaugh 2001). De façon générale, celle-ci se caractérise par une organisation plus horizontale du groupe, une plus grande implication des laïcs dans le leadership et une transformation du rôle des clercs. Également, le nouveau contexte d'établissement va parfois imposer la modification des pratiques rituelles (culte le dimanche, langue des rituels, etc.).

D'autre part, il apparaît que ces lieux ne sont pas des espaces exclusivement voués à la pratique religieuse. En effet, ceux-ci sont également des espaces privilégiés de socialisation qui peuvent devenir un substitut à la communauté quittée (Mossière 2006 : 51), et à travers lesquels les nouveaux arrivants trouvent un support pour appréhender le choc de l'expérience migratoire (Hirschman 2004 : 1208). Ainsi, la fréquentation d'une congrégation religieuse peut leur fournir des ressources (symboliques et matériels) qui permettent de réinterpréter cette expérience, qui peut être synonyme d'un déracinement culturel profond, de l'abandon d'une partie de sa famille, ou même parfois de traumatismes liés aux conditions de la migration. En bref, ces congrégations fournissent un environnement familier et sécurisant (Ebaugh et Chafetz 2000 : 80) qui constitue pour certains un refuge face aux difficultés rencontrées dans leur société d'accueil (Foner et Alba 2008 : 362 ; Suh 2003 : 178-179).

Les groupes religieux d'immigrants vont aussi être des pourvoyeurs de services sociaux, qui vont permettre à leurs membres de faire face aux difficultés que peuvent représenter l'installation et l'intégration à la société d'accueil (Ebaugh et Chafetz 2000 : 71) – les aider à trouver un logement ou un travail, les orienter vers des ressources gouvernementales, les familiariser avec les normes de la société hôte (Mossière 2006) etc. Finalement, ces congrégations vont constituer pour les immigrants un lieu permettant le maintien d'une identité ethnique (McLellan 1987 ; Min 2003) et sa

transmission vers leurs descendants (Ebaugh et Chafetz 2000 : 121-133 ; Cadge et Ecklung : 368-369).

Cette pluralité des rôles de la congrégation religieuse en contexte migratoire ressort particulièrement dans le cas du TCM, la plupart des récits entourant le fonctionnement du temple dans les temps qui suivirent sa fondation témoignant de son importance dans l'aide qu'il fournit aux nouveaux arrivants, qu'ils soient caodaïstes ou non. Si le temple était loin d'être la seule ressource s'adressant aux réfugiés ou aux immigrants vietnamiens, celui-ci se chargea d'aiguiller et d'assister les nouveaux dans leur démarche d'installation au Québec.

À un niveau plus individuel, la religion va également constituer un moyen de réévaluer le sens de l'expérience migratoire. Cette réévaluation peut aussi prendre une tournure utilitariste, comme c'est le cas d'un des adeptes, qui considère ce déplacement forcé comme l'occasion de diffuser sa religion :

« Si par exemple j'étais resté au Viêt Nam, je peux pas avoir une vie comme ici, plus de liberté. Même du côté de la vie matérielle aussi. J'ai ma maison, j'ai la voiture, par exemple, j'ai une job, c'est ça... là-bas c'est différent. Donc ça c'est normal. Mais aussi, quand on est sorti du Viêt Nam, c'était aussi avec l'idée qu'un jour on puisse propager aussi la doctrine [caodaïste] » (homme de 48 ans).

Il est intéressant de noter que cette « occasion » offerte par la migration fait également écho à un important message médiumnique qui fut, durant ce terrain, souvent mis de l'avant et qui expliquait que l'Amérique du Nord aurait un rôle important à jouer dans la diffusion future du caodaïsme à travers le monde.

Il apparaît cependant que si la période qui fit suite à l'arrivée massive de Vietnamiens au Québec, dont des caodaïstes, correspondait à une augmentation significative du nombre d'adeptes, les dernières années témoignent d'un fort déclin de la participation. La plupart de mes interlocuteurs s'entendent sur le fait que le temple connaissait une plus grande participation par le passé, celle-ci étant probablement due à un besoin plus fort de solidarité et de soutien dans une période où les réseaux de chacun avaient été fortement malmenés par l'expérience migratoire. L'explication la plus régulièrement avancée concernait le rôle même de la religion et le contexte particulier du Québec. En effet, plusieurs adeptes, généralement ceux du noyau dur, considèrent que l'absence de contraintes tend à rendre la religion d'une importance moindre dans la vie des gens, ce qu'une adepte formule ainsi :

« Des fois j'ai l'impression qu'on a la vie, actuellement, un peu trop facile, on n'a pas nécessairement 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 implorer le ciel ou peu importe dépendamment des religions puis tout ça, mais j'ai l'impression, [...] [que] quand on vit pas nécessairement de difficultés, on est moins porté justement à se tourner vers la religion. [...] Dans le fond, on a beaucoup de distractions aussi actuellement dans notre société ce qui fait qu'on est moins porté à la vie spirituelle en tant que tel, puis c'est beaucoup dans le présent, le maintenant... puis on pense pas nécessairement à... c'est ça il y a moins de place pour la spiritualité si on veut » (femme de 38 ans).

Le chef spirituel offre une analyse assez semblable, en expliquant que l'accession des adeptes à une vie plus stable permet de comprendre la difficulté du TCM à maintenir la participation de ses membres :

« Parce que la vie moderne ici... moi je ne sais pas comment faire [venir] les gens plus souvent au temple [...]. 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 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).

Appréciation et critique de la modernité

Bien que le groupe rencontre d'évidentes difficultés à se maintenir et à assurer sa relève, il fut toujours affirmé que le caodaïsme se caractérisait pas sa profonde adéquation avec la modernité, qui ici semble se calquer sur les grandes caractéristiques des sociétés occidentales – prise en compte des avancées de la science, régime démocratique, une tolérance favorisant le vivre ensemble, etc. Ainsi, la compatibilité de la cosmologie caodaïste avec les découvertes scientifiques fut souvent mise de l'avant. En raison de cette « cohérence » entre science et caodaïsme, ce dernier a souvent été présenté comme distinct des autres grandes traditions religieuses, moins à même de rejoindre les paradigmes de la science moderne. Également, un des répondants considère d'ailleurs 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 ! [...] 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 48 ans).

Cependant, dans le discours des adeptes cette adéquation du caodaïsme avec la modernité ne s'arrête à la seule question de la science. Comme nous l'avons vu, 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. Cette cohérence du caodaïsme avec les sociétés modernes s'articule, dans le discours des adeptes, autour de trois valeurs principales : la démocratie, les droits des femmes et la

tolérance religieuse (pensée ici comme la capacité de vivre en harmonie malgré la diversité religieuse).

Si l'on s'intéresse tout d'abord à la question de la démocratie, on notera que celle-ci me fut présentée comme étant une partie essentielle de son fonctionnement :

« Dieu nous a donné le pouvoir de penser, de faire des choses. Donc, nous croyons... Parce 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).

Toujours sur le plan de l'organisation politique, ce même fidèle insista sur la ressemblance du fonctionnement interne du caodaïsme avec les régimes démocratiques contemporains, ce qui pour lui illustre la modernité de sa religion, qui est tout à fait en phase avec les enjeux du monde d'aujourd'hui :

« 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 terme d'idéologie. De ce point de vue, je pense que c'est un futur très lumineux, pour le caodaïsme dans la prochaine décade » (homme de 50 ans).

Également, sa tolérance à l'égard des autres religions la rend capable de favoriser le vivre ensemble dans un contexte – celui de la mondialisation – où les différents peuples et les différentes religions du monde sont appelés à cohabiter de plus en plus étroitement. Le caodaïsme dans le discours des adeptes est ainsi une religion dont la doctrine et les valeurs favorisent l'harmonie et le respect d'autrui à tous les niveaux :

J'espère aussi que l'idée du caodaïsme peut se propager. Plus les gens la comprendront et l'appliqueront dans la vie, plus je vois qu'on va avoir une paix pour le monde. On n'a pas besoin de se convertir pour devenir des membres religieux caodaïstes. Juste accepter et appliquer les principes, comme je disais, la démocratie, le respect des

droits des femmes et vivre en harmonie avec les autres, de chercher un terrain d'entente plutôt que de faire la guerre, ça ce sont les valeurs importantes. Et si on applique les cinq interdits et les quatre commandements, tu vois [...] ! Il y aurait moins de problèmes pour la société (homme de 48 ans).

Toujours d'après cet adepte, l'expérience migratoire va elle-même permettre aux adeptes d'expérimenter concrètement ces aspects de la doctrine, qui ne sont pas forcément visible dans le Viêt Nam d'aujourd'hui :

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. [...] Ça aussi, c'est un échange de culture, comme un point de rencontre entre les [çaođaïstes] 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. [...] Donc ici, dans un pays multiculturel, on doit apprendre à respecter les autres. [...] Quand il y a des conflits, on doit chercher un point commun, un terrain d'entente, pour vivre ensemble, en paix. C'est des choses que je vois ici au Québec, avec les groupes musulmans. À un moment donné on parlait des accommodements par exemple, pour certains groupes, certaines personnes. Mais pour moi le mot *Đại Đạo [grande voie] 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 48 ans).

Si l'on constate clairement à travers ces multiples témoignages que la modernité est considérée dans une perspective nettement positive et favorable, les adeptes n'en sont pas moins critiques sur certains aspects. À cet égard, le thème le plus récurrent est celui du « matérialisme » (terme employé par mes interlocuteurs et qui définit l'attachement excessif à la vie matérielle – par opposition à la vie spirituelle – et aux biens) exacerbé des sociétés occidentales. Les propos d'un adepte ayant connu de grandes difficultés à s'intégrer professionnellement à la société québécoise sont particulièrement parlants. Celui-ci m'expliqua déplorer la trop grande insistance sur la vie « matérielle » dans la société québécoise, faisant référence à l'importance de l'argent et à l'égoïsme. D'après

lui, une telle posture mène à un délaissement de « l'humain » et de la solidarité, et plus largement à un éloignement de la vie spirituelle. Au contraire, pour lui la religion valorise l'entraide et pousse les individus à penser à autrui. Prenant l'exemple du caodaïsme, il considère que sa religion permet un bon équilibre entre le matériel et le spirituel. Ce matérialisme concerne d'ailleurs les Vietnamiens aujourd'hui citoyens canadiens, et explique, d'après le chef spirituel, la baisse de fréquentation du temple :

« De plus en plus le matériel attache les enfants et les adultes. On perd du temps pour rien ! La vie ici, c'est simple ! De plus en plus la croyance concernant Dieu devient basse, très basse. Les parents ne veulent pas parler avec les enfants, parce que la vie c'est facile ! » (homme de 68 ans).

Si l'on trouve dans ces discours une certaine ambivalence à l'égard de la modernité, conçue ici comme une amélioration de la vie matérielle et du confort, celle-ci n'en exclut pas pour autant l'importance de la religion, et plus précisément du caodaïsme, dans les sociétés modernes. Au contraire, l'idée est quelques fois ressortie que la religion *Cao Đài* était justement un moyen d'équilibrer le rapport entre vie matérielle et spirituelle dans le contexte de la modernité.

Conclusion

Dans l'ensemble, les données présentées dans ce document illustrent nettement le rôle essentiel qu'a pu jouer une congrégation religieuse auprès de réfugiés cherchant à s'insérer dans leur société d'accueil, illustrant également l'important travail d'adaptation qui fut opéré lors de l'édification du groupe religieux – recoupant en ceci les constats récents que l'on peut retrouver dans la littérature scientifique portant sur le sujet.

Mais ce document met également en lumière les transformations et les défis que peut représenter un établissement à long terme de ce genre de congrégation, dont le rôle initial d'aide aux nouveaux arrivants a pratiquement disparu avec la baisse très nette de l'immigration vietnamienne au Québec. Dorénavant, c'est davantage la question de la pérennité du caodaïsme au Québec qui se pose au noyau du temple, qui doit faire face au déclin de la participation de ses membres. On aura aussi noté que le discours des adeptes du TCM entourant la modernité illustre une volonté de rendre cohérent la pratique d'une religion très nouvelle dans le contexte québécois, mais aussi de sous-entendre la nécessité d'une vie spirituelle dans un monde considéré de plus en plus rivé à un matérialisme aux effets parfois délétères.

Bibliographie

Agence des Nations Unies pour les réfugiés (ONU), 2000. « La fuite de l'Indochine », *Les réfugiés dans le monde : Cinquante ans d'action humanitaire*, p. 79-103. <http://www.unhcr.fr/4ad2f957e.html> [consulté le 12 décembre 2014].

Cadge W. et E. H. Ecklund, 2007. « Immigration and Religion », *Annual Review of Sociology*, vol. 33, p. 359-379.

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

Dorais L.-J., 1993. « Vie religieuse et adaptation : les Vietnamiens de Montréal », *Culture*, vol. 13, n° 1, p. 3-16.

Dorais L.-J. et H. Nguyễn, 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 p.

Ebaugh H. R. et J. S. Chafetz, 2000. *Religion and the new immigrants : continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek, CA : AltaMira Press, 297 p.

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

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

Lindsay C., 2007. *Profils de communautés ethniques au Canada – La communauté vietnamienne au Canada, 2001*. Ottawa, Statistique Canada, 19 p. <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-621-x/89-621-x2006002-fra.pdf> [consulté le 1^{er} décembre 2014].

McLellan J., 1987. « Religion and ethnicity : the role of Buddhism in maintaining ethnic identity among Tibetans in Lindsay, Ontario », *Canadian ethnic studies*, vol. 19, n° 1, p. 63-76.

Min P. G., 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.

Mossière G., 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 », *Diversité Urbaine*, vol. 6, n° 1, p. 45-61.

Suh S. 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.

Warner S. R. et J. G. Wittner, 1998. *Gatherings In Diaspora : Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, Temple University Press, 409 p.

Yang F. et H. R. Ebaugh, 2001. « Transformation in the new immigrants religion and their global implications », *American Sociological Review*, vol. 66, n° 2, p. 269-288.

Biographie

Fabien Maillé-Paulin est étudiant à la maîtrise en anthropologie à l'Université de Montréal et adjoint à la rédaction de la revue *Diversité Urbaine*. Il s'intéresse entre autres aux dynamiques religieuses dans les sociétés occidentales et aux effets de l'expérience migratoire sur les groupes religieux minoritaires.

Notes

¹ Ce document de travail a bénéficié de la relecture attentive de Jérémie Jammes, que je tiens à remercier pour ses précieuses remarques, en particulier en ce qui concerne la doctrine caodaïste et sa terminologie.

² Le *Lên đồng* 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).

³ Le caodaïsme est divisé en plusieurs branches, dont la plus ancienne est celle de *Tây Ninh*, du nom de la province dans laquelle celle-ci s'est initialement développée.

⁴ 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. Cependant, cette *hội tín hữu*, c'est-à-dire « association d'adeptes », aurait été, d'après un des répondants, dissoute entre 2008 et 2009.

⁵ 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.

⁶ L'expression est utilisée par les adeptes et correspond au « Conseil d'administration » propre aux organismes sans but lucratif.

⁷ En bref, celui-ci assure le fonctionnement du temple en tant qu'organisme sans but lucratif (OSBL).

⁸ On retrouve dans le canon caodaïste avant tout quatre ouvrages centraux (Jammes 2014 : 102) : (1) l'« Anthologie des Saintes Paroles Caodaïstes » (*Thánh Ngôn Hiệp Tuyển*), qui me fut à plusieurs reprises présentée comme la « Bible » du caodaïsme, (2) « La Constitution Religieuse » (*Pháp Chánh Truyền*) qui détaille l'organisation hiérarchique de la religion, (3) « Le Nouveau code religieux » (*Tân Luật*), et (4) « Le Vrai Mahayana » ou « Vrai Grand Véhicule bouddhique » (*Đại Thừa Chơn Giáo*) qui présente les bases de l'enseignement ésotérique.

⁹ Celui-ci est bien entendu constitué des figures centrales des grandes religions mondiales, mais également de personnalités dont les écrits ou les accomplissements sont reconnus comme ayant une valeur particulière, telle que Victor Hugo, Sun Yat-Sen, Jeanne d'Arc, Li T'ai Po, etc. La pratique médiumnique servait également, avant d'être interdite par le gouvernement communiste, à nommer ou à entériner l'élection des dignitaires.

¹⁰ Sur l'obtention de « mérites » et l'autoperfectionnement dans la sotériologie caodaïste, voir Jammes 2014 : 296.

¹¹ Le terme est employé à la fois par les répondants sur le terrain et dans plusieurs textes caodaïstes traduits en français.

¹² Comme l'explique Jammes : « Ces neuf ourlets au-dessus du front 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).

¹³ Pour une description en détail de ce rituel, voir Jammes 2014 : 422-423.

¹⁴ Sur la question des femmes dans le caodaïsme, Jammes explique : « 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) ».

¹⁵ En principe, il y a quatre périodes clés de la journée où les caodaïstes peuvent prier : 6 h, 12 h, 18 h et minuit.

¹⁶ Plus de détails en ligne : <http://www.tourskaleidoscope.com/accueil/nos-visites-de-a-a-z/petit-vietnam.html>.

¹⁷ Certaines tensions entre les populations vietnamiennes d'outremer et leur pays d'origine existant encore aujourd'hui, il est inenvisageable pour les caodaïstes de Montréal d'accueillir des dignitaires formés au Viêt Nam après 1975.

¹⁸ Sur la pluralité des pratiques et d'interprétation caodaïste de la méditation, voir Jammes 2014 : chapitre 8.

Annexes

Annexe 1 : Façade du Temple Caodaïque de Montréal



Annexe 2 : Fresque de la salle de prière



Annexe 3 : L'allée centrale de salle de prière

