

During the cooperative period, the fish farming team in Thinh Liet had to perform all tasks from breeding, building embankments, pumping water to catching fish. That was no longer the case with fish contractors nowadays. For catching fish, they usually hired fishermen in Sam Son (Thanh Hoa province) to come and do the job. An arrangement was worked out among the major contractors in fixing the timing of fish catching in order not to negatively affect prices. Contractors and buyers agreed in advance delivery dates, and the fish freshly caught were immediately transported by trucks for sale in distant provinces like Bac Ninh and Lang Son etc. Building embankments and digging ponds were usually done by hired labour from Ha Nam province.

I have no exact figures as to how many peasants of Thinh Liet who switched to non-farming occupations after selling their land during the 'land fever' period or renting out their farmland to fish farmers. A document of the commune show that in 1995 about 200 to 300 persons worked as hawkers and peddlers, 70-80 were fish dealers, and some 128 households ran shops or market stands in the inner districts of Hanoi City.²² The number of store owners rose from 279 in 1995 to 455 in 1997.²³

Table 3 Changes of living standards in the Thinh Liet commune

	1991	1997
permanent house (%)	30	57
motorcycles	132	720
television, video sets	582	1850
refrigerator	120	480
motor/car	0	55
telephone	0	220

Source People's Committee of Thinh Liet Archives

To enquiries about their present living standards as compared to the pre-renovation period, many former peasants of Thinh Liet generally replied: 'A very big difference, just like between sky and abyss' (*Mot troi mot vuc*).

Changing rural communities

The above paragraphs have shown how, under the impact of renovation, the relationship between farmland and the peasant households has changed the economic life, with different trends, in the Thinh Liet and Da Ton communes. The following paragraph will focus on social changes – resulting from economic changes taking place over the last decades in these two communes.

Prior to co-cooperativisation in the North (since 1958) and in the South (since 1975), Vietnamese communes and villages, in the course of their natural development, have never gone through a pattern of production involving:

- 1 Concentration of farmland and tools as common property.
- 2 Labour division organised into production teams planned by the cooperative leadership; remuneration implemented in accordance with the distribution system of the cooperative.
- 3 Production planned and managed by cooperative leadership accordance with a general plan laid down by higher authorities.

This organisational model of production upset the traditional production pattern of the peasants and created new economic and social relations in the countryside. Indeed, since the cooperative model was applied in the commune – the lowest echelon of administration of the country – it dominated the economic and social life of the commune and even came to supersede the commune people's committee itself.

Over the past decade, economic reforms swept aside the socio-economic structure of the farming cooperative, and seemed to bring the rural areas back to the *status quo ante*, that is the situation prevailing before cooperativisation. Yet, close observations show that the post-renovation rural landscape of Vietnam bears similarities but also differences from its bygone days. In the cases of the Thinh Liet and Da Ton communes, the following changes are most far-reaching:

Restoring the rights of the People's Committee in administering the Commune

During the cooperative period, the role of People's Committee was overshadowed by the role of the cooperative in the management of communal affairs. It was the cooperative who used to take decisions on building schools, roads, power transformers, etc. In 1981, the Thinh Liet cooperative built its office, a two-storied structure, right on the grounds of the former Communal House, while the People's Committee and the People's Council continued to work in a house borrowed from a family in the Commune. The cooperative had the right to collect tax, allocate residential land to its members and mete out economic sanctions to those who violate its rules. The heads of production teams were the real authorities who managed the social and economic life of their members. (Up to 1993 in Thinh Liet and 1995 in Da Ton, village-heads and hamlet-heads were officially appointed). Party organisations, youth and women unions, the Fatherland Front organisation actually functioned within the framework of the production teams. The cooperative fully controlled the commune budget and provided wages (in paddy) to commune officials. A commune official in Thinh Liet remarked that the Commune's Party organisation often had to change the dates of its meeting if, for some reasons, the cooperative Chairman had not yet

approved the Budget estimates. This explains why during the cooperative period, much importance was attached to the post of cooperative Chairman, the person who controlled the social and economic lifeline of all inhabitants. And this post which should go to a person supposedly well-versed in economic management, often ended up in the hands of someone with excellent 'connections', that is, someone belonging to one of the major local clans.

Following land allocation to peasants, momentous changes took place in these two communes. First, the right to administer the communes was returned to the People's Committee. The cooperative in Thinh Liet also transferred the management of public land to the People's Committee and ceased all its prior administrative activities. In Da Ton, in the aftermath of land allocation in 1995, the cooperative served as a simple provider of services to farmers and a collector of agricultural tax on behalf of the People's Committee.

Changes in rural social organisations

Radical changes also took place in the political life of the two communes in the wake of renovation. A report by the Da Ton Party Committee to the 19th Assembly of the Commune's Party organisation reveals that only 12 percent of the local youth were members of the local Communist Youth Union. The same situation prevailed in the Thinh Liet commune. This was quite different from the cooperative period when an overwhelming majority of rural youth joined the Youth Union and regarded it as a corridor for social advance. To be an outstanding member of the Youth Union was a prerequisite for Party membership, facilitating access to colleges, vocational schools and State agencies.

The local party organisation was also affected by these changes. Prior to renovation, a Party member would be severely criticised if he took part in religious ceremonies, which were equated with superstitions. But this was no longer the case after religious ceremonies and rites underwent a robust revival in the countryside. In 1991 for instance, a former Chairman of the Thinh Liet People's Committee built a temple on the second floor of his house. Another party member in Giap Tu built a temple in honour of Tran Hung Dao, a hero who defeated the Mongols in the 13th century. He confidently declared: 'If they (the State) can stop us worshipping our ancestors, then we shall stop worshipping our Gods'.

The importance of the Party in local life has also waned. The Party organisation of the Da Ton commune has 12 party cells and 182 party members, yet a 1996 report of the Da Ton Party Committee stated that in 1995 about 42 members did not attend regularly party meetings. One of the cells did not keep minutes of its meetings, while the minutes of seven others were written in a perfunctory manner.

The post-renovation years also witnessed the spontaneous emergence of local organisations which have been playing an increasing role in the cultural

life of the community, the Association of Elderly Women (Buddhist followers) in Giap Tu were instrumental in restoring the communal house in 1991. In early 1997, the Association of Elderly Men and the Association of Elderly Women in Giap Nhi took the initiative in collecting money for restoring the dinh in keeping with its former architecture and style. At their request, the head of the cooperative had to dismantle the its offices which had been built in the front yard of the of the dinh. The same elderly people are now demanding that the plot of land using for the People's Committee Hall must be returned to the Tam Phap pagoda, the former owner of that plot of land.

Changes in rural incomes

Ten years of renovation and concomitant economic dynamism created in their wake an increasing gap in incomes and differences in life styles between the rich and the poor who, during the cooperative period, belonged to the same social stratum. Such a gap grow even bigger when poor families have no other alternatives than tilling the land or working as hired hands with monthly incomes no higher than 200.000 *Dong*. In 1996, 'poor' households account for ten percent and five percent of the population in Da Ton and Think Liet respectively (average monthly income less than 40.000 *Dong*/person) while well-to-do households account respectively for 30 percent and 35 percent of the population in the two communes. In 1991, when Shaun Malamey and I did our survey of the Think Liet commune, the local inhabitants had no access as yet to gas stoves, washing machines and air conditioners, and guests to a wedding party were just given oral invitations. But things were fast changing. Since 1994, such activities as giving birthday parties, studying English, taking painting and music lessons have become quite common among well-to-do families.

One also witnesses the restoration of old customs and religious rites with complicated forms and rules. Huge wedding feasts and funeral ceremonies are held, sometimes involving 400 up to 800 guests, and the hosts were confident they would be able to recoup the cost thanks to spontaneous contributions from the guests. That was something unthinkable during the cooperative period. Lineage relations have been restored along with ceremonies and parties held on the death anniversary of ancestors. In Think Liet, a number of lineages have specific costumes that be worn by the clan heads during ceremonies. The family records, which were normally written in classical Chinese are now translated into Vietnamese and thereafter distributed to all family members. Indeed, lineage relationships were gradually restored in the early nineteen nineties after several decades of neglect which caused a great deal of confusion among the local people: many lineal members could not recognise their relatives, and there was a number of incestuous marriages.²⁴

In recent years, following the Ministry of Culture's decision to lend recognition, in the form of official certificates, to communal houses, pagodas and

temples of Vietnam as cultural and historical monuments, there has been a boom in religious ceremonies – held in the dinh, pagodas and temples – in both Da Ton and Thinh Liet. In 1986, the year when the Congress of the Communist Party launched its policy of renovation, producers of votive paper in Thinh Liet saw their products confiscated by the commune officials and burned in the communal house of Giap Nhi hamlet. A decade later, when Giap Nhi celebrated the completion of its newly-renovated communal house, all local authorities attended the ceremony at which elder men and women, wearing traditional red gowns, were seated in the centre, in keeping with the traditional respect for old folks.

Conclusion

A decade of renovation has brought about deep socio-economic changes to the rural landscape of Vietnam as illustrated in the study of 2 communes near Hanoi. The fact that developments in these communes do not move in a similar fashion and at the same pace underlies the impact of local conditions, for example geo-social factors. The way these communes respond to and implement the renovation policy also reflect the relative autonomy of Vietnamese communes and villages vis-à-vis central power. The government policy allows a measure of flexibility with respect to the ways in which the communes adapt themselves in allocating cooperative land to individual peasant households as shown in the cases of Thinh Liet and Da Ton.

The case of Da Ton is typical of a commune where a high degree of cooperative farming has been reached previously, so that the de-collectivisation process was bound to be slower and fraught with problems. For example Da Ton granted 116 *sao* of land to families of martyrs without requiring them to make any contributions other than the agricultural tax, and this means irrigation cost had to be borne by the rest of commune members. Another point of contention was the age limits it laid down with respect to eligibility for receiving land.

In the Thinh Liet commune, the de-collectivisation process went far beyond its original objectives. After land had been allocated, it soon became a hot market commodity and peasants did not hesitate to sell them, knowing full well that such sales were illegal. The urbanisation of the Thinh Liet commune which went on gradually during the 3 decades prior to renovation, picked up again at a much faster pace during the past decade. It is expected that Thinh Liet inhabitants would, in a not-too-distant future, become as urbanised as their neighbours in the former hamlets of Giap Luc, Giap That and Giap Bat – now part of Hanoi municipality.

The results presented in this paper derive from analytical surveys based on data gathered during field-work and from archives of various sources. As the economic and social changes taking place in the two communes are part of an

on-going process, the analysis will have to be supplemented and amended as new realities emerge. It is hard to reach a general conclusion on economic diversification in rural Vietnam during a decade of renovation without extending comparative study to other communes and villages located in areas far removed from the major urban centres.

Notes

- 1 I am grateful to Dr Shaun Malamey and Prof. Ben Kerkvliet whom I had the pleasure to work with and from whom I could learn a great deal when we conducted surveys in The Think Liet commune (with Dr Shaun Malamey) and the Da Ton commune (with Prof. Ben Kerkvliet). My thanks go to the inhabitants of both communes for the disinterested help they gave me during my data gathering trips. In particular, I wish to thank Mr Nguyen van Chinh with whom I had many detailed exchanges of views that helped give shape to this paper. I also thank Mr Nguyen Dinh Le, Mr Nguyen Quang Ngoc, Mr Phung Huu Phu, Mr Tran Kim Dinh and Mrs Truong Thi Tien for giving me access to a number of relevant publications.
- 2 Kerkvliet B. and Nguyen Q.N, unpublished paper, 1993.
- 3 The Law on Land promulgated on July 24, 1993, provides that all organisations, households and individuals to whom the State has allocated land are generally referred to as land users. But some provisions, such as Article 3, have extended land usage rights to limited ownership as evidenced by the right to exchange land usage rights, to transfer land usage rights, to lease land, to use land usage rights as collateral for loans during the allocation period.
- 4 Administrative units during the Nguyen Dynasty (19th century) from the lowest to the highest echelon were as follows: commune, canton, district, prefecture, region (Tran, Xu), Royal Court. In 1831, under the reign of Emperor Minh Mang (Nguyen Dynasty), the so-called Tran (Xu) was changed into province (Tinh). After 1945, the Democratic Republic of Vietnam eliminated the canton and prefecture echelons.
- 5 Estimates given by respondents in Giap Nhi and Giap Tu hamlets. Documents found in Hanoi National Archives indicate that in the ninetwenties about 70 percent of households in Giap Nhi did not have land and did not engage in farming. They earned their living from non-farm activities such as handicrafts, trade or working as rickshaw drivers, hired labour, and civil servants, (Information obtained from Dr. Shaun Malamey).
- 6 During our field studies in Think Liet in 1992, 1993 and 1997, respondents told us that for each hectare of cultivated land, the cooperative had to deliver to the State each year 500 kg of paddy as tax, and 200 kg of pork as obligations. District authorities laid down the amount of paddy to be sold as obligations and non-obligation contributions depending on the excess amount which was still kept by the cooperative after providing payment for work points to the members and allocating paddy to various funds of the cooperative.

Furthermore, cooperative members must sell pork as obligation in keeping with the '5 percent land' principle. If a plot of land is equal to one *sao* (360 m²), the member concerned had to sell to the State 60 kg of pork (live weight) and, in exchange,

was given coupons for buying six kg of pork and 60 kg of paddy (at state-fixed prices). If one could not deliver the required amount of pork, there was a reduction of five kg of paddy for every undelivered kg of pork. Under the cooperative rule, three families belonging to paddy production team no. 1 (there were ten such teams in the cooperative of Think Liet) refused to use the '5 percent plot of land'. It is interesting to add that these families took back their '5 percent plot of land' when the cooperative reallocated land to its members for long-term use.

- 7 Inhabitants of Giap Tu and Giap Nhi villages did have several conflicts in 1939, 1941 and 1942. Inhabitants of Giap Tu village proudly said that they alone dared to face up to the inhabitants of Giap Nhi. When the two cooperatives were merged, along with their land, Giap Tu had 750 agricultural labourers and Giap Nhi had 1.650, while Giap Tu had 80 hectares of land and Giap Nhi 125 hectares. In 5 successive elections (the cooperative's steering board was elected once every two years), no one from Giap Tu was elected chairman of the Cooperative.
- 8 See 'Names of communes and villages in Vietnam at the beginning of the 19th century', Hanoi, 1981. Also see Tran Quoc Vuong, Nguyen D.C & Tran K.D (1990).
- 9 Statistics on the basic situation and infrastructure in rural Vietnam, Hanoi, 1995, p. 100.
- 10 They comprised cooperative members who were main labourers (for males aged between 18 and 60; for females between 18 and 55) and who worked in the same plot of land and lived in the same hamlet area. The remaining teams were not organised in keeping with this principle.
- 11 One *sao* (equivalent to 360 m²) of the '5 percent plot of land' yielded about 400 to 450 kilograms of paddy per annum.
- 12 In Da Ton cooperative, 11 paddy production teams accounted for 52 percent of its labour force; in Think Liet cooperative, the wool-carpet making team alone comprised 200 labourers, with women constituting the majority.
- 13 Draft Report of the Party Committee of The Da Ton commune to the 19th Commune Party Conference, March 20, 1996. While talking to us, an official of the Da Ton cooperative said in May 1997 that peasants owed a debt to the State amounting to about 200 tons of paddy during the years when the Contract 100 was underway.
- 14 BNN&CNTP (Ministry of Agriculture and Foodstuffs industries) 1993. What is now commonly referred to as Resolution no. 10 or Contract 10 is officially termed as the Resolution of the Politburo on renovation of management in agriculture, issued on April 5, 1988. Similarly, what is referred to as Decree 64/CP is in official terms Government Decree on allocating farmland to households and individuals for a long term use for the purpose of agricultural production', issued on September 27, 1993.
- 15 In response to our interviews on March 23, 1997, a peasant of Ngoc Dong reported he had to pay annually for each *sao* of allocated land: Agricultural tax: 48 kg of dry paddy; Irrigation fees: 16 kg of dry paddy; Contribution to public welfare funds: 20 kg of dry paddy; Compulsory labour: 40 kg of dry paddy. Each *sao* of land gives, at the maximum, 400 kg of paddy per annum.
- 16 Between the nineteen sixties and nineteen seventies, it was normal that children were provided with food ration cards thanks to the position of the mother; if the father was a state-employed worker and the mother was a peasant, the children had to live on the work points of the mother. Therefore, most peasant mothers wanted their children to be given cards.

- 17 I do not know exactly how many persons were affected by this dilemma. I was told that many villagers borrowed money from the bank and hired lorries to transport sand from the Red River to fill the ponds, but at the end they could find no customers for their land and could not repay their debts. With fish farming, one *sao* of pond water could generate 5 times more income than paddy production. The above persons left their land idle and still had to pay agricultural tax each year.
- 18 The same situation occurred in communes which are adjacent to the inner districts of Hanoi City.
- 19 These statistics are provided by The Da Ton commune archives. Figures from Thinh Liet are not available.
- 20 Own survey in The Thinh Liet commune, February 21, 1992.
- 21 In 1991, Ngoi area had a land area of 66 *mau* 4 *sao* (about 2.4 hectares) belonging to 433 persons. In 1996 there remained only 53 *mau* 1 *sao* (19 hectares) belonging to 340 persons. From 1991 to 1995, 13 *mau* 3 *sao* (roughly 5 hectares) were filled in.
- 22 Figures taken from Thinh Liet's master plan (dated June 1, 1993) on building up the new rural area (1992-2000).
- 23 Data obtained from Thinh Liet People's Committee, 1997.
- 24 According to Vietnamese customs, relatives on the mother's side can intermarry after 3 generations, while intermarriages between relatives on the father's side were forbidden up to the 15th generation. Vietnam's marriage law, however, allowed relatives, both on the father's and mother's side to intermarry after five generations.

References

- BNN & CNTP (the Ministry of Agriculture and the Ministry of Food Industries)
 1993 *Chu trương, chinh sach cua dang, Nha nuoc ve tiep tuc Doi Moi va phat trien nong nghiep, nong thon* [The policy of the Party and government on continuation of renovation and of development of agriculture and rural areas]. Hanoi.
- 1997 *Bao cao tinh binh thuc hien ke hoach kinh te xa hoi nam 1996 va phuong huong nhiem vu nam 1997* [Report on the implementation of the socio-economic plan for 1996 and coming tasks for 1997].
- 1998 *Bao cao tinh binh thuc hien giao dat cho nong dan theo Nghi dinh 64/CP* [Report on land allocation in Da Ton in accordance with Decree no. 64/CP].
- Chu Van Lam (*et al*)
 1992 *Hop tac hoa nong nghiep Vietnam, Lich su – van de – trien vong* [Agricultural collectivisation in Vietnam. History, issues, prospects]. Hanoi.
- Kerkvliet, B. & Nguyen Quang Ngoc
 1993 'Redistribution issues in the transition to a market economy: Cooperatives in Vietnam's Red River Delta in the 1990s'. (unpublished paper).
- Kerkvliet, B.
 1993 *State-Village relations in Vietnam: Contested cooperation and collectivisation*. National Library Australia.

- Luong Van Hy
1994 'Economic reforms and the intensification of rituals in two North Vietnamese village 1980-1990'. In: B. Ljungeren (ed.), *The challenge of reforms in Indochina* (Vietnamese translation). Hanoi, 1994.
- Nguyen Van Bich
1996 *Chinh sach kinh te va vai tro cua no doi voi phat trien kinh te nong nghiep, nong thon Viet Nam* [Economic policy and its role in the development of Vietnam's agriculture and rural areas]. Hanoi.
- Nguyen Van Chinh
1997 'Bien doi kinh te xa hoi va van de di chuyen lao dong nong thon-do thi o mien Bac Viet Nam' [Socio-economic changes and seasonal migration in northern Vietnam]. Conference paper presented at the Institute of Social Sciences in Ho Chi Minh City, January 1997.
- Nguyen Xuan Nguyen
1995 *Khuyh huong phan hoa ho gia dinh nong dan trong phat trien san xuất hàng hóa* [Polarization trend among peasant households in consumer goods production]. Hanoi, 1995.
- Nguyen Van Tiem
1993 *Giau ngheo trong nong thon hien nay* [The Rich and the Poor in contemporary rural areas]. Hanoi.
- Phan Dai Doan
1992 *Lang Viet Nam, mot so van de kinh te xa hoi* [Socio-economic issues of the Vietnamese village]. Hanoi: KHXH & Ca Mau.
- Phan Dai Doan
1996 *Quan ly xa hoi nong thon nuoc ta hien nay. Mot so van de va giai phap* [Management of Vietnam's rural society nowadays: Problems and solutions]. Hanoi.
- Phan Dai Doan & Nguyen Quang Ngoc
1994 *Kinh nghiem to chuc quan ly nong thon Viet Nam trong lich su, Hanoi* [Management experiences of rural Vietnam throughout history]. Hanoi.
- Tai lieu cua xa Da Ton (Documents from the Da Ton commune)
1992 *Thuyet minh tong hop de an xay dung nong thon moi* [General explanations on the plan for building the new countryside].
1993 *Tinh hình kế hoạch và giải quyết việc làm ở Da Ton* [Situation of employment in Da Ton].
1996 'Bao cao của Ban Chấp hành Đảng bộ xã Da Ton tại Đại hội Đảng bộ lần thứ 19 dự thảo' [Report by the Da Ton Party Committee to the 19th Conference of the Party]. Draft.
- Tai lieu cua xa Thinh Liet [Documents from the Thinh Liet commune]
1993 *Qui hoach nong thon xa Thinh Liet 1992-2000* [Master Plan for developments of The Thinh Liet commune, 1992-2000]. June 1993.
1994 *So tinh hình cơ bản của hộ (thôn Giap Nhat)* [Register on the basic situation of households in Giap Nhat hamlet].
1994 *So tinh hình cơ bản của hộ (thôn Giap Tu)* [Register on the basic situation of households in Giap Tu hamlet].

- Tran Quoc Vuong, Nguyen D.C. & K.D. Tran
1990 *Da Ton, truyền thống và cách mạng* [Da Ton, traditions and revolution]. Hanoi.
- Truong Thi Tien
1996 'Qua trình *Doi Moi* cơ chế quản lý kinh tế nông nghiệp ở Việt Nam từ 1991 đến 1995' [Renovation of the management mechanism in Vietnam's agricultural economy from 1991 to 1995]. PhD dissertation (unpublished). Hanoi.
- Tuong Lai
1995 *Khảo sát xã hội học về phân tầng xã hội* [Sociological survey on social stratification]. Hanoi.

PART II

Religion and religious revival

Charity and charisma

The dual path of a popular buddhist group in Southern Vietnam: The *Tinh Do Cu Si*

MY THIEN DO

The welfare and religious activities of the Householders' Pure Land Buddhist Association of Vietnam (*Tinh Do Cu Si Phat Hoi Viet Nam*, henceforth '*Tinh Do*') are rather removed from the glamour and fanfare given to religion and traditional festivals by the media and scholarly writings in the past five or six years.^{1, 2} Not only since *Doi Moi* ('Renovation') but also before then, this Association's existence has benefitted from a revival of traditions as well as the status of traditional medicine, both conditions being not wholly dependent on State sanction. To call it a popular religious group implies its close connection with charisma and thaumaturgy.^{3, 4}

Tinh Do's formative traits, in common with other large groups such as *Cao Dai* and *Hoa Hao*, include a poor rural background, a desire for social justice inspired by particular Confucian and Buddhist values, and belief in certain forms of supernatural intervention... However, apart from not being millenarian, this movement bears some radically 'local' characteristics and continues to attract a large following. How the inclination to violent action is related to millennial belief is a highly interesting issue, but one which I will not enter here. On the other hand, I consider the *Tinh Do*'s consistent hold on an outlook that eschews both vehement social action and chiliastic hope as emblematic of a uniquely adroit and persevering course.

Tinh Do physicians live and work at designated temple-dispensaries. Other members practise at home and attend to temple functions in varying frequency or extent of involvement. Although they do not take the tonsure like monks and nuns, their commitment is more extensive than the word 'lay' connotes. Most of *Tinh Do*'s public activities center around its charity work, which consists mainly of delivering free traditional health services and material aid to the needy. My purpose is not to compare them with other religious welfare organisations, but to highlight the *Tinh Do*'s interwoven practices of reciprocal giving and self-cultivation. *Tinh Do* followers further distinguish themselves, as the 'Householder' term suggests, in not subscribing to total monastic recluse. However, in fusing their welfare activities with proselytisation, they offer some refreshing change to the community they work with. The present motto: *Phuoc huc song tu* (tandem cultivation of merit and insightful knowledge) is conceived

from a practical experience distinct from other tandem practices such as *tu nhon hoc Phat* (cultivate [Confucianist] humanity and study Buddhism) formulated in the *Buu Son Ky Huong/Hoa Hao* discourse.⁵ However, as will be explained later, *Tinh Do*'s modalities, like many other popular southern religious groups, owes their origin to the *Buu Son Ky Huong* formulations (Do 1995).

At present, self-cultivation in Vietnamese Buddhism is increasingly defined by a movement from the public space of temples and shrines towards the private space of a person's home. With the mounting confusion, stress and strain brought about by rapid changes in people's life-world, the refuge an individual follower seeks tends to contract to a smaller and more intimate area. Thus beside an extra altar about ground level for the Gods of Earth and Fortune, another one could be added for the reciting of daily sutras (*kinh nhât tung...*). Importantly, the relaxed State censorship on reading and audio materials has enabled a proliferation of cassette tapes.⁶ Religious teachings and ritual information now reach a much wider audience at home. In this sense, the 'intermediate model' offered by the *Tinh Do*, blurring the boundary between lay and monastic realms, becomes relevant.

In brief, in the apparent resurgence of religion since the 1986 official adoption of the policy of economic renovation in Vietnam, my first question has been: How do the *Tinh Do* survive as a group or an organisation? Immediately following, if not parallel with this question of means, is the question concerning its mode of practice: How is a local southern cultural identity expressed and affirmed through the movement? How effective has it been as vehicle for positive social relations? The intermediacy of *Tinh Do* pattern is perceived, as could be gathered from above, as a fusion of pairs of categories often considered polarised. This 'two-foldedness' has put *Tinh Do* identity and practice in a liminal position in different contexts, which I will look at next.

Tandem motifs

The *Tinh Do* emerged in the same period as the elite-led reform of Buddhism during the early decades of the twentieth century. Of great interest is *Tinh Do*'s early dispersed rural base which distances it from the monastery-centred reform movements, which led to a national consolidation of regional Buddhist Associations. As they navigate along political and social interstices, the *Tinh Do* has never fit comfortably in the clothes put on religious bodies by convention. At the same time, this movement nurtures a cultural identity that blends tradition and innovation clearly recognisable in many southern rural and semi-rural communities.

It all began with a village literatus named Nguyen Minh Tri, who one day in 1917 decided to become a healer to help the sick and poor. Educated in the

classical system, besides working as a teacher, there were no other opportunities for literate people like him except in medicine and divination.⁷ His caliber as a scholar is not known to be very high, it can certainly not be compared with the caliber of those who took up traditional medicine (*thuoc Bac, thuoc Nam*), as a profession (Ngo Nhut 1969: 32-40).⁸ His proselytising work started two years later, in 1919.

Colonial police agents in the late nineteen twenties, while referring to this school as a variety of the 'Amida sect' (*Dao Di Da*), included it in the group of *Tu Tiên* (Daoist Self-cultivation) sects.⁹ The term 'Amida sect', on the other hand, did little to separate it from either the older Pure Land Buddhist school which claims ancient (unrecorded) lineage from China and has a body of ordained priests, or newer groups such as Nguyen Kim Muon's in the nineteen thirties and Doan Trung Con's in the nineteen fifties (Son Nam 1994: 140; Tran Hong Lien 1995: 74; Do 1995).¹⁰

Pure Land practice is usually chosen for its simplicity in the invocation of Amida Buddha, expressing one's faith in salvation.¹¹ The earliest known Chinese translation of Pure Land scripture was written around 200 CE. The monk Hui Yuan in the 4th century was responsible for its development and the founding of that famous brotherhood, the White Lotus school (Tanaka 1990: 1-8; Sangharakshita 1957: 368-72). The oldest *Tinh Do* school is believed to enter Vietnam about the same time as other Buddhist schools. In Master Minh Tri's version, initiants would progress through a training more focused on meditation in line with Zen, where the quest for enlightenment is premised on self-reliance.¹²

For present *Tinh Do* adherents, the main thrust stays the same, i.e. self-perfection must go hand in hand with healing and assisting others in their dire needs. Over time, the dispensation of Vietnamese traditional medicine, completely free of charge, has effectively laid the foundation for their social work. This is one of the insiders' explanations as to why *Tinh Do* has survived and grown in southern Vietnam today. Ho Tai (1983: 88) maintains it was the largest group between the two World Wars. By the nineteen sixties, they have had over 180 temples built from the southernmost Ca Mau province to the central coastal city of Quang Ngai. The present central executives, with no statistics of membership, suggest there are about 200,000 current initiated members.¹³

Ever since its registration with colonial authorities as an Association in 1935, *Tinh Do* status has continued to straddle the dualistic categories of 'religious' and 'secular' organisations, eluding any single-term name. Further, while the Hoa Hao leader Huynh Phu So was prepared to blend religion and politics, *Tinh Do* resolutely excluded political activities. In insisting on being non-political, the *Tinh Do*'s advantage in avoiding persecution and harassment is obvious. However, putting their existence in between and betwixt the political and cultural schema portrayed by prevalent discourses, they do not tread a path

which is free from contradiction, as national politics itself can push the dual form beyond its limit. This was evident when the founder convinced followers that the *Tinh Do* had to take a 'patriotic stance' as a moment in history demanded it, during 1945, for the group's ultimate survival depended on the viability of the then struggle for national independence (Ngo Nhut 1967: 186-7).¹⁴

Generally speaking, the manner in which the *Tinh Do* incorporates conventionally polarised categories is interesting to outsiders, if not exasperating to the authorities who seek to centralise religious bodies.¹⁵ Concerning the official definition of the group, a recent exchange between representatives of the State's Patriotic Front, which controls and monitors religious activities, and some *Tinh Do* executives, can be illuminating. It reportedly went as follows:

'Is *Tinh Do* a folk belief [meaning: in the class of medium trance practices for instance]?'

'No, because we have a Founding Master (*Tong Su*), and Buddhist teachings.'

'But if you are a religious school (*tong phai*), why don't you have scriptures and clergy?'

'Because there is only an administrative committee who is replaced every two, three years by other members through election, there is no clergy with Venerables and novices to run our affairs.'

'The *Tinh Do* is a civic association (*hiep hoi quan chung*) then?''¹⁶

At present, a long-standing negotiation for *Tinh Do* to join the National Buddhist Church (*Giao Hoi Phat Giao Viet Nam* – hereafter *Giao Hoi*), in the urgency of reclaiming temple land and control of the Association's property, attests to the dilemma the *Giao Hoi* leaders are facing. Short of changing the *Giao Hoi's* Constitution in defining what a 'religious school' is, at best an impractical task, the gh cannot incorporate groups such as *Tinh Do*, entitling them to the legal status of a non-secular organisation. *Tinh Do* dual identity is a veritable Zen *koan*-type paradox confronting the Church patriarchs at a time when they are not yet prepared to resolve.

Paradoxically too, dual identity or double practice seems fundamental to Vietnamese popular ethos and world view, so much so that at grassroots level, the *Tinh Do* case is definitely not an isolated one. The case of the Hoa Hao's double motif mentioned above is but another. After all, the main body of orthodox Buddhism in Vietnam can be said to encompass both Zen and Pure Land schools. *Tinh Do's* Pure Land Buddhism therefore does not quite present itself as a new challenge in re-visioning religion, popular or orthodox. Rather, in this preliminary exploration, I consider other aspects such as cultural identity, sociability or affectivity as of paramount importance.

A new movement in the Mekong Delta?

The formation of *Tinh Do* can be viewed as an instance of what has been termed 'the southern experimentation,' ever since the region was opened up by Vietnamese and later under French economic exploits (Son Nam 1992a 1992b). In the wake of migration and pioneer settlement, localisation and absorption of beliefs and practices from diverse ethnic groups necessarily took place. Innovation and adaptation played an important role, and continue to do so under the impact of modernisation. *Tinh Do* formation reflects this experimental efflorescence in the socio-religious field of the nineteen twenties and thirties, as instanced by the birth of the *Cao Dai* movement, and before then, the rich and diverse emergence of individual 'Daoists' (*ông đạo*), professing a multitude of ways of knowledge and power (Do 1995).

A senior *Tinh Do* member regards the period between 1920 and 1934 as the time when the founder performed healing congruently with the prevalent popular beliefs in trance possession and talismanic magic. From 1935 to 1954, starting with the formation of the Association, was the time when dispensaries and temples proliferated, and Vietnamese traditional herbal medicine asserted itself as *Tinh Do*'s principal method of treatment. The period from 1955 to 1975 saw the increased popularity of Western medicine but also a consolidation of *Tinh Do* achievements.¹⁷

What can be readily drawn from such depiction is a staged growth, from charismatic missionary groundwork to institutionalisation, not so untypical of religious movements. But this historicising of *Tinh Do* development cannot negate the pervasive presence of magic without risking hasty reductionism. To his last days, the founder was known to give either talismanic and faith healing to the sick, or prescribe herbal medicine for them, depending on the patients' belief.¹⁸ Regular mass treatment with talismans and plain water was also given by his successor, Master Son Kim, in the early nineteen fifties and occasionally afterwards. With the death of the latter, authentication of various supernatural powers, as displayed by the founder's senior disciples, remains an on-going concern in the group's oral tradition. If, as Ho Tai points out, the fact that a sectarian community vesting their power and consciousness into their leader's charisma militates against their routinisation, then *Tinh Do* is still quite removed from this process. However, as shown later, this may not be the full picture.

Charismatic aspects of *Tinh Do* have deep roots. Except for the absence of millennial belief, as already mentioned, *Tinh Do*'s continuity with the Buu Son Ky Huong movement can be recognized: the scarcity, for instance, in the early stages, of iconic representations in their Pure Land Buddhism; the number five – as in five male and five female chief preceptors (*huan su*); the preference of the masters to be buried in levelled or unrounded graves after they died... In general, *Tinh Do* leadership casts an image consistent with that of southern

Daoists, with their personal followings, their individual teachings which incorporate Daoist, Buddhist Tantric and Zen practices, and with the secrecy aspect of group structure.¹⁹ The birth and growth of *Tinh Do* movement, similarly, will be better discerned with a brief consideration of the attendant historical condition.

The nineteen twenties were marked by continued economic expansion of the South. With roads laid and canals dug for transporting agricultural produce to Saigon for export, those who could exploit the wealth of the South, namely the French colonials, their Vietnamese collaborators, Chinese and Indian entrepreneurs, enjoyed a boom period until the world economic crisis of the nineteen thirties.²⁰ A busy traffic between cities and countryside juxtaposed itself with a slower, quietly mobile scene of peasants and small traders who lived, worked and daily negotiated a vast network of rivers and canals.²¹ Rice and produce merchants plied their trades in relatively larger boats, some with sails. By and large, the waterways remain the arteries and capillaries for a more tranquil, but no less busy, floating traffic. It was this tranquil traffic that first saw Minh Tri's boatload of sweet potatoes, and when the situation was right, his health remedies and message of a Buddhist salvation.

For the majority of peasants, taxes and low income had reduced their lives to barely above subsistence level.²² With scarce health resources, illness was a serious matter. Especially the early part of this century saw waves of smallpox and cholera epidemics. Beliefs in supernatural causes on the whole amounted to their attributing suffering and diseases to the influence of demons or deities. The literati's approach to healing based on Chinese or traditional Vietnamese herbal medicine, on the other hand, is basically shorn of supernatural intervention (Marr 1987: 26-50). In this sense, Nguyen Minh Tri's method, given a background of classical education, proved to be sophisticated. So was his approach initially, he always used to present himself as a traditional physician, with some expertise in Chinese and Vietnamese medicine. Although well versed in magical cures, he could also do more than merely to empathising with those believing in the efficacy of supernatural powers. Not only did he in fact win the confidence of believers, in fact he also managed to gain the trust of the non-believers.

As he traversed the Mekong delta, Nguyen Minh Tri gathered around him a band of disciples to help spread his Pure Land teachings. In the early stages, his followers, unlike the *Cao Dai* adherents, were neither from the French-educated class, nor from the colonial public service except in minor local administration (Ho Tai 1983: 89). Thus it was Minh Tri's work with the small landowners, poor tenant farmers, and later with Nhan Van Dong's large following, who included 'hoodlums, car drivers and pimps' that gave a grassroots temper to *Tinh Do* membership.²³

The establishment of temples only followed the official formation of the Association in 1935, first with the headquarters in Cho Lon (Saigon's China-

town), then in the provinces.²⁴ Yet exactly how this gathering did not constitute a threat to the authorities, even to have sufficiently lulled the confidence of colonial authorities into granting them a permit to function as an association in 1935, and to continue today as *bona fide* public organisation, deserves our attention.

Although *Tinh Do* benefitted from the prestige of members who are former leaders on both sides of the political fence, protection by the locally powerful alone could not be sufficient a cause for joining. My field data suggest that the nature of *Tinh Do*'s voluntary welfare work is crucial to its growth. As so much of the *Tinh Do* image is attributed to the work of this charismatic figure, the Founding Master Nguyen Minh Tri, any exploration of *Tinh Do* practice and belief will necessarily touch on his background and the importance of his myth-woven legacy.²⁵

The Nguyen-Minh-Tri legacy

Nguyen Minh Tri was born Nguyen Van Bong, in 1886 in the countryside of Sa Dec province. His parents died when he was fifteen years old. One of his biographers claims – very persistently and repeatedly – he was then ‘adopted’ by a paternal aunt. He was a sickly child at the time.²⁶ Yet he was known to be quite bright: he made his way through his classical education easily. He married at the age of nineteen and he is – according to some sources – supposed to have had four children during the first ten years of his marriage.²⁷ It is unclear whether or not he set out by boat during that period from that north-western part of the Mekong delta to trade reed mats and potatoes as an alternative to working on a rice farm with diminishing returns. At any rate, he was bent on starting a new religion rather than commerce.

In a world set in clusters of symbols and values attached to a predominantly Buddhist and Daoist celestial hierarchy with corresponding supernatural powers, he had no need to add new ones.²⁸ A man with few words, known to have smiled but never laughed out loud, Minh Tri impressed those around him with his gentle speech and meticulous care in everything he did. It is not possible however to dismiss the charisma imputed to him by a repertoire of legends today. Counted among the tales of his magical deeds circulated by his followers are those where he met tigers in the mountain, talked them into letting him sleep in their cave, or where he won a magic challenge from Nhan Van Đông, who later became chief disciple, or met ‘immortals’ (ghosts) in the mountains near Chau Doc. Tales of curing illnesses supposedly caused by a spirit’s possession of the victim are as numerous as his urgings, orders, comments, statements which were not comprehensible at first and which turned out to be premonitions or accurate predictions later (Ngo Nhut 1967; Anonymous 1959).

While Minh Tri’s healing involved a modest display of magic, his prestige has been bolstered over time by this repertoire of supernatural tales. Of consid-

erable importance are his encounters with ‘the immortals in the Seven Mountains near Chau Doc’. Putting aside the issue of authenticity of the tales, which is also questioned by some senior members nowadays, the circulation of those encounters reflects Daoist or supernatural elements in *Tinh Do* followers’ belief system and the pervasive blend of three religions in Vietnamese thinking in general. Minh Tri’s discourse is firmly within this frame of thinking.

His only ‘written’ work is entitled ‘Husband and Wife Dialogue – a Return to the Reality of Three Religions’ (*Phu The Ngon Luan – Tam Giao Quy Chon*). Its original manuscript was a verbatim copy of his spontaneous dictation in 1927 (Ngo Nhut 1967: 156-8).²⁹ The style of ‘Husband and Wife Dialogue...’ incorporates the oral character of southern literature of the day. Similarly, popular southern identity is reinforced through other *Tinh Do* efforts such as the current Chief Medicine Preceptor’s text for identifying botanical features and pharmacology of 700 plant species, all in six-eight meter verse.³⁰ A preference for this verse form in folk oral poetry and made more popular by the *Kieu* Story from the turn of the century at least, has also been part of this regional expression.³¹

Ho Tai observes that his proselytisation technique is exactly like that of Doan Minh Huyen, the founder of the millenarian *Buu Son Ky Huong* tradition, known as the Buddha Master of the Western Peace (*phat Thay Tay An*). However, apart from offering magical cures, the latter was not known to engage in any of the types of manual labour like Minh Tri, as shown later.³² The colonial police had a different picture of him. According to their report, Minh Tri was involved in the campaign against recruitment for the French Army in 1914-16 (World War I).³³ Between 1916 and 1920, he disappeared into the mountain near Chau Doc, ‘learning sorcery’. The police did not ‘discover’ the Amida sect, as they called it, until 1927 (Ho Tai 1983: 88). Yet Minh Tri and disciple-associate Nhan Van Dong were never questioned or harassed at the time. How was this grassroots religion founded in the first place?

Founding a grassroots religion

I must find all means: picking medicinal herbs, tasting plants, study pharmacology and medicine, trade, read palms, render services to people and genuinely please them to gain sympathy. Only through sympathy you could guide others towards the right way. If you stay in one place and work as a physician, people only seek you when they are ill. Who will remember you when they are well? That is why if anyone asked me to do something, I would do it without hesitation, for example if they told me to build up soil beds, plant trees, carry earth to their gardens, I will do it. People then have sympathy for me, could share their confidences with me, then gradually they learn about the cultivation of merit.

This quote by Nguyen Minh Tri (Anon 1959: 13-14) may serve as a model for the welfare practice of the *Tinh Do* group. In a similar vein, one could find that much of the nature of welfare work initiated by Master Son Kim, leader of the *Tinh Do* from 1969, conforms to the above model. Near his final days, Son Kim was still discussing with his entourage new services that *Tinh Do* needed to develop, such as home visits to the elderly, the sick and isolated. In 1951, Son Kim, then a French-trained clerk at a Saigon law court, joined *Tinh Do* and was ordered by the founder to start welfare work in Gia Dinh area outside his office hours. As he recounts the first days there:

I usually visited the poor families at their lunch time... talked to them and asked if they had any problems with official paperwork [letters and forms to do with government offices]... Gradually, they recognised that I was sincere, and showed their trust in me. In the evening, after work, people looked me up to talk. Only then, I started discussing Pure Land [philosophy]... Next, I set up a stall to sell rice, sauces and soap. This stall was different, in that there was no one attending it. There was a basket to collect money... After two years, I remember the amount I made was nearly 33.000 *Dong*. I bought sweet corn, then sticky rice, cakes [for the women to sell]... From there, bean sweets and bean curd were made and sold. Then a few schoolteachers volunteered to teach in their spare time, starting a school with no equipment, and the children sat on the floor... I banked the money to earn interest... Our medicine is freely distributed, but the important thing is to ensure that the receiver taste the sweetness [of our giving] before drinking the medicine.³⁴

Son Kim's case is rather exceptional. Born in Tra Vinh of mixed Khmer and Vietnamese parents, he studied law in France in the nineteen twenties and in Saigon in the forties to become court registrar. In joining *Tinh Do*, he was to become the latest major disciple of Minh Tri. Between 1952 and 1954, his magical water cures made him notorious. At the height of his fame, thousands of people were reported to gather in front of the temple each day waiting to receive his plain water treatment.³⁵ Like the founder, Master Son Kim did not start out to heal purely in traditional medicine, which I believe he only studied later. After the death of the founder, he no longer gave regular water treatments to the masses, but his credentials assured him the mantle of supreme Head of the Association.

This brings us to the question as to how the dispensary-and-temple structure and network came about. At a superficial level, the Pure Land Householder group looks unorganised. This is also the view of some insiders. With a fairly entangled leadership, some tension must exist between the administrative and the medicine/training arms. On top of this, there is no formulated management structure, pattern of communication, or clearly determined network for dissemination of information and literature. Yet organised it is, as present members put it:

Although *Tinh Do* does not seem to be organised in any conspicuous way, its organisation does exist, and the structure starts with the founding of a simple medicine dispensary.³⁶

If this statement is correct, the development of *Tinh Do* services could be deduced from the way a new centre gets established. According to senior members, a traditional physician with two or three helpers would go to a new area to set up a free dispensing herbal medicine station. Each new station, according to *Tinh Do* policy, must be supported by at least fifty local inhabitants. The sympathisers comprise ex-patients and their relatives wishing to see a dispensary established in their area. Ex-patients, usually unable to repay the kindness in cash donations, would offer to help in the dispensary. They and/or their relatives are then encouraged to contribute ingredients for making medicine, and join in with processing plant materials, reassured by the Association that their return of favour now constitutes a meritorious course of action (karma), for it makes them the benefactors of future patients.

An affective bond which is cemented between the givers and the recipients is regarded by *Tinh Do* followers to be the main factor in sustaining the work of the Association. They point out also that, when comparing *Tinh Do* dispensaries to other similar free services set up by the government, this bond of sympathy stands out as a crucial factor in *Tinh Do*'s enduring existence. Contributions by ex-beneficiaries may grow to a fund raising effort to construct a proper building for the dispensary. If wealthy supporters are involved, a temple adjoining the dispensary will be built as the next stage of development. Larger establishments, mostly in towns and cities, with greater resources, would be assigned to be back-ups for smaller ones. Meanwhile, the pioneer physician would, before moving on to another area, look for locals to be trained in traditional medicine and eventually to take over the welfare work.

The formation of *Tinh Do* Association with temple structure also saw a bifurcation of the role of senior adepts: those who are medicine instructors and those who mainly engage in writing and teaching Pure Land Buddhism. Only those known to be virtuous or righteous (*co dao duc*) are regarded as capable of guiding members in the study of Buddhism and are eligible for elected administrative positions. Originally, physicians received religious training in conjunction with medicine or healing arts from senior adepts, with those holding the highest status being assigned by the founder as *Huan Su* (Master Preceptor). The past Master Son Kim was regarded as having assumed the exceptional unified religious and medicine leadership, while the Presidents of the Association before him were mainly administrators. At this juncture, a note on intra- and extra-mural relations, another dual aspect, could be made to shed some more light on *Tinh Do* identity.

Internal and external relations

In their intra-group relations, the *Tinh Do* resemble the *Buu Son Ky Huong* more closely than the *Cao Dai*. While *Cao Dai* adherents use the more egalitarian term, *anh* or *huynh* (elder brother), among male members, the *Tinh Do* adherents stick to the traditional hierarchy of *ong* or *ba* (deferents for grandparent status), *cau* or *co* (uncle or aunt).³⁷ Minh Tri's five earliest male disciples and other associates are believed to have had their own disciples before they met him. They are also posthumously referred to by the title *Duc Ong* (His Holiness), or *Duc Ba* (Her Holiness), or *Duc Huan Su* (Holy Master Preceptor). Their major disciples now hold power in the movement. The most senior *Tinh Do* member presently is the above-mentioned Chief Instructor of traditional medicine, a disciple of one of the original five Master Preceptors.

Status in the *Tinh Do* social hierarchy is in fact based on seniority of these second-generation disciples. Thus the senior members that generation, now in the above-sixty age bracket, are referred to as *ong* or *ba*. This may not be anything unusual, but the next level adepts below them, aged early-sixties and younger, are addressed as *cau* or *co*, as mentioned above. It is clear that all these terms are the same ones Southerners reserve for the self-cultivators known as Daoists since the late 19th century, and are probably still current among the Hoa Hao and Tu An Hieu Nghia, offshoots of the *Buu Son Ky Huong* group.³⁸

Yet deference is only one characteristic of the codes of behaviour within *Tinh Do*, physicians and health care committee members are also urged to regard those working together as family, as stipulated in the Constitution of the Association (Chapter 2, Article 9).³⁹ A directive that can easily be followed, as many members of *Tinh Do* are actual kins because joining often involves a few of their own extended family. Numerous present members have followed the steps of parents, uncles, or aunts.⁴⁰

When it comes to 'the outside world', however, Master Minh Tri set an example in taking great care in dealing with local authorities, knowing his activities may come under surveillance, as noted by Ngo Nhut (1967: 72-73):

(...) The master then calmly said: 'We will see! When you get home, you should go to the village council to obtain permission to dispense free medicine to people for a few days. That is to take care of possible local problems, not for me, as I have sufficient credentials, such as trader's patent, physician's patent, sorcerer's patent... all those.' ... The way of the master was to be thorough, never to neglect the law. The followers therefore learnt to respect the law, the authorities also never suspected and bothered to watch over them.

Today, followers speak of adhering to the Master's policy in precluding any form of conflict with the authorities and other religious groups at all levels – as the crucial factor governing the survival of the group. Their ability to grow

under conditions too adverse for many folk religious groups vindicates their belief in the founder's guidelines. If the *Cao Dai* tried to persuade the French colonial authorities in the nineteen twenties that theirs was a genuine religion, the *Tinh Do*'s way to evade suspicion was by insisting that they are not a religious sect but an association for lay Buddhists. *Tinh Do*'s shunning all involvement in politics of the day was made conspicuous by their absence, such as in the Buddhist Coalition Committee (*Uy Ban Lien Phai*) formed in May 1963 to resist oppression by the Diem government (Nguyen Lang 1994: 403-4).⁴¹

Throughout the war years up to 1975, medicine dispensaries were set up only with official approval of the authorities on both sides of the political divide. Before 1956, for instance, the head of local *Tinh Do* committee would obtain a written approval from the colonial government, but building would not proceed until its application was also accepted by the regional Viet Minh leadership. Soon after 1975, the closing or slowing down of Vietnam's trading with the West meant a shortage of Western medicine. As a result, traditional medicine was in high demand and the government encouraged local supply and practice of traditional herbal medicine. However, Master Son Kim, as *Tinh Do* leader, took a politically cautious step in disbanding the Central Committee altogether. One consequence of this decision was the disarray of provincial structure, as some local management committees disbanded. The repercussion of this decision still is a concern for the Central Committee today.

Tinh Do free dispensaries were also put in a competing position with government-run dispensaries. They were ordered to charge patients. This user-pay State policy runs counter to the Association's philosophy of merit making, and was resisted. In Tra Vinh particularly, local management committees were prepared to close down dispensaries rather than charging clients. The outcome of this tension varied according to local condition. On the whole, after 1986, most dispensaries were allowed to resume their free services, while a small number of them still have to charge clients, or be converted to venues for various community services.

It must be remembered, however, the Council of Ministers' decree of 21.3.1991 on religious activities still subjects groups to a close monitoring.⁴² Current legal and bureaucratic hurdles are the common fares of the executives in setting up new centres, the *Tinh Do* not being officially recognised as a public association. Therefore it is understandable that development could benefit from Party connections, especially when management committee members do have them.

With the president of its management committee being a retired member of the local People's Committee, for instance, a centre some twenty kilometres from Tra Vinh city enjoys solid local political support while one Tra Vinh's central executive member recalls that he had to make eleven trips to a village

some twelve kilometres away from town to negotiate a permit to erect a thatched dispensary there. A permit was eventually granted by the local authorities, with the condition that it also doubles as a State health service station. Other villages also had to face with much reluctance from the local authorities in considering approval for setting up a new dispensary. The reasons for official reluctance are well understood by the applicants, even if their patience had to stretch to the limit.

Medical dispensaries and temples

At present, the *Tinh Do* group can count 207 dispensaries in existence, with over 180 of them attached to a temple built in brick or concrete structure. Members regard this achievement with pride, in comparing with the precedent set by the 'father of Vietnamese traditional medicine,' the fourteenth-century Zen master Tuệ Tinh.⁴³ They are optimistic about further expansion. Plans are afoot for a new dispensary in Hue.

The degree of ornateness varies with each temple, but most of them subscribe to a functional simplicity in their architecture. Once established in bricks and mortar, temples usually contain a statue of Amida Buddha in the main hall, and altars for *Phat Duoc Su* (Healing Buddha), or *Phat Luu Ly* (the Lapis Lazuli Buddha), in the dispensary wing. Minh Tri's pictures are also displayed on altars, either separately or together with the Buddhas, suggesting that the founder had the status of a Bodhisattva.⁴⁴

This change towards more iconic representations, as Ho Tai (1983: 92) points out, took place in the nineteen forties, departing from an earlier lack of statue display in folk Buddhism.⁴⁵ In the nineteen fifties, another trend developed. That was the installing of Sakyamuni Buddha statues in *Tinh Do* provincial temples. It is interesting to note that throughout the South at least, this trend developed during the formation period of Vietnamese National Sangha (*Ghiao Hoi Tang Gia*) in the early nineteen fifties.⁴⁶

With the building acquiring a permanent structure, a *Tinh Do* complex signals a certain degree of stability in maintaining services. Funding for maintenance or rebuilding may come from adherents and their families.⁴⁷ While income of most centres derives solely from donations, centres in poor areas receive small subsidies from provincial headquarters. There are centres where physicians are more enterprising in supplementing income. During my visit to Tra Vinh province, I noted several places engaged in making soya bean curd. At these centres, members of the local community help in distribution and sale of the products.⁴⁸

Many dispensaries at provincial headquarters have facilities for acupuncture and eye treatment, each clinic with a specialist physician in charge. Consultation time is usually in the morning only. There are odd few clinics run by

individual physicians in their own home. One eye physician who holds a regular job during weekdays, together with his wife and an apprentice as assistants, turn their living room into a weekend clinic. Each dispensary receives from 20 to 100 clients every day, depending on the number of physicians. At the peak of demand for traditional remedies in the late nineteen seventies, Hung Gia Tu centre in Gia Dinh was known to have delivered up to 1000 packets of medicine per day.⁴⁹

At least one hundred different ingredients are stored at each dispensary. This calls for continuous search, collection and processing of plant materials, apart from varying extent of cultivation of essential medicinal plants. This is an enterprise that *Tinh Do* physicians, as a policy, would involve clients and their families. Between 1951 and 1955, it was claimed that a total of over 2.6 million people consuming over 6.6 million packets of medicine freely prescribed and given by *Tinh Do* in southern Vietnam. The Association's research claimed that 800 types of medicinal plant parts have been identified, 500 of which were being used.⁵⁰

The consulting physicians' routine is to take the patient's pulses, make diagnosis and give prescription that the patient would bring to another physician at the pharmacy counter, usually a trainee. The required ingredients would then be assembled.⁵¹ Several types of pills, ointments or balms for common ailment, eye drops etc. are also available. These processed medicines are produced by senior physicians. Some in Ho Chi Minh City region are processed with mechanised equipment.

Trainees are preferably selected from families who accept that their youngsters will want to stay celibate. To discourage romantic bonding between physicians and locals, the former are posted to various dispensaries, between five and ten locations for up to six months each. I will return to the issue concerning physicians later. The growth of trust in the physicians would eventually allow for religious teachings to be disseminated. Usually at the back of the main hall of each temple, there is a 'school' area equipped with blackboards and benches reserved for religious instructions.

The temple committees facilitate initiations for new members and maintain activity routine for the congregation. Expanding this network of services requires organisation. Tra Vinh provincial headquarters, for instance, serves five district (*huyen*) complexes with ten village (*xa*) or hamlet (*thon*) branches between them. Each local management now lasts two to three years before re-election. Cyclical ceremonies such as the commemoration of the founder's death anniversary would occasion an annual general meeting, when country-wide representatives of the Association would converge to the central temple in Gia Dinh to elect or appoint central executive committees. In adopting a model of modern state administration and committee management, the *Tinh Do* appears to be well on the way towards full routinisation.

Maintenance of the network is made by means of frequent visits of executive members for teaching purposes, to settle disputes and, to a lesser extent, in order to post those physicians, who are under personal charge of the head instructor. With improved telephone communication and mobility, contact between capital centres and the western Mekong delta provinces such as Tra Vinh has become easier. Improved public roads and private means of transport such as light motorcycles since 1989 have enabled an increase in face-to-face contact. In this context, Ho Tai's remark on the cohesion of sects is still applicable, i.e. the more energetic and the more willing to travel the leader was, the more adepts he could recruit, naturally with a limit to what he could personally achieve (Ho Tai 1983: 94).

For the management committee of Tra Vinh, one such limitation is the executive members' capacity to travel on motorcycles to the number of centres they try to frequent. This means more pressure has to be otherwise exerted by central executives on local centres. However, local autonomy still holds sway, as lack of finance works against the central executives' influence. Lack of finance ultimately concerns the welfare of the physicians who, being primary contacts with the general public, play an essential role in maintaining *Tinh Do's* vitality.

Physicians

For each dispensary, the number of physicians varies from one to ten, with an average between two and three. The nation wide number of practising physicians and trainees is estimated at 2000, with roughly two third of the population being female.⁵² This ratio also approximates the practitioners I have seen present at several *Tinh Do* gatherings. Up to 1975, two centres were special places for training: Long An, a southern satellite town of Ho Chi Minh City, for males and Binh Duong for females, north of the capital.

There are two distinct groups of physicians: those recruits sent to the two centres for training before returning to their own local areas to practise, and those in a pool of 'free floating' physicians directly under central headquarters' jurisdiction, ready to be posted anywhere in the country. A dramatic decrease in the number of physicians took place between 1975 and 1991 due to post-war upheavals. Then following an increase shortly after 1991, the number of trained physicians hit a slump from around 1995, as will be explained later.

Tinh Do members recognise that there is a pattern to the recruitment of physicians. In many cases, a young person (from adolescent to mid-thirties) has some recurrent or chronic health condition and seeks help from *Tinh Do*. Eventually she/he may be sent to live at the temple to be closely looked after by the physicians in residence. As the patient recovers, helping in chores at the temple, from housework to preparation of medicinal plants, would be part of rehabilita-

tion. With the new found health and enjoyment in daily living, patients usually request to stay on and become physicians, which also entails being initiated to the Householder Pure Land practice.

Often families would pressure young patients to return home, for marriage or economic reasons, which they resist. Those who comply and return, especially young women, could find themselves relapsing in their former illnesses. In some cases, the families gave in and the women resumed their newly found lifestyle.

Nguyen Minh Tri foresaw this difficulty when he reportedly said:

To be religious is not to be self-serving but to be altruistic. How difficult this is! Whoever farms rice only to bring the harvested crop to other people's home? Therefore, those who can live according to the precept of generosity and compassion may be only those who have successfully forsaken oneself, one's family, devoted one's life to serve others, to banish suffering and bring happiness to others effectively (Luoc Su Du Tong Su Minh 1959: 12).

Being a householder (*cu si*) but staying away from home most of the time is a problematic aspect of the dual identity of the *Tinh Do* physicians.⁵³ The pressure on male physicians to quit is, on the whole, greater than that on female ones. Single males are expected to have a family to maintain the lineage, and/or be chief contributors to their family's income. They also have to complete national military service (two years required since 1975), after which some may opt to stay in the Army for good. Male physicians therefore last about five to six years maximum after initiation. The average is two years only. That is probably why the present ratio of female to male physicians in the areas I visited could be as high as four to one.⁵⁴

The case of Vi Thanh, a district southeast of Can Tho, is indicative of a looming general shortage of physicians. In the period between 1990 and 1995, Vi Thanh had a surplus of trained physicians such that it could supply many areas in the whole southern region. After 1995, the decline in number of physicians, especially male ones, has been so severe that there has been shortage even in Vi Thanh district itself. Economic boom condition has been blamed for this, together with lack of Association funds. In the words of a physician at Vi Thanh headquarters, "We cannot get any lower than this, materially and otherwise."⁵⁵

On the surface, being a *Tinh Do* physician confers a prestige to the young person in the eyes of the local community. The charm of an alternative lifestyle and, in a country with high unemployment, a set of knowledge and skills gained cannot be discounted. However, it must be against extraordinary odds that younger physicians motivate themselves to stay with *Tinh Do*. By *Tinh Do* constitution, physicians are to receive free lodging, some food, pocket money and assistance in illness from the management committees. Present stipends, however, average only 10,000 *Dong* (about one US dollar) per month, or the price of

3 kg of rice. Thus it is a religious challenge for physicians to live on pittance, and a magnificent display of their dedication to the cause.

There are no less urgent issues the leadership has to address, apart from seeking a legal corporate status. The standardisation of teaching requires structure and content of classes as well as qualifications of lecturers to be debated and agreed upon. Administratively, the delicate problems of caring for the well-being of female physicians, who are now at the forefront of the services, are ever pressing. Regulating the medical services, not least in terms of budgeting and reforming local management, is another set of issues to be faced. Should a physician be allowed to work in an 'outreach' capacity? What to do with temples run by families who came to occupy them *de facto* after elected committees disbanded?

Environmental changes also give cause for alarm. Some members suggest a ten-year deadline for many medicinal herbs and plants to become unavailable. Last but not least, gender aspects as reflected in the process of healing and in the chosen vocation of celibate women, as well as the current participation of women of all ages in *Tinh Do* establishments, are issues which require more research.

In contrast with the new leadership's urgent concerns, local members' view of the future has a touch of incurable optimism. Resurgence of interest in ritual activities is shown through the fifty busloads of nation-wide participants converging at the founder's death anniversary in October 1996.⁵⁶ Asked what they would feel about the future of *Tinh Do*, knowing what they can do and what they possess as resources, some members voice their opinion based clearly on the belief, not surprisingly, of the dual nature of the world itself:

Our visible world (or Yang realm) coexists with the invisible one (or Yin realm) inhabited by spirits. Everything depends on the cooperation of these invisible forces or spirits (in the Yin world). When we act in accordance with the *Dao*, that Yin world would help us achieve incredible results in this one. The future of *Tinh Do* therefore depends on our present action and knowledge.⁵⁷

Given that the founder's and his disciples' charisma was involved in attracting followers, the closer one looks, the more decisive the factor of trust and sympathy in the relationship between the physicians and the people they help becomes apparent. The relationship between the centres and the poorest section of the population has demonstrated that at this level, secular voluntary or state agencies cannot respond adequately to this type of welfare need. The reasons being obviously the limitation of resources, but also the shortcomings of a unilateral model of aid they operate in. Nor could other institutions meet adequately the need to form mutual-support network in the most vulnerable section of the community, from individualistic celibate females to poor peasants, Vietnamese and Khmer... Through conversion to the *Tinh Do* project of

self-perfection framed in traditional family values and in a belief in the spirit world, this sense of belonging seems to fuel a renewed sense of identity.

I have outlined the historical background to *Tinh Do* formation and the characteristics separating it from other folk religious groups. What makes *Tinh Do* so distinct after all is its welfare work. By nurturing a patient back to physical health while encouraging the patient's involvement in welfare activities, a physician is contributing to the emotional and social well being of the 'total person'. It is easy to see how, without such a feedback loop, other charity institutions are unable to maintain their role as effective service providers. I have therefore proposed that the *Tinh Do* have activated a basic mechanism for social bonding by means of this asymmetrical exchange of favours.

This practice is remote from concepts like 'self help', or 'empowerment' which tend to overstate the individual responsibility of the subject. Instead, practical compassion and religiosity, merged with the act of giving, constitutes a moving inter-subjective experience. As long as a need for this moving experience exists, *Tinh Do* and similar groups will exist, without fanfare and force, whether in the name of religion, or of civil society. This is not to deny or mitigate the advantage it has gained in opting, by convention, for a middle course. In welding the personal with the social, or in grafting local cosmology onto Buddhism, the *Tinh Do* has effectively re-inforced local cultural identity without antagonising dominant groups. Moreover, consistent with their healing appeal, *Tinh Do*'s contribution to post-war reconciliation is worthy of consideration and further study. Within the *Tinh Do* Association, not only current leaders in commerce and industry, retired guerrilla fighters, but also former officers of the South Vietnamese Army and senior public servants (as trained traditional physicians), appear to work together in a new solidarity. At least at the executive level, the close connection between Vi Thanh, Tra Vinh and Ho Chi Minh City bears out such assessment. Quietly, the *Tinh Do* achieve much in their persevering and pacifist way, and deserve at least proper recognition.

Notes

- 1 *Tinh Do Cu Si Phat Hoi Viet Nam*, the word *Cu Si* (Householder) refers to the laic form of engagement in self-cultivation, which varies according to the member's role. Not much has been published on the group, apart from H.T. Ho Tai's work on its history (the Amida sect) up to the nineteenforties as an outgrowth of the *Buu Son Ky Huong* movement. A brief description in Vietnamese of its present status can be found in Tran Hong Lien (1995: 69-72).
- 2 This study started with a section of my fieldwork in Vietnam in 1993 for my PhD thesis. I have since made three more visits to the Mekong delta. Most of this work has been made possible with a Research Fellowship at the Institute of Southeast

- Asian Studies of Singapore (ISEAS) in 1996. I am also grateful for the kind support from the Ho Chi Minh City National Centre for Social Sciences and Humanities and the hospitality and friendship warmly offered by the *Tinh Do* Association members. An earlier version has been published as ISEAS Working Paper.
- 3 *Thuoc Nam* – southern medicine and *thuoc Bac* – northern/Chinese medicine.
 - 4 The term ‘charisma’ in this paper not only refers to what ‘radiates’ from the person and attracts following as Weber uses, but also includes events surrounding the charismatic person which the believers attribute to his or her supernatural powers. In that perspective, what I have to say about the nature of the group, in general, will be consistent with Ho Tai’s observation in her work on southern Vietnamese millenarianism (Ho Tai 1983: 88-92).
 - 5 The *Buu Son Ky Huong* (Strange Fragrance from the Precious Mountain) is a major southern millenarian Buddhist movement, described by Ho Tai in her above mentioned work, and the precursor of today’s *Hoa Hao* and *Tu An Hieu Nghia* groups. Believing in the coming of Maitreya Buddha to the Seven Mountains region (near the Cambodian border) at the cataclysmic end of the present era to mark the next with the Dragon Flower Festival, the *Buu Son Ky Huong* group disseminated a universal theme whose millennial motif of apocalypse and salvation was widespread in mainland Southeast Asia (see Ho Tai 1983: 3-18; Sponberg & Hardacre 1988).
 - 6 And to a lesser degree, video tapes. No quantitative estimate has been advanced so far.
 - 7 For further explanation, see Marr (1987: 40-42).
 - 8 My translation.
 - 9 Centre des Archives d’Outre-Mer, Aix-en-Provence, France (hereafter CAOM), files 7H59, NC 2092S, and 7F29 (8).
 - 10 Nguyen Kim Muon was an accountant who headed a movement of self-cultivation he called Amida school, with a series of temples from Saigon to Phu Quoc island.. Further reference to Nguyen Kim Muon, see CAOM 7F59, also Son Nam (1994: 140), and further notes, Do (1995). Doan Trung Con was a Buddhist scholar with a prolific output on Buddhist studies. He started a Pure Land school where monks, like Christian Protestant ministers, can get married and have a family. For Doan Trung Con’s school of Pure Land, see Nguyen Lang (1994: 87) and Tran Hong Lien (1995: 74-75).
 - 11 Thus perceived as relying on other-power (*tha luc*, Chinese: *ta li*) for liberation from suffering, Pure Land school, or *Tinh Do Tong* (Ch. *Ching-t’u Tsung*) distinguishes itself by the practice of praying to Amitayus or Amitabha Buddha who presides over the Land of Bliss (Pali *Sukhavati*, Ch. *An-le Kuo* or *Chi-le*).
 - 12 The preliminary practice required was that of ‘*Luc Phuong Le* [Prostration in Six Directions], emblematic of *Tinh Do* in the early stage. It was also called *Luc Phuong Tong* (School of Six Directions) for this reason. Each direction represents moral precepts consistent with Confucian values, namely: (1) East, to invoke filial piety and parental duty towards children; (2) West, duties between spouses; (3) South, between student and teacher; (4) North, between neighbours; (5) Nadir, adherence to Buddhist precepts; and (6) Zenith obligations between servant and master/mistress.
 - 13 ‘Syma hisers may count in millions’, avers an executive member. Registration with the government’s Religious Committee of the Patriotic Front, envisaged to take place in the near future, will enable some nationwide statistics to be made.

- 14 The formation of Can Tho provincial branch coincided with the culmination of national independence struggle in August 1945. The founder persuaded the branch committee to declare support for the armed organisation of Pioneer Youth (Thanh Nien Tien Phong) and the incumbent Vietnamese government at the threat of a return to French rule.
- 15 Because of this fuzzy identity, terms such as *group*, *sect*, *movement* and *Association* in this paper are used interchangeably referring to the *Tinh Do*.
- 16 A reply to this question, if it was offered, was not made known to me.
- 17 From conversation with a senior adept in Long An province, Nov. 1996.
- 18 According to one of his former personal helpers and drivers, Mr. C.P. Nguyen, from conversation on 24.5.97.
- 19 *Tinh Do* members refer to the existence of five senior adepts, known only to the core leaders, guarding the five coloured spirit banners (*ngu sac than ky*). Each banner or pennant having a different colour, probably representing the five undergoing elements (*ngu hanh*) of the principle of mutation (*dich li*) described in the Book of Change (I Ching). Ho Tai refers to these banners in more details concerning the practice of Nguyen Thanh Dao, a Buu Son Ky Huong figure who led the 'Thinkers' sect, and whom she connects with the Amida sect (see Ho Tai 1983: 94).
- 20 Following extensive mechanised canal dredging by the French, arable land area grew under new claims. Unfair encroachment was practised by those who had power to take advantage of colonial rules and regulations. Thus much of the new land, cleared by poorer Vietnamese settlers, and old areas owned by Cambodians alike were robbed through bureaucratic manipulations as well as brute force. See Brocheux (1995).
- 21 At each phase or beginning of the rice growing cycle, tenant farmers or contract farming labourers, moving from one property to the next – for all kinds of manual work, would take to the water in their light wooden crafts. See Brocheux (1995: 59).
- 22 Paul Bernard estimated in 1931, a tenant farmer's average annual income was only 82% of his family's expenditure (Son Nam 1992b: 182-183). In 1930, according to Pierre Gourou (1940: 322) In Huynh Lua 1987: 198), 92% of farmers were landless peasants in older areas like Vinh Long, and in newly opened areas such as Rach Gia, the percentage was 84%.
- 23 Nhan van Dong, born in Soc Trang, was known for his martial art and magic prowess before joining Minh Tri (CAOM, 7F 29 (8); see also Ho Tai 1983:89).
- 24 The Buddhist temple borrowed by the *Tinh Do* to establish headquarters – necessary for its compliance to official requirement as a religious association – is called Hung Long Tu. This name was changed to 'Tan [new] Hung Long Tu' upon their inauguration.
- 25 I use the term 'myth' loosely, nearer to Roland Barthes' definition in the sense that 'myth is a system of communication, that it is a message'.
- 26 An obvious handicap he suffered was a nervous twitch which, according to his brother, shook his head frequently since six years of age and became most pronounced as he approached his thirties. The twitch went away in his forties, 'as his religious work developed' (Ngo Nhut 1967: 13-14).
- 27 Three daughters and one son, who is the second eldest. Ngo Nhut (1969: 27).
- 28 Still prevalent today is the belief that the Buddha is the most powerful, then the holy spirits (*thanh*), then the tutelary spirits and immortals (*than, tien*).

- 29 A reply to this question, if offered, was not made known to me. Change in title was suggested by 'schoolteacher Si'.
- 30 Within the government's effort in teaching and researching traditional medicine, nearly 2,000 species claimed to have been classified (Nguyen Van Dan 1993: 37-47), it is not known whether *Tinh Do* information has been incorporated.
- 31 A great number of *Buu Son Ky Huong's* religious poems are in this form.
- 32 Ho Tai (1983: 88) maintains *Tinh Do* follows the political line of Hoa Hao leader Huynh Phu So, while Nguyen Lang (1994: 82-83) sees their ideological link with the leftist thinking Buddhist monk Thien Chieu.
- 33 The elderly *Tinh Do* members I spoke to denied any knowledge of this.
- 34 Speech by Rev. Son Kim on the 40th anniversary of Hung Gia Tu centre in Gia Dinh, 14th day of 7th lunar month (August), 1991. Taped record in my possession.
- 35 *Viet Thanh* newspaper, Saigon, 11.8.1953. Other individual testimonies of his miracle cures can be found in *Tin Mai* newspaper, Saigon, 30 & 31.7.1953, 22 & 28.9.1954.
- 36 Conversation with Mr. Nguyen Phuong Hieu, President of the Central Committee, Dec. 1996.
- 37 Cao Dai egalitarianism is superficial, for hierarchy is upheld through the functional titles in the organization. The brotherly way of address is only observed in casual situations. For an insider's comment, see Nguyen Van Tran (1985: 310).
- 38 For further comments on terms of address used for southern Daoists, see Ta Chi Dai Truong (1989: 335), also Do (1995).
- 39 'Physicians, trainees and members of the health care committee are a *Tinh Do* immediate family; the young ones are children and siblings, elders are uncles, aunts, parents or grandparents. The daily relations in the dispensary must be like in the family' (Giao Hoi 1953).
- 40 It does not mean power is conferred on the basis of family relation. Minh Tri's own children are not known to hold important positions apart from his son being referred to as *Cau* (uncle). The generation gap, however, may affect *Tinh Do* population. The incumbent president has expressed his concern for the decline in interest of the younger generation – such as his own children – which may cause the dwindling of *Tinh Do* fortunes in the near future.
- 41 The then Association President reportedly was also approached by Diem's representatives for a post in the government. He pleaded illness to avoid meeting them.
- 42 Under these regulations, expansion or construction of religious buildings must be approved by provincial authorities, religious congregations must seek permission from the Council of Ministers (Articles 9 & 11).
- 43 Tuê Tinh opened 23 dispensaries during his lifetime.
- 44 In Chinese: *Yao Shih Fo*; in Sanscrit: *Bhaisajya Guru*.
- 45 See also CAOM 7F29 (8), 'Dao Di Da', 1943.
- 46 The Allied Buddhist Association of Vietnam was born at the National Conference in 1951 in Hue's Tu Dam pagoda, but not until 1956 was their central executive committee elected from a national conference of Buddhist groups to head the National Sangha (Toan Anh 1992: 304-5).
- 47 Sometimes a potential benefactor from overseas would promise a large sum with the condition that the building must conform to his/her wish and fancy, to which the local management committee, as a rule, would not comply.

- 48 Usually smallgoods traders would volunteer in taking the products as extra stocks, or marketgoers in delivering them to stalls or shops whose owners would sell them or the temple.
- 49 Quoted by a long-standing follower, Mrs. Nguyen presently T.N.B. of Sydney, Australia.
- 50 Estimates quoted by *Tien Thu* newspaper, no. 74, Saigon, 26.5.1956. Dispensaries are usually closed in the afternoon for rest and preparation of medicine. Traditional Vietnamese herbal medicine requires relatively larger quantities of all different parts of a plant, from buds to roots, compared to Chinese medicine. They are chopped up or desiccated and sun-dried before being bagged, labeled and put away for storage.
- 51 Not unlike the routine at a Chinese herbalist's hall, each prescription lists the amounts in weight of ingredients required. They are then taken out of the medicine chests to be weighed and the combination wrapped in a paper packet. Each patient usually receives three packets, two of which are repeat doses.
- 52 This number was quoted from the head teacher of physicians, while a Tra Vinh's advisor gives the number of physicians as 600, possibly excluding trainees.
- 53 The orthodox rituals of renunciation, including taking the tonsure, precepts and committing to monastic retreat, at least are stricter measures to overcome this dilemma.
- 54 Surplus of marriageable-aged women may also account for the high ratio. However, reliable demographic data is needed to confirm this.
- 55 Field notes, June 1997.
- 56 The ease of travel and improved economic condition are obviously important causes. More than being a condition for maintaining it, gathering together and visiting apparently foster the cohesion of the Association.
- 57 Interview with members at Cai Tau Ha, 47 km from Vinh Long, Nov. 1996.

References

Anonymous

- 1959 *Luoc Su Duc Tong Su Minh Tri – Giao Chu Tinh Do Phat Hoi Viet Nam (1886-1958)* [Sketch Biography of his Holiness the Founding Master Minh Tri – Prelate of the Pure Land Householder Buddhist Association of Vietnam]. Roneo printed. Saigon: Private circulation.

Brocheux, P.

- 1995 *The Mekong Delta: Ecology, economy, and revolution, 1860-1960*. Madison WI: University of Madison-Wisconsin.

Do, M.T.

- 1995 *The shadow and reflection of the mountain in the river: Vietnamese supernaturalism in the Mekong Delta*. PhD thesis. Canberra: Australian National University.

Ghiao Hoi

- 1953 'Tinh Do Cu Si Phat Hoi Viet Nam.' *Dieu Le va Noi Qui* [Regulations and constitution]. Saigon: *Tinh Do Cu Si* Association.

Gourou, P.

- 1940 *L'utilisation du sol en Indochine Française*. Paris: Paul Hartman.

- Ho Tai, H.T.
1983 *Vietnamese millenarianism and peasant politics*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Hoang Bao Chau, Pho Duc Thuc, & Bao Ngoc
1993 *Vietnamese traditional medicine*. Hanoi: The Gioi.
- Huynh Lua
1993 *Lich Su Khai Pha Vung Dat Nam Bo* [History of the opening up of land in the Southern region]. Ho Chi Minh City: NXB Thanh Pho Ho Chi Minh.
- Marr, D.G.
1987 'Vietnamese attitude regarding illness and healing.' In: *Vietnam Forum* 10. New Haven, CT: Yale Center for International and Area Studies.
- Ngô Nhut
1969 *Truyen Tich Duc Tong Su* [The legendary tales of the Founding Master]. Saigon: *Tinh Do Cu Si Phat Hoi Vietnam*. Private circulation.
- Nguyen Lang
1994 *Viet Nam Phat Giao Su Luan* [Essays on the history of Vietnamese buddhism], vol. 3. Revised publication. Hanoi: Van Hoc.
- Nguyen Van Dang
1993 'Traditional pharmaceutical activities in Vietnam and their possible development.' In: Hoang Bao Chau, Pho Duc Thuc and Bao Ngoc (eds.) *Vietnamese Traditional Medicine*. Hanoi: The Gioi.
- Nguyen Van Tran
1985 *Cho Dem Que Toi* [Dem Market, my home town]. Ho Chi Minh City: Van Nghe.
- Sangharakshita
1957 *A survey of buddhism*. London: Tharpa Publications.
- Son Nam
1992a *Ca Tinh cua Mien Nam* [The southern character]. Republ. Ho Chi Minh City: Van Hoa.
1992b *Van Minh Miet Vuon* [Civilisation of 'the Orchard Region']. Republ. Ho Chi Minh City: Van Hoa.
1994 *Dao Choi* [Wandering]. HCM City: Nha Xuat Ban Tre.
- Sponberg, A. & H. Hardacre
1988 *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridgeshire/New York: Cambridge University Press.
- Ta Chi Dai Truong
1989 *Than, Nguoi va Dat Viet* [Spirits, people and the land of Viet]. California: Van Nghe.
- Tanaka, K.K.
1990 *The dawn of chinese pure land buddhist doctrine*. NY: State University of New York Press.
- Toan Anh
1992 *Nep Cu – Tin Nguong Viet Nam* [Old Ways – Vietnamese religious beliefs], vol. 1. Republ. Ho Chi Minh City: NXB Thanh Pho Ho Chi Minh.

Tran Hong Lien

- 1995 *Dao Phat trong Cong Dong nguoi Viet o Nam Bo – Vietnam, tu The Ky XVII den 1975* [Buddhism in Vietnamese community in Southern Region, Vietnam, 17th Century – 1975], Ho Chi Minh City: NXB Khoa Hoc Xa Hoi.

Archives and newspapers

Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Aix-en-Provence, France:

Files: 7H59, NC 2092S Saïgon 21.6.1933; 7F29 (8), Division Affaires Politiques, 1934; 7F59, note no. 619, Phnom Penh 21.9.1933.

Tien Thu Newspaper, 26.5.1956. no. 974. Saigon.

Viet Thanh Newspaper, 11.8.1953. Saigon.

Les enjeux des cultes villageois au Vietnam (1945-1997)

NGUYEN VAN KY

Les pratiques culturelles issues de l'esprit religieux sont indissociables de la réalité dans laquelle baigne la communauté humaine qui les a ritualisées. S'interroger sur ces pratiques revient alors à s'interroger sur leur contexte et leurs rapports aux réalités vivantes et imaginaires. En ce qui nous concerne, notre intérêt va aux cultes rendus aux génies tutélaires et plus particulièrement à ceux qui 'posent problème' aux yeux des autorités. Loin de nous le projet d'un voyeurisme intellectuel, en nous plongeant dans ce courant certes turbulent mais qui, à notre avis, reflète assez bien les rapports entre la communauté villageoise et les pressions de l'environnement, soient-elles idéologiques ou morales, sociales ou coutumières. La nature de ces rapports détermine la stratégie de survie des cultes sous une forme ou sous une autre, habillés en mythes ou accaparés par le pouvoir.

Quelles sont les raisons qui ont favorisé le retour aux cultes populaires dont la célébration a l'allure d'un spectacle somptueux et haut en couleurs? L'ouverture économique prônée et mise en route depuis la fin des années quatre vingt va-t-elle de pair avec ce bond dans le passé, cette renaissance des traditions qu'on croyait abolies ou oubliées? Quelle place occupent ces cultes dans la vie sociale vietnamienne d'aujourd'hui? Quel sens faut-il leur donner? S'agit-il d'un besoin existentiel ou d'une opportunité? Quelle est l'attitude du pouvoir, autrement dit du Parti, devant ces phénomènes de société?

C'est pour tenter de répondre ou plus modestement d'apporter quelques éléments de réponse à ces questions, que nous avons effectué pendant l'hiver 96-97 une enquête dans des villages situés dans un rayon de 20 à 100 kilomètres autour de Hanoi. Nous sommes passés par quatorze villages: cinq de la province de Bac Ninh, deux de la province de Ha Tây, trois de la province de Phu Tho, deux de Nam Ha, un de Hung Yên, et un de Thai Binh.^{1,2} A cette liste s'ajoute la visite de lieux de pèlerinage, ou de lieux illustres tels que la Pagode des Parfums, la Pagode des Maîtres, la Pagode Phat Tich, la Pagode Dau, etc.

Il s'agissait plutôt de l'exploration d'un sujet complexe faisant partie des 'secteurs dits lents', si l'on se réfère aux travaux de l'anthropologue Georges Balandier, que d'une étude approfondie en la matière, qui aurait demandé beaucoup plus de temps et de moyens que ceux dont nous avons disposé.³

L'essor des fêtes et des cultes ou le retour aux traditions peuvent se mesurer, entre autres manifestations, à la publication ces dernières années à Hanoi d'un certain nombre d'ouvrages consacrés à cette question, sans parler de nombreux articles parus dans divers journaux et revues. On dénombre une quinzaine de titres dont deux actes de colloque.⁴ Il serait fastidieux de faire une étude critique de tous ces ouvrages dont la valeur scientifique reste très inégale d'un titre à l'autre. Notons simplement que trois d'entre eux abordent avec le plus de sérieux possible le personnage légendaire et sans doute réel de la déesse Lieu Hanh, que pour plusieurs raisons, nous nommons 'Déesse Rouge'.^{5,6} Malgré la profusion de cette littérature, on constate à de rares exceptions près, une faiblesse commune à ces écrits: l'absence de réflexion théorique et de vision globale. Cette triste réalité a révolté plus d'un, et particulièrement Dang Van Lung, spécialiste de la culture populaire, qui regrette que le folklore soit fractionné pour une simple raison d'habitude: 'On ne peut faire confiance à cette méthode de travail qui ne voit que l'arbre sans voir la forêt'.⁷ Les cultes pratiqués dans certains villages ont déjà, dans les années 1930 et 1940, fait l'objet d'études d'intellectuels modernes tels que Nguyen Van Khoan et Nguyen Van Huyen, pour ne citer qu'eux. Notons au passage que Nguyen Van Khoan fut le premier Vietnamien à s'y intéresser et à évoquer, dans son *Essai sur le Dinh*, des cultes du génie tutélaire quelque peu critiquables aux yeux des autorités mandarinales, gardiennes de la tradition confucéenne.⁸ C'est encore lui qui a attiré l'attention sur les rites secrets appelés *hèm*. Le retour sur ces lieux de prédilection nous permet aussi de voir si les traditions villageoises arrivent à perdurer et à se transmettre d'une génération à l'autre malgré les tourments politiques et sociaux de ces dernières décennies. Et si oui par quel processus et à quel prix.

Cette entreprise ne peut se passer sans que l'enquêteur soit confronté à des problèmes d'ordre éthique et déontologique. Plus précisément, comment surmonter les contradictions propres aux sciences humaines? Avons-nous le droit de tout dire et de tout écrire dans le seul but de l'accumulation du savoir, aux dépens des dimensions imaginaires mais fort réelles qui forment le soubassement des sociétés villageoises? Nous ne pouvons mieux faire que de partager l'avis de Maurice Godelier exprimé dans *La production des grands hommes*, ouvrage fort riche en réflexions sur la notion de pouvoir dans une société humaine, et notamment sur les rapports entre chercheur et société étudiée: 'Un anthropologue ne peut être du camp de ceux qui volontairement ou inconsciemment méprisent et/ou détruisent la société qu'il s'efforce de connaître et de faire connaître. La connaissance n'est pas un jeu sans conséquence. ... 'Un anthropologue ne peut éviter de parler et d'agir tant dans les sociétés qu'il étudie que dans la sienne propre. Mais jamais il ne doit, dans la société qui l'a accueilli, agir et parler à la place des autres, de même qu'il ne peut, dans sa propre société, laisser les autres agir à sa place.'⁹ En d'autres termes 'on ne peut pas faire de l'anthropologie sans s'impliquer'.¹⁰

Cultes, pouvoir et société

Selon toute vraisemblance, le culte du génie tutélaire sous sa forme connue de tous est d'origine chinoise, et a pris racine dans la société vietnamienne en supplantant le culte animiste local, dont les vestiges sont encore visibles à l'heure actuelle, notamment le mini-autel niché dans le tronc du banyan qu'on rencontre par-ci par-là tant à la campagne qu'à Hanoi. Cette survivance, entre autres pratiques culturelles d'un autre âge, témoigne du recours aux forces surnaturelles pour expliquer les phénomènes de la vie qui échappent à la compréhension des mortels. Le peuple vietnamien n'était pas le seul à procéder de la sorte, car l'imaginaire et le symbolique constituent le fonds commun de toute l'humanité confrontée aux questions métaphysiques dont l'explication varie d'une société à l'autre. En d'autres termes, les mythes et légendes sont dans un premier temps l'œuvre des humains avec leurs misères et leurs espoirs, le prolongement de leur vie, mais enrichi d'autres dimensions d'ordre surnaturel, imaginaire et symbolique, avant que, dans un deuxième temps, le mécanisme une fois rodé ne s'entretienne de lui-même. Si l'imaginaire incite l'homme à mobiliser ses capacités créatrices, il constitue également la preuve vivante de son impuissance à bien des égards devant la vie d'ici-bas. En faisant reculer cette barrière invisible mais bien réelle, l'homme croit alors s'être débarrassé de son complexe et avoir agrandi son univers. Mais la vie, comme on le sait, ne peut être réduite aux rapports au sacré, elle est avant tout la résultante des actions qui régissent les groupes humains, lesquels n'hésitent pas, quand ça les arrange, à instrumentaliser le sacré pour parvenir à leurs fins. D'où notre intérêt pour les mythes et légendes façonnés dans les cultes.

Les origines lointaines du culte des génies tutélaires

L'origine chinoise du culte des génies peut se vérifier au moins par deux indices, l'un étymologique et l'autre lexical. Un certain caractère chinois dont la lecture sino-vietnamienne est *xa* – qui signifie 'commune' – est formé de deux éléments:

- *thi*, élément clef, désigne ce qui a rapport avec le sacré comme les génies, les dieux, etc. Ce caractère signifie étymologiquement 'celui qui fait savoir, qui montre à voir';
- *tho*, veut dire 'terre'.

Par conséquent le signe chinois *xa* signifie à l'origine le génie de la terre, le dieu du sol; mais avec le temps il a fini par désigner 'la commune' comme la plus petite division administrative du territoire national.

D'autre part, *Thanh hoang* (génie tutélaire) est un terme chinois formé de deux éléments: *thanh* (fortifications, remparts), et *hoang* (fossé sans eau creusé autour des remparts), et qui signifie à l'origine l'espace se trouvant à l'intérieur

des fortifications et des fossés qui les protègent. Ces deux termes prirent par la suite le sens de ‘dieu qui protège les fortifications’, c’est-à-dire la cité. Avec le temps les Vietnamiens ont ‘oublié’ l’origine étymologique pour ne garder que le sens, et l’appliquer à leurs génies locaux avec sans doute quelques aménagements circonstanciels. Dans son étude *Magie et religions en terre annamite*, Paul Giran qui s’est basé sur *Le Livre des Rites* chinois écrit :

Les *xa* sont les formes sous lesquelles on déifie la nature. Aux ve et vie siècles avant notre ère il y avait un *xa* pour chaque groupement de 25 familles. Les dieux du sol étaient nombreux. Un auteur chinois dit encore que les *xa* sont ‘les seigneurs des différentes contrées’, c’est-à-dire les dieux du sol des diverses tribus constituant primitivement l’empire. ... Sous la domination chinoise. ... l’Annam fut organisé par les gouverneurs chinois sous le modèle de la nation dominatrice, et ce fut à ce moment, sans doute, que fut introduit le modèle de répartition de la population – dont on conserve encore le souvenir – en *xa* ou groupes de 25 familles, mais la chose qu’elle désignait plus particulièrement: le dieu du petit territoire, a pris une autre dénomination, absolument synonyme: celui des *Thô thàn*, esprit de la terre.¹¹

Sans élargir la discussion et dans l’incapacité de l’épuiser, l’on constate que dans le cadre de la communauté villageoise vietnamienne, l’existence d’un village est déterminée par celle d’un espace géographique nécessaire à la vie. Cette terre nourricière où le village a élu domicile est gardée selon les croyances anciennes par un protecteur, le dieu du sol, à qui on doit rendre un culte. D’autre part, lors de la fondation d’un nouveau village, la tâche urgente consiste à trouver un génie tutélaire bienfaiteur, qui le cas échéant peut être emprunté à une localité avec laquelle les nouveaux arrivants sont en bons termes. Ces derniers, ainsi que les habitants du village qui a bien voulu leur prêter le génie, ont les mêmes obligations envers lui. Entre ces deux localités se tisse alors une sorte de lien fraternel qui les rend solidaires: le village dont le génie est originaire devient le ‘village aîné’ (*lang anh*), et l’autre le ‘village cadet’ (*lang em*).¹² Cette pratique liée à la fondation d’un lieu de vie rappelle étrangement le culte rendu à l’esprit du sol. Nguyen Van Khoan nous fait encore remarquer que si, pour une raison ou une autre, le groupe d’humains qui vient s’installer sur un nouveau territoire ne trouve pas de génie à sa convenance, il adore en attendant ‘un vague génie du sol’. Ce détail révélateur vient accréditer la thèse selon laquelle le culte du génie tutélaire a fini par se substituer pendant la longue période de sinisation au culte local, autrement dit au culte rendu à l’esprit du sol, sans l’évincer complètement. Il y aurait eu dès cette époque superposition, voire fusion de deux cultes d’origine différente, l’une locale, l’autre importée.

Génies des hommes et hommes de génie

Les premiers écrits en langue française sur le culte du génie tutélaire remontent, sauf erreur de notre part, au début du siècle, avec notamment les travaux de Bonifacy, de Dumoutier, et de Giran.^{13, 14} Ces pionniers ont ouvert un vaste chantier aux générations suivantes, y compris des Vietnamiens, à la recherche de la compréhension d'un fait social assimilable à un trait d'identité culturelle de la communauté villageoise. Toutes ces recherches anciennes et récentes aboutissent aujourd'hui à une convergence de vues, du moins dans le cadre vietnamien, entre chercheurs et sociétés étudiées pour admettre que le génie tutélaire incarne l'âme du village, car 'il illustre et focalise le mieux la conscience collective paysanne..., il représente le destin commun d'une société d'hommes vivant sur le même territoire'.¹⁵ Pour compléter ce tableau, on peut ajouter que le culte du génie n'a pas de vocation hégémonique ou dominatrice comme les grandes religions car, quelle qu'elle soit, la 'puissance' de l'être vénéré est délimitée par l'espace du village placé sous sa protection. L'adage populaire ne dit-il pas:

Chuong lang nao làng ay danh

Thanh lang nao làng ay tho?

(A chaque village, sa propre cloche qu'on fait sonner

A chaque village, son propre génie qu'on vénère)

Par ces deux petits vers, le village vietnamien voulait sans doute dissuader toute tentative d'expansion d'un autre culte. Ce caractère localiste renforce l'identité de chaque village et explique la diversité et le nombre impressionnant de génies adorés sur tout le territoire. Malgré la diversité et la quantité phénoménale de génies, il n'existe pas de système de culte qui les aurait unifiés dans un panthéon, par exemple. Si le village vietnamien arrive à garder ses spécificités dans les rapports inter-villages, il n'en est pas de même quand il est placé dans un contexte où l'intervention du pouvoir politique tend à niveler et à apposer sa marque. Les systèmes religieux ou philosophiques ne peuvent s'introduire dans la vie villageoise que par le biais du pouvoir politique. Ces forces envahissantes et modélisantes se retrouvent en effet dans les rituels observés lors des fêtes du village qui comportent deux aspects, l'un à caractère rituel appelé *le*, et l'autre festin dit *hoi*. Si les réjouissances varient d'un village à l'autre selon les traditions locales, les rituels codifiés, des gestes pieux aux formules à prononcer, sont identiques partout à quelques détails près. Les rituels de *te* sont, d'après Paul Giran et Nguyen Van Khoan 'la reproduction' des sacrifices du Nam Giao célébrés annuellement au palais royal en l'honneur de l'Auguste Ciel, ou celle des cérémonies adressées à Confucius au Temple de la Littérature, pratiques empruntées toutes aux Chinois. Sans s'attarder sur ces aspects, on peut dire que cette 'copie conforme' est la marque de l'autorité du pouvoir central sur les administrations placées sous sa tutelle.

Bien que les chiffres globaux et exacts concernant les génies tutélaires sur tout le territoire du Vietnam nous fassent encore défaut, dans les années 1930 et rien que dans la province de Bac Ninh, Nguyen Van Huyen en recensa 770 pour les 595 villages.¹⁶ Ce travail de Titan ne fut rendu possible que grâce à l'initiative prise par George Cœdès, directeur de l'EFEO d'alors, de lancer en 1938 'une vaste enquête sur le culte des génies tutélaires de la communauté villageoise'. Mis à part le débroussaillage amorcé par Nguyen Van Huyen en 1940 auquel nous venons de faire allusion, cette masse monumentale d'informations jamais encore rassemblées reste toujours mal exploitée jusqu'à nos jours.¹⁷

Côté vietnamien, le pouvoir central s'intéressa très tôt aux cultes populaires car dès les Ly, le culte des génies locaux devait être approuvé par des brevets ou édits royaux. Ce travail qui releva du ministère des Rites fut suivi par toutes les grandes dynasties sans interruption depuis les Ly (1010-1225) jusqu'aux Nguyen (1802-1945); les derniers brevets datant du règne de Khai Dinh (1916-1925). On codifiait les rites et on classifiait les génies, qu'ils fussent célestes (*thien than*) ou humains (*nhan than*), en trois catégories:

- *Thuong dang than*: génies de rang supérieur;
- *Trung dang than*: génies de rang moyen;
- *Ha dang than*: génies de rang inférieur.

Sous les Lê postérieurs (1428-1788), chaque village dut déclarer au pouvoir central tout ce qui se rapportait au culte du génie tutélaire: historique et légende du génie, rituels, date de célébration des fêtes, etc.¹⁸ Seuls les génies jugés convenables, ou ceux qui avaient rendu service à la nation ou à la localité furent reconnus, les plus méritants furent alors avancés d'un grade. Par contre, ceux qui avaient osé semer désordre et malheurs furent rétrogradés ou même déportés comme de vulgaires humains. Ce fut le sort réservé à Trân Vu en charge de protéger la capitale, pour l'avoir laissée prendre par les Français au siècle dernier.¹⁹ En outre, 'il arrive souvent que les assistants (aux cérémonies) insultent le génie et l'accablent de sarcasmes'.²⁰ Ces aspects inconnus dans les grandes religions illustrent bien la faillibilité des génies et leurs limites; s'ils veulent conserver leur place de bienfaiteur ils n'ont pas intérêt, sous peine de sanctions, à décevoir les humains qu'ils protègent car ces derniers sont en réalité les véritables maîtres du jeu dans les rapports au sacré. Quoi qu'il en soit, ces génies ont toujours obsédé les souverains qui, pourtant, étaient les vrais ordonnateurs des cultes. On aurait dit que la puissance attribuée à ces êtres surnaturels altérait celle des souverains, que l'existence des uns mettait en danger celle des autres. Un observateur européen rapporte ce qui s'est passé sous le règne de Gia Long (1802-1819), par ailleurs unificateur du pays après de longs siècles de troubles et de guerres civiles:

La mère et la soeur du roy actuel croient aux idoles et en ont un grand soin dans les temples qu'elles ont pris sous leur protection. Ce sont les Rois du pays

qui donnent *aux démons tutélaires* des villages des Brevets de *Rois spirituels*, plus ou moins honorables selon leur exploit et les maux dont ils ont délivré les habitants. Le Roy actuel régnant, qui n'est pas dévot, a fait donner l'ordre, à l'insu de sa mère, de rassembler tous les brevets anciens et nouveaux de tous les génies tutélaires des villages du Tonquin, d'examiner leurs titres, leurs exploits, les services qu'ils avaient rendus à l'Etat, ensuite d'abolir le culte de ceux dont les droits seraient douteux et de jeter leurs sièges dans la rivière, de brûler leurs brevets. Cet ordre n'a été exécuté qu'en peu endroits, parce que les mandarins craignaient que les démons se vengeassent, et que les villages donnaient de l'argent pour conserver leurs génies tutélaires.²¹

Cette volonté moraliste et autoritaire ne pouvait que se compliquer pour finir par masquer complètement la vérité sous l'accumulation des éléments mythificateurs, ou par la présenter sous une apparence totalement conventionnelle et formelle, et le temps se chargerait d'accomplir la mystification. D'où la difficulté de remonter le temps et de décortiquer les différentes couches successives qui se sont déposées sur une réalité controversée.

Le 'Dinh' comme ciment de la vie communautaire

Des recherches en cours la font remonter probablement au XIII^e siècle sous la nouvelle dynastie des *Trân*. Les autorités villageoises auraient fait construire dans chaque localité une petite bâtisse (*dinh*, qui veut dire arrêt) servant de lieu de repos pour les mandarins en mission. Selon toute vraisemblance, cet édifice était construit sur pilotis comme celui du village de Dinh Bang dans la province de Bac Ninh, qui demeure de nos jours l'unique vestige du genre épargné par les épreuves du temps et les violences de l'histoire. Cette architecture fait dire à certains spécialistes vietnamiens que leurs ancêtres auraient aussi vécu dans des bâtisses sur pilotis comme celles de leurs voisins et cousins *muong* et *thai*.²² Son emplacement était l'objet d'études méticuleuses de géomancie: c'est donc une construction qui plonge ses racines dans un terrain sacré. En outre, chaque localité attribuait des parcelles de terre appelées *te dien* (rizières des rites), ou *ruong than tu* (rizières des génies) dont les produits servaient à son entretien. Bref, le *dinh* était une réalité tant sociale que culturelle qui s'enracinait dans les profondeurs symboliques et matérielles de la vie villageoise. Si le *dinh* avait une telle importance c'est parce qu'il abritait le sacré et le secret liés à la 'personne' même des génies tutélaires. Or ces derniers étaient tributaires des brevets royaux délivrés par la Cour.

Le village de Nhông, du district de Quynh Phu dans le Thai Binh, est dépositaire de plusieurs exemplaires de brevets datant des Nguyen. A l'heure actuelle les rares villages qui ont pu garder contre vents et marées ces précieuses lettres de 'reconnaissance', les considèrent comme une preuve d'existence de leur génie,

car il y a un véritable enjeu autour de cette question entre les autorités centrales et les villages, sans parler des dimensions culturelles donc sacrées qui s’y rattachent. Les localités dépositaires de ces ‘lettres de noblesse’ peuvent les brandir pour réclamer au pouvoir de classer leur *dinh* – qui n’a pas été détruit – comme monument historique, culturelle ou artistique, condition préalable aux célébrations des fêtes. D’autres qui ont tout perdu de ces légitimités doivent faire preuve d’imagination voire d’ingéniosité pour parvenir à cette fin. Cette situation atypique a été léguée à la fois par la première guerre d’Indochine et par la politique de la terre brûlée (*tiêu thổ kháng chiến*) du Viêt-minh. Nombre d’édifices ont été ainsi détruits en dépit de l’appel lancé par Ho Chi Minh au lendemain de la déclaration d’indépendance, à l’ensemble de la population, appel à protéger les lieux de culte. Pendant la guerre contre les Américains, d’autres pagodes qui avaient échappé à la destruction furent réquisitionnées par l’Armée pour abriter munitions et contingents. Tel fut le sort de la Pagode An Quang, sise à une vingtaine de kilomètres de Hanoi en direction du sud-ouest. Ces dernières années, elle a été rendue à la population en charge de la faire revivre. En général, les lieux de cultes qui avaient été épargnés, ou le peu qui avait échappé à la destruction, furent par la suite réquisitionnés par le nouveau pouvoir révolutionnaire, qui les transforma soit en magasins de stockage pour les coopératives, soit en écoles ou en siège local du parti, et même en lieux d’habitation. Les objets de culte comme les statues de bois, les chars, les sentences parallèles incrustées sur panneaux de bois, furent pillés, piétinés ou transformés tout simplement en combustibles d’un jour. Des petits malins ont même fondu des stèles de pierre pour en tirer de la chaux; le résultat fut comparable à celui des mini-fourneaux brassant tout objet métallique pour tenter d’en faire de l’acier, procédé mis au point en Chine maoïste lors du Grand Bond en avant. Cette entreprise de radiation du passé culturel et cultuel a prêté main-forte à l’expansion des constructions immobilières sur les terrains appartenant aux lieux de culte, réduits ainsi à une peau de chagrin.

Stratégies de réhabilitation des lieux de cultes

Comme nous venons de le signaler, les lieux de culte ayant servi de refuges aux grands dirigeants viêt-minh pendant la résistance n’avaient aucune difficulté à se maintenir, et les villageois pouvaient continuer à célébrer les fêtes, car les autorités, par la voie du ministère de la Culture, les classèrent monuments historiques (*di tích lịch sử*). C’est le cas du *dinh* de Đông Ky dans la province de Hà Bac, classé en 1984.

De son vivant le président Ho Chi Minh contribua à sauver certains lieux exposés à la destruction en plantant un banyan devant ces sites; ainsi le temple Trần Vu à Hanoi a-t-il pu échapper au triste sort des autres. Ce geste subtil du président constitue-t-il le détonateur d’une stratégie de réhabilitation des lieux

de culte? Toujours est-il que, dans l'attente des jours meilleurs, nombre de localités ont usé par la suite de l'autorité du président défunt pour soustraire les leurs à la destruction. Ainsi, un beau matin des années 1970, on vit le buste de Ho Chi Minh surgir du néant pour s'immobiliser sur le site du *Phu Tay Ho*, temple situé en bordure du Grand Lac et dédié au culte de la Déesse Lieu Hanh. Si un curieux s'était aventuré à demander pourquoi un tel geste, la réponse aurait désarmé toute tentative de suspicion: c'est en souvenir du passage de l'Oncle dans ce lieu en telle année; information invérifiable que personne n'aurait osé mettre en doute quand il s'agit de lui. Le temple renaît ainsi petit à petit de ses cendres pour redevenir un lieu de pèlerinage depuis la fin des années 1980.

En 1950, le *dinh* du village de Hoai Trung, province de Ha Bac, fut détruit. Quarante ans après, sentant le calme revenu, les villageois profitèrent de l'ouverture et du retour à la tradition pour demander aux autorités locales l'autorisation de construire 'la maison de la culture' sur le terrain de la coopérative désertée. Mais une fois que ce bâtiment eut pris forme, ils y installèrent des autels et le meublèrent avec des objets de culte dédiés aux génies tutélaires. En réalité 'la maison de la culture' n'était qu'un prétexte pour obtenir le permis de construire. Ce procédé est appelé par les villageois *lam dinh chui* (construire le *dinh* en cachette). Quant au village de Hi Cuong, son *dinh* a connu une trajectoire différente mais sa reconstruction fut aussi le résultat de la même stratégie. Vers 1938-1939 la maison commune fut détruite et les brevets royaux furent brûlés suite aux rixes opposant les catholiques aux autres. En 1992 les villageois demandèrent aux autorités locales de rénover le peu qui restait du *dinh* pour en faire 'la maison de la culture', ce qui leur fut accordé. Mais en l'absence d'un lieu de culte les âmes pieuses du village, et plus particulièrement les dames, piquaient les bâtons d'encens où elles pouvaient, dans les arbres, sur les murs de 'la maison de la culture', à tel point que les autorités locales devaient intervenir pour les dissuader. S'engagèrent alors des négociations entre elles et ceux qui voulaient réhabiliter le *dinh*. L'argument de ces derniers était simple mais non dénué de bon sens: 'il faut bien un lieu pour que ces dames puissent planter les bâtons d'encens, sinon ça risque de faire désordre et de provoquer des incendies.' En définitive, les autorités communales se résignèrent à ce qu'on transformât 'la maison de la culture' en maison communale. L'année suivante les fêtes réapparurent.

Si les villages de Hoai Trung et de Hi Cuong n'ont pas rencontré trop de difficultés dans la réhabilitation de leur *dinh*, il n'en a pas été de même pour Lim, village réputé pour sa tradition du Quan Ho: celui-ci a dû lutter sans relâche pendant plusieurs années avant de parvenir à faire plier les autorités centrales.²³ Ce fut l'un des 165 points chauds de la province, mais le plus révélateur, dans la bataille pour la réhabilitation des lieux de culte. Situé dans une zone de combats pendant la première guerre d'Indochine, le *dinh* de Lim comme beaucoup d'autres monuments de la région fut rasé. Le terrain fut confié par la suite aux

autorités locales en charge de le gérer. Vers 1992 les autorités locales, sûres d'elles dans une entreprise de spéculation foncière, commencèrent à vendre le terrain sur lequel avait été construit le *dinh*. C'était sans compter avec la combativité des habitants de Lim, qui fait partie du vieux *Kinh Bac* (capitale du Nord) redevenu à l'heure actuelle la province de Bac Ninh, bien ancrée dans l'histoire et dans la tradition. Après cette victoire au terme d'une lutte acharnée, les villageois ont reconstruit leur *dinh* exactement à l'ancienne grâce à la contribution de tous, qui en nature et qui en dons, selon les moyens de chacun. Les travaux ont duré deux ans et c'est une belle réussite sur le plan architectural. En cette année 1997, les habitants de Lim ont décidé de célébrer du 13^e au 15^e jour du premier mois lunaire, au lieu de le faire en un seul jour, leur traditionnel festival de Quan ho qui a de nouveau pour cadre le splendide *dinh*, fruit d'un événement qui suscite fierté et solennité.

Rupture et continuité

Si la floraison des fêtes est de plus en plus visible depuis la fin des années 1980, cela ne veut pas dire qu'elles avaient complètement disparu avant cette date. Certaines ont subsisté, et même se sont trouvées favorisées selon les circonstances, surtout celles à caractère national ou reconnu comme tel. Les fêtes du village de Phu Dong mettant en scène un personnage légendaire, *Thanh Giong* qui répondit à l'appel du roi pour aller combattre les envahisseurs, rentraient dans cette logique car elles offraient aux autorités l'occasion d'exalter le sentiment patriotique, d'autant plus caressé que le pays était en guerre dans les décennies 60 et 70. Pour les autres, elles devaient patienter jusqu'à la fin des tempêtes avant de pouvoir ressusciter leurs traditions. Pendant la période difficile marquée par le bannissement des superstitions, ceux qui étaient attachés à leurs coutumes célébraient les fêtes en cachette, en famille ou avec leurs proches, d'autres dissimulaient leur tenue de cérémonie (la fameuse tunique noire et le chapeau enturbanné pour les hommes), avant de pénétrer dans la maison commune pour se courber devant l'autel du génie.

Prégnance du discours officiel

Le retour des fêtes est favorisé par une conjoncture nationale et à un moindre degré internationale. Les années de guerre et l'édification du 'socialisme' ont conduit la société vietnamienne à un désastre suivi d'une impasse tant économique que morale. Cette perte de vitesse, inscrite dans le mouvement de désorientation de l'après-guerre, a incité les esprits à s'interroger sur les acquis réels des décennies de souffrances et de sacrifices. Les traditions du passé, mises entre parenthèses pour ne pas dire gommées pour un temps, apparaissent alors

comme un repère permettant aux naufragés de se fixer. Quand la répression sévit la résistance s'installe. Les croyances, les religions ou les cultes réduits hier au silence font aujourd'hui irruption sous un ciel plus clément. Retour du balancier qui a atteint l'apogée de sa trajectoire de l'autre côté, phénomène naturel observable dans d'autres domaines. Ce mouvement pendulaire est soutenu, en ce qui concerne les fêtes et les traditions, par l'ouverture économique décrétée par les dirigeants, contraints de réduire la pression pour éviter l'explosion, mais bien décidés à rester aux commandes afin de contrôler la situation. Situation où la confiance gagnée antérieurement s'est volatilisée à l'épreuve des réalités.

La paix retrouvée, c'est aussi le moment où l'on fait les comptes, et l'euphorie fait place à la douleur quand quelqu'un manque à l'appel dans la famille. Que faire pour 'combler' cette perte si ce n'est essayer de retrouver les traces du disparu, et si possible en ramener les restes, afin qu'il ait enfin un lieu de repos paisible? Quelques bâtons d'encens enfoncés dans la butte de terre pour réchauffer son âme esseulée. Un petit repas en famille le temps du recueillement.

En 1992, le secrétaire général du Parti, Do Muoi, sans doute dans un but d'apaisement des esprits,²⁴ se résolut à se rendre successivement pour le réveillon du Têt, à une pagode et à la cathédrale de Hanoi, exactement comme faisait le peuple de coutume. Signe des temps ou non, ce geste, encore inimaginable quelques années auparavant de la part d'un haut dirigeant du régime, fut retransmis par la télévision, et le petit peuple de l'interpréter comme un signe de tolérance envers les cultes et les religions. Cependant les superstitions furent en principe toujours bannies. Rentre dans la catégorie de ces dernières, tout ce qui relève de l'art divinatoire, de la sorcellerie, du voyage de l'au-delà, de la transe ou des séances de *len dong* dans le culte rendu à la déesse Lieu Hanh ou au génie nommé Duc Thanh Tran. Si dans le discours officiel les frontières séparant les superstitions des cultes et des religions paraissent claires, dans la pratique elles le sont beaucoup moins. L'attrait du gain fait-il oublier les interdictions? Toujours est-il que sur le site de la Pagode des Parfums on dynamite par-ci par-là des rochers calcaires pour créer des grottes et les transformer en lieux saints, dans le seul but d'amasser la mise que représente la bourse des pèlerins, comme si les lieux existants ne suffisaient pas.

Mais revenons aux génies qui sont les premiers concernés dans ce mouvement de retour au passé, car sur le plan symbolique, les fêtes du village illustrent avant tout les hommages qui leur sont rendus. Pour fixer les jours des fêtes, on choisit la date de leur naissance ou de leur disparition, qui tombe souvent aux lendemains du Têt ou à l'automne (8e et 9e mois lunaires), ce qui correspond bien à la période creuse du cycle rizicole. Les fêtes actuelles marquent l'étape finale d'un processus de réhabilitation des lieux de culte: rénovation ou reconstruction du *dinh*; acquisition de nouveaux objets de culte ou remise en état de

ces derniers, obtention du 'label' de monument classé, soit-il historique ou artistique, par le ministère de la Culture, ou formalités d'obtention en cours, etc. Quoi qu'il en soit, quand le mouvement est enclenché, il est difficile pour les autorités d'interdire aux uns de célébrer les fêtes de leur village quand les autres le font ailleurs.

Les modalités d'organisation varient quelque peu d'un village à l'autre, cela dépend des rapports entre les autorités locales, le comité des fêtes et/ou le comité de sauvegarde des vestiges culturels (*Ban bao ve di tich van hoa*).

A Hoai Thi dans le Bac Ninh, l'organisation des fêtes est décidée d'un commun accord par toutes les instances, tandis qu'à Hi Cuong, les responsables chargés des fêtes décident de tout et se contentent d'informer les autorités locales. L'emprise de l'Etat sur les fêtes villageoises constitue une constante dans l'histoire de la société vietnamienne, avec certes des variantes selon les époques. En 1989 le ministère de la Culture (qui remplit en outre le rôle du ministère des Rites d'antan) a rendu publique la réglementation en matière de fêtes, dont l'article 1 stipule:

L'Etat n'autorise la célébration que des seules fêtes à caractère patriotique, culturel et progressiste, dont le contenu a pour but de:

- cultiver les belles traditions de la nation quant à l'histoire, à la culture, à la solidarité, à la lutte pour l'édification et la défense du pays;
- rappeler les mérites des personnages historiques ayant œuvré pour les grandes idées, la morale, la culture, les arts dans la tradition nationale afin d'enrichir le fonds culturel des peuples du Vietnam;
- rechercher dans le voyage la beauté des sites à caractère historique, pittoresque, architectural et artistique pour intensifier le patriotisme; etc., etc.²⁵

A force d'être soumis à la pression morale dominante, les cultes ont petit à petit abandonné les rituels secrets liés à la vie des génies: les dernières cérémonies de ce type remontent à l'avant-guerre (1944-1945). Certaines localités, au nom de la morale ont fini par adopter le point de vue officiel, en portant plainte pour diffamation contre ceux qui dans des écrits révèlent leurs secrets.

La génie amoureuse

Les conditions matérielles à Hoai Trung et Hoai Thi ne sont pas encore réunies pour que ces deux villages voisins puissent organiser les processions à l'ancienne qui n'ont plus eu lieu depuis 1944-1945. Leurs lieux de cultes endommagés pendant la guerre puis rasés par la suite viennent d'être reconstruits tout récemment. Les fêtes de Hoai Trung tombent le 12^e jour du premier mois lunaire, et celles de son voisin le 10, deux jours plus tôt. Traditionnellement, les processions de Hoai Trung partaient du *dinh* en empruntant un itinéraire qui mordait sur le territoire de Hoai Thi, mais quand elles arrivaient à proximité du *dinh* de

ce dernier elles devaient, à la demande de Hoai Thi qui dépêchait des représentants pour aller les accueillir, arrêter les coups de gong et les roulements de tambour, et garder le silence. Les fêtes de Hoai Trung pouvaient durer plusieurs jours, et cependant Hoai Thi était tenu d'attendre la fin des festivités de ses voisins avant de terminer à son tour les siennes. Pourquoi? Quels liens peuvent-ils exister entre ces deux localités dont l'organisation des fêtes est en partie interdépendante? Nguyen Van Khoan nous a livré l'explication suivante:

Le village de Hoài (Bao) Trung ... a pour génie tutélaire un génie homme. Un village voisin, Hoài Bao thi thôn (Hoài Thi), adore un génie femme. La tradition veut qu'autrefois, la déesse de ce dernier village se soit éprise du génie de l'autre. Elle quitta son *dinh* pour aller vivre avec lui. Pendant son absence, le village subit toutes sortes de malheurs: morts d'hommes et d'animaux, incendies, etc. Un devin fut consulté et révéla la cause de ces malheurs. Alors le village de Thi Thôn s'en fut à Trung Thôn supplier, par de grands sacrifices, le génie de lui rendre sa déesse. Le génie écoute la prière et la paix revient aussitôt.²⁶

Sans aller jusqu'à reconnaître explicitement ces faits dans leur globalité, l'un des dépositaires du savoir traditionnel de Hoai Trung lève fugitivement le voile sur certains détails qui confirment l'existence de ces hypothèses à travers des allusions telles que '*Leur génie est une jeune fille de 16 ans*'; '*Ils redoutent que leur génie suive le nôtre*'; tandis que ceux de Hoai Thi sont plus réservés sur ce propos. Quant au fait de demander aux processions de leurs voisins de garder le silence lorsqu'elles pénétraient dans le territoire de Hoai Thi, on nous explique que c'est 'pour respecter l'ordre' au moment où les deux villages simultanément étaient en fête.

La légende du génie tutélaire de Hoai Thi remonte, nous raconte-on, à l'époque des Ly. C'était une princesse qui vint visiter la pagode du village, dont la construction avait obtenu la bénédiction de la Cour. Un soir, elle attrapa froid sans doute en veillant pour participer aux festivités du *quan ho* et elle mourut sur place. C'était le 15^e jour du premier mois lunaire. Sa dépouille fut justement enterrée à proximité du *dinh* à l'actuel emplacement du *nghè* (lieu de résidence du génie au cours de l'année). Ce dont on est sûr c'est que les habitants de Hoai Thi n'iront pas reconnaître les aspects trop intimes de leur génie tutélaire, on ne voit pas pourquoi ils devraient se mettre à nu sous le regard des autres, et surtout quand ceux-ci sont animés d'intentions critiques et prêts à porter des accusations qui les transformeraient en êtres éhontés.

Hoai Thi fait partie des villages où la tradition culturelle du *quan ho* est la plus forte, et il revendique de pair avec son 'allié', le village de Diêm, avec lequel il entretient depuis des siècles un lien d'amitié particulier appelé '*ket nghĩa*', d'être à l'origine de cette tradition, qui comme on le sait, dépasse les frontières communales pour s'ériger en véritable tradition régionale.^{27, 28} Rappelons égale-

ment que dans le *quan ho* dont les supports ne se réduisent pas aux chants alternés puisés dans la vie sentimentale, hommes et femmes se respectent mutuellement car ils sont absolument égaux, ce qui échappe aux normes sociales basées sur les préceptes confucéens discriminatoires à l'égard du sexe dit faible. Du coup les femmes de Hoai Thi ne se contentent pas, comme leurs sœurs d'autres localités, d'être passives et effacées, mais s'attribuent le rôle actif et prennent des initiatives dans les rapports amoureux. Baignés dans ce climat ambiant tolérant, les jeunes ne sont pas réprimés pour leurs fréquentations, et par rapport aux autres jeunes soumis aux pressions sociales, aux refoulements et aux frustrations qui en découlent, ils ont l'avantage de connaître des rapports sains avec l'autre sexe. On sait par ailleurs que les êtres frustrés et *a fortiori* refoulés subissent dans la solitude le poids des interdictions; mais quand ils s'en croient libérés grâce à une position dominante, leur perversion peut provoquer des ravages autour d'eux. En temps normal, frustration et refoulement portent le masque de l'hypocrisie peint aux couleurs de la morale, ou bien se révèlent à travers leurs obsessions inassouvies. Faut-il payer ce prix, en se conformant aux moules sociaux, ou s'en libérer quitte à invoquer des raisons surnaturelles ou symboliques mais qui du même coup neutralisent les incriminations? Il semble bien que Hoai Thi, inspiré par le bon sens et sans avoir forcément à poser le problème en ces termes, a choisi la deuxième solution au grand dam des conformistes. Quant à la légende du génie tutélaire, elle nous semble bien, comme beaucoup d'autres, comporter des éléments mythificateurs ayant pour but, à la fois de détourner l'attention du point sensible qui pose problème au regard de la normalité sociale dominante, et de faire avaliser l'être adorée, par les autorités en place. Ce qui se traduit dans la légende par les détails qui évoquent 'une princesse du temps des Ly', ou une 'visite de la pagode qui avait obtenu la bénédiction de la Cour'. Mais pourquoi la famille royale a-t-elle laissé le corps d'un de ses membres dans un lieu inhabituel, au lieu de le faire transférer dans un endroit digne de son rang? On peut enfin remarquer, d'une part que la légende a bien évoqué les fêtes du *quan ho*, et d'autre part que dans la version rapporté par Nguyen Van Khoan, la déesse, amoureuse du génie d'un village voisin, est partie avec lui. Ces artifices ne camouflent-ils pas tout simplement le fait que la 'princesse' tomba sous le charmes d'un chanteur, emportée par ses paroles ensorceleuses?

Mais revenons sur la subordination des génies tutélaireaux humains qui les vénèrent. Si l'on regarde le calendrier des fêtes de la région de Bac Ninh on s'apercevra que tous les jours, à compter du lendemain du Têt jusqu'à une date très avancée dans le deuxième mois lunaire, il existe au moins une fête quelque part. Or les fêtes du village sont les moments où l'on rend hommage aux génies tutélaireaux, et ces moments doivent être toujours l'anniversaire de leur naissance ou de leur mort, autrement dit, s'il n'y avait pas de génies il n'y aurait pas de fêtes. Une question se pose donc: 'Par quel miracle tous ces génies naissent-ils

ou meurent-ils tous à la même époque et parfois le même jour?’ En ce qui concerne Hoai Thi, le génie est mort le 15^e jour du premier mois lunaire alors que la fête est célébrée le 10. Pourquoi ce décalage de cinq jours?

On dirait qu’il y a eu arrangement au profit des humains, et de surcroît ce calendrier coïncide bien avec la période creuse de l’année qui ne peut que convenir aux cultivateurs libérés des durs travaux rizicoles. Tout ceci porte à penser que les fêtes villageoises ont une origine très lointaine, et qu’elles étaient au départ des moments de jouissance, ou des rites en rapport avec l’agriculture. Quant au calendrier des fêtes actuelles, il est sans aucun doute l’œuvre des humains qui, vivant dans des localités voisines ayant chacune ses obligations, se sont concertés pour harmoniser la vie sociale de toute la région concernée. L’établissement d’un calendrier permet aux uns et aux autres de garder leurs spécificités tout en acceptant un consensus qui se serait ainsi traduit par un léger décalage pour certains villages entre les jours de fêtes souhaités et ceux effectivement retenus.

Conclusion

En l’état actuel des connaissances, on peut dire que les fêtes villageoises vietnamiennes connues de nos jours sont le produit d’au moins trois couches successives qui se sont déposées à des époques différentes, et dont la dernière reste la plus visible puisqu’elle arrive d’une certaine manière à camoufler les autres. Ceci sans parler de la volonté du pouvoir central qui cherche à imprimer sa préférence pour faire apparaître certains caractères nationaux. Les cultes révèlent donc les rapports sociaux au sein de la société et le cas échéant les modalités de règlement des conflits. Ils peuvent encore nous renseigner sur la vie économique, les mœurs, les coutumes et les tabous. A l’heure actuelle par exemple, le retour aux traditions culturelles et cultuelles favorise un certain développement du secteur artisanal, notamment la fabrication des objets de culte. C’est le cas du village de Son Dong dans la province de Ha Tay, qui mobilise son savoir-faire, gelé depuis plusieurs décennies, dans la sculpture sur bois, pour alimenter les temples et les pagodes de tout le delta du Fleuve Rouge en statues de Bouddha et de génies. La croyance à une vie dans l’au-delà engendre l’essor de la fabrication et de la commercialisation des objets et de la monnaie en papier destinés à être brûlés pour les morts. A travers ces articles qui servent de liens symboliques entre les deux mondes, les vivants témoignent de leur fidélité et de leur attachement aux êtres défunts. Les plus fortunés peuvent acquérir, pour leurs proches disparus, même des Honda en papier, grandeur nature, munies d’un démarreur grâce à l’installation d’un magnétophone à cassette incorporé qui reproduit le bruit du moteur. Des sommes astronomiques partent ainsi en fumée chaque année pour permettre aux âmes du monde imaginaire et symbolique de partager le bien-être matériel de leurs familles.

Ce retour aux sources s'inscrit dans une conjoncture et dans un environnement semés d'épreuves auxquelles la société vietnamienne n'était sans doute pas préparée à faire face. Le pouvoir, dans le but de détourner l'attention des vrais débats de société, incite adroitement la population à se retourner vers ses traditions culturelles, en agitant son épouvantail préféré du moment, la menace pour le peuple des idées 'décadentes' du monde occidental infiltrées dans la société par le truchement de l'économie de marché dont les rênes sont tenues par le même pouvoir. Quant au peuple, privé de la liberté de culte ces dernières décennies, il profite de la conjoncture pour faire un bond en arrière et renouer avec ses traditions. Cependant la libéralisation totale des cultes et des croyances n'est pas encore à l'ordre du jour, sans doute parce que le pouvoir perçoit là un danger qui se profile à l'horizon. Un exemple: au niveau de la commune, autant les autorités ont du mal à convaincre la population de participer aux tâches collectives, autant les responsables des cultes la mobilisent sans peine pour rénover ou reconstruire bénévolement les lieux de culte, et qui plus est, elle est alors satisfaite de contribuer à l'œuvre commune considérée comme la sienne. Ce transfert de confiance et d'autorité vers la 'société civile' secoue les bases mêmes du pouvoir en perte de crédibilité. Si ce processus de retour à la tradition va jusqu'au bout de sa logique, les autorités risquent de se retrouver aux prises avec de nouveaux problèmes liés à la question foncière qui fait déjà sensation ces dernières années. Le retour en force des traditions cache mal la volonté d'étouffer les débats sur la modernité, à laquelle on se contente de les opposer. Débats déjà amorcés par les intellectuels progressistes des années 1930 sans qu'ils aient pu aller à leur terme.

A un autre niveau, on peut se poser des questions sur la légitimité de tous ces cultes en termes sociaux et humains. Des critiques fusent sur leur absence de message humanitaire, au regard des religions qui cherchent à rapprocher les hommes. S'il suffisait de trouver un bon message pour changer le monde, celui-ci aurait changé depuis longtemps. Par contre l'absence de message dans les cultes populaires vietnamiens ne veut pas dire qu'il n'y pas de message du tout. L'exemple de Hoai Thi montre bien une certaine sensibilité envers autrui, en l'occurrence la jeune fille morte dans son amour puis érigée en génie protecteur. On dirait que ce procédé de déification cherche à rétablir une certaine justice, à compenser les brimades subies. Chaque village protège son propre culte mais ne l'impose pas aux autres qui ont le leur. En revanche, on peut s'interroger sur notre attitude à l'égard de ces cultes. Notre regard peut-il les aider à se débarrasser des aspects anachroniques et incongrus? Produits de l'histoire, ces cultes évolueront sans aucun doute avec le cours de celle-ci.

Le traditionalisme glisse-t-il inévitablement vers le nationalisme? Dans le cadre du Vietnam ce risque existe sans être un danger inéluctable. L'hétérogénéité des cultes populaires constitue en soi un obstacle à un mouvement d'homogénéisation. Si le pouvoir manipule la corde nationaliste à travers les cultes, autrement dit

les traditions, ceux-ci seraient alors un support circonstanciel et non la cause potentielle. Un seul exemple parmi d'autres pour dire que ces cultes populaires ne sont pas inhérents au nationalisme ou à la xénophobie: dans les années 1920, un certain Péret, résident français de Thái Bình, fut érigé au rang de génie et un temple lui fut consacré. Pour quelles raisons? Tout simplement parce que cet administrateur, n'ayant pu 'préserver ses administrés de l'inondation, s'offrit lui-même en victime expiatoire en se suicidant sur la digue'.²⁹ D'autre part, dans un régime de type dictatorial, si les gens n'ont d'autre alternative à la peur que le nationalisme, ils seront contraints de choisir ce dernier. S'ils se retrouvent dans une situation de guerre, ils n'auront pas non plus le choix, et là encore les cultes villageois seront relégués au rôle décoratif. Cependant on pourrait émettre une réserve: l'énergie humaine et matérielle dépensée dans ces cultes ne pourrait-elle pas servir à d'autres fins? Le contexte actuel ne le permet pas. Après des décennies de privations et de sacrifices la population reprend goût aux cultes, de même qu'à l'économie, qui sont les deux seuls domaines libéralisés, et encore pas totalement. L'avenir dépend de l'attitude des dirigeants et de l'habileté de la population à faire évoluer la société dans un sens souhaitable pour la communauté humaine attachée à la dignité et à la liberté.

Notes

- 1 Au 1er janvier 1997, l'ancienne province de Ha Bac se scinda en deux: Bac Ninh et Bac Giang.
- 2 De même que Ha Bac, la province de Vinh Phu se scinda à la même date en deux: Phu Tho et Vinh Yên. On revient ainsi à peu de chose près au découpage administratif provincial de l'époque coloniale. Les opportunistes ont saisi cette occasion pour faire monter les enchères sur les prix du terrain dans la région, ou attribuer abusivement des terres à leur clientèle.
- 3 Balandier 1985: 168.
- 4 Voir: *Le hoi truyen thong trong doi song xa hoi hien dai* [Les fêtes et les rites traditionnels dans la vie sociale moderne] & *Hôi nghi hôi thao vê lê hôi* [Congrès sur les fêtes et les rites].
- 5 Voir Ngo Duc Thinh *et al* 1966; voir Dang Van Lung 1991 & 1995.
- 6 Cette déesse mérite à elle seule une étude à part, qui figurera dans notre prochain ouvrage. Aussi nous contentons-nous de l'évoquer fugitivement.
- 7 Voir Dang Van Lung 1991.
- 8 Nguyen Van Khoan 1930.
- 9 Godelier 1985: 15-16.
- 10 Citation de l'anthropologue québécois Pierre Maranda, extraite d'un article le concernant paru dans le périodique canadien *Le devoir*, reproduit par *Courrier International* du 1er mai 1997.

- 11 Voir Giran 1912: 247-248. C'est l'un des travaux les plus sérieux en la matière entrepris à l'époque coloniale, malgré quelques considérations quelque peu ethnocentriques occidentales dictées par le climat ambiant de l'époque.
- 12 Giran 1912: 336.
- 13 Bonifacy 1910 & 1914.
- 14 Dumoutier 1907 & 1908.
- 15 Le vinh Ngoc 1977: 337.
- 16 Nguyen Van Huyen 1940. La version vietnamienne de cet article vient d'être éditée dans le monumental ouvrage *Góp phần nghiên cứu văn hóa Vietnam* [Contribution à l'étude de la culture vietnamienne] (Nguyen Van Huyen: 1995: 450-462). Les Vietnamiens ont rassemblé ici la traduction en vietnamien de tous les travaux de cet érudit homme en deux volumes, constituant en quelque sorte ses œuvres complètes.
- 17 Centre Nationale des Sciences Sociales et Humaines. Bibliographie des légendes des génies aux villages Vietnamiens et des brevets royaux de divinisation. Hanoi 1996.
- 18 Cette longue dynastie fut en réalité interrompue par celle des Mac (1527-1592), puis le véritable pouvoir fut conquis par les deux seigneuries rivales: Les Trinh du Nord et les Nguyễn du Sud.
- 19 Dumoutier 1907; Giran 1912: 338.
- 20 Giran 1912: 338.
- 21 De la Bissachère 1920; réédité dans *L'Eveil économique de l'Indochine* du 15 août 1926 sous un autre titre.
- 22 A propos de l'architecture ancienne du Vietnam voir: Chu Quang 1996.
- 23 Voir: Dang Van Lung, Hong Thao & Tran Linh Quy 1978 et Nguyen Van Ky 1995: 311-335.
- 24 Certains disent qu'il était tout simplement poussé par son épouse, qui était comme la plupart des Vietnamiennes encore aujourd'hui, très attachée aux cultes.
- 25 *Phap lenh bao ve va su dung di tich lich su van hoa va danh lam thang canh* [Réglementation sur la protection et l'usage des sites d'histoire culturelle et des lieux touristiques]. Service de la Culture et de l'Information de la province de Thái Bình 1991: 41-42.
- 26 Nguyễn Van Ky 1995: 134.
- 27 Diêm se trouve à quelques kilomètres au-delà du chef-lieu de province Bac Ninh.
- 28 Voir Nguyễn Van Ky.
- 29 *L'Eveil économique de l'Indochine* 12.9.1926.

Références

Balandier G.

1985 *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris: Fayard.

Bissachère M. de la

1920 *Missionnaire au Tonkin, au temps de Gia-Long*. Edition Ch. Maybon.

1926 'Notions sur le Tonquin'. *L'Eveil économique de l'Indochine* 479 (15 août).

Bonifacy A.

1910 *Les génies thériomorphes du Xa de Huông thuong*. Hanoi: IEO.

1914 *Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin*. Hanoi: IEO.

- Chu Quang Tru
1996 *Kien truc dan gian truyen thong viet Nam* [L'architecture populaire et traditionnelle vietnamienne]. Edition des Beaux Arts.
- Dang Van Lung
1991 *Tam toà thanh Mau* [Les trois déesses mères]. Hanoi: Edition de la Culture nationale.
1995 *Mau Lieu doi va dao* [La déesse Mère Lieu Hanh – Sa vie et ses cultes]. Hanoi: Edition de la Culture Nationale.
- Dumoutier G.
1907 *Les cultes annamites*. Hanoi 1907.
1908 'Essais sur les Tonkinois, sorcellerie et divination', *Revue indochinoise*, 1er semestre.
- Giran P.
1912 *Magie et religions annamites*. Paris: Challamel.
- Godelier, M.
1985 *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard.
1995 *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam* [Contribution à l'étude de la culture vietnamienne]. Hanoi.
- Hôi nghi hôi thao vè lê hôi*
1993 [Congrès sur les fêtes et les rites]. Hanoi: Ministère de la Culture.
- Le hoi truyen thong trong doi song xa hoi hien dai*
1994 [Les fêtes et les rites traditionnels dans la vie sociale moderne]. Hanoi: Edition des Sciences Sociales.
- Le Vinh Ngoc
1977 'Tin nguong thanh hoang va y thuc cng dng lang xa' [Le culte du génie tutélaire et la conscience collective villageoise]. *La paysannerie vietnamienne dans l'histoire*. Hanoi.
- Ngo Duc Thinh *et al*
1966 *Dao Mau o Viet Nam* [Le culte de la Mère au Vietnam]. Hanoi: Edition Culture et Information.
- Nguyen Van Huyen
1940 'Répartition des génies populaires à Bac Ninh'. *Institut indochinois pour l'étude de l'homme*.
- Nguyen Van Khoan
1930 'Essai sur le Dinh et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin'. *BEFEO*.
- Nguyễn Văn Kỳ
1995 *La société vietnamienne face à la modernité. Le Tonkin de la fin du XIXe siècle à la seconde guerre mondiale*. Paris: L'Harmattan.

Sur la formation d'une nouvelle géographie culturelle patriotique au Vietnam

Essai sur le culte de Mac thi Buoï

BENOÎT DE TRÉGLODÉ

Du 1er au 6 mai 1952, la République Démocratique du Vietnam (RDV) organisait dans la province de Tuyên Quang la première conférence nationale chargée de l'élection des meilleurs représentants du nouveau régime (*Dại hội toàn quốc chiến sĩ thi đua và cán bộ gương mẫu*).¹ Le titre de 'héros nouveau' (*anh hùng mới*) était décerné à sept personnalités chargées de représenter une cohésion nationale fragilisée par cinq années de conflit avec la France. Le gouvernement rendait honneur aux 'mérites extraordinaires' de ces hommes envers l'État et envers le peuple; il ancrerait sa légitimité dans un modèle culturel internationaliste. Quatre héros guerriers (*anh hùng lực lượng vũ trang*) furent tout d'abord choisis: Cu Chinh Lan, un jeune militaire de 23 ans du Nghe An mort début 1952 dans la bataille de Hoa Binh; La Van Cau, un Tay de la province de Cao Bang qui s'était illustré lors de la prise de Dong Khê en septembre 1950; Nguyễn Quốc Tri, un combattant exemplaire dans l'opération Quang Trung (28.5-20.6.1951) et Nguyễn thị Chiên, une femme responsable d'un groupe de guérilla (*đội nữ du kích*) de la province de Thai Binh.² Trois héros du travail (*anh hùng lao động*) s'ajoutaient ensuite à ce groupe: l'ouvrier Ngo Gia Kham, le paysan catholique Hoang Hanh et l'ingénieur sudiste spécialiste des questions d'armement Tran Dai Nghia.

Dans la matinée du 5 mai, Truong Chinh dans un long discours tâcha de définir les contours du 'héros nouveau'. Il devait être un bon patriote, dévoué à la cause du peuple et fidèle à la ligne politique du 'parti d'avant garde et du gouvernement'. Le choix était surtout porté sur des paysans et des ouvriers pour le lien étroit qu'ils entretenaient naturellement avec les masses. Le candidat devait avoir un fort sentiment de classe et 'savoir distinguer le bon du mauvais, l'ami de l'ennemi'.³ Le héros révolutionnaire devait faire preuve de modestie, se montrer toujours prêt à apprendre, à s'autocritiquer et prêt à faire don de soi. Ce 'héros nouveau' selon Truong Chinh s'opposait de la sorte à son prédécesseur qui s'était compromis avec 'les classes exploiteuses et n'avait pas servi le peuple toute sa vie'.⁴ Il fallait bien distinguer entre des hommes comme Tran Hung Dao ou Quang Trung, les nouveaux héros, les Tran Phu, Hoang Van Thu ou Cu Chinh Lan. A l'opposé des grandes individualités des temps anciens, Truong Chinh insistait sur le caractère collectiviste du nouvel héros.

Dans son rapport bi-annuel envoyé au ministère des Affaires étrangères de l'Union soviétique au cours de l'été 1952, Pham Van Dong annonçait triomphalement les résultats de cette conférence et l'avancée qu'elle symbolisait dans la réorientation de la société vietnamienne vers le socialisme.⁵ Figure emblématique du nouveau régime pour l'extérieur, le 'héros nouveau' vietnamien s'apprêtait à présenter un tout autre visage au sein de sa communauté. La place qu'il prenait au centre de la commune du Viêt Bac permettait peu à peu à la RDV d'affirmer l'assise locale de son pouvoir. La formation d'une nouvelle 'géographie culturelle patriotique' devenait de fait un réel enjeu politique pour le régime.

Première partie:

Le culturalisme patriotique de la RDV et la formation d'une nouvelle géographie culturelle

Le 'héros nouveau', un symbole importé

La gestation du 'héros nouveau' vietnamien au sein du régime du Viêt Bac s'analyse au regard des complexes négociations tripartites menées de 1948 à 1952 entre la Chine communiste, l'Union soviétique et la RDV. En 1948, le journal *Su That* expliquait que Stakanov ou le héros chinois Ngo Man Huu, pouvaient servir de modèle aux Vietnamiens.⁶ Cependant lorsque le Parti disposa les bases de la première campagne d'émulation patriotique (*phong trao thi dua ai quoc*) en mars de la même année, il ne fut nullement question de créer cet 'homme nouveau'. La RDV choisissait pragmatiquement l'emploi d'un outil organisationnel à forte connotation internationaliste. Elle voyait l'utilisation diplomatique qu'elle pouvait en faire pour parer à son isolement sur la scène internationale depuis la reprise des hostilités contre les Français en décembre 1946. Dès le milieu de l'année 1947 la diplomatie de la RDV choisie en effet de nouer des contacts de part et d'autre d'une bipolarisation récente des relations internationales. Début 1948, les rencontres en Thaïlande entre Lê Hy, le représentant du bureau d'information du Vietnam à Bangkok et Serguei Niemchine, le responsable de la délégation soviétique en Asie du Sud-Est, se multiplièrent.⁷ Lors de ces discussions – les premières entre les deux pays depuis l'avant-guerre – Lê Hy citait régulièrement comme preuve du réel progressisme politique de son pays, l'organisation d'un mouvement d'émulation patriotique national calqué sur celui de l'Union soviétique.⁸

Au Viêt Bac on préférerait cependant n'y voir qu'une lointaine inspiration fonctionnaliste. En janvier 1950 dans un article consacré à l'opposition binaire entre émulation socialiste et concurrence capitaliste, il était expliqué que le Vietnam poursuivait quant à lui une troisième voie qui prônait le développement d'une émulation patriotique distincte dans ses aspirations et son fonctionnement.⁹

L'exception vietnamienne n'allait être cependant que de courte durée. Mi-janvier 1950, Ho Chi Minh, accompagné d'une imposante délégation chinoise, fut convoqué à Moscou où il rencontra pour la première fois Staline. La RDV tenta de négocier un soutien internationaliste au prix de promesses de vastes réformes structurelles de sa politique. La Chine recevait de Moscou la responsabilité d'épauler cette réorientation du régime vietnamien. Du 17 au 28 avril 1950 le comité central du PCUS organisa une série de conférences de formation idéologique et organisationnelle à Pékin à l'attention des officiels chinois.¹⁰ Les conseillers politiques en partance pour le Viêt Bac y suivirent de nombreux séminaires sur la question de l'émulation socialiste. Il était question de construire 'l'homme nouveau' vietnamien en tant qu'étape essentielle au lancement à grande échelle de la réforme agraire sur l'ensemble du territoire. Une fois au Vietnam, ces hommes furent placés auprès des comités d'émulation (*ban thi dua*) de chaque échelon – Ministère, Zone et Province essentiellement – et travaillèrent à la réforme du système timidement mis en place en 1948 par la RDV. En mai 1950 un décret créait une médaille du travail à décerner aux paysans et ouvriers les plus méritants. Le 4 novembre de la même année un titre de combattant d'émulation paysan (*chiên si lao dong nông nghiệp*) était promulgué. Les élections de 'travailleurs exemplaires' devaient avoir lieu à la fin de l'année dans chaque branche d'activité et à tous les échelons de l'appareil administratif.¹¹ Choisis sur leurs critères de classe, de morale politique et leurs mérites productivistes, ces hommes devaient former l'élite nouvelle de la RDV. A la base (*thon, xa, don vi*), on élisait d'abord des 'travailleurs émérites' (*lao dong xuât sac*). Au niveau de la province, de la zone et des ministères, des 'combattants d'émulation' (*chiên si thi dua*). En 1953 on en dénombrait déjà plus de 3000 au Nord du pays. Au sommet de cette nouvelle hiérarchie administrative du mérite patriotique se trouvait le héros national (*anh hung to quoc*). De 1952 à 1964, la RDV organisa à cinq reprises des campagnes pour élire un nouveau contingent de héros nationaux.¹² Lors des premiers mois de reprise des affrontements avec le Sud en 1964, la RDV possédait un total de cent quarante-sept 'héros nouveaux' (73 héros des forces armées et 74 héros du travail) et une population de près de cent mille combattants d'émulation socialiste.¹³

Culturalisme et apparition d'une nouvelle géographie culturelle patriotique

L'historiographie de la RDV se réorientait à partir de 1954-55 autour du principe historique de 'la tradition de résistance à l'agresseur étranger' du peuple vietnamien au cours de son histoire. Au printemps 1955, l'historien Tran Huy Liêu écrivait dans la revue historique *Van Su Dia* que la 1^{re} assemblée nationale scientifique avait recommandé aux historiens 'dans le but de protéger l'indépendance et la paix du pays', de mettre en valeur 'l'esprit combatif des Vietnamiens'.¹⁴ En 1954 Ho Chi Minh condamnait fermement les violentes cam-

pagnes de destruction de sites et de monuments historiques qui se déroulaient dans la province du Nghê An dans le cadre de la réforme agraire. A maintes reprises au cours des siècles la société vietnamienne s'était tournée vers une glorification de son passé pour réagir à l'omniprésence culturelle, politique ou militaire de son voisin chinois.¹⁵ L'ambiguïté du discours de Truong Chinh du 5 mai 1952 faisait désormais place dès 1954 à une discrète revendication d'une continuité de l'histoire nationale, contre les principes d'universalité et de discontinuité historique des maoïstes. Ces débats se plaçaient néanmoins tout naturellement sous le couvert théorique d'écrits d'intellectuels chinois, repris et commentés dans la presse et les revues vietnamiennes.¹⁶ L'héroïsme des figures nationales vietnamiennes qui s'opposèrent dans le passé au joug de l'envahisseur, était ainsi réinterprété par les historiens de la RDV comme une démarche universelle et collectiviste, dans la plus stricte fidélité des théories du matérialisme historique. L'un après l'autre, les héros vietnamiens d'hier furent réévalués à la lumière de cette nouvelle grille de lecture rhétorique.¹⁷ A chaque fois, il était répété que l'on devait comprendre le destin de ces personnalités au regard des conditions spécifiques de leur environnement historique et qu'il fallait donc rejeter toute analyse idéologique comparative trop hâtive.

En avril 1963 le gouvernement prenait enfin position (directive 23-TTg du ministère de la culture). Il était question d'établir une liste des personnalités susceptibles d'être utilisées pour rebaptiser les rues, places, parc, villages et communes. Il fut tout d'abord décidé de supprimer les noms des 'colons, impérialistes, traîtres à la nation vietnamienne, représentants de la classe exploiteuse et mandarins' et de les remplacer par ceux de dirigeants du Parti, de guerriers révolutionnaires martyrs et des héros réformistes de l'histoire nationale.¹⁸ Le gouvernement incitait les provinces à choisir des personnalités liées leur patrimoine local, tout en respectant une bonne répartition avec les personnalités du Sud du pays, les ethnies minoritaires et les femmes. Une continuité historique s'installait entre les 45 figures historiques choisies (de Ba Triêu à Pham Hong Thai et Nguyễn Thai Hoc) et le petit groupe de héros progressistes (de Tran Phu à Ly Tu Trong et Kim Dong). Le ministère de l'Intérieur donnait en outre l'autorisation aux provinces de baptiser certains lieux du nom de 'héros nouveaux' et cela même de leur vivant.¹⁹ En 1963 apparaissent sur la carte du Nord-Vietnam des communes au nom de Quoc Tri (héros de 1952), de Truong Chinh (vice Premier ministre), ou de Quoc Viêt (Procureur général de la RDV), et des quartiers La Van Cau (héros de 1952) ou Nguyễn thi Chiên (héros de 1952). L'État encourageait fortement les localités à lancer de telles campagnes, soutenant que nombreux étaient ceux qui avaient oublié la signification des noms de lieux trop anciens.

Cette mutation toponymique témoignait d'une profonde volonté du politique de reprise en main de son imaginaire patriotique. L'approche de la guerre et surtout le lent déclin de l'influence politique chinoise sur le territoire créait

un nouveau contexte: héros féodaux et figures réformistes devaient porter ensemble le peuple vietnamien vers la victoire et l'unification du pays. Dès 1961, le ministère de la culture conseillait à toutes les provinces 'd'installer des maisons du souvenir en l'honneur de chaque héros, personnalités ou grands dirigeants de la circonscription'.²⁰ Ce mouvement lancé à la veille de la reprise des hostilités, allait se poursuivre et s'intensifier après la réunification du pays pour se généraliser au cours des années 1980-90.²¹

L'exemple de la province du Nghê Tinh (zone qui regroupe les deux provinces historiques du Nghê An et de Ha Tinh) apparaît de ce point de vue tout à fait éloquent. A la veille de la reprise de la guerre contre le Sud, le département de propagande du parti Lao Dong conseilla au comité populaire de la province d'ériger un autel pour célébrer la mémoire de Tran Phu – premier secrétaire général du parti communiste indochinois – dans son village natal (commune de Tung Anh). A quelques kilomètres, dans le même district de Duc Tho, un petit temple en l'honneur du lettré du XIX^e siècle Phan Dinh Phng l'instigateur du mouvement de rebellion *Can Vuong* contre les Français – fut inauguré. Plus au Nord, dans le district de Nam Dan, l'administration finança la construction d'un lieu de culte dédié au lettré patriote Phan Boi Chau. Dans le district limitrophe de Hung Nguyên, les autorités achevaient la mise en place d'une tombe symbolique (*mo gia*) du leader charismatique du parti communiste indochinois Lê Hong Phong et d'un important monument mortuaire en l'honneur de Cao Luc, héros du travail de 1962 et président de la coopérative de la commune de Hung Thai.²² En août 1975, un imposant mémorial à l'attention de Nguyễn Sinh Sac et de Hoang thi Loan parents de Ho Chi Minh – était inauguré dans le district de Nam Dan. En 1978 dans le district de Thach Ha (Ha Tinh) un autel (*nha tho*) est construit à la mémoire du jeune patriote Ly Tu Trong mort en 1934. En 1980 la commune de Tung Anh (Ha Tinh) ajoutait au côté de son autel une maison du souvenir Tran Phu (*nha luu niêm*). En 1989 le district de Hung Nguyên en inaugurait une dédiée à Lê Hong Phong puis six ans plus tard un monument funéraire à la mémoire du jeune Pham Hong Thai qui tenta d'assassiner le gouverneur Merlin à Canton en 1924. En 1989 la petite ville de Cam Xuyên dans le Ha Tinh commémorait pareillement la vie de l'exemplaire révolutionnaire des années 1930 Ha Huy Tap et de Phan Dinh Giot héros de 1955. Enfin au même moment le district de Quynh Luu (Nghê An) mettait en place une tombe en l'honneur du révolutionnaire et ami de Ho Chi Minh, Ho Tung Mau.

Certes plus riche dans le Nghê An et le Ha Tinh que dans les autres provinces, ce mouvement s'est répandu depuis le début des années 1960 dans la plus grande partie du Nord-Vietnam. Maisons de la ferveur ou du souvenir, autels, tombes, plaques mortuaires ou statues, l'exemple du défunt héroïque devenait l'objet d'une attention toute particulière où tradition confucéenne et rituel politique patriotique d'un type nouveau se mêlaient habilement.

Nous avons trouvé la trace de ces lieux patriotiques dans treize des vingt-trois provinces du Nord du pays.²³ Seules les zones du Nord-Ouest du pays (Lai Chau, Lao Cai, Ha Giang), du coeur du delta du fleuve rouge (Ha Tay, Bac Thai, Hanoi), et trois provinces côtières (Nam Ha, Ninh Binh, Quang Ninh) en sont dépourvues.

Les régions exclues peuvent se regrouper en trois sous-ensembles. Le Nord-Ouest du pays tout d'abord qui se caractérise par une très faible densité de population se compose principalement de minorités ethniques aux rites et croyances souvent distinctes de ceux du peuple Kinh. Ajoutons que ces populations ont très souvent vécu en marge des événements nationaux portés les Vietnamiens-Kinh, cela malgré le régulier discours unificateur du régime vietnamien. Si l'on reprend l'exemple de la province du Nghê An, on note que les lieux de culte patriotiques sont tous localisés dans les districts de plaine, peuplés majoritairement de Kinh, ou encore dans les districts nouvellement peuplés à la fin des années 1950 par des réfugiés du Sud du pays. Les districts montagneux situés à l'Ouest de la province (Quê Phong, Ky Son, Tuong Duong, Quy Hop, Quy Chau, Con Cuong et Anh Son) – peuplés de minorités Tho, Thai, H'Mong, Kho mu, Chut Du – n'en hébergent aucun.²⁴

Il convient d'ajouter à l'explication ethnique des raisons religieuses. La province de Ninh Binh, dont la population est majoritairement de confession catholique, n'a jamais vu l'un des siens nommé au titre de héros national, ni s'implanter des lieux de cultes nouveaux sur son sol au cours des quatre dernières décennies. Dans le district de Quynh Luu dans le Nghê An, on constate pareillement que les communes catholiques restèrent extérieures à ce mouvement culturel patriotique. On note enfin que les provinces à forte densité urbaine et industrielle (Hanoi, Ha Tay, Nam Ha, Bac Thai, Quang Ninh) ne participèrent que très faiblement à cette campagne.²⁵

L'établissement de cette nouvelle géographie culturelle patriotique faisait appel à trois différentes catégories de personnalités historiques. Les plus nombreuses appartenaient à la première génération des dirigeants du PCI: on y retrouvait pêle-mêle des figures d'envergures nationales (Ngo Gia Tu, Nguyễn Văn Cu, Trần Phú, Lê Hồng Phong, Hà Huy Tập, Hoàng Văn Thụ, Hồ Tung Mậu) et d'autres à rayonnement plus local (Phạm Quang Lịch, secrétaire du PCI de la province de Thái Bình en 1935-36; Nguyễn Đức Cảnh, premier secrétaire du Parti de la province de Hải Phòng; Hoàng Đình Đông, un révolutionnaire des années 1930 de Cao Bang etc.). À leur échelle, elles participaient toutes à l'établissement du mythe historique de l'unité politico-culturelle du territoire national au cours des siècles. Suivaient ensuite des figures héroïques des premières années de lutte contre le pouvoir colonial comme Phạm Hồng Thái, Lý Tu Trong, Lương Văn Chi, Kim Đông. Et enfin dans un dernier temps, on trouvait des héros officiels élus depuis la conférence de Tuyên Quang de 1952 comme Cu Chinh Lan (1952), Nguyễn Việt Xuan (1967), Cao Luc (1962), Ngo Gia Kham (1952) ou Mac thi Bui (1955).

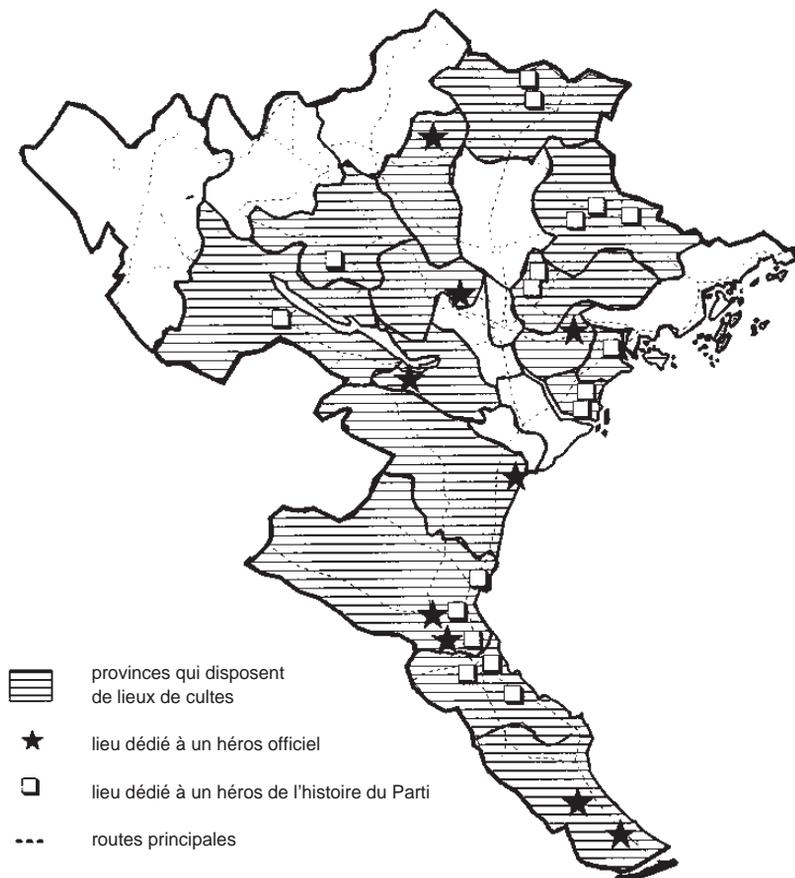


Figure 1 Géographie des cultes révolutionnaires établis au Nord-Vietnam (1963-1996)

Deuxième partie:

Mac thi Buoi, nouveau héros, anciennes manières

Un lien consubstantiel avait toujours uni le héros national au génie humain (*nhân thân*). Ces figures recevaient un culte parce que de leur vivant elles avaient rendu de grands services au pays, au Roi ou au village. Parmi tous les génies vénérés dans les provinces de Vinh Phu, Ha Tay, Ha Bac, 60 pourcent étaient des patriotes qui avaient lutté pour la défense du pays. De même selon Lê Van Ky, 44 pourcent des festivals (*lê hội*) organisés actuellement au Nord Vietnam sont dédiés à des héros nationaux.²⁶ Le pouvoir a vu dans l'émergence de cette nouvelle géographie culturelle patriotique une double matérialisation

du principe confucéen de la piété filiale et de celui du respect de la société envers 'l'ancêtre glorieux'. Pour mieux comprendre l'interpénétration de ces légitimités culturelles et politiques, nous avons choisi d'étudier le cas de la jeune combattante nord vietnamienne Mac thi Bui dont la biographie s'apparente de très près à celle de l'héroïne soviétique Zoia Kosmodiemianskaya. Martyre de la résistance nationale contre l'occupant français, elle fut élevée à titre posthume au rang de héros de la RDV en mai 1955. Un culte lui est dédié dans son village natal de Nam Tan (district de Nam Thanh, province de Hai Hung) situé à 80 kilomètres de Hanoi.

La vie de Mac thi Bui d'après les sources officielles

Mac thi Bui est née en 1927 dans une famille de 'paysans pauvres' (*bân nông*).²⁷ Elle appartenait à la lignée du lettré du xv^e siècle, Mac Dinh Chi, génie tuteur de son hameau (Long Dong). Pendant l'insurrection du mois d'août 1945, âgée de 18 ans, elle est une jeune agent de liaison. Elle s'engage parallèlement dans les nouvelles organisations de masse et fut choisie en 1946 comme représentante de l'association des femmes de son hameau. En 1947, elle est élue au comité de direction de l'Association des femmes de la commune de Nam Tan (*ban chấp hành hoi phu nu xa*) et poursuit ses activités d'agent de liaison avec les autorités du district. En 1948, elle entre au Parti où elle apprend à lire et à écrire. Résistante émérite, elle est connue pour son courage à s'infiltrer dans les zones tenues par l'ennemi. L'administration révolutionnaire place en elle beaucoup d'espoir. En avril 1951, sur le chemin de la préfecture du district où elle doit suivre une formation complémentaire, elle est arrêtée par une colonne de l'armée française. Emprisonnée, on la torture cruellement sans venir à bout de son silence. Dans l'espoir de mourir sur sa terre natale, elle annonce dans une ruse finale à ses geôliers, qu'elle possède des documents secrets et que, si on la ramène chez elle, elle consentirait à les leur livrer. Revenue dans le hameau de Long Đông, elle s'y oppose alors fermement et fut abattue, non sans jurer dans son dernier souffle sa fidélité au Parti et à son leader. Le 31 août 1955, l'Assemblée nationale lui décernait à titre posthume le titre de 'héros des forces armées populaires'. Elle était choisie pour incarner l'exemple du caractère indomptable de la femme vietnamienne. Cette brève biographie, rédigée en 1955 par le comité de rédaction du département de propagande du parti Lao Dong, n'a pas connu par la suite de correction.²⁸ On la retrouve dans les séries '*Noi gương cac chiến sĩ công san*' (Suivre l'exemple des combattants communistes) publiées périodiquement dans la presse nationale. Elle servait de canevas à l'écriture d'adaptations théâtrales, de scénarii, de poésies, et dans la rédaction des discours officiels ponctuant les commémorations liées à son nom. Avec le temps, cette biographie officielle va prendre le pas sur la mémoire orale, fixant l'ordre et le sens des souvenirs de ceux qui la connurent.

Historique de la mise en place des lieux du culte de Mac thi Buoï

L'appareil commémoratif et culturel dédié à Mac thi Buoï s'est progressivement mis en place au cours des quarante années qui suivirent sa nomination. En août 1955 quand Mac thi Buoï recevait le titre de héros national, l'honneur était grand pour la famille de la martyre. Depuis juillet 1954 sa sœur, Mac thi Thành, occupait les fonctions de secrétaire de l'association des femmes de la commune. Entre décembre 1955 et août 1956, elle fut mise à l'écart par l'équipe de la réforme agraire dans le cadre du mouvement de régénération des cadres du Parti. Réhabilitée au cours du second semestre 1956, elle est finalement choisie pour être secrétaire du Parti (*bi thu xa*) et présidente de la commune (*chu tich xa*); fonctions qu'elle détiendra jusqu'à sa mort au début des années 1990. Le comportement exemplaire de Mac thi Buoï avait donné à sa famille une autorité morale dans la commune qui lui permettait d'exercer plus légitimement le pouvoir administratif. À l'inverse, et toujours selon un coutumier non remis en cause, Mac thi Thành se devait de rendre hommage à son illustre sœur. De mémoire de villageois, jamais elle ne manqua à sa responsabilité 'filiale' au cours de ses trente années à la tête de l'administration de la commune.²⁹ L'État central participait aussi à la pérennité de ce devoir 'filial' envers la famille de l'héroïne. Une voiture du gouvernement était envoyée régulièrement dans le village pour chercher la mère de Mac thi Buoï à l'occasion des nombreuses cérémonies organisées en l'honneur de sa fille.³⁰ Une fonction au sein de l'organisation communale était proposée au mari de Mac thi Thành, Nguyễn Cong Hùng, et on se préoccupait aussi de l'avenir de leurs enfants. La mise en place du culte dédié à l'héroïne s'analyse d'abord à travers la survivance d'une relation basée sur la piété filiale: c'est là le pilier d'une morale familiale dont la finalité est aussi politique et se maintient dans le nouveau cadre idéologique de la RDV.

Mac thi Buoï est et reste l'unique héros national du district de Nam Thanh. Elle confère aux autorités du district une légitimité politique considérable (*Nam Thành, dât của Mac thi Buoï*). Elle donne en effet forme humaine à un discours étatique souvent éloigné du quotidien de la vie villageoise. L'enfant du pays sert de ressort localiste au lancement de toutes les politiques gouvernementales. Des campagnes d'émulation, des groupes de production, des associations de femmes, des coopératives portent son nom. Du village au district, Mac thi Buoï est le segment d'un assemblage national en redéfinition. De 1955 à 1995, c'est à l'intersection de ces espaces que s'organisa la construction de lieux de mémoire en son honneur. Une même responsabilité filiale – identitaire et politique – relie les autorités de la commune de Nam Tan à celles du chef lieu de district de Nam Thanh. Même si aucun document d'archives n'est là pour nous le confirmer, on peut gager que la position administrative de la sœur de l'héroïne a très certainement joué un rôle singulier dans le soutien, financier et politique, accordé par les autorités supérieures.

Depuis 1955, on peut distinguer quatre grandes phases dans le développement de l'appareil culturel dédié à Mac thi Buoï :

1 De 1955 à 1974, on ne trouve sur le territoire du district que trois lieux liés à l'héroïne disparue. Le district avait financé la construction d'une imposante tombe (*khu mo*) au cimetière de son chef-lieu. Au niveau de la commune, outre le traditionnel autel des ancêtres de la maison familiale (*bàn tho to tiên*) qui faisait office de lieu de pèlerinage, familial mais aussi politique, la commune ajouta une tombe symbolique (*mo gia*) au centre de son cimetière (*nghia trang*).

2 En 1973, devant l'affluence des visiteurs et l'exiguïté du lieu, les autorités du district décidèrent de construire un bâtiment plus spacieux qui porterait désormais le nom de 'maison de l'amitié Mac thi Buoï' (*nhà tình nghĩa*) en l'honneur de la famille de l'héroïne (Mac thi Thành, son mari, leurs six enfants, la mère de Mac thi Buoï). Il fut en outre décidé de bâtir dans la cour de cette nouvelle maison une tombe pour le père de l'héroïne mort avant 1945, auprès duquel on enterra sa femme après son décès en 1988.

3 Dix années plus tard, en 1983, le district – en collaboration avec le comité populaire de la province de Hai Hung – installa au centre du cimetière de Nam Thanh une imposante statue, haute de six mètres, représentant l'héroïne nationale selon les canons artistiques du réalisme socialiste.

4 Au début des années 90 enfin, le comité du Parti de la commune (*Dang uy xa*) proposa officiellement au district, puis à la province, et à la zone militaire III, la construction d'une monumentale 'maison du souvenir Mac thi Buoï' (*nhà lưu niệm* Mac thi Buoï) qui devait se situer non loin de la maison de l'amitié et surtout offrir un pendant au petit temple dédié au génie tutélaire Mac Dinh Chi nouvellement reconstruit. Alors que la rénovation de ce temple avait nécessité la levée d'une collecte dans la commune – n'étant pas encore classé monument historique (*di tích lịch sử*), il ne pouvait de fait pas prétendre à un financement public –, la maison du souvenir dédiée à l'héroïne révolutionnaire fut entièrement financée sur les fonds de la commune et du district. L'administration vietnamienne, craignant probablement que le mythe de la jeune révolutionnaire ne soit pas suffisamment enraciné dans l'imaginaire de la population villageoise, préférait garder sa responsabilité de gardienne d'un culte national. Elle essaya néanmoins de récupérer une partie de son investissement financier en décidant de garder pour son budget communal les sommes et cadeaux offerts par chacune des délégations en l'honneur de l'héroïne lors de l'inauguration du bâtiment.

En septembre 1995, la commune de Nam Tan possédait ce que l'on appelle littéralement un 'espace culturel' (*khu vuc tho*) donnant parts égales à l'autel (*dền tho*) de Mac Dinh Chi d'un côté et à la *nhà lưu niệm* de Mac thi Buoï (ou *nhà tuong niệm*) de l'autre.³¹ L'administration communale avait décidé cette superposition. Le gardien des deux cultes – le secrétaire de la cellule du Parti du hameau de Long Dong – résumait ce face à face laconiquement 'Mac Dinh Chi

est un homme illustre, Mac thi Buoï est une héroïne de la révolution, l'un a bien étudié, l'autre a bien combattu, dans le fond il n'y a pas bien de différence'.³²

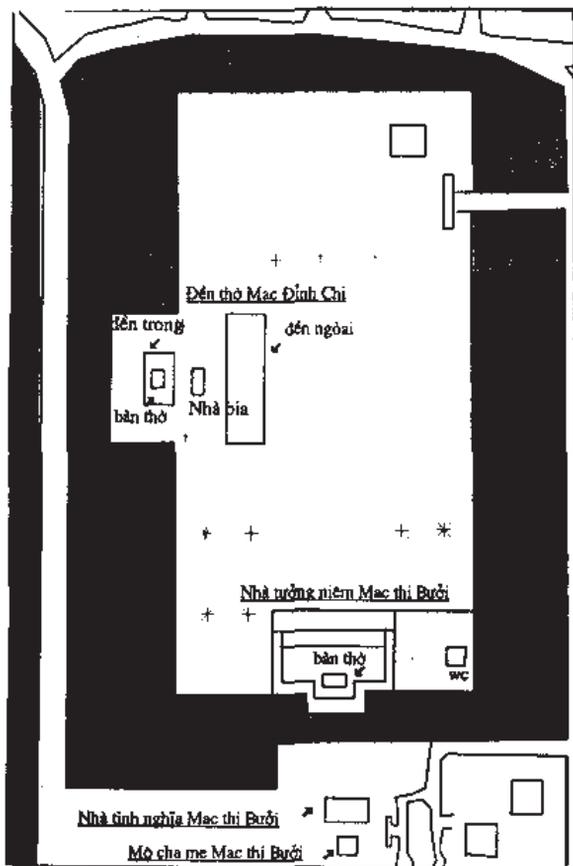


Figure 2 Plan de l'espace cultuel de la commune de Nam Tan (Echelle: 1 cm = 5 m)

La 'maison de la ferveur' dédiée à l'héroïne est un édifice de 5,5 mètres de large et de 6,5 mètres de long. Bâti avec simplicité, il se divise en deux espaces distincts. On accède au premier après avoir gravi quelques marches. Un auvent abrite une terrasse extérieure. Le corps même du bâtiment, ouvert sur le premier espace par une porte centrale et deux fenêtres latérales, se compose d'une pièce unique de 4 mètres de large sur 6,5 mètres de long. Elle est très simplement meublée. A droite de l'entrée, une table basse et quatre chaises sont là pour recevoir les visiteurs. Au mur sont exposés une quinzaine de photos prises à l'occasion de l'inauguration du lieu le 10 septembre 1995 ainsi qu'au cours d'autres manifestations organisées sur place. Au centre, dans une petite niche de deux mètres de longueur sur un mètre de large, se trouve l'autel (*bàn thờ to tiên*) de Mac thi

Buoi. Un imposant buste de l'héroïne, en plâtre verni de couleur jaune, en occupe la place centrale. En arrière plan un long drapé de couleur rouge. Tout autour sont disposés les offrandes (fruits, billets de banque...), des fleurs et un porte-encens rempli de bâtonnets incandescents. A droite, au pied de l'autel, se trouve une stèle sur laquelle est inscrite la liste des 31 martyrs du village de Long Dong lors de la guerre de résistance contre les Français. Sur sa gauche, une seconde est dédiée aux victimes de la 'guerre américaine', moins nombreuses. Entre les deux, une boîte de bois peinte en rouge pour recevoir les offrandes (*cong duc*) des visiteurs. L'austérité du bâtiment et de son aménagement intérieur est toute fonctionnelle. Le choix de son emplacement, entre la maison de l'amitié dédiée à la famille de l'héroïne et le temple de son ancêtre génie tutélaire du village, en augmente le pouvoir de représentation. La structure de l'édifice, son style architectural, sa localisation, sa géomancie, renforce la sacralisation de la construction. Une visite au *khu vuc tho* de la commune de Nam Tan comporte dorénavant deux étapes pour la population qui ne fait plus de distinction majeure entre les deux lieux. Ce continuum architectural ne manque pas de matérialiser par ailleurs la régulière revendication politique de la RDV de continuité de son histoire nationale.

Le culte de Mac thi Buoi

Les cérémonies célébrées dans l'espace de la maison du souvenir de Mac thi Buoi juxtaposent les deux calendriers nationaux, le calendrier lunaire du Vietnam traditionnel et celui patriotique du Vietnam révolutionnaire. Ces deux chronologies se croisent et se complètent sans pour autant se chevaucher, à l'exception des festivités de la nouvelle année lunaire (*Têt*). Au partage des responsabilités pour l'organisation de ces deux cultes parallèles, s'ajoute aussi une répartition des membres de la communauté villageoise concernés. La plupart de ceux qui participent à l'un ou l'autre de ces cultes ne transigent que très peu sur l'organisation temporelle de sa pratique. En principe le village (*thon*) de Long Dong organise seul les visites traditionnelles et veille selon les usages au respect du bon déroulement des fêtes du calendrier coutumier.³³ En fait un comité d'organisation – littéralement 'le comité de gestion du patrimoine' (*ban quan ly di tich*) – est nommé au niveau de la commune. Il se compose de 24 personnes: 10 pourcent sont des cadres communaux, 30 pourcent des représentants des diverses branches d'activité et 60 pourcent des anciens du *thon* (cadres et lettrés). Le président de la commune et son responsable des affaires culturelles (*uy viën van hoa xa*) en nomment le président.³⁴ Dans le village, les anciens représentent toutefois pleinement le comité d'organisation et partagent *in fine* la responsabilité du lieu avec le gardien du *khu vuc tho*, le secrétaire de la cellule du Parti du *thon*.³⁵ Le fonctionnement de ce comité est en outre tributaire des donations recueillies qui constituent l'essentiel de son financement.

Les cérémonies traditionnelles célébrées au cours de l'année lunaire disposent désormais de deux lieux de culte. Le rituel coutumier se réalise dans le temple dédié à Mac Dinh Chi et s'achève par un passage devant d'autel de sa lointaine parente Mac thi Buoï. Une relation hiérarchique basée sur l'antériorité historique de l'un des ancêtres s'est instituée. Alors que l'anniversaire du jour de la mort (*ngày gió*) du lettré de la dynastie des Tran attire annuellement plus de deux cent personnes de l'ensemble du pays, celui de l'héroïne révolutionnaire en raison de sa nouveauté est organisé plus modestement. Des officiels de la province, du district – généralement des cadres du département culturel, *phòng van hoa* ou encore du bureau des invalides, *phòng thuong binh xa hoi* – et de la commune viennent rendre visite et apporter des présents à sa famille. Les cadres du Parti au niveau de la commune demandent par ailleurs au *thon* de Long Dong de mettre en place des groupes de 5 à 10 personnes dans chaque quartier, qui se rendent dans la matinée – généralement de 8 à 10 heures – à l'autel de l'héroïne pour faire brûler des baguettes d'encens et déposer des offrandes.³⁶ A cette occasion, les groupes de villageois passent aussi par la 'maison de l'amitié' de la famille de l'héroïne afin de lui rendre un nouvel hommage.

Outre cette cérémonie annuelle, membres de la famille, voisins et fervents se retrouvent pour faire brûler de l'encens devant l'autel et le buste de l'héroïne les jours de fêtes fixes du calendrier coutumier (*âm lịch*). Ce dernier connu de nombreuses simplifications au cours des dernières décennies. Alors que l'on se déplace toujours à l'occasion du 1^{er} (*lê soc*) et du 15^e (*lê vong*) de chaque mois, pour la fête du printemps (*xuân tê*), celle de l'automne (le *ram thang 8* et non plus le *thu tê* comme on l'appelait auparavant), le 15^e jour du 1^{er} mois, jour de la tranquillité des âmes (*thuong nguyên*), de nombreuses dates sont en revanche tombées en désuétude.³⁷ Ainsi on ne fête plus dans la commune le jour du repiquage du riz (*ha diên*), le moment où celui-ci s'achève (*thuong diên*), le riz nouveau du 9^e mois (*thuong tân*), ou l'ouverture des sceaux du 7^e jour du 1^{er} mois (*lê khai Ân*). En outre les dates qui ne concernent que la cellule familiale n'entraînent pas l'organisation d'un rituel collectif. Dans ces moments certaines familles – de leur propre initiative – décident de rendre un hommage aux autels des deux ancêtres glorieux du village ou de leur confier leurs difficultés quotidiennes. C'est le cas par exemple du jour de demande de la tranquillité (*thuong nguyên* ou selon l'expression plus usitée aujourd'hui, *lê ky yên*), du 15^e jour du 7^e mois, moment de la délivrance des âmes (*trung nguyên*, appelé aujourd'hui le *ram thang 7*), du Têt du troisième jour du troisième mois (*lê hàn thục*), du Têt du 5^e jour du 5^e mois (*doan ngo*) et de la cérémonie de fin d'année du deuxième jour du deuxième mois (*lập tiêt*).

Depuis quelques années, dans le cadre d'un mouvement que l'on dénomme souvent un peu abusivement de 'renouveau religieux', un festival annuel (*le vao dam*) est à nouveau organisé dans la commune. Il ne concerne toutefois pas directement Mac thi Buoï et cela même si son autel est honoré au même titre

que celui de son illustre ancêtre au cours de ces trois journées (du 9^e au dixième jour du deuxième mois). A ce calendrier fixe, il faut encore ajouter les occasions liées aux événements de la vie quotidienne des habitants du village (mariage, décès, épreuves etc.) qui les amènent à honorer la mémoire des deux personnalités selon un coutumier ancestral.

Mais l'essentiel se déroule hors de ce rituel traditionnel. Mac thi Buoï – l'enfant du village – est devenue pour la commune l'objet d'une attention particulière basée sur la réorganisation du nouveau calendrier patriotique. Sous la responsabilité des autorités de la commune de Nam Tan, un rituel politique avec sa chronologie propre s'est mis en place. Politique, il est organisé collectivement et se base sur la participation des délégations des organisations de masses: les Jeunes (doàn Thanh niên), l'association des femmes (Hội liên hiệp phụ nữ), l'association des anciens (Hội phu lão), l'association des paysans (Hội nông dân), divers départements de l'administration locale et de l'organisation militaire à l'échelon de la zone (khu quân). Outre les visites organisées lors du Tê-période de recouplement des deux calendriers – l'année nouvelle débute par l'anniversaire de la fondation du Parti le 3 février (ngày thành lập Đảng cộng sản Đông Dương) et se poursuit par la journée des femmes le 8 mars (ngày quốc tế phụ nữ), l'anniversaire de la libération de Saïgon le 30 avril (ngày giải phóng miền Nam), le souvenir de la naissance de Ho Chi Minh le 19 mai (ngày sinh Bác Hồ), la journée des martyrs et des invalides de guerre le 27 juillet (ngày thương binh liệt sĩ), la commémoration de la révolution d'août le 19 août (kỷ niệm cách mạng tháng tám), la fête nationale le 2 septembre (Quốc khánh), pour s'achever enfin par l'anniversaire de la fondation de l'armée populaire nationale le 22 décembre (ngày quân đội nhân dân Việt Nam).³⁸

Le rituel organisé autour de la personnalité de Mac thi Buoï est donc pensé comme un hommage au caractère exemplaire de 'l'ancêtre'. Il s'agit de conduire la population – par l'intermédiaire de ses représentants le plus souvent – et de lui faire partager la vertu et le modèle de sa semblable. On ne peut pas proprement parler de vénération. Un lien direct doit apparaître entre les actions de cette fille de paysans au plus fort de la guerre contre les Français et les luttes quotidiennes d'un village de cultivateurs (lutte pour la production, contre l'analphabétisme, la propagation des 'fléaux sociaux', etc.).

Ce culte politique est essentiellement local. Jusqu'à présent le gouvernement n'y a encore jamais envoyé de délégation. L'échelon le plus élevé à participer à ces cérémonies est celui de la province qui parfois dépêche des représentants de l'armée provinciale.³⁹ Sous la responsabilité directe du département de propagande (ban tuyên huan) du comité communal du Parti, des cérémonies officielles sont organisées à l'occasion de ces journées nationales. Les délégations concernées par la célébration d'un anniversaire national sont conviées au bâtiment du comité populaire de la commune (ủy ban nhân dân xã). Sous la triple direction du président de la commune, du secrétaire du Parti et du responsable

de l'organisation directement touchée – par exemple la présidente de l'association des femmes pour la journée du 8 mars, etc. –, les délégations une fois réunies se dirigent vers la maison du souvenir de l'héroïne. À cet endroit, les trois dirigeants prononcent un discours pour rappeler les hauts faits de l'illustre ancêtre et souligner qu'il est de la responsabilité de chacun de suivre dans son secteur d'activité cet exemple d'héroïsme. Puis, l'une après l'autre, les délégations pénètrent dans la *nha tuong niêm*, se recueillent devant l'autel de l'héroïne, déposent des offrandes et font brûler des petites baguettes d'encens en son honneur. Seconde étape du pèlerinage, la maison de l'amitié dédiée à la famille de Mac thi Buoi et la tombe de ses parents: les délégations, l'une après l'autre, réitèrent les gestes réalisés dans la maison de la ferveur. On s'assoit, partage le thé et le *thuoc lao* – pipe à eau, faite communément d'un morceau de bambou – avec le représentant de la famille. Quelques offrandes et cadeaux sont laissés en hommage à la défunte.

En quittant cette maison, une partie des délégations se rendent encore au cimetière de la commune pour se recueillir sur la tombe symbolique de l'héroïne. Enfin, pour clore cette demi-journée, on organise parfois au comité populaire – quand les finances de la commune le permettent – des petites réceptions où ne sont invités que les représentants des délégations, les cadres de l'administration communale et quelques travailleurs émérites de la collectivité (*lao dong xuat sac, chien si thi dua*). Cette pratique, fréquente dans le passé, semble avoir été très sérieusement ralentie au cours des dernières décennies. La simplicité de ce rituel politique n'a toutefois de signification qu'au regard de sa juxtaposition avec l'ancien. Il confirme une fois encore la permanente revendication politique du nouveau régime vietnamien depuis 1945 à être la seule et unique institution capable de relier les tourments d'un présent à l'immensité d'un patrimoine historique national.

L'histoire de la jeune héroïne Mac thi Buoi illustre pleinement le devenir du Vietnam post-colonial. Guerrière méritante, elle fut choisie parmi les siens pour satisfaire les critères d'une reconnaissance internationaliste. Issue d'un modèle d'importation, il lui fallait pourtant se fondre dans la réalité d'un cadre culturel plus aisément 'décriptable' par les siens afin d'asseoir sa légitimité. Symbole d'une mutation identitaire pour l'extérieur (*ngoai*), elle devenait l'expression d'une continuité au sein de sa communauté (*noi*). Fille d'un village, enfant d'une nation, elle offrait une formidable opportunité à 'l'échelon central' de pénétrer au coeur d'un noyau d'indépendance traditionnel, derrière la fameuse haie de bambous du village. Le 'pays des ancêtres' (*to quoc*) disposait désormais d'un instrument d'une remarquable efficacité pour lutter contre la permanence de ses atavismes ethno-géographiques. Martyr d'une cause patriotique et porte-parole de sa légitimation politique, le héros nouveau par son culturalisme ouvrait les portes d'un imaginaire national pour la première fois réunifié.

Notes

- 1 EHESS, Paris. Ces recherches ont été entreprises dans le cadre d'un travail doctoral intitulé *Héros nouveau et combattant d'émulation en République Démocratique du Viêt Nam 1948-64*, réalisé avec le soutien du programme Lavoisier du ministère des Affaires étrangères (France).
- 2 'Đại hội toàn quốc chiền si thi đua và can bo guong mâu (hop tu 1.5.1952 đến 6.5.1952 tại Viet Bac)'. In: Archives Nationales du Vietnam, centre n° 3 (ANV3), Bo Lao dong, dossier n° 432, 1952.
- 3 Truong Chinh, 'Thê nào là anh hung moi ?' In: Ho Chi Minh & Truong Chinh, *Thi đua và anh hung moi*, Nhà tuyên truyền và van nghệ, 1953.
- 4 *Ibid.*, p. 36.
- 5 Pham Van Dong, 'Rapport bi-annuel sur la situation au Vietnam'. In: Archives du comité central du PCUS, Moscou, dossier n° 951, document n° 65271, 4 septembre 1952.
- 6 Lê Ngọc, 'Nuoc ngoài thi đua, tu Xit Ta Kha Nop đến Ngo Man Huu'. In: *Su That*, n° 95, 19.6.1948.
- 7 Les enregistrements des conversations entre Lê Hy, représentant du bureau d'information du Vietnam à Bangkok de mi-1946 à l'été 1948, et Serguei Niemchine, représentant de la délégation soviétique en Asie du Sud-Est sont regroupés dans le dossier 033-ext aux archives du ministère des Affaires étrangères d'URSS, Moscou, 1948.
- 8 Communiqué du Vietnam, in Archives du Kominform, Moscou, fonds 575, dossier n° 118, document n° 195, 6.2.1949 (date d'enregistrement).
- 9 '*Nuoc ta là mot nuoc dân chu nhân dân. Tuy thi đua của ta là thi đua ai quốc, chua phải thi đua xa hội chủ nghĩa*' tiré de l'article 'Dây mạnh phong trao thi đua ai quốc'. In: *Su that*, n° 126, 6.1.1950, p. 10.
- 10 Conversations des leaders du comité central du PCUS avec les membres de direction du PCC du 17 au 28 avril 1950, in Archives du CC du PCUS, Moscou, dossiers n° 1200 et 1201, avril-décembre 1950, (716 pages).
- 11 De très nombreux dossiers au centre n° 3 des archives nationales du Vietnam relatent la réforme du mouvement d'émulation patriotique en 1950-51. Voir plus spécialement: *Thong tu của Bộ lao động về công tác thi đua ai quốc 1951*, fonds du Ministère du travail, dossier n° 404, 1951; *Đại hội các chiền si thi đua liên tỉnh Sơn Lai 1951*, fonds du comité de résistance et d'administration de Son Lai, dossier n° 15, 1951; *Bao cáo làm việc thi đua 1952*, fonds du Ministère du travail, dossier 426, 1952.
- 12 Outre les 7 héros de mai 1952, 26 seront élus en août 1955, 43 en mai 1956, 26 en mai 1958, 45 en avril 1962. cf. *Truyện bay anh hung*, nxb Van Nghê, 1954 (sur les héros de 1952); *Anh hung luc lương vu trang nhân dân*, t. 1 1952-1958, Hanoi, nxb Quan Doi Nhan Dan, 1978 (sur les héros de 1955 et 1956); *Ban tuyên dương anh hung lao động tại Đại hội liên hoan anh hung chiền si thi đua công nông binh toàn quốc lần thu hai*, in ANV3, Fonds du Ministère du travail, dossier 574, 1958 (sur les héros de 1958); le journal *Nhân Dân* du 7 au 15 mai 1962 (sur les héros de 1962).
- 13 13,5 pourcent des héros nouveaux appartenaient aux minorités ethniques nationales, 7 pourcent étaient des Hoà kiều 13 pourcent d'entre-eux avaient été élu à titre posthume et 29 pourcent étaient d'origine du Sud Vietnam (Selon les estimations de C. Thayer sur les 65 000 membres du Parti communiste résidant en 1954 au Sud,

- 50 000 auraient rejoint le Nord en 1955. cf. C. Thayer, *War by other Means: National Liberation and Revolution in Vietnam 1954-1960*, London, 1989, p. 15.)
- 14 Trần Huy Liệu, 'Tinh thần đấu dè bao vè doc lập và hoa binh của dân tộc Vietnam'. In: *Van Su Dia (VSD)* 6, mars-avril 1955, pp. 1-8.
 - 15 Nguyễn Thanh Hùng, 'Der Mythos von den Hung-Köningen und das Nationale Selbstverständnis der Vietnamesen'. In: *Verfassung und Recht in Übersee*, Hamburg, n° 3, Automne 1979, p. 250.
 - 16 En 1954, la revue *VSD* publiait l'article du Chinois Tiên Ba Tan intitulé 'Mot vại van dè trong viêc binh luân nhân vật lịch su' (*VSD* 3.1954, pp. 58-70). Il sera réédité en 1961 dans une version légèrement modifiée dans la revue *Nghiên cứu lịch su* 'Mot vại van dè trong viêc danh gia nhân vật lịch su' (*NCLS* 25.4.1961, pp. 34-40). De même le ministère de la culture en 1962 éditait l'essai des Chinois Trần Hoàng Moi et Lâm Sam sur la construction de l'homme nouveau dans les arts (*Sang tao con người moi trong diên anh*, 1962).
 - 17 Citons par exemple pour les années 1954-56 les articles de Trần Huy Liệu, 'Danh gia cho dung nhung anh hung dân tộc của chúng ta' (*VSD* 6.1954, pp. 30-34) et 'Vai tro lịch su của Trần Quốc Tuấn', (*VSD* 9.1955, pp. 8-17); Trần Đức Thao, 'Tim hiêu gia tri van chuong cu', (*VSD* 3.1954, pp. 27-39); Nguyễn Minh, 'On lai khoi nghĩa của hai ba Trưng', (*VSD* 2.1955, pp. 48-59); Nguyễn Đông Chi, 'Y nghĩa truyền Chu Đông Tu', (*VSD* 5.1956, 53-61) etc.
 - 18 Quy định chi tiết hành chi thi số 23-TTg ngày 15.4.1963 của PTT về viêc sua doi va dat tên vuon hoa, qu.ng truong, tên xa, thon va thi tran, in *AVN3*, Hanoi, fonds du Bo Noi Vu, dossier n° 1866, document n° 17 LB/NV-VH, 1963.
 - 19 'Truong hop dac biêt, nêu muon giu tên lanh tu của Dang hay chiên si cach mang con song thi phai trinh hoi chinh phu quyêt dinh'. In: *AVN3*, *Ibid.*, p. 3.
 - 20 Le texte donnait l'exemple de la commune de Duc Lac (Lập Thạch, Vinh Phu) qui devait construire une maison du souvenir en l'honneur du héros de la guerre Trần Cu originaire du village afin 'que le peuple apprenne son exemple. In: *Dê an to chuc co quan van hoa cac dia phuong nam 1960 và nam nam 1961-1965 của Bo van hoa*, in *AVN3*, BVH, dossier n° 752, document unique, 1961.
 - 21 Officiellement pour le gouvernement l'apparition de ces nouveaux 'lieux de cultes patriotiques' émane de décisions locales sans aucune concertation avec l'échelon central. L'importance et la généralisation du mouvement sur la presque totalité du territoire ne pousse néanmoins pas à de telles conclusions. Nous nous basons en outre sur une série d'entretiens réalisés dans les provinces concernées au cours de notre séjour au Vietnam pour en confirmer l'irréalité.
 - 22 Le corps de Lê Hồng Phong, révolutionnaire de la première génération et mari de Nguyễn thi Minh Khai, est enterré à Con Dao (Poulo condor) où il est mort en 1941.
 - 23 La difficulté que nous avons eu a collecter les informations nécessaires à l'établissement de cette première 'géographie culturelle patriotique' nous contraint à en préciser les limites. Très probablement incomplète, nous l'avons construite autour d'une enquête téléphonique auprès de tous les districts du Nord Vietnam (certains refusèrent de nous répondre), complétée, quand cela était possible, par un travail de terrain et par de nombreux entretiens tout au long de notre séjour au Vietnam.
 - 24 *Lich su Nghệ Tĩnh*, tập 1, Vinh, nxb Nghệ Tĩnh, 1984, pp. 6-7.

- 25 En 1995 une commune limitrophe de la ville de Hanoi a été contrainte de mettre un terme à un culte organisé en l'honneur de Nguyễn thi Binh, alors vice-présidente de la République Socialiste du Vietnam, dans un temple dédié aux soeurs Trung.
- 26 Lê Van Ky, *Moi quan hệ giữ truyền thuyết người Việt và hội lễ về anh hùng*, Hanoi, nxb Khoa hoc xa hoi, 1997, p. 101.
- 27 Cette date est celle figurant dans la biographie officielle de Mac thi Buoï tirée du premier tome de l'ouvrage *Anh hùng lực lượng vũ trang nhân dân* (Hanoi, édition de 1978 puis de 1994) ainsi que dans l'ouvrage de l'écrivain Trần Côn (*Mac thi Buoï*, Hanoi, 1957). Le poète Trần Đăng Khoa dans le livre qu'il lui consacre, *Khúc hát người anh hùng* (Hanoi, 1974), parle de l'année 1929.
- 28 Ce comité de rédaction (ban biên soạn của ban tuyên truyền Đảng Lao Động), outre quelques anonymes hauts fonctionnaires du Parti, se composait dans les dernières années de la guerre contre les Français des personnalités suivantes: Nguyễn Dinh Thi, Nguyễn Huy Tuong, Xuân Diêu, Nguyễn Xuân Sanh, Kim Lân, Tô Hoài, Vũ Cao, Tu Nam, Tu Bích Hoàng, Lê Dật et Nguyễn Hồng.
- 29 Les informations retranscrits ici proviennent d'une série d'entretiens réalisés dans la commune de Nam Tân (district de Nam Thanh, province de Hai Hung) entre le 14 août 1996 et le 3 octobre 1996.
- 30 Début novembre 1956, le gouvernement envoyait une voiture pour l'inviter à la cérémonie organisée à Hanoi à l'occasion de la sortie d'un timbre à l'effigie de sa fille (une série de 4 timbres: 1000 d, 2000 d, 4000 d et 5000 d réalisée par Bui Trang Chuoc). L'arrivée de ce véhicule, qui nous a été raconté par la totalité des personnes interrogées, semble avoir profondément marqué la mémoire collective du hameau de Long Dong.
- 31 Les cadres de la commune de Nam Tân interrogés préfèrent parfois employer l'expression de *khù di tích*, exluant de fait toute connotation culturelle et cérémonielle au lieu. Ce souci ne semble pas partagé par la population villageoise qui préfère utiliser l'appellation traditionnelle de *khù vuc thò*. Les anciens, membres du bureau du patrimoine, choisissent quant à eux l'expression, intermédiaire, de *Khù di tích đền thờ Mac Dinh Chi, Mac thi Buoï*.
- 32 Entretien avec Nguyễn Văn Don, gardien de l'espace cultuel du village, 18.8.1996.
- 33 Nous n'ignorons pas la distinction entre le *làng* (village), le *thôn* (hameau) et le *xa* commune (au sens administratif) mais avons néanmoins choisi le terme de *thôn*, que nous traduisons volontairement par village, pour parler plus distinctement de l'entité villageoise à l'échelon le plus bas.
- 34 En 1996-97, le président du comité de gestion du patrimoine de Nam Tân est Mac Dung Hinh, membre de l'organisation communale du Parti (Đang uy viên).
- 35 Ce dernier reprend parfois l'ancien titre de *Cu thu tu* (gardien du temple) pour définir sa fonction comme monsieur Moi dans le village de Tho Hà (commune de Vân Hà dans la province de Hà Bac), responsable d'un petit temple dédié à l'ancien président Hồ Chí Minh (Đền thờ Hồ chí tich).
- 36 Le *thôn* de Long Dong en 1996 comptait 250 familles regroupées en trois quartiers (xom). Le jour anniversaire de la mort de Mac thi Buoï, de trente à quarante groupes sont organisés, regroupant la majorité de la population villageoise.
- 37 La *Trung thu* est traditionnellement une fête en l'honneur des enfants. À cette occasion, le gouvernement et à la base les autorités de la commune, organisent de nombreuses activités (manèges, jeux, parades...) dans le but de parfaire leur encadrement

de la jeunesse nationale. Il s'agit de la seule fête traditionnelle, à l'exception du Têt, sous la responsabilité directe de l'échelon politique central.

38 *Nhung ngày kỷ niệm lớn trong nước*, Hanoi, nxb Quân đội nhân dân, 1972.

39 La commune de Nam Tân a invité le 10 septembre 1995 pour l'inauguration de la maison du souvenir Mac thi Bui de nombreuses personnalités du Comité populaire de la province et de l'organisation provinciale du Parti mais aucun ne jugèrent utile de se déplacer.

Part III

The role of women and their links to the nation

‘L’administration de la prostitution’

Réglementation et contrôle social au Vietnam pendant la période coloniale

MARIE-CORINE RODRIGUEZ¹

‘Ils ont chacun leurs *cô*. Une *cô* de soldat, ça ne vaut pas grand chose, c’est menteur et ça vous trompe avec les coolies-xés. Les premiers temps, je ne pouvais pas les embrasser. ... Je m’y suis fait. Tout cela pour vous dire, Monsieur, que j’ai oublié La France. ... Moi, que voulez-vous, avec la *cô* j’ai adopté le riz, le poisson pilé, l’opium et le choum-choum, j’ai adopté le pays et lui s’est laissé faire. ... Je fume, l’opium repose ... alors, je ne suis plus du tout français; il me semble que mes yeux se brident et que mon nez s’épate.’

R.M. Blanguernon²

La prostitution au Vietnam pendant l’époque coloniale soulève toute une série de questions. Chercher par exemple à définir la prostitution dans ce cadre, relève du défi intellectuel. Elle apparaît d’emblée comme un phénomène insaisissable. Où commence et où s’arrête la prostitution?

Dans notre exposé, nous n’envisagerons que la prostitution féminine car les sources consultées ne nous permettent pas d’aborder la prostitution masculine.

Ainsi donc, la prostitution en Indochine et pas seulement au Vietnam, pose la question de l’identité de la prostituée et de son statut social. En effet, la *Con-gai* ou la ‘chanteuse’ ne sont-elle pas des formes déguisées de prostitution, de même que les taxi-girls dans les années trente. Enfin, existe-t-il une spécificité vietnamienne dans le domaine du commerce du sexe? La littérature coloniale nous incite à le croire. Elle se construit autour d’un type de discours où sexualité, exotisme et sensualité semblent se confondre. L’Indochine, contrée des amours vénales est un cliché dominant des mentalités coloniales. Il révèle une affectivité où triomphent les sentiments d’attraction et de mépris qui donne lieu à une attitude de rejet. Ce type de littérature s’est nourri de ces fantasmes. Et nombreux sont les romans où apparaît l’archétype de la femme asiatique, sensuelle, conquise à l’amour et au péché.

La prostitution renvoie à des conduites sociales qui donnent la teneur des rapports entre individus dans un monde clos. La prostitution développe un foisonnement de discours (discours juridique, moral, hygiéniste, médical...). Tous dénotent la volonté, voire l’obsession de contrôler le corps social dans ses rapports les plus privés, jusqu’à individuel lui même. L’espace social, la ville

découvre alors la sphère du privé. Cette rencontre déclenche une folie réglementariste. Car la prostitution est perçue comme une menace sociale, située aux marges de la société. Pendant la colonisation, l'établissement d'un pouvoir central s'est traduit au plan social par des mesures visant à contrôler et à réprimer les éléments instables de la population, parmi lesquels les prostituées.

La préoccupation essentielle pour les pouvoirs publics est d'arriver à identifier sans ambiguïté la prostituée, de manière à contrôler tout débordement en dehors des lieux désignés pour ce genre d'activité. Celle-ci accompagne le motif le plus souvent évoqué qui est la lutte contre les maladies vénériennes.

La société coloniale au sens large transporte avec elle ses angoisses, telle celle de la 'dégénérescence' de la lignée face aux maladies vénériennes. Les autorités répressives et le corps médical collaborent à un discours fondé sur 'le crime social'. La prostitution apparaît alors pour certains médecins chefs de l'armée coloniale française comme un 'crime impardonnable'.

Présentation des sources

Les sources posent un problème plus aigu que celui d'une simple méthodologie. Ainsi le fait de s'attacher à des sources littéraires peut amener le risque de les prendre pour des données brutes et acquises alors qu'elles ne sont que des 'discours'.

Le domaine de la prostitution est difficile à cerner dans les archives, car même si elle figure dans les fichiers, très peu de documents y sont répertoriés. Il faut combler ce vide en cherchant dans des registres différents (santé, femme, traite des femmes, fumeries d'opium...). Cette démarche n'est pas propre au sujet en lui-même mais ici elle conditionne de façon impérative toute réflexion sur cette question. Des villes comme Hanoï ou Saïgon avaient constitué des commissions spéciales s'intéressant de très près au moeurs dépravées d'une catégorie de la population. Les archives municipales étant restées sur place, il nous a fallu chercher dans les fonds disponibles à Aix et ailleurs pour contourner cet handicap.

Cette étude s'inscrit dans le cadre de ma problématique de thèse: la colonisation française en Indochine et l'appropriation d'un espace particulier, la ville. La gestion et les enjeux de la vie municipale et l'espace urbain en tant que lieu de sociabilité.

Le centre d'Aix offre une grande variété dans le choix des sources susceptibles d'être utilisées. Un premier problème se posait donc, celui de la sélection. Un second problème était d'avoir accès à des fonds différents pour envisager un brassage des documents qui nous amènerait à des niveaux d'analyse plus complexes.

Parmi les fonds consultés, celui du Gouvernement Général offre la plus grande quantité de sources concernant notre sujet. Celles-ci sont de nature variée (rapports de police, arrêtés municipaux, rapports au sujet des maisons de

jeux...). En revanche en ce qui concerne le fonds de la Résidence Supérieure du Tonkin, la quasi totalité des documents repérés sont demeurés à Hanoi. L'Ancien Fonds Indochine quant à lui a fourni quelques pièces intéressantes, de même que l'Agence FOM, sans oublier le fonds de la Commission Guernut.

A Vincennes, j'ai travaillé aux Archives de l'Armée de Terre dans la sous série 10 H (1867-1956) où j'ai consulté une dizaine de cartons à propos des maladies vénériennes et les services de santé. Les documents sélectionnés s'étalent sur une période allant de 1944 à 1955. Parmi ceux-ci les rapports d'inspection sont particulièrement parlants. Au delà des données chiffrées et de l'obsession des militaires face au péril vénérien, on s'aperçoit que la Guerre d'Indochine a servi de champ d'expérience dans le domaine du commerce du sexe avec la mise en place et la gestion des BMC (Bordel militaire de campagne, *military campaign brothel*), mais aussi dans l'élaboration de traitements spécifiques aux maladies vénériennes.

L'exposé proposé s'est élaboré comme une première ébauche de la question et ne prétend pas à l'exhaustivité. D'autres fonds d'archives comme celui de Toulon ou de la Marine à Vincennes permettraient sans doute d'élargir le champ de la réflexion, sans oublier les archives restées sur place au Vietnam.

Ma problématique s'attache à ce que l'on pourrait appeler 'l'administration de la prostitution': – Comprendre l'organisation du contrôle social qui s'exerce par une réglementation exacerbée à travers l'exemple des différentes mesures prises à Saïgon, Hanoi, Haïphong ou Hué. – Cerner les modalités de cette intervention ainsi que les objectifs poursuivis. Enfin essayer de voir ce que devient le réglementarisme à la française au contact d'une autre société.

Réglementation de la prostitution dans l'espace urbain

L'espace urbain offre à la société coloniale la possibilité de se regrouper dans un cadre bien délimité, qui lui permet de calmer ses craintes face à un environnement étranger ressenti comme 'hostile'. L'étude des lieux de sociabilité tels que les maisons de tolérance ou les dancings permet d'appréhender une autre réalité dans le paysage urbain.

L'ordonnance du Roi d'Annam du 3.10.1888 fait des territoires de Hanoi, Haïphong et Tourane des concessions françaises. La municipalité d'Hanoi est organisée par arrêté du Gouvernement Général du 19.07.1888. Saïgon a un statut particulier, car elle se situe en Cochinchine, colonie française à part entière où l'élection du maire est acquise dès 1889 alors que dans les autres villes, les maires sont nommés par l'administration pendant toute la colonisation.

Dans ces villes, la représentation française est toujours majoritaire au sein du conseil municipal. Saïgon, la première municipalité indochinoise date de 1877. Sa composition est la suivante: 12 conseillers français et 2 conseillers indigènes.

Alors que les français ne sont guère plus d'une centaine (sans tenir compte de l'élément militaire qui ne vote pas) la population indigène est estimée à quelques 50 000 individus. La disproportion paraît évidente, la prostitution étant dans tous les cas une question qui relève du conseil municipal. Les différentes mesures prises dans la plupart des grandes villes sont semblables. Le contrôle de la prostitution passe par une répression constante et quotidienne (rafles, arrestations, descentes dans les bars, les cabarets et fumeries d'opium...).

Dès les débuts de la présence française en Cochinchine, les rapports de police à Saïgon de 1862 à 1865, signalent l'arrestation de prostituées qui sont ensuite 'visitées' par un médecin et envoyées dans un dispensaire en cas de contamination vénérienne.³ Dès 1862, les prostituées sont soumises à l'enregistrement et à la visite hebdomadaire du médecin. Les fondements mêmes du contrôle sont déjà mis en place. Ce système sera repris par la suite dans toutes les autres villes. A cette époque, Saïgon est toujours administré par les militaires et c'est à eux que reviennent les premières initiatives dans ce domaine. La prostitution se développe en fonction d'une demande spécifique: l'installation des troupes coloniales en Cochinchine. D'après les rapports de police, 359 femmes prostituées sont inscrites sur les fichiers et une centaine se trouve mensuellement au dispensaire de l'hôpital de Choquan.

Les maisons de tolérance au même titre que les maisons de commerce payent une patente et il arrive parfois qu'une tenancière soit arrêtée pour non paiement. Les filles cartées doivent elles aussi payer une taxe. L'enjeu financier est omniprésent dès le début de la colonisation. Mais le manque de sources ne m'a pas permis de traiter ce point important. Ainsi la réglementation du monde prostitutionnel s'élabore-t-elle par l'enregistrement des prostituées, l'obligation de la visite médicale et la mise en place des différentes catégories de prostituées.

Ce système de contrôle mis en place par les autorités militaires et les pouvoirs publics n'a pas réussi à enrayer la prostitution clandestine et encore moins les différentes formes de la prostitution déguisée. D'où la volonté de circonscrire ce commerce en lui assignant dans la ville des espaces délimités et plus tard des BMC (Bordel Militaire de Campagne) pendant la guerre.

La prostitution et la femme au Vietnam

La prostitution pose le problème de la présence féminine européenne au Vietnam. Les autorités sur place n'encouragent pas l'émigration des femmes sous prétexte de conditions sanitaires déplorables et de manque de travail. Comme l'exprime l'historien Gilles de Gantes:

L'Indochine n'est pas une colonie de peuplement et le nombre des européens y est très faible, une vingtaine de milliers avant la Grande Guerre. Ils sont