

**ALIMENTER L'IDENTITÉ : RAPPORT DE TERRAIN D'ETHNOLOGIE
CULINAIRE ET RELIGIEUSE AU SEIN D'UNE PAGODE BOUDDHISTE
VIETNAMIENNE AU QUÉBEC**

Anaïs Détole

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

Document de travail / Working Paper
2010

Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU)

Centre d'études ethniques des universités
montréalaises
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Téléphone : 514 343-7522
Télécopieur : 514 343-2494
Courriel : grdu@umontreal.ca
<http://www.grdu.umontreal.ca/>

Adresse physique :
Département d'anthropologie,
Pavillon Lionel Groulx
3150, rue Jean-Brillant,
bureau C-3072
Montréal (Québec) H3T 1N8

Dépôt légal : 2010
ISBN : 978-2-921631-32-7
ISBN : 978-2-921631-33-4 (numérique)
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec

Diversité religieuse au Québec

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

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

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

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

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	1
INTRODUCTION	3
Présentation du temple	3
Méthodologie et limites de la recherche	4
PRÉSENTATION ETHNOGRAPHIQUE	5
Mode de gouvernance et structure du groupe	5
Hiérarchie décisionnelle explicite	5
Hiérarchie spirituelle implicite	5
Pratiques religieuses rituelles et non rituelles	7
Activités rituelles : typologie et structure	7
Mobilisation du corps	10
Visite des reliques sacrées du Bouddha	11
Nouvel An lunaire ou <i>Têt</i>	12
Socialisation religieuse	12
Activités sociales et dimension communautaire	15
Repas	15
Dimensions communautaires	15
Dynamiques locale et globale	17
Liens avec d'autres communautés	17
Rapport à la société globale	18
ALIMENTER L'IDENTITÉ : L'EXPRESSION DE L'IDENTITÉ ETHNIQUE ET RELIGIEUSE À TRAVERS	
L'UTILISATION DES ALIMENTS	20
Fonctions religieuses et utilitaires de la nourriture : pratiquer, tisser des liens, communiquer	21
Atténuation des différences culturelles et sociales	24
Activation des différentes intensités de pratique	26
CONCLUSION ET PISTES DE RÉFLEXION	28
BIBLIOGRAPHIE	29
BIOGRAPHIE	31
NOTES	31
ANNEXE	33

Introduction

Présentation du temple

Le groupe religieux qui fait l'objet de la présente ethnographie est basé dans un temple, centre socioculturel que les membres appellent aussi « la pagode »¹. Sa fondation remonte à 1991 et son fondateur en est le leader actuel. Environ cinq cents personnes viennent régulièrement au temple, que ce soit pour se recueillir, pratiquer ou participer à des activités sociales. Les participants sont en majorité d'origine vietnamienne², mais depuis 2003, un groupe d'une quarantaine de personnes d'origine chinoise s'est joint au groupe et y a importé, invité par le Maître qui en était féru, son style de pratique. Un autre groupe de bouddhistes sri lankais empruntait aussi jusqu'à très récemment la salle de culte et garde toujours des liens étroits avec le temple. Le type de bouddhisme qui y est pratiqué est celui de la branche Terre-Pure selon lequel la récitation du nom du Bouddha de l'ouest (le Bouddha Amitabha) doit faciliter l'entrée dans le paradis pour mettre fin à son cycle de réincarnation.

Le présent texte est divisé en deux parties. La première section, celle de l'ethnographie, est le résultat d'une observation participante d'une durée de six mois au sein du groupe. Dans la seconde partie, je développerai un aspect particulier de la socialisation ethnique et religieuse du groupe, soit l'utilisation de la nourriture non seulement comme marqueur ethnique, mais aussi comme objet transactionnel et communicationnel.

Méthodologie et limites de la recherche

Cette étude de terrain a été réalisée entre les mois de novembre 2007 et mai 2008. Présente de manière hebdomadaire au sein du temple, j'ai pu, tranquillement mais sûrement, me rapprocher des participants et m'aventurer à participer aux activités. En effet, il faut souligner ici que l'aspect individuel de la pratique bouddhiste n'exige pas des membres qu'ils soient prosélytes. Il faut donc qu'une personne intéressée par la pratique doive démontrer son intérêt pour qu'on commence à considérer sa présence parmi le groupe. Bref, l'approche s'est faite laborieusement, mais le temps a fait son œuvre et j'ai pu développer plusieurs très bonnes relations au sein du groupe. Toutefois, une barrière n'a pu être surmontée, et c'est celle de la langue. Ne parlant pas vietnamien, il m'a été très difficile de comprendre les contradictions qui peuvent avoir existé entre le discours et la pratique, et ainsi de porter un regard critique sur le terrain. Cette limite linguistique m'a aussi empêchée d'expérimenter la profondeur des enseignements bouddhistes.

Cinq entrevues d'une soixantaine de minutes ont pu être complétées. Puisqu'elles se sont déroulées en français et en anglais, mes demandes se sont naturellement dirigées vers une population plus jeune et polyglotte. Plusieurs entretiens à bâtons rompus ont aussi été très utiles quant à la compréhension générale du fonctionnement du temple. Le moine fondateur du temple appelé le « Maître » ou le « Vénérable » ne m'ayant pas accordé d'entrevue, c'est le coordonnateur de la pagode, délégué pour me rencontrer, qui m'a parlé de la vie du Maître et de la sienne.

Présentation ethnographique

Mode de gouvernance et structure du groupe

La culture hiérarchique vietnamienne est imprégnée de la morale confucéenne, un des nombreux legs des mille ans de colonisation chinoise. Un fort respect du Maître et des personnes plus âgées, par exemple, est ressenti et exprimé par le langage corporel des participants de tous âges. Des gestes d'humilité sont observés entre participants de niveau hiérarchique et d'âge différents.

Hiérarchie décisionnelle explicite

Le temple est enregistré en tant qu'organisme sans but lucratif (OSBL). Il est géré par un conseil d'administration (CA). On ne m'a pas parlé de membres ni d'assemblée générale. Le CA est présidé par le Maître et est constitué de cinq autres personnes : un vice-président, une trésorière, un secrétaire, un responsable des affaires internes et un responsable des affaires externes. On m'a dit que la prise de décision au sein du CA se faisait dans l'effort d'atteindre un consensus, et ce, afin de respecter les opinions de tous les membres.

Hiérarchie spirituelle implicite

J'ai constaté, au fil de mes entrevues, une particularité du bouddhisme exercé dans ce temple : plus on est pratiquant, moins on est croyant, c'est-à-dire que plus on connaît les enseignements du Bouddha Sakyamuni (le Bouddha historique), moins on a foi en lui comme figure divine. Chaque personne a d'ailleurs sa propre conception du bouddhisme. Alors que certaines personnes décrivent Bouddha comme « le bon Dieu »

(Mme Lan, laïque, croyante), et que d'autres affirment que le bouddhisme est une « philosophie de vie » (M. Hung, laïc très impliqué, mais très peu pratiquant), d'autres encore le décrivent par la négative, comme n'étant même pas une philosophie, car « ce serait trop matérialiste » de le considérer comme tel. (M. André, laïc, coordonnateur du temple). On peut possiblement l'expliquer par la différence de statut religieux des deux Bouddhas adorés dans ce temple : le Bouddha Sakyamuni (qui est considéré comme un sage et non un dieu), et le Bouddha Amitabha (parfois traduit par « dieu » en français ou « *Phật* » en vietnamien)³.

Mes informateurs m'expliquent que la hiérarchie décisionnelle entre les participants est inexistante. Pourtant, il existe un type de hiérarchie que j'appellerais « d'accomplissement spirituel ». Cette hiérarchie est marquée, entre autres, par une différenciation vestimentaire exprimant le nombre de vœux pris et l'intensité de la pratique. Il y a tout d'abord les bonzes et bonzesses qui vivent au temple (les bonzesses sortent le soir pour aller dormir ailleurs, le lieu ne m'a pas été spécifié). Ceux-ci ont fait vœux de chasteté et leur famille a officiellement coupé les liens avec eux (par une lettre le confirmant) pour qu'ils « embrassent la grande famille de l'Univers ». Ils doivent respecter un nombre précis de préceptes bouddhistes (selon les avis de mes interlocuteurs, leur nombre varie entre 277 et 350). Physiquement, on reconnaît les bonzes et bonzesses à leur crâne rasé et à leur toge grise, marron ou ocre, en fonction des rituels et des activités.

Viennent alors les apprentis bodhisattvas. Il s'agit de pratiquants tenus de respecter dix préceptes. Il y a ensuite ceux que j'appelle « les pratiquants » : ce sont les membres du

noyau dur, ceux qui prennent part à la cuisine et aux activités. Certains pratiquants ne respectent pas les cinq préceptes qui sont à la base du bouddhisme⁴ (surtout celui de ne pas tuer, car ils ne sont pas végétariens), ce qui ne les empêche pas de participer très activement. Enfin, il y a ceux que j'appelle « les croyants », c'est-à-dire ceux qui viennent prier et implorer les différentes figures sacrées du temple.

Outre le fait que les pratiquants servent de guides aux croyants, les liens décisionnels entre les bonzes et bonzesses, les apprentis bodhisattvas et les pratiquants sont diffus et non systématiques. Il s'agit plutôt d'une répartition des tâches que le Maître a octroyées à chacun selon ses capacités et talents. Chacun est toutefois maître de son implication et personne ne se fait rappeler à l'ordre s'il n'est pas à « son poste » : « If you want to clean the dishes, you have to be there first. If not, you will lose your place », me dit une informatrice. Effectuer les tâches n'est en effet pas considéré comme un devoir, mais comme un privilège⁵.

Pratiques religieuses rituelles et non rituelles

Activités rituelles : typologie et structure

Trois différents types de rituels sont pratiqués hebdomadairement : les rituels de récitation (celui du nom du Bouddha Amitabha et celui de Quan Am), le rituel de récitation d'un soutra⁶ et les cérémonies pour le public vietnamien. Ponctuellement, d'autres événements sont célébrés.

Les rituels se caractérisent par :

- Leur gratuité : aucune contribution n'est directement demandée. Toutefois, un bureau des dons se situe à la sortie de la salle de culte, un peu en retrait de l'entrée principale.
- Leur ouverture à tous : outre les rituels exercés en semaine, les deux types de rituels (célébration du dimanche et rituel de récitation) sont ouverts aux visiteurs et aspirants bouddhistes aussi bien qu'aux habitués.
- Leur attitude de retenue : ces rituels sont censés ramener les personnes vers elles-mêmes et non leur faire extérioriser leurs sentiments et émotions.
- Les chants et musiques qui les accompagnent : de facture traditionnelle, la musique (percussion de bois et clochettes, tambour et gong) et les chants (inclus dans les soutras) accompagnent tous les rituels et leur donnent un rythme très précis. La particularité de ces chants est qu'ils sont identiques phonétiquement, mais les pratiquants vietnamiens les chantent en lisant le texte écrit en vietnamien et les participants chinois, en lisant le texte écrit en mandarin. Certains de ces textes sont en sanscrit phonétiquement transcrits en vietnamien. La forme de ces chants semble dès lors plus importante que leur signification. Une informatrice me dit d'ailleurs ne pas en comprendre encore la signification, celle-ci étant « trop profonde ».
- Leur esthétisme et leur sensorialité : le sens de l'esthétisme et la satisfaction des sens (vue, odorat) sont primordiaux, que ce soit dans l'environnement du rituel (la décoration est particulièrement esthétique : des plantes toujours bien entretenues sont placées de manière symétrique dans la pièce; de l'encens brûle constamment, mais de manière dosée) ou dans la disposition des instruments (coussins parfaitement alignés, offrandes de fruits en position de pyramides

placées de manière symétrique, orchidées fraîches et bouquets de fleurs colorés, instruments de musique finement sculptés). Tout est pensé en fonction de l'esthétisme et d'une satisfaction sensorielle censée donner un équilibre qui facilitera la pratique.

- Le respect de la hiérarchie d'intensité de pratique : lors des marches, par exemple, le chanteur laïc et le bonze ouvrent la marche, viennent ensuite les bonzes, les bonzesses, les apprentis bodhisattvas, puis les hommes et les femmes. La marche est fermée par le Maître.
- Le respect et le synchronisme des mouvements : on encourage le synchronisme en rappelant aux personnes où elles doivent se tourner, à quel moment, comment se prosterner et quand. Lors des cérémonies ouvertes au public, plusieurs membres du noyau dur, habillés de leur robe de dharma, se dispersent dans le public pour montrer ce qui doit être fait.
- Leur aspect répétitif : surtout lors de la récitation, cet aspect est très important puisque c'est celui qui mènera au détachement et à la concentration.
- Leur aspect individuel : la communication orale et visuelle entre les membres est restreinte à son minimum fonctionnel. Chacun doit se concentrer sur sa propre pratique.
- L'absence de toute émotion qu'ils cherchent à créer : c'est cette absence qui facilitera l'atteinte de la concentration. On essaie de chasser toute émotion et d'atteindre ce qu'un informateur appelle « l'ultra conscience ».

Mobilisation du corps

Le corps est à la fois très peu et énormément mobilisé. Je m'explique : les rituels (et autres actions sociales comme les actes en cuisine) demandent une maîtrise parfaite de soi, de ses mouvements, de ses muscles. On ne voit donc jamais de transe ou d'état corporel incontrôlé. Pourtant, la position de méditation demande une force physique et une souplesse que tout le monde ne possède pas nécessairement. Les pratiquants méditent en position du lotus, ce qui requiert une souplesse des hanches et un dos très droit, essentiel à une respiration sans difficulté et donc à une bonne concentration. Les muscles du dos sont fortement, mais sainement sollicités. Les muscles des jambes et articulations des genoux le sont autrement, puisque les séries de prosternations demandent aussi une maîtrise du corps. Enfin, les circumambulations, très rythmées, nécessitent la coordination de ses pas avec ceux des autres participants.

Ce désir de maîtrise du corps est aussi exprimé dans le vœu de chasteté prononcé par les bonzes et bonzesses ainsi que par la tonte de leurs cheveux. Le but de cette pratique constitue l'annihilation de la vanité.

Enfin, l'alimentation est une autre des pratiques en lien avec le corps. Bien que, comme nous le verrons en deuxième partie, seul un interdit (le fait de ne tuer aucun être vivant) oriente les habitudes alimentaires du temple, celles-ci jouent un rôle particulier dans la pratique. En effet, afin d'aider à la pratique, il faut manger sans excès et éviter une alimentation trop grasse ou lourde.

Visite des reliques sacrées du Bouddha

La venue des reliques du Bouddha fut l'évènement le plus important de l'année au temple. Durant trois jours, quelque deux mille personnes se sont pressées pour voir les reliques. Il s'agit d'une des expositions faisant le tour du monde et ayant pour objectif d'amasser des fonds pour le projet Maitreya. Maitreya est considéré comme étant le Bouddha à venir (il y en aurait cinq) qui prendra la relève lorsque les enseignements du Bouddha actuel auront disparu. Le projet Maitreya représente la construction d'une immense statue de ce Bouddha en Inde où seront enfermées les reliques.

Les reliques sont des restants des crémations de moines, nonnes, bonzes et bonzesses, ainsi que du Bouddha lui-même. Lors de leur mort, les bouddhistes ont recours à la crémation. Or, lors de certaines crémations, la concentration d'énergie méditationnelle est dite si intense que certaines parties du corps n'ont pu se consumer. On retrouve ainsi, parmi les reliques exposées, des petites billes d'os (qu'on dit non transformées), des cristaux, des morceaux d'étoffes et autres restants des corps des saints bouddhistes.

On prépare minutieusement la cérémonie entourant la venue des reliques. On me dit que le Maître aime créer une ambiance particulière afin que les pratiquants, au-delà de l'expérience visuelle, ressentent une tranquillité et ne pensent plus à leurs soucis. Tout au long de l'évènement, des repas sont servis gratuitement aux personnes présentes. En retour, les dons en argent sont substantiels bien qu'entièrement volontaires (les

boîtes de dons sont disposées un peu partout.) On m'a informée que ces dons sont entièrement réservés au projet Maitreya.

Nouvel An lunaire ou *Têt*

Le Nouvel An lunaire est l'évènement annuel le plus important au Vietnam : « Tet is Christmas, Easter, New Year's Eve, Thanksgiving, and Fourth of July all rolled into one celebration » (Avieli 2005 : 170). Au temple, c'est l'occasion de faire venir les ancêtres et de les vénérer. On prépare une énorme quantité de nourriture traditionnelle⁷ qui sera vendue. Plusieurs personnes particulièrement pieuses ou qui aspirent à devenir apprentis bodhisattva mangent végétarien pendant la durée du *Têt* (une semaine) et viennent ainsi acheter la nourriture à la pagode⁸. Cet évènement attire surtout les membres de la communauté vietnamienne de première, deuxième et troisième générations et on aime y venir en famille. La cérémonie de la veille du Nouvel An comprend la danse des lions, chorégraphie mettant en scène des marionnettes géantes mi-lion mi-dragon. Puis, avant de sortir, les gens se tournent vers l'autel devant lequel trône un arbre où ont été suspendues des mandarines, symbole de prospérité pour l'année qui commence. Le Maître sourit à tout le monde qui se presse pour recevoir une mandarine accompagnée du mot qui devra guider ses pas pendant la nouvelle année.

Socialisation religieuse

La socialisation religieuse se fait principalement par mimétisme, de pair avec l'absence de prosélytisme du groupe. On me dit que les enseignements du Dharma ouverts au public se donnent le dimanche matin à 9 h 30 afin d'éviter que des gens s'y présentent

avec une motivation autre que celle de recevoir l'enseignement bouddhiste, par exemple dans le but de bénéficier du repas collectif qui s'ensuit.

Les actes de conversion n'existant pas dans le bouddhisme, les nouveaux arrivants ne reçoivent pas d'enseignement particulier. L'exemple de l'unique pratiquante québécoise « de souche » illustre bien ce fait. Cette pratiquante, arrivée trois mois après le début du présent terrain, s'est intégrée par mimétisme, c'est-à-dire qu'elle a imité les pratiquants et s'est peu à peu fait une place en prenant l'initiative d'aider aux tâches. Connaissant quelques pratiquants, elle leur a demandé comment faire. Mon cas est tout aussi probant. En effet, bien que les responsables aient été au courant de la tenue de ma recherche, les pratiquants en ont pris connaissance au bout de trois à quatre mois seulement. Alors que je participais aux activités deux ou parfois trois fois par semaine, et ce, durant plusieurs mois, je n'ai été invitée à aucune session d'enseignement. C'est seulement lorsque je posais des questions et que je m'entretenais avec les informateurs qu'on me parlait des différents aspects du bouddhisme.

La pratique du bouddhisme est de nature très individuelle. Il est de bon ton de ne pas poser de questions quant à la pratique des coreligionnaires et surtout de ne pas juger leurs actions. Wan nous explique cet aspect en parlant de la répartition des tâches :

That's probably something hard for people to understand. People say "nobody tell you what to do?" No. Nobody tells us to wash dishes, nobody tells us to come in the kitchen. No. But you see people are working there. And they are very happy to work there. But if you don't work, nobody blames you. Nobody says, "Why don't you help", no, nobody says anything. Because for us, we have to look at ourselves, never look at the others (Wan, pratiquante chinoise).

Les enfants ont pour leur part accès à un enseignement bouddhiste à travers les cours de Kong Fu. Mis en place par le coordonnateur qui le pratique depuis son enfance, les cours de Kong Fu sont l'occasion d'enseigner les principes bouddhistes de compassion, de respect parental, de loi karmique et autres types de discours en lien avec la pratique. Les enfants apprennent aussi à méditer à la fin de leur cours. Il s'agit d'un mode de transmission sans pression punitive. Ces mêmes enfants sont invités à participer aux activités spéciales. Ce sont eux qui font danser les lions lors des événements spéciaux. On leur demande leur aide pour gérer le vestiaire et accueillir les visiteurs ainsi que pour chanter dans les grandes occasions comme la visite des reliques sacrées du Bouddha. Les chants sont tous porteurs de sens religieux, ethnique ou mnémonique : rendre hommage à Bouddha, se remémorer les épreuves traversées par leurs parents fuyant le régime communiste souvent par la mer, remercier les pays qui ont accueilli leurs parents exilés. « Merci la France pour vos bras ouverts, thank you Canada, United States and Australia for your open arms », chantent-ils lors du Nouvel An lunaire.

Des cours de vietnamien pour enfants sont aussi organisés gratuitement, permettant une transmission identitaire ethnique. Les cours de mandarin donnés aux adultes prouvent une ouverture envers les pratiquants chinois. Plusieurs bonzesses, un bonze et des laïcs fortement impliqués dans la pagode y assistent.

Activités sociales et dimension communautaire

Repas

Suite aux différentes célébrations, le temple offre (on dit que c'est le Maître qui offre) un repas à tous les participants. D'autres repas à caractère social sont aussi partagés. C'est le cas de celui du Nouvel An, offert par le Maître et deux autres personnes aux pratiquants. Ces occasions sont célébrées de manière presque familiale, les pratiquants offrant des chansons au Maître et celui-ci étant chaleureux et tout sourire.

Dimensions communautaires

Le principal concept activé quand il est question de communauté dans le temple est celui de la famille. L'aspect familial se retrouve en effet dans les pratiques, dans les relations entre les pratiquants, ainsi que dans la construction du cadre normatif.

La pratique du culte des ancêtres est la principale démonstration spirituelle de l'importance immense que prend l'aspect familial dans cette communauté. Le fait que les membres proches ou éloignés d'une même famille se retrouvent à la pagode (alors qu'ils ne sont, pour la plupart, pas pratiquants ni même croyants) pour commémorer le décès d'un parent a pour effet de créer et de maintenir de forts liens ethniques dans la communauté. Des familles de vingt ou trente individus sont parfois présentes, fait étonnant, car on imagine souvent que la taille des familles immigrantes est plus réduite.

Les relations au sein du cercle formé par les membres du noyau dur sont aussi représentatives de cette dimension familiale. Le terme utilisé pour signifier à une

personne qu'elle est acceptée parmi le groupe est d'ailleurs celui de « membre de la famille ». Ce terme de « famille » est peut-être utilisé parce que celle-ci représente l'un des piliers de la morale confucéenne, substrat moral des cultures chinoises et vietnamiennes. Une autre raison de son utilisation viendrait potentiellement du fait qu'un des trois Joyaux dans lequel le pratiquant « prend refuge » est la *Sangha*, soit la communauté de pratiquants⁹. Ce dernier terme (d'origine sanscrite) est peut-être traduit par « famille » par les locuteurs de vietnamien et de mandarin.

À la tête de cette grande famille se trouve le Maître. Selon mon informateur principal, le bonze, en entrant dans les ordres, doit faire approuver son choix par sa famille en lui faisant signer un formulaire d'accord. Comme le souligne M. André, les bonzes et bonzesses acceptent alors « la grande famille universelle » des pratiquants. Il ajoute : « Parce que les moines vont recevoir la grande famille. Tous les gens sont des membres de leur famille. Ils acceptent tous les gens ». Le Maître montre en effet dans ses actions un très grand attachement au groupe de pratiquants assidus lors d'évènements comme le repas du Nouvel An lunaire, dont il était l'hôte, ou à l'occasion des préparations d'évènements comme à la veille de la visite des reliques.

Enfin, la relation entre les gens, qu'ils soient pratiquants, croyants, ou seulement participants aux activités sociales, est fortement encadrée par des normes liées à la famille. On promeut l'unité familiale (dans le discours du moins) ainsi que le respect des aînés et de la hiérarchie des âges. Tous sont aussi très attentionnés envers les enfants. Par exemple, alors que je parlais avec M. André, un enfant le salua, mais son expression corporelle trahissait sa gêne. M. André m'expliqua alors que l'enfant l'avait

salué en utilisant une formule qui démontrait qu'il le considérait plus important que son père¹⁰.

Dynamiques locale et globale

Mon informateur principal a bien insisté sur le fait que le temple n'entretient aucune affiliation institutionnelle avec d'autres groupes ou ensemble de groupes bouddhistes. Le Maître a fait venir son successeur de son ancien monastère au Vietnam. Par contre, les liens informels avec les autres groupes bouddhistes canadiens et américains et les regroupements religieux avoisinants sont nombreux.

Liens avec d'autres communautés

Le groupe entretient de multiples liens avec d'autres communautés religieuses (bouddhistes ou non) au Québec et ailleurs (Taiwan, Vietnam), ainsi qu'avec des organismes communautaires. C'est au Maître que l'on attribue ces liens, bien que plusieurs membres (bonzes, bonzesses et membres du CA) y participent. Ainsi, les évènements spéciaux, tels que la visite des reliques, activent les liens entre les moines de différents courants et écoles bouddhistes. Des ressources monétaires sont aussi attribuées à certaines activités en lien avec le bouddhisme ou avec des besoins humanitaires (lors du tsunami ou pour des orphelins du Vietnam, par exemple).

On prête aussi les salles de la pagode à différentes organisations, soit pour pratiquer, soit pour organiser des collectes de fonds. Les membres sont, de plus, en constante communication avec des organisations caritatives, dont la Fondation Tzu Chi, une

fondation d'inspiration bouddhiste qui fournit des services aux communautés dans le besoin, aux quatre coins du monde. Ainsi, ce sont les membres de cette fondation qui donnent gratuitement les cours de mandarin. La pagode entretient des relations de voisinage avec des congrégations religieuses catholiques du quartier. Des événements tels que « la veillée de la paix » regroupent ainsi, en une messe œcuménique célébrée dans une église catholique voisine, différents groupes religieux du quartier.

L'ouverture sociale de la pagode se traduit par les nombreuses visites d'élèves d'écoles secondaires et de cégépiens au cours de leur formation. Enfin, le groupe se veut un instigateur de liens entre les communautés vietnamienne et canadienne. Le Maître a reçu un prix du Haut commissariat des Nations Unies pour avoir parrainé et aidé 80 réfugiés à s'installer, jusqu'en 2004. Le groupe entretient aussi des relations diplomatiques avec les différents paliers du gouvernement. À l'entrée de la pagode sont encadrées les lettres de remerciement de Pierre Bourque (alors maire de Montréal) et de Jean Chrétien (alors premier ministre du Canada) pour l'invitation à la première exposition des reliques.

Rapport à la société globale

Il semble important de souligner ici la reconnaissance immense que les Vietnamiens de ce temple ont pour leur pays d'accueil. Les chansons et le fait d'inviter des dignitaires aux événements importants sont autant de témoignages publics de cette reconnaissance. En privé, par ailleurs, je n'ai entendu aucune doléance envers le Québec et les Québécois. Toutefois, peut-être n'ai-je pas entendu de tels propos simplement en raison de mon origine non vietnamienne.

Le rapport à la sphère publique est très respectueux. Les membres font preuve d'une très grande reconnaissance envers le gouvernement canadien et celle-ci est transmise aux générations plus jeunes. Notamment, les fonctionnaires sont remerciés dans les prières et les personnages politiques sont invités lors d'évènements spéciaux.

La dynamique du groupe est très peu sectaire et il est possible de constater que les frontières de ce groupe sont poreuses. Les inconnus sont les bienvenus, quelle que soit leur pratique religieuse. Les relations respectueuses avec les autres groupes religieux, qu'ils soient de même pratique ou non, en témoignent. Le prosélytisme est nul et chacun est libre de pratiquer à sa propre manière. Par contre, l'identité vietnamienne est soutenue et transparaît dans le respect des normes « asiatiques » ou confucéennes de retenue, de respect de la hiérarchie des âges, d'humilité et de dignité, telles que décrites plus haut. Le non-respect de ces normes mènerait à un rejet progressif de la personne, au moyen de petits gestes anodins¹¹.

Pour conclure cette première partie, il me semble important de revenir sur quelques points centraux à la pratique de ce groupe, dont la relation avec l'argent. Le principe de gratuité et d'accessibilité est très important au sein de la pagode. Ainsi, toutes les activités, le matériel didactique et les repas sont entièrement gratuits. En contrepartie, les gens donnent très généreusement, sous forme de matériel, de nourriture ou d'argent. Dans la culture vietnamienne, il est essentiel de ne pas « perdre la face » (Nguyen 1993). Cet aspect fondamental entretient une dynamique de don et de contre-don selon laquelle les bénéficiaires des services offerts par la pagode sont moralement et

socialement obligés de faire des dons, ce qui contribue à accroître leurs mérites et bonifie ainsi leur karma. Toutefois, contrairement à d'autres temples, la pagode n'affiche pas le nom de ses donateurs.

Le groupe faisant aussi preuve de très peu de prosélytisme, les pratiquants doivent eux-mêmes faire des efforts pour acquérir les connaissances de la pratique. Leur but consiste à acquérir une vision juste qui les aide à conquérir le cycle de la mort et de la vie grâce au développement des quatre qualités : l'amour, la compassion, la joie intérieure et l'équanimité. La pratique est difficile, mais un effort soutenu la rend accessible.

Enfin, il me semble important de souligner de nouveau l'importance de l'aspect familial. Cet aspect est bien résumé par M. Hung qui déclare : « Dans l'échelle au Vietnam, l'autorité familiale vient avant la religion. »

Alimenter l'identité : l'expression de l'identité ethnique et religieuse à travers l'utilisation des aliments

Cette deuxième partie a pour but la mise en place d'une réflexion sur les frontières identitaires maintenues (consciemment ou non) par les membres du groupe. Par le biais des pratiques alimentaires, je tenterai de déceler les dynamiques sociales transportées

depuis le pays d'origine et les différentes négociations qu'il a été possible d'observer durant le temps du travail de terrain.

Alors que les tenants de la théorie interactionniste considèrent que l'alimentation n'est qu'un marqueur identitaire (Barth 1969) et non la substance de l'ethnicité, les travaux de Douglas (1984), de Keller Brown et Mussell (1984) ainsi que ceux de Kalčík (1984) voient l'acte alimentaire comme un objet de démonstration des dynamiques ethniques. L'acte alimentaire, une fois analysé, est démonstrateur des rapports sociaux et, dans ce cas précis, des dynamiques ethniques des populations étudiées. (Keller Brown 1984)

Fonctions religieuses et utilitaires de la nourriture : pratiquer, tisser des liens, communiquer

Dans le bouddhisme, la nourriture a une fonction strictement utilitaire. Les pratiques alimentaires bouddhiques se résument à un seul interdit : celui de ne pas consommer d'animaux pour respecter un des cinq préceptes centraux à la pratique : faire preuve de compassion envers tout être vivant (Gnoc 1997). Cependant, même cet interdit est contourné par plusieurs congrégations bouddhistes parce que les moines mendiants ne peuvent refuser les offrandes des croyants; l'important étant que l'animal mangé n'ait pas été tué expressément pour eux (Nguyen 1995). Dans le bouddhisme, la nourriture ne fait pas l'objet de règles et de proscriptions en vue d'éviter la souillure ou un châtement divin. Au contraire, manger est utile et doit faciliter la pratique. Selon les enseignements bouddhistes, c'est la Voie du Milieu, la balance entre toutes choses, découverte par un Prince Siddhârta, épuisé par six ans d'ascétisme féroce. Cette Voie a

fait de lui le Bouddha Sakyamuni¹², lorsqu'après l'avoir découverte en mangeant un bol de riz, elle lui a permis de regagner ses forces afin d'atteindre « l'ultime sagesse » (la bouddhité) et de l'enseigner ensuite jusqu'à l'âge de 80 ans.

Dans le contexte précis d'un lieu de regroupement social, religieux et culturel tel que celui de ma recherche, la nourriture revêt plusieurs autres fonctions : celle de nourrir pour mieux pratiquer certes, mais aussi celle de tisser des liens avec les pratiquants, celle de rendre la nourriture vietnamienne accessible et surtout, celle de communiquer. On communique avec le Maître, avec les figures sacrées et, à travers le culte des ancêtres, avec la famille.

En offrant des fruits aux figures sacrées, on leur signifie son respect et on s'assure ainsi leur protection. Enlevés des autels, ces fruits sont ensuite réputés comme ayant stocké une énergie positive particulière. Se les faire offrir par un membre après qu'ils aient emmagasiné cette énergie représente une marque de grand respect.

Les ancêtres reçoivent aussi leur lot d'offrandes. Les jours de prières, sur les autels, on dispose de manière symétrique quatre petits bols de riz gluant ainsi que deux soucoupes de chacun des plats présentés, soupes, rouleaux impériaux, salade de jaquier ou autres mets, sans oublier les cuillères pour la soupe, les baguettes et le thé.

On porte une attention particulière à l'esthétique et aux odeurs. Thomas (2004) confirme l'importance accordée à ces deux caractéristiques des habitudes culinaires vietnamiennes. Notamment, on n'utilise pas d'oignon ni d'ail dans la préparation, ce que

Gnoc (1997) explique par le fait qu'on juge ces assaisonnements impurs : l'ail et l'oignon sont réputés pour émoustiller les sens, ce qui serait irrespectueux envers les bonzes et les bonzesses ayant fait vœu de chasteté. Un informateur m'explique de plus que cette précaution est prise pour ne pas déranger les pratiquants avec de fortes odeurs s'exhalant des cuisines.

Les ancêtres, où qu'ils aient disparu, viennent ensuite se repaître. Une personne décédée peut être appelée à partager plusieurs repas simultanément par les membres de sa famille éparpillés aux quatre coins du monde. C'est ce que Dorais appelle « la diaspora des esprits » (2007), qui constitue un puissant moyen de maintenir les liens familiaux transnationaux.

À la maison, on offre aux ancêtres leurs plats préférés. C'est alors la famille qui, après la prière, mange la nourriture qui était sur l'autel. Cette nourriture ne contient aucune énergie particulière. « C'est juste qu'on ne gaspille pas » me confirme une participante, « les ancêtres se nourrissent des odeurs et de la vue de ces plats, mais c'est nous qui les mangeons ». En échange, les ancêtres, s'ils sont appelés correctement — il faut leur parler en une langue qu'ils comprennent et s'assurer de leur dire son nom et son adresse afin qu'ils sachent de qui provient la prière —, exauceront nos souhaits.

Il est important de rappeler que la pagode est un lieu spécifique d'affirmation ethnique. Délimités dans le temps et l'espace, les pratiquants qui y pénètrent vivent, pour un moment, dans une enclave vietnamienne. Langue, pratiques religieuses, décoration, nourriture, tout porte à réaffirmer son appartenance, à rehausser ses traits culturels. Vu

son importance dans la vie quotidienne des pratiquants et des croyants, la nourriture joue un grand rôle dans leur attachement à ce milieu particulier. Les participants ont par contre le choix entre différents environnements. En effet, quelque huit temples vietnamiens de confession bouddhiste et plusieurs de confession caodaïste ou catholique sont accessibles à Montréal. De plus, plusieurs dizaines de temples voués aux différents courants bouddhistes sont ouverts à toute personne intéressée. Le choix de visiter cette pagode en particulier est donc réfléchi : on y vient peut-être parce qu'on y a des amis, mais on la fréquente surtout parce qu'on est bouddhiste et vietnamien.

Atténuation des différences culturelles et sociales

C'est dans la pratique du culte des ancêtres dans son ensemble que la pérennité des traits vietnamiens est assurée. Plusieurs aspects de cette pratique retiennent l'attention : l'aspect culturel, l'aspect social et l'aspect religieux. L'aspect culturel de ce rituel se traduit par le choix d'aliments, leur syntaxe ainsi que leur agencement (similaires à ce qui est fait au Vietnam). L'aspect social, pour sa part, se reflète par le fait que ces offrandes auraient pu être faites d'objets non consommables, ce qui nous laisse croire que le rôle commensal, soit le rôle de rassemblement que crée la consommation alimentaire, occupe une place centrale. En effet, cette commensalité dépasse même la frontière mystique entre la vie et la mort. Enfin, l'aspect proprement religieux s'exprime par le fait que la nourriture offerte est végétarienne (pour le respect de principes bouddhistes) et que ces offrandes transcendent la mort par la sollicitation sensorielle des ancêtres (la vue, l'odorat). Cet aspect religieux est propre à la sphère sacrée et est confirmé par le fait que les offrandes faites aux ancêtres dans le contexte du temple

domestique doivent inclure de la viande, sous peine d'être jugé avare par les ancêtres eux-mêmes. Les offrandes servent à communiquer : on convie les ancêtres à notre repas pour leur demander protection. La nourriture est donc, selon le culte des ancêtres, un outil matériel de communication. Elle assure ainsi, avec la communication cognitive (la mémoire) et la communication linguistique (la prière dans la langue de l'ancêtre), la pérennité de traits culturels proprement vietnamiens.

Si les informateurs ont tous un autel pour honorer les ancêtres à la maison et qu'ils viennent tout de même les vénérer à la pagode, c'est que cette dernière joue un rôle pédagogique essentiel par l'enseignement de l'histoire, des valeurs et des goûts vietnamiens. La pagode peut donc être comparée à une école de symboles culturels qui servent à perpétuer l'identité qui se vit de manière consciente et inconsciente dépendant de l'âge et de la « communauté d'histoire » passée. Juteau (1999) souligne d'ailleurs un phénomène qui ressort fortement dans notre exemple : l'ethnicité n'est pas détachée de la « communauté d'histoire » des membres du groupe ethnique. La mémoire transmise à travers le rituel du culte des ancêtres (offrandes, prières) traduit en effet le désir de maintien de cette histoire. On insiste aussi fortement sur le souvenir des traversées en bateau, histoire à laquelle les membres de deuxième et troisième générations adhèrent à différents degrés. Leur plus forte présence lors d'événements spéciaux en fait foi.

À l'intérieur même du temple, la religion tend à effacer les différenciations sociales et ethniques. Entre les personnes provenant de différentes régions et qui, au Vietnam, auraient eu tendance à affirmer leurs spécificités ethniques et régionales, la dynamique ne traduit pas une volonté de différenciation. Il en va de même entre Chinois,

Vietnamiens, Québécois (et Sri lankais, mais je n'ai pas pu l'observer étant arrivée après le départ du groupe qui y pratiquait).

Activation des différentes intensités de pratique

Il reste tout de même une différenciation active qui ne peut être associée à la provenance géographique des individus : celle du niveau de pratique. En observant les repas, leur degré de respect hiérarchique, leur contenu, ainsi que l'espace utilisé par certaines personnes durant les repas, il est possible de prendre conscience de cette différenciation.

Le dimanche, jour d'ouverture au public, un repas communautaire est servi gratuitement. Les croyants, pratiquants, les familles endeuillées ainsi que certains visiteurs ponctuels (plusieurs personnes d'origine diverse, non-croyants, non-pratiquants viennent en effet profiter de la gratuité du repas) se rassemblent pour dîner dans la salle communautaire. Les pratiquants, pour leur part, se rassemblent dans la cuisine et ce sont eux qui ont le privilège de manger les offrandes aux ancêtres apportées par les familles en deuil. Le Maître, les bonzes, les bonzesses et certains membres mangent ensemble autour d'une table rectangulaire, dans un ordre fixe. À cette table, la prise de nourriture est ritualisée, elle s'apparente au repas du samedi.

Le samedi, entre deux sessions de récitation, un repas est servi aux pratiquants. Ce repas se différencie de celui du dimanche par sa ritualisation. Les récitants prient avant de commencer à manger, portent tous une robe de dharma et mangent en silence.

L'espace et le temps du repas sont donc délimités pour que l'acte alimentaire devienne religieux : on vise à pratiquer la pleine conscience dans chacun de ses actes. Ces repas sont dits « offerts par le Maître ». Il s'agit donc d'une invitation aux pratiquants et aux croyants, une manière de tisser des liens sociaux avec la communauté. Plusieurs personnes m'ont ainsi vanté la « générosité du Maître », car on dit que c'est lui qui donne les repas à la communauté. Bien sûr, c'est grâce aux dons des participants et à la préparation des pratiquants que ces repas sont accomplis.

C'est lors de ce repas que l'on prend conscience de l'activation de certains paramètres culturels tels que le respect hiérarchique. Le Maître, assis dos à l'autel, domine la table. Un participant m'informe alors qu'il est malvenu de s'asseoir en face de lui. Les bonzes s'assièrent à ses côtés, suivis des bonzesses, des hommes, puis des femmes. Bien que l'on m'explique qu'il ne s'agit pas d'un choix délibéré, cette répartition à table est le résultat d'une forte pression hiérarchique, héritage de la morale confucéenne (Nguyen 1997).

Cette répartition géographique et événementielle des mangeurs illustre de manière claire la différenciation des types de participation. La table du Maître, la salle à manger et la cuisine sont occupées par différentes catégories de pratiquants et bien qu'elle soit vue à l'étrangère qui pose trop de questions, on ne peut que la remarquer lors des repas.

Conclusion et pistes de réflexion

Il s'agissait ici de voir si l'utilisation de la nourriture au sein d'un groupe religieux en situation d'immigration pouvait nous dévoiler les dynamiques ethniques de ce groupe. Dans ce cadre précis d'un temple religieux, la situation se complexifie. En effet, bien que vécu de manière pleinement « vietnamienne », l'acte alimentaire n'est pas traducteur de dynamiques ethniques, car il est vécu dans une enclave matérialisée par le temple.

Puisque la religion pratiquée à la pagode se veut égalitaire, les différences sociales et culturelles à l'intérieur du groupe sont non apparentes. J'en conclus donc qu'elles sont également inactives. Par contre, j'observe l'activation souvent inconsciente, et programmée par ce que les informateurs appellent « le respect » (mais que j'interprète comme l'influence de la culture confucéenne), d'une frontière proprement religieuse, soit celle de l'intensité de pratique. Alors que dans d'autres groupes religieux, le prosélytisme est plus important et que cette intensité est encouragée, encadrée et hiérarchiquement structurée (Mossière 2004), elle est ici tacite (non verbalisée, sous-entendue) et fondée sur une hiérarchie culturellement implicite apprise par mimétisme, comme on peut l'observer avec les utilisations multiples de la nourriture au sein du temple.

Plusieurs auteurs dénotent que les habitudes alimentaires sont les marqueurs identitaires qui subsistent quand tous les autres ont disparu. L'immigration des Vietnamiens à Montréal datant d'à peine une trentaine d'années, il est difficile d'en savoir davantage à ce sujet. Il serait alors intéressant de sonder les changements dans les habitudes des membres des deuxième, troisième et maintenant quatrième

générations. Thomas (2004) observe ces transformations dans la vie des adolescents de seconde génération. Le fait d'étudier le phénomène de changements alimentaires dans une enclave religieuse nous permet de voir les adaptations apportées à ce qui se veut purement traditionnel et par le fait même de comprendre dans quelle mesure la frontière ethnique est poreuse.

Bibliographie

- Avieli, N., 2005. « Vietnamese New Year rice cakes: iconic festive dishes and contested national identity », *Ethnology*, n° 44, p.167-87.
- Barth, F., 1969. *Ethnic groups and boundaries*. Boston, Little, Brown and Company, 153 p.
- Dorais, L.-J., 2007. « La diaspora des esprits : ancêtres et génies vietnamiens au Québec », in F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 511-540.
- Dorais, L.-J. et É. Richard, 2007. *Les Vietnamiens de Montréal*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 223 p.
- Douglas, M., 1984. « Standard social uses of food: introduction », in M. Douglas (dir.), *Food in the social order. Studies of food and festivities in three American communities*. New York, Russell Sage Foundation, p. 1-39.
- Gnoc, H., 1997. « Les repas végétariens bouddhiques », *Études vietnamiennes*, vol. 125-126, p. 515-532.
- Juteau, D., 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 214 p.
- Kalčík, S., 1984. « Ethnic foodways in America: symbol and the performance of identity », in L. Keller Brown et M. Kay (dir.), *Ethnic and regional foodways in the*

- United States: the performance of group identity*. Knoxville, University of Tennessee Press, p. 37-65.
- Keller Brown, L. et M. Kay, 1984. *Ethnic and regional foodways in the United States: the performance of group identity*. Knoxville, University of Tennessee Press, 271 p.
- Krowolski, N., 1998. « Changement des comportements alimentaires au Vietnam : l'exotique n'est pas encore quotidien », *Techniques et Cultures*, n° 31-32, p. 117-131.
- Nguyen, D. N., 1995. « Le bouddhisme vietnamien actuel : réflexion sociologique », *Social Compass*, vol. 42, n° 3, p. 295-300.
- Nguyen, H. L., 1993. « Le riz est plus parfumé : l'alimentation des Vietnamiens en France », in N. Krowolski et I. Simon-Barouh (dir.), *Autour du riz : les repas chez quelques populations d'Asie du Sud-Est*, Paris : L'Harmattan, 261 p.
- Nguyen, V. M., 1997. « Place des convives autour de la table », *Études vietnamiennes*, vol. 125-126, p. 127-134.
- Méthot, C., 1995. *Du Viêt Nam au Québec : la valse des identités*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 224 p.
- Mossière, G., 2004. *Expressivité rituelle : corps et discours dans un culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal*. Mémoire de maîtrise. Montréal, Département d'anthropologie, Faculté des arts et sciences, Université de Montréal, 137 p.
- Soucy, A., 1994. *Gender and division of labour in a Vietnamese-Canadian Buddhist pagoda*. Mémoire de maîtrise. Montréal, Département d'anthropologie et de sociologie, Faculté des arts et sciences, Université Concordia, 163 p.
- Thomas, M., 2004. « Transition in taste in Vietnam and the diaspora », *The Australian Journal of Anthropology*, vol.15, n° 1, p. 54-67.

Biographie

Anaïs Détole est candidate au doctorat en philosophie. Spécialisée en anthropologie culinaire, elle s'intéresse aux valeurs propres au Québec attribuées aux produits du terroir. Son mémoire de maîtrise (dirigé par Deirdre Meintel et Christine Jourdan) porte sur l'espace social alimentaire en Provence.

Notes

¹ Le terme « pagode » est un mot d'origine indienne transmis par le portugais. Il désigne un temple bouddhiste.

² Pour une description exhaustive des conditions d'arrivée et de l'installation de la communauté vietnamienne à Montréal, voir Dorais et Richard (2007).

³ Je remercie le comité pour leurs corrections ainsi que M. Louis-Jacques Dorais pour son expertise.

⁴ Les pratiquants bouddhistes, selon leur intensité de pratique, peuvent devoir respecter jusqu'à 300 préceptes. Les cinq premiers sont :

- S'efforcer de ne pas nuire aux êtres vivants ni retirer la vie;
- S'efforcer de ne pas prendre ce qui n'est pas donné;
- S'efforcer de ne pas avoir une conduite sexuelle incorrecte;
- S'efforcer de ne pas user de paroles fausses ou mensongères;
- S'efforcer de ne pas ingérer tout produit intoxicant.

⁵ Alexander Soucy (1994), étudiant à la maîtrise au département de religion aborde dans son mémoire le problème de la répartition des tâches au sein d'une autre pagode montréalaise.

⁶ Les soutras sont la mise par écrit des paroles du Bouddha Sakyamuni.

⁷ Au sujet de la nourriture ici appelée « traditionnelle », voir Krowolski (1998).

⁸ Contrairement aux pratiques culturelles qui consistent à offrir de la viande aux ancêtres.

⁹ Les deux autres « Joyaux » de la pratique bouddhiste sont le Bouddha et le Dharma (soit l'enseignement bouddhiste).

¹⁰ Certains membres des deuxième et troisième générations réagissent mal à cette primauté de la famille. Caroline Méthot (1995) en fait une analyse exhaustive.

¹¹ Un pratiquant d'origine haïtienne, qui venait parce que, me disait-il, « il aimait ces gens-là », a soudainement cessé de fréquenter la pagode. Je me souviens qu'un certain mécontentement se voyait sur le visage de plusieurs pratiquants quand il demandait à apporter les restes de nourriture « pour ses cinq enfants ». Notez, par contre, que le lien est peut-être plus intuitif que basé sur des faits et confidences.

¹² Le Bouddha Sakyamuni est le Bouddha historique le plus connu. Mais il est admis qu'il y aura douze Bouddhas et Sakyamuni (ou Gautama) n'est que le quatrième.

Annexe



Une des salles d'activités



Autel principal



Salle de pratique