Quand la télévision devient le centre sacré de la communauté identitaire. La médiatisation des événements cérémoniels à la Télévision vietnamienne

Docteure Thi Thanh Phuong NGUYEN-POCHAN
Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis
FRANCE
thanhphuong@gmail.com

Résumé : Dans les sociétés de nos jours, le centre du sacré se déplace des espaces rituels traditionnels vers l'espace médiatique (Couldry). La représentation des *deux corps du Roi* (Kantorowicz) persiste dans la médiatisation du pouvoir, ce afin de légitimer sa domination en s'appuyant sur les valeurs hégémoniques et, dans une perspective plus large, de promouvoir un nationalisme culturel et identitaire. L'analyse de la retransmission des deux événements cérémoniels par le JT vietnamien visera à explorer cette problématique.

Mots-clés : journal télévisé, nationalisme, performativité médiatique, rituel, Vietnam

***

When television becomes the sacred center of the identity community. Media coverage of ceremonial events on Vietnamese Television

Abstract: In today's societies, the sacred center moves from traditional ritual spaces to media space (Couldry). The representation of *the King's two bodies* (Kantorowicz) persists in the media coverage of power, in order to legitimize its domination by relying on hegemonic values, and, from a broader perspective, to advocate cultural and identity nationalism. The analysis of the retransmission of two ceremonial events by the Vietnamese TV Newscast attempts to look into this issue.

Keywords: media performativity, nationalism, ritual, TV newscast, Vietnam

***

Introduction

Le monde *désenchanté* prophétisé par Weber semble loin de se réaliser. À l'ère moderne, le *ré-enchantement* du monde est significativement marqué par le retour et le renouvellement des formes et des pratiques cultuelles et religieuses du passé. Quelque soit la *tradition inventée* (Hobsbawm, 2012), la *communauté imaginaire* (Anderson, 2002) ou les *scapes ethnographiques* (Appadurai, 2001), ces faits partagent les mêmes caractéristiques : la religiosité, l'imagination collective,

 © ESSACHESS

l'intersubjectivité moderne et la force politique qui en résulte. D'un point de vue anthropologique, le politique et le sacré s'entremêlent inextricablement pour « lutter contre l'entropie » (Balandier, 1984, p. 43) et pour maintenir leur force hégémonique. Ils ne sont pas séparés de la société mais s'imposent comme une nécessité pour la vie humaine. Dans les sociétés de nos jours, le centre du sacré se déplace des espaces rituels traditionnels vers l'espace médiatique : les médias deviennent le centre de « l'espace de ritualisation » (Couldry, 2005, p. 64) :

> By media, I will mean not any media, or process of mediation, but particularly those *central* media […] through which we imagine ourselves to be connected to the social world. […] *The* media (in this sense) are involved in what I will call "the myth of the mediated centre": the belief, or assumption, that there is a centre to the social world and that, in some sense, the media speak "for" that centre. (*Idem*, p. 60)

Ce nouveau centre apporte certes des nouveautés à la représentation cérémonielle : reterritorialisation, délocalisation, décentralisation, participation virtuelle… (Dayan & Katz, 1992). Il ne peut cependant se dissocier du sacré car non seulement l'essence du politique mais aussi la vie sociale toute entière est incorporée au rite. Dans cette perspective, la médiatisation « refers to the whole range of situations in which media themselves ″stand in″ for something wider, something to do with the fundamental organizational level on which we are, or imagine ourselves to be, connected as members of a society » (Couldry, 2005, p. 61).

Notre article s'interroge sur la performativité de la médiatisation des événements cérémoniels au sein du JT de 19 heures de la Télévision vietnamienne. Les événements médiatiques ne sont pas tous *cérémoniels* : seuls ceux qui se déroulent selon le protocole ritualiste permettant une identification à la communauté d'appartenance et qui sont susceptibles de devenir une action publique nous intéressent. Par la performativité, nous entendons d'une part l'*agir* médiatique et d'autre part, la participation supposée réflexive des autres agents culturels dans la médiatisation des actes rituels. Les processus de médiatisation s'inscrivent donc dans une « sphère phénoménologique problématisante » et portent sur « la réalité raisonnée des combinaisons mentales et conceptuelles » et « les effets de ces processus » (Bratosin, 2016, p. 406). Ainsi, au lieu de voir l'espace médiatique comme *représentationnel* selon l'idéal kantien de la *Publicité*, nous adhérons à la conception d'un *tiers symbolisant* (Quéré, 1982) désignant l'espace *référentiel* : pour ainsi dire, l'agir médiatique fait partie intégrante de la vie sociale ; les médias sont les *acteurs* et non les *médiateurs* qui rapportent, fidèlement ou faussement, les événements sociaux, ou les *manipulateurs* qui fabriquent la réalité de toutes pièces. Le processus de médiatisation fait émerger un phénomène comme *événement* ou *action publique*. « Mediatization should not be understood as it appears in the media, but as a broader society »: elle implique de ce fait une « voix multiple » et une pluralité de « perspectives explicatives » (Gomes, 2016, p. 201, 202). Les médias constituent un champ symbolique qui rend possible et fait apparaître les actions symboliques, dans le même temps, ils sont des agents culturels inséparables de leur culture propre. L'action symbolique

signifie toujours autre chose que la signification directe et peut exhiber ce qui n'est pas présentable, telles les idées abstraites ou les catégories transcendantes du jugement. Elle est publique parce que « la signification l'est » (Geertz, 1973, p. 83). Son efficacité n'est pas pour autant moins réelle dans l'expérience de la vie individuelle et collective : elle est d'autant plus réelle qu'elle s'appuie sur les valeurs locales et les expériences particulières d'une communauté identitaire donnée. En un mot, la communication médiatique est un processus symbolique créateur des liens sociaux et d'identité ; elle ne manque pas pour autant du sens singulier et de la nouveauté dans chaque apparition événementielle.

1. L'esprit confucéen comme marque identitaire et moteur du nationalisme culturel

La société vietnamienne fait partie intégrante du monde sinisé[1] se caractérisant par l'enracinement du confucianisme dans la vie politique et sociale. Les sociétés sinisées se structurent autour de trois piliers : communautarisme, ritualisme et fonctionnalisme (Vandermeersch, 1986, p. 161). Tout d'abord, le communautarisme définit la société comme relevant de l'ordre de la nature - partant du modèle primaire des relations humaines qu'est la famille -, et nullement comme une construction historique et politique. Cette pensée est profondément anti-individualiste : c'est la hiérarchie socialement prédéterminée qui donne sens à l'individu et non l'inverse. Le ritualisme, lui, désigne un système de rites qui assure la « conformité formelle des conduites individuelles avec le sens naturel des choses » (*idem*, p. 176). Il constitue, avec le droit positif, les deux dispositifs essentiels auxquels toutes les formes de gouvernance doivent recourir pour réguler la vie sociale et maintenir l'ordre. Mais à la différence du juridisme, il vise l'harmonie formelle - laquelle est naturalisée en *sens moral* -, des comportements avec l'ordre universel. En préconisant la *gouvernance par éthique*, le confucianisme privilégie le ritualisme au juridisme, parce qu'il considère les rites comme un moyen souple reposant sur l'obéissance sincère et non sur des mesures juridiques contraignantes. Ainsi, le sens moral s'inscrit sur un plan supérieur à une finalité immédiate : l'individu intériorise les devoirs sociaux et les extériorise par le biais de la codification rituelle ; il fait des gestes rituels la forme sacrée[2] de la réalisation de ses devoirs sociaux, conventionnellement considérée comme la bonne conduite. La doctrine confucéenne a réussi à séculariser, tout comme l'Église chrétienne, la foi religieuse en transposant le *sacré*[3] au plan politique et moral. Enfin, le fonctionnalisme désigne le caractère administratif de l'appareil d'État qui n'est pas conçu comme un instrument de la conquête du pouvoir mais simplement comme corps exécutif de l'ordre supérieur : sa fonction

[1] Chine, Japon, Corée du Sud, Corée du Nord, Hong-kong, Taïwan, Vietnam, Singapour.
[2] La religiosité n'est pas tributaire de la conduite rituelle : le juridisme hérite lui-aussi de nombreux traits de la pensée religieuse (Kantorowicz, 1989).
[3] Nous entendons par *sacré* quelque chose d'absolu, d'intouchable et de respectable pour l'ensemble des membres d'une communauté donnée.

bureaucratique a pour objectif de contrôler et d'assurer le respect de l'ordre hégémonique.

La modernisation du monde sinisé dont on situe les débuts à l'ère *Meiji* (1868) a fortement ébranlé la cohésion doctrinale confucéenne. L'ancien ordre fut progressivement remplacé par les deux nouveaux modèles d'organisation sociale : le capitalisme libéral d'un côté et le socialisme marxiste de l'autre. Néanmoins, on observe, depuis les années 1960-70 avec le succès du modèle japonais et notamment dans les années 1980 avec l'émergence des « quatre dragons d'Asie »[4], un intérêt nouveau pour le confucianisme : celui-ci est expliqué comme le facteur favorable à la réussite du modèle est-asiatique de développement. Ce constat contribue à renouveler la thèse wébérienne sur l'interaction entre valeurs éthico-religieuses et comportement économique (Brisson, 2016). S'ensuit une attitude néo-confucéenne qui s'affirme avec force sur le plan politique et social dans cette aire culturelle. Au-delà de la différence des régimes politiques, les pays sinisés modernes semblent avoir le même sentiment d'appartenance culturelle : d'une part, il apparaît que la mentalité communautaire et le ritualisme restent ancrés dans la vie quotidienne et de l'autre, le fonctionnalisme étatique persiste, réactualisé par des projets de modernisation des sociétés, dans la régulation sociale au moyen de mesures autoritaires et musclées, ou encore, en s'appuyant sur l'état de dépolitisation générale des populations. Or, le retour au traditionalisme est loin d'être « naïf » ou naturel, au contraire, il relève d'un processus de « re-traditionalisation idéologique » (Geertz, 1973, p. 219) délibéré consistant à réinventer une *essence* propice à la construction du nationalisme culturel. Le néoconfucianisme, en tant que projet politique, doit combiner avec d'autres projets dans la construction des États-nations. L'objectif des réformateurs « revivalistes » (Smith, 1991, p. 274) n'est pas de ressusciter une doctrine politique du passé, mais de s'en servir comme l'essence imaginée d'un passé idéalisé dans le but de réinventer et consolider le sentiment d'appartenance identitaire voire ethnique. Cependant, le nationalisme basé sur une vision morale et ritualiste se révèle particulièrement vulnérable face aux critiques du monde multiple et de la pluralité politique et culturelle. Le travail des néo-confucéens consiste à concilier ce qui est inconciliable, à revêtir le nationalisme étatique d'une légitimité hégémonique[5] indispensable au maintien de la stabilité interne et à la résistance contre les menaces extérieures, en particulier l'hégémonie occidentale avec ses valeurs fondées sur la démocratie (au sens juridique) et l'émancipation individuelle. La restauration du ritualisme vise principalement à exercer une gouvernance *souple* dans le but d'atténuer et résoudre la tension sociale sur un plan autre que juridique. Elle cherche à nourrir et faire perdurer non seulement la solidarité identitaire mais aussi l'obéissance attitudinale et intellectuelle à la morale hégémonique.

[4] La Corée du Sud, Hong Kong, Taïwan et Singapour.

[5] Nous empruntons à la définition gramscienne de l'hégémonie comme une direction intellectuelle et morale et non comme une domination coercitive et violente du groupe dirigeant (Gramsci, 2014, p. 230).

Au Vietnam, le recours au nationalisme culturel relève également d'un autre enjeu : le renouvellement de la légitimité de l'État-Parti[6] dans le but de renforcer sa position dirigeante. L'État socialiste, comme celui de la Chine, ont révélé très tôt le caractère artificiel de la force révolutionnaire[7] : le travail de réinvention d'une essence nationale a été entamé dès les premiers jours de sa construction de l'État moderne[8] (en 1945). Le Vietnam a suivi de près plusieurs politiques de la République populaire de Chine, notamment celle qui s'applique à *indigéniser* l'idéologie communiste importée en lui attribuant la couleur nationale (de Tréglodé, 2001) - l'idée chère au maoïsme. Après le tournant du *Renouveau*[9] (en 1986) et l'adhésion du pays aux conventions de l'Unesco sur *la sauvegarde et la valorisation des patrimoines matériels et immatériels mondiaux*, le retour à la tradition culturelle et folklorique a été activé avec force : il se révélera significatif dans l'attitude de l'État-Parti à l'égard de la restauration et de la préservation des héritages confucéens qui contiennent, d'une part, le rétablissement du ritualisme étatique et de l'autre, la revalorisation des pratiques cultuelles et rituelles (ritualisme populaire) permettant de renforcer le sentiment communautaire et ainsi d'homogénéiser les comportements sociaux et moraux. Il ne s'agit pas ici du ritualisme républicain, mais celui confucianiste qui ne vise pas la solidarité civique autour des Idées progressistes (justice, équité, liberté, etc.), mais la solidarité morale reposant essentiellement sur le sentiment d'appartenance à la même origine, ethnique et culturelle, à savoir un ritualisme qui se tourne vers un passé idéalisé de la communauté pérenne. Ce faisant, l'État-Parti veut se montrer comme le garant de la *continuité* avec l'Histoire, en alignant les figures-dirigeants communistes sur les héros nationaux, insérant les récits de la résistance moderne dans les mythes de la nation éternelle ou encore, faisant fusionner les notions - toutes fictives - des masses *révolutionnaires* et de peuple *élu*, etc. En ce sens, il ne se dégage pas de la racine spirituelle de l'État, au contraire, il s'efforce d'incarner le corps mystique et sacré d'une Patrie et d'un Peuple ancestral, et ainsi de légitimer sa position de domination hégémonique.

Or, le sacré est aussi absolu qu'ambivalent. Lorsque l'État puise dans le symbolisme du sacré la source de la légitimation pour justifier sa raison d'être, il doit recourir non seulement au culte *positif* (culte d'intégration ou de communion) mais aussi à celui *négatif* dans l'exercice de son pouvoir. Le culte négatif a pour fonction de dépouiller de ce qu'il y a de profane chez l'homme pour qu'il puisse accéder au sacré : il est donc la condition d'accès du culte positif (Durkheim, 1960, p.441-442). En ce sens, il ressemble au rituel de *rébellion* ou d'*inversion* (Gluckman, 1954) au-

[6] L'usage systématique de l'appellation de l'État-Parti s'explique par la prise de pouvoir unique du Parti communiste vietnamien (PCV) et son accaparement sur l'État.

[7] Selon Vandermeersch, « la révolution est en effet l'antithèse du ritualisme et du communautarisme » et relève de ce que Nakane Chie appelle « les sociétés verticales » ; alors que ces derniers relèvent des « sociétés horizontales » (1986, p. 184).

[8] Sur la construction du nationalisme culturel du Vietnam : nos articles (2015, 2017) et notre thèse de doctorat (2017).

[9] La politique marquant l'ouverture du pays à l'économie mondiale qui couvrit plus tard l'ouverture à tous les domaines de la vie sociopolitique. Elle fut l'écho immédiat de la réforme de Deng Xiaoping pendant les années 1970.

quel recourt le pouvoir dans le but de s'auto-justifier par un jeu d'opposition ritualiste, de se contester et d'inverser les rapports sociaux. Puisque ce rituel conduit également la société à se rééquilibrer, à se régénérer et à se restructurer après le désordre (Turner, 1990), il relève donc de la « ruse suprême du pouvoir » (Balandier, 1984, p. 50) dans sa gestion des conflits sociaux et des forces impulsives opposantes. Cependant, le culte négatif crée un moment délicat où la force dominante doit faire la preuve de son hégémonie légitime dont l'issue est incertaine. En effet, il peut parfois fragiliser le pouvoir au point de lui ôter sa position hégémonique et de l'obliger à dévoiler son côté dangereux, à savoir le déploiement de mesures coercitives et violentes.

De ce point de vue, l'exhortation du nationalisme *primordial* (reposant sur une essence innée, durable et immuable) est aussi bien rusée que risquée et personne ne saurait en prévenir l'avenir. À notre avis, le choix du nationalisme culturel par l'État-Parti vietnamien ne relève pas d'un calcul délibéré et stratégique, mais résulte bien au contraire d'une vision étroite, prisonnière du carcan identitaire et ethnique. Loin de l'approche instrumentale de la manipulation, nous adhérons plutôt à l'approche culturaliste en avançant que ce choix relèverait *de facto* d'une croyance effective du manipulateur en tant que membre de la communauté identitaire : le ressort culturel mobilisé pour manipuler autrui s'incorpore à son propre système de croyance, ou, son « régime de croyance » (Veyne, 1983, p.29).

Nous examinerons ici deux exemples significatifs de l'attitude de l'État-Parti : le premier cherche à promouvoir, au niveau national, le culte des rois Hùng – ancêtres légendaires du peuple vietnamien et le second, celui des héros nationaux[10], passés ou présents - dans ce présent article, il s'agit du général Võ Nguyên Giáp, héros vainqueur de la bataille de Điện Biên Phủ en 1954. Si, en Occident chrétien, le Prince et le Pape sont au centre de toute interrogation métaphysique des *deux corps du Roi* (Kantorowicz, 1989), la *persona mixta* confucianiste est idéalisée dans la figure de *l'homme droit et honnête* – celui qui s'imprègne des enseignements et de la morale du Saint sage (*Confucius*). Ce personnage fictif est incarné par de nombreuses personnes différentes (souverains, héros, ancêtres, mandarins, lettrés, etc.) et est doté de deux corps inséparables - celui matériel et mortel et celui idéalisé et immortel. Certains idéologues refusent de voir le confucianisme comme une religion mais comme une doctrine politique justement en raison de l'aspect *terrestre* de *l'homme droit et honnête*. Or, sa conception n'est pas dépourvue de fondement religieux dans la mesure où cet homme a l'obligation de penser et d'agir selon la volonté sacrée du *Ciel*, malgré la traduction confucéenne en termes d'idéaux canoniques (règles liturgiques et vertu du Saint sage) et de devoirs moraux concrets.

[10] De Tréglodé (2001) a montré la similitude entre la glorification des héros révolutionnaires du régime communiste et la déification des héros-sauveurs de la nation par les dynasties féodales dans le passé.

2. La médiatisation du rituel étatique dans l'espace médiatique de communion

Afin d'examiner la médiatisation des événements rituels, nous nous appuierons sur deux conceptions de l'espace médiatique. La première suppose un mode de fonctionnement que nous qualifions de *mythificalisant* (Nguyen, 2015, 2017) : notre construction doit à la théorie sémio-pragmatique de R. Odin (2000) lorsqu'il s'interroge sur les différents modes de fonctionnement audiovisuels (*fictionnalisant*, *documentarisant*, *fabulisant*, etc.). Ce mode propose quatre processus principaux dans la construction de l'espace-temps : la construction diégétique d'un espace-temps mythique (à la fois anhistorique et historique, symbolique et concret dans la manifestation des événements actuels) ; celle des discours porteurs des valeurs morales et du sens commun reposant sur « le savoir de croyance » (Charaudeau, 1997, p.44) ; celle des énonciateurs à la fois réels et surdéterminés (incarnés des figures ou des idées transcendantes) et enfin, celle des rapports émotionnels et fusionnels (produits par le sentiment d'appartenance culturelle). Le mode *mythificalisant* est doté d'une valeur heuristique qui suppose des effets de sens et d'affects possibles produits chez le téléspectateur lors de son interaction symbolique avec le monde rituel médiatisé.

La seconde conception nous invite à voir l'espace médiatique non comme celui de communication mais comme celui de *communion*. Le pivot central de notre modèle tient à la valeur hégémonique de l'espace public. L'espace de communion se caractérise d'abord par l'état fusionnel des participants qui n'est pas spontané ou impulsif, mais une adhésion réfléchie et volontaire de l'individu aux valeurs communes ; son choix délibéré pour un refuge identitaire rassurant. L'individu procure la faculté de jugement à sa communauté et adopte les discours de jugement de son groupe qui sont objectivés dans les structures mentales de la culture. Cet espace se caractérise ensuite par les modalités discursives définissant des catégories absolues qui séparent le sacré et le profane, le dedans et le dehors, *Nous* et *Eux*, le noble et l'ignoble, etc. Cependant, il n'est pas dépourvu du caractère *liminal* de rite de passage (Turner, 1990) qui fait de lui un espace potentiel de transformation et de déstructuration. Ce qui nous intéresse ici, c'est la fragilité potentielle du discours hégémonique du groupe dominant, non seulement par rapport aux discours sociaux opposants, mais aussi au discours des groupes subalternes censés partager la même conviction.

Dans le paysage médiatique du Vietnam, la Télévision nationale (VTV) occupe une place centrale : faisant partie de six institutions médiatiques les plus puissantes du pays[11], VTV est la porte-parole officielle de l'État-Parti dans un système médiatique sous le contrôle strict du régime autoritaire[12]. Ces dernières années, VTV ne se contente plus de servir de simple courroie de transmission de la propagande communiste, ou au contraire, de se vanter de sa modernisation et de son professionna-

[11] Le quotidien *Le Peuple*, le magazine communiste et sa version électronique, la Radio et l'Agence de presse. Leurs directeurs généraux sont obligatoirement membres du Comité central du PCV.

[12] Au sujet de la structure tripolaire de contrôle (Parti, État, Police) sur le système de la propagande communiste : Nguyen (2014, 2017).

lisme, mais s'efforce d'incarner l'espace de communion nationale dans un but qui est celui de rassembler le peuple autour d'un discours nationaliste légitimiste. Grâce à son statut institutionnel, elle s'empare naturellement du centre de la ritualisation sociale. Son journal télévisé de 19 heures est la vitrine de la stratégie politique de l'information de l'État-Parti. On mesure son poids politique au fait que toutes les chaînes d'information sont obligées de le retransmettre à 19 heures. Son caractère officiel, représentatif du système politique en fait le baromètre politique du pays.

Sur le caractère rituel du JT en général, nul besoin de démontrer ici la place de son rendez-vous ritualisé jouée dans la vie quotidienne du public ainsi que dans les moments forts de la vie politique. Les termes colorés de la connotation religieuse pour décrire le JT sont multiples : « autel », « sacrifice », « messe de l'air du temps » (Guemriche, 1986, p.53), « une enceinte sacrée » (Poulle & Bautier, 1986, p.109), etc. Godin compare le dispositif des soirées électorales à « une liturgie républicaine » :

> L'émission passe d'un espace profane à un espace sacré, si bien que, selon les catégories respectives : l'animateur devient officiant et le journaliste narrateur ; le candidat un postulant, le représentant politique un célébrant ; le public, un spécialiste, un initié, un dieu-citoyen, un sage, un devin. (2002, p. 66).

L'effet de communion est inhérent à tous les JT et a pour objectif de créer le lien de la solidarité organique dans le monde social. L'état de communion est donc essentiel pour le maintien du *monde commun* – monde uni, fusionnel et homogène, qui, par définition, s'oppose au *monde public* – monde désuni, divergent et hétérogène (Tassin, 1991). L'univers du monde commun est ce en vue de quoi prennent sens les actions symboliques et publiques. Cependant, il ne peut nous faire oublier l'importance du monde public où se déroulent les débats, les confrontations d'idées ou les luttes sociales dans le champ symbolique des espaces conflictuels. Toute la pensée de la communauté politique doit s'équilibrer entre ces deux tendances. Les sociétés démocratiques modernes n'excluent pas le monde commun mais l'importance tient à sa visibilité *épisodique* et *intervallaire* (*idem*, p. 33) : elle n'intervient que dans des circonstances plus ou moins exceptionnelles de la vie publique exigeant solidarité, entraide mutuelle et un fort sentiment d'appartenance à l'ensemble des valeurs communes, comme lors de guerres ou d'attaques terroristes.

Dans le cas du Vietnam, l'excès du symbolique est au contraire le signe le plus visible : les valeurs symboliques du commun interviennent même dans l'espace supposé des conflits et des tensions, envahissant l'espace public au point que l'on peut se demander si cet espace n'est pas conçu d'emblée pour être envahi par les principes communautaires. Ainsi, lorsque le JT de 19 heures veut incarner l'espace public, c'est l'espace de communion dont il s'empare et non l'espace de la communication informationnelle.

3. La retransmission de deux cérémonies étatiques par le JT vietnamien

E. Kantorowicz, dans son étude fort intéressante sur le concept des deux corps du Roi, explore trois transferts importants dans la représentation du *corpus mysticum* incarné par le Roi : sa *persona mixta* est d'emblée fondée sur la double nature du Christ (homme/divin) ; en passant par l'abstraction juridique basée sur la conception double du corps individuel et de la personne fictive (institutionnelle ou corporative) ; et enfin, elle est transposée au domaine politique pour représenter le mariage entre le corps individuel et naturel du roi et le corps collectif supra-individuel de l'État. Le processus de la transposition du concept s'est déroulé en parallèle avec la sécularisation de l'Église chrétienne et, dans un sens inverse, la sacralisation de l'État politique. Ce dernier puise donc sa source dans le domaine religieux et donne à découvrir son origine métaphysique - à la fois *corpus mysticum* et *corpus morale* et *politicum* -, que l'on pourrait définir, « selon les besoins, au sens de *populus*, *civitas*, *regnum* ou *patria*, ou toute autre communauté et corporation sociale, dont les buts étaient ″moraux″ *per se* » (Kantorowicz, 1989, p. 158).

Nous allons analyser deux événements cérémoniels : la cérémonie en hommage aux rois *Hùng*, diffusée dans le JT du 23 avril 2010, et les rituels funéraires du général Võ Nguyên Giáp, retransmis le 12 et le 13 octobre 2013. Ces événements illustrent les deux conceptions de l'incarnation du *corpus mysticum* par l'État : la première correspond à l'État censé incarner la nature divine des ancêtres imaginés et la deuxième correspond à la conception politique de l'État comme un corps collectif du peuple. Dans la cérémonie en hommage aux rois *Hùng*, le président de la République socialiste du Vietnam (RSVN) – le représentant mandaté de l'État -, se montre comme l'héritier des rois anciens lorsqu'il veut jouer le rôle de l'officiant cérémoniel : c'est lui et lui seul qui est capable de communier avec l'âme sacrée des ancêtres et du Ciel. Dans le second exemple, le général défunt Võ Nguyên Giáp est présenté comme l'incarnation de l'État-Nation. Son corps est dédoublé : d'une part, corps individuel et mortel (combattant fidèle du PCV, père et grand-père bien aimé de sa famille, etc.) et d'autre part, corps collectif du peuple (héros du peuple, frère aîné de l'Armée populaire, héros national du XX^{ème} siècle, etc.).

La distinction de ces deux conceptions de l'État n'a ici qu'une valeur méthodologique dans le but d'examiner la complexité de l'État politique moderne : dans le premier cas, le rituel étatique se rapproche du *culte positif* de communion alors que dans le second, il donne à voir la tension caractéristique du *culte négatif*, marqué par des moments tendus de l'effervescence populaire.

a. La cérémonie en hommage aux rois Hùng (23 avril 2010)

Depuis les années 1960, le culte des rois *Hùng* fait l'objet de nombreuses études vietnamiennes visant à le théoriser en un système de symboles cohérent et à le hausser au rang de culte des ancêtres nationaux. À partir des années 2000, ce culte est

officialisé par de nombreux documents officiels de l'État-Parti[13]. Dans la directive n°32 du Bureau politique, cette cérémonie fait partie des commémorations les plus importantes, dans la mesure où elle contribue à « enseigner, notamment aux jeunes, les traditions historiques et culturelles de la nation, l'idéal et la morale révolutionnaires et le mode de vie des Vietnamiens »[14]. Puis, le Premier ministre a approuvé la Décision n°2069 sur l'organisation de l'anniversaire de la mort des rois *Hùng* selon le protocole national, dont l'objectif est de « revaloriser la culture nationale, cultiver la tradition patriotique et la grande solidarité nationale entre les ethnies, exprimer notre profonde reconnaissance envers les rois *Hùng* et à tous leurs prédécesseurs, qui ont tant contribué à construire et protéger la nation »[15]. Sa place est d'autant plus valorisée que, suite à la soumission du dossier en mai 2012, l'Unesco l'a officiellement inscrit, en décembre de la même année, sur la liste du *Patrimoine culturel immatériel de l'humanité*.

L'année 2010 a marqué la première célébration de ce culte au niveau national. Au niveau diégétique, la retransmission télévisuelle du 23 avril 2010 fait entrer d'emblée le téléspectateur dans l'espace rituel. La construction du monde diégétique se réalise par l'apparition répétitive du même cadre d'une succession de scènes de la procession. Cette scène « théâtralisée », reposant sur « une forme d'immobilisme du sujet regardant », surdétermine la performance filmique avec son cadre-scène « pluriponctuel » (Soulages, 2007, p.32 et 33). Elle construit mentalement un monde selon une opération de *figurativisation*, souvent mise spontanément en œuvre en reposant sur la perception du monde culturel par le référent concret (Odin, 2000, p. 18). Dans une culture donnée, certaines images sont perçues comme allant de soi, c'est-à-dire perçues immédiatement, voire inconsciemment, en faisant appel à un référent culturel stable. Il s'agit ici des lieux sacrés du culte (le mont *Nghĩa Lĩnh*, le temple *Kính Thiên* où se trouvent l'autel des rois) ; de la disposition des marqueurs identitaires (chaise à porteurs sacrée, fleurs et offrandes, costumes traditionnels, protocoles rituels) ; ou des marqueurs discursifs se référant au monde cultuel (officier, autel des ancêtres de la patrie, haut sanctuaire, vénération, culte, esprit sacré, volutes denses du souffle sacré). Le téléspectateur vietnamien, par l'effet de son *habitus* culturel, peut reconnaître ce monde dès la première image, accompagnée de surcroît d'une musique rituelle traditionnelle.

[13] En 2001, le Décret gouvernemental n°82 l'a inséré dans la liste des grandes fêtes nationales et le 2 avril 2007, l'Assemblée nationale a introduit dans le Code du travail à cette occasion un jour férié (soit le 10e jour du 3e mois du calendrier lunaire).
[14] Directive n°32-CT/TW du Bureau politique, 20 mars 2009.
[15] Décision gouvernementale n°2069/QD-TT, 10 décembre 2009.



Figure 1. *Procession cérémonielle*

La description discursive de la procession accentue l'effet du monde familier dans lequel le téléspectateur se projette. Elle active le processus de la *diégèse* (effet-monde) chez celui-ci et abonde en formules tirées du lexique cultuel, dans un langage soutenu, visant à mettre en avant le caractère solennel et officiel de la cérémonie, citons par exemple : « Selon le protocole traditionnel, la procession est composée de douze jeunes filles portant les encens, les fleurs et les offrandes, de cent descendants de *Hồng* et de *Lạc* et du groupe chargé de la chaise à porteurs sacrée ». Le reportage récite ensuite, dans un discours dit *pédagogique* de la tradition, l'histoire légendaire du peuple vietnamien[16] et affirme, dans un discours censé *historique*, que l'ère des rois *Hùng* est « considérée par les historiens comme une période cruciale de l'Histoire du Vietnam et c'est précisément de cette époque que datent la nation, sa culture, ses traditions et sa mentalité ».

Au petit écran, la cérémonie est montrée comme une réalité dichotomique séparant deux mondes référentiels - celui de la légende ancestrale, et celui du vécu *hic et nunc* -, englobant à la fois la donnée primordiale du passé idéalisé et la donnée actuelle du politique. Cette dichotomisation se manifeste par exemple dans les images symboliques des deux drapeaux juxtaposés ou des habits des dirigeants (tunique traditionnelle et costume occidental). Le reportage du JT relaie le discours de reconnaissance où se mêlent les récits mythiques sur tout ce que doit la nation aux rois ancestraux et les récits historiques sur le président Ho Chi Minh et les enfants de la nation tombés pour que survive la Patrie. Il évoque la phrase célèbre de l'Oncle Hô énoncé en 1954[17], affirme la force symbolique de ce culte pour la solidarité nationale ainsi que la signification cruciale des rois dans l'Histoire qui a inauguré la période qui « fut l'édification de la nation, de la culture et de la tradition spirituelle vietnamiennes ».

---

[16] Le récit mythique de l'origine du peuple comme descendant du couple mi-homme mi-divin Âu Cơ – Lạc Long Quân et appartenant à l'État *Văn Lang* fondé par les rois *Hùng*.

[17] Les rois *Hùng* ont grandement contribué à fonder la nation ; nous, l'Oncle et vous, mes neveux, devons protéger ensemble notre pays.



Figure 2. *Espace politico-cultuel*

Les séquences de procession sont suivies par la cérémonie de présentation des encens devant l'autel des rois *Hùng*, conduite par le président de la RSVN. Comme annoncé dès la présentation du reportage, le chef de l'État assume le rôle d'« officiant » : or, cette posture est *de facto* symbolique et non performancielle (les signes révélateurs en sont, par exemple, le costume officiel et la mise à distance par rapport à la performance cultuelle). Elle ne présente pas le président en tant qu'*acteur* mais *actant* de la cérémonie : Le modèle actantiel de Greimas conçoit l'actant comme les *faisceaux de fonctions* inscrits dans les sphères d'action et l'acteur comme la traduction particularisée du modèle actantiel dans une histoire concrète (1986 : 174-183). Le rôle effectif du président dans la cérémonie se limite à la manifestation formelle d'une construction actantielle théorique et s'exprime principalement à travers un discours politique en tant que chef d'État, d'une durée de 2 minutes 15 secondes. Son statut d'énonciateur politico-cultuel et son langage politique relèvent ici de la problématique des deux corps du Roi dans l'ère moderne : censé incarner la nation, le président est cependant un *roi sécularisé*, qui ne peut plus réciter par la voix religieuse de l'officiant les apports des ancêtres mais doit se contenter d'un discours politique du type nationaliste-revivaliste où se mêlent récits légendaires et épisodes politiques relatifs au Parti communiste du XX^{ème} siècle (soulignant la fondation de l'État *Văn Lang* comme « premier État indépendant et souverain des anciens Viêts » et la contribution du PCV à cet héritage millénaire). L'évocation du PCV apporte une tonalité dissonante par rapport à l'ambiance globale créée par la cérémonie médiatisée : elle est d'autant plus manifeste que l'image du président lisant son discours, « destiné aux compatriotes dans le pays entier et à l'étranger », s'affiche dans le cadre-fenêtre personnalisant sa présence, ce, en rupture avec le cadre-scène dépersonnalisé de la cérémonie.



Figure 3. *Chef d'État et* officiant *de la cérémonie*

Cependant, la performance cultuelle ne dépend pas de la tonalité du discours politique dans la mesure où elle manifeste une construction mythique du pouvoir reposant sur l'exécution d'un rituel ancestral. Si le monde cultuel peut créer un état de communion dans la réception, c'est parce qu'il produit chez les téléspectateurs la sensation d'expérimenter ensemble mentalement le même événement, au lieu de le pratiquer ensemble physiquement : les pratiques cultuelles sont toujours assimilées au Vietnam à des actes quotidiens privés, elles sont la manifestation d'une croyance intime et, dans le même temps, communautaire. Ainsi, la communion télévisuelle ne réside pas effectivement dans l'effacement de la frontière entre espace public/espace privé, mais dans la satisfaction d'un double registre, à la fois collectif et intime. D'un point de vue de la performativité de la médiatisation, la fusion mentale repose sur un dispositif médiatique qui « permet aux spectateurs de s'identifier à des protagonistes du programme en participant […] sur la scène où se produit l'événement sans que leur statut de spectateur soit altéré ou perdu, sans quitter leur scène propre » (Tudor, 2015, p. 27). Cette retransmission télévisuelle produit, - au moyen des opérations magiques activées par l'expérience transcendante lors d'un culte positif de la communion nationale -, l'illusion selon laquelle les membres de la culture sont tous égaux devant des ancêtres divins.



Figure 4. *La communion nationale*

b. Les rituels funéraires du général Võ Nguyên Giáp

Dans le discours officiel et médiatique, le général Võ Nguyên Giáp (VNG) possède toutes les qualités du héros idéal selon la définition qu'en donna le lettré patriote Phan Bội Châu au début du XX^{ème} siècle (Nguyen, 1968) : patriotisme, vaillance, idéal politique élevé, art de la stratégie militaire, combativité révolutionnaire, noblesse et humanisme, mode de vie modeste et proche du peuple, intellectuel cultivé, fidélité absolue au président H`ô Chí Minh et au PCV, etc. En un mot, il cristallise trois idéaux confucéens de *l'homme droit et honnête* que sont l'Humanisme, l'Intellect et la Vaillance.

Cependant, VNG est un symbole complexe dans l'histoire du Vietnam contemporain : ce qui a fait de lui une figure nationale grandiose n'est pas sa position politique au sein du Parti, mais sa place dans le cœur du peuple et des soldats. Pour ces derniers, son prestige n'est surpassé que par celui du président HCM, non seulement parce qu'il a remporté de grandes batailles et redonné au pays toute sa fierté, mais aussi parce qu'il est le modèle exemplaire du *soldat du vieux Hồ* et du leader au grand cœur : au sein de l'Armée, il est appelé le *grand frère*. Pour le peuple, il était une légende vivante : il a incarné la morale intacte d'un héros qui sacrifie sa vie à la Patrie et au peuple. L'admiration populaire pour sa vertu en complexifie le portrait, car, comparé aux dirigeants *corrompus* d'aujourd'hui, VNG était le miroir d'un passé glorieux qui reflète un présent honteux. Au respect de sa vertu il fallait rajouter le facteur de l'âge (décédé à l'âge de 103 ans), que la tradition gérontologique du Vietnam lui consacre. La vénération du héros rejoignait ainsi celle de l'ancêtre de la nation. Dans ce sentiment multiple et dans la croyance populaire, sa longévité était un signe *favorable* pour le destin national. Ainsi l'annonce de son décès au JT, le 5 octobre 2013, provoqua une expérience bouleversante dans le vécu du public : celui-ci ressent, avec cette mort, une perte équivalente à celle de la conscience nationale. Avec son décès, la magie touche à sa fin ; s'ensuivra une explosion émotionnelle intense pour ce personnage aimé et respecté.

L'analyse de la retransmission du JT de 19 heures des rituels funéraires du général VNG, pendant deux jours (12 et 13 octobre 2013), se décline en trois phases qui correspondent à trois espaces médiatisés significatifs : sacré, profane et médian. Ce qui nous permet de considéré ce culte comme négatif consiste d'une part en une distinction sacré/profane et d'autre part, en une « véritable métamorphose » permettant à l'homme profane de renaître « sous une forme nouvelle » (Durkheim, 1960, p.54), ou, une expérience de transformation profonde de statut dans la phase liminale (*communitas*) - ce afin de régénérer et restructurer l'ordre dans la phase finale (Turner, 1990, p. 98).

Dans le cadre des rituels funéraires médiatisés, l'espace sacré est officiellement attribué au monde protocolaire et officiel du politique : avant d'appartenir à sa famille et son peuple, VNG appartient d'abord à l'État-Parti puisque le pouvoir s'efforce en permanence de s'emparer du sacré. Lors des condoléances devant le cercueil du défunt, la manifestation la plus visible de cette prérogative est la place privilégiée accordée aux *dignitaires* politiques vietnamiens ainsi qu'aux délégations de dirigeants étrangers.



Figure 5. *Espace sacré-politique*

Durant la cérémonie commémorative d'hommage, le 13 octobre, la réappropriation du sacré se concrétise par le discours du Secrétaire général du PCV dans le rôle de chef du Comité chargé des cérémonies funéraires, équivalant, en terme cultuel, à l'*officiant*. Son long discours narrant le parcours politique du général et exprimant la reconnaissance de l'État-Parti, apporte une note discordante par rapport à l'ambiance commémorative, d'autant plus gênante que son évocation de la morale exemplaire de VNG renvoie à la campagne de purification des cadres et membres du PCV actuellement menée sous sa houlette. La dissonance est due au fait que le Secrétaire général ne parle pas en tant qu'énonciateur individuel et personnel : au contraire, son positionnement discursif s'inscrit dans le registre a-personnel, symbolique et officiel. Par conséquent, le téléspectateur ressent difficilement la sincérité dans ses propos.



Figure 6. *Le secrétaire général du PCV*

Dans l'espace sacré, la description médiatique cherche à entremêler le pouvoir et le sacré, en associant aux éloges officiels du discours politique et à l'omniprésence du pouvoir dans les places centrales des cérémonies les *actes* cérémoniels des dirigeants vis-à-vis du sacré, c'est-à-dire *le cercueil* et *le tombeau*. Le caractère sacralisé de ceux-ci se révèle dans le marqueur discursif comme « le cercueil sacré » (*linh cữu*), « le char sacré » (*linh xa*), de même que les marqueurs cultuels : les fleurs, les offrandes, la cloche bouddhiste, les turbans des proches (de couleurs différentes selon leur degré de parenté avec le défunt), les fils du général portant les pots d'encens selon les coutumes traditionnelles, etc.

Ensuite, l'espace profane est attribué à la manifestation populaire envers le général défunt. Défini d'emblée comme espace marginalisé du sacré (la foule dans la rue ou le cercle extérieur des lieux de la cérémonie), il fait émerger progressivement le vécu fort des personnes *lambda* dans les lieux disparates, lequel témoigne d'un double registre de la communion : celle qui relie les gens entre eux et celle qui les relie à l'âme du général défunt. Ce qui frappe d'abord dans les images captées, ce sont la patience, la sincérité, le lien solidaire, la douleur et les larmes versées, qui associent les uns aux autres : les gens se sentent proches dans le partage du même sentiment douloureux.



Figure 7. *L'amour du peuple envers le général Võ Nguyên Giáp*

Puis, dans la rue se trouvent des gens méditant leur communion secrète avec l'esprit du général. On distingue de nombreuses femmes âgées en prière : les mains égrenant le rosaire et la bouche marmottant des orémus. Le culte des ancêtres s'exprime pleinement dans les prières et la méditation solennelle, chacun tentant d'entrer en contact avec l'esprit du général et de prier pour la délivrance de son âme. Dans la tradition vietnamienne, le concept de *bái vọng* (vénérer à distance) désigne le lien spirituel qui joint le vivant à l'âme du défunt : La distance ne diminue pas, bien au contraire, elle accentue ce lien puissant.



Figure 8. *Communier avec l'âme du général défunt*

À noter toutefois le statut *ambigu* de cet espace populaire : dans la mesure où VNG est considéré comme « général du peuple », l'espace des personnes anonymes et ordinaires est aussi bien sacré que l'espace politique officiel. Il est, par conséquent, doté d'une force susceptible de produire un bouleversement transformationnel au cours du déroulement des rituels. Le peuple est ici, à la différence du public con-

templatif et passif du culte de communion, en mesure de se déplacer vers l'espace sacré dans la mesure où le média est obligé d'accorder une place considérable à rendre compte de ses sentiments, mots et actes. Plusieurs reportages, réalisés sur le vif dans les lieux du rassemblement populaire, en témoignent.

Le reportage « L'amour du peuple envers le général » introduit l'espace profane par un discours descriptif :

> « Depuis ce matin tôt, un grand nombre d'habitants se sont assemblés dans le quartier proche de la maison funéraire, attendant leur tour pour entrer et faire leurs adieux […] Cet après-midi, la file s'étirait sur 3 km. Après huit heures d'attente, à partir de 16 heures, les premiers ont pu entrer et rendre hommage à leur général » (*12 octobre*).

Il cite le propos d'une vétéran de la guerre : « Lorsque l'Oncle H`ô est décédé, nous étions encore sur le front. Mais cette fois, notre grand frère, notre chef tant aimé est mort, je fais de mon mieux pour pouvoir le voir une dernière fois ». Les mots exprimant la douleur et l'admiration du peuple sont abondants. Dans la citation suivante - « Nous l'*aimions* beaucoup [pleurs], nous sommes très émus, nous peinons à nous retenir, tous les Hanoïens avaient de la compassion pour l'Oncle Giáp » (*13 octobre*) -, le verbe « aimer », littéralement en vietnamien *thương*, désigne un sentiment confus d'amour, de pitié et de compassion : Pour le général Giáp, ce mot peut être interprété en divers sens renvoyant, dans une certaine mesure, à l'abandon dont il aurait été victime de la part du pouvoir vers la fin de sa carrière.

Dans son reportage « Le peuple accompagne le général dans son voyage vers son repos éternel », le JT montre des images du public serré sur le bord des routes, le long des 40 km que parcourt le cercueil jusqu'à l'aéroport de Hanoï :

> « Chacun est venu, le cœur empli d'émotion, lui dire adieu et l'accompagner dans son voyage vers ses ancêtres et l'Oncle H`ô. Sur son passage, des centaines de personnes crient ensemble : ″Ô général !″» (*13 octobre*).

Plus forts que les mots sont les images et les sons : le cercueil s'éloigne progressivement du centre cérémoniel pour rejoindre l'espace populaire. Il avance lentement entre les deux rangées massées de chaque côté de la route comme si le sacré se libérait du pouvoir et était renvoyé au peuple. La puissance de la ferveur populaire *sacralise* davantage la place du général dans le cœur du peuple : les images d'une caméra *hallucinée* montrent le char entouré par un océan humain, des pleurs, des appels et des prières. Sur ce registre, le sacré se détache entièrement du pouvoir pour déplacer son centre vers le cœur de l'espace profane. Il manifeste pleinement sa force dans la foule et non dans l'espace protocolaire du pouvoir : nous dirions que l'espace profane redéfinit son rapport avec le sacré en transmettant au cercueil la force irrésistible du mysticisme. Et ce sont justement cette ferveur et ce vécu ardent qui font émerger les cérémonies funéraires comme un événement public. Le média se contente de suivre le cours de l'événement :

> « Pour l'indépendance et le bonheur du peuple, il a traversé deux siècles, la quasi-totalité de ce XX^{ème} siècle plein de douleurs mais aussi de gloires pour notre nation. Toute sa vie, il a vécu dans le cœur du peuple et, dans son dernier trajet de retour à la terre-mère, vers l'Oncle H`ô et ses camarades, il marche toujours au milieu du peuple et dans une mer de larmes » (*13 octobre*).



Figure 9. *Le peuple accompagne le général dans son voyage vers son repos éternel*

Enfin, l'espace médian est propre au média qui l'a créé pour gérer l'expérience effervescente du vécu cérémoniel et la canaliser vers une valeur hégémonique et consensuelle : la solidarité du peuple autour du héros national. En premier lieu, la retransmission médiatique procède une décentralisation des manifestions cérémonielles : il s'agit des cérémonies commémoratives qui ont lieu dans les différentes provinces et les unités militaires. Les cérémonies se déroulent également dans les ambassades du Vietnam auxquels assistent les *Việt kiều* (Vietnamiens à l'étranger), les spécialistes universitaires et les admirateurs du général. Les manifestations déterritorialisées montrent que la distance n'empêche pas l'accès au sacré, elle permet au contraire un vécu plus profond des grandes valeurs qui le sous-tendent. Les vers composés par John Balaban, spécialiste américain du Vietnam, exprime excellemment la définition du héros à la confucéenne :

> « Les légendes de toutes les époques le prouvent / Le général talentueux après l'achèvement de ses missions / Laisse derrière lui son épée / Monte dans le petit bateau et disparaît dans les brumes / Le fleuve Lô long et limpide / Dans lequel je me débarrasse des poussières terrestres et apaise mon âme » (*12 octobre*).



Figure 10. *Espace médian-poétique*

En second lieu, la canalisation de ces tourbillons d'émotion s'effectue par le biais des revues de presse rapportant l'opinion internationale (*Libération*, *The Star*, *Reuters*, *BBC*, *The Hindu*, *AP*, *San Diego*, etc.). Le JT cite non seulement les commentaires qui font éloge à la personnalité du général VNG comme une grande figure du monde au XX^{ème} siècle, mais aussi et surtout ceux qui présentent l'émerveillement du monde entier devant l'expression populaire envers le général, par exemple : « Il y a fort longtemps qu'on n'a pu voir des obsèques auxquelles assistent des dizaines de milliers de personnes, toutes générations confondues » (*BBC*) ou « Les habitants s'écrient *Vive le général!* Combien de larmes sont versées tout au long de ce chemin par lequel passe le cercueil? » (*The Hindu*), etc. Ainsi, les revues de presse exaltent non seulement le général VNG mais aussi l'ensemble du peuple, qu'elles encensent comme le héros d'une nation solidaire et héroïque.



Figure 11. *Revue de presse internationale*

Pour finir, le JT sélectionne et retransmet des images « inoubliables » :

> « Toute cette semaine, la nation entière a éprouvé une grande douleur devant le départ de VNG, ce général éminent, ce héros qui a consacré toute sa vie à la nation et au peuple et qui, à son décès, réalise encore des miracles : l'entente du cœur et la solidarité du peuple » (*13 octobre*).

Ainsi, la gestion médiatique des espaces géographiquement et symboliquement périphériques donne à voir d'une manière intéressante comment le média réussit à digérer le tourbillonnement d'émotions et accompagner la société vietnamienne toute entière dans son retour à l'ordre.

Conclusion

Force est de constater que le processus de la médiatisation s'inscrit pleinement dans la culture environnante et le contexte sociopolitique englobant. La performativité de l'agir médiatique ne saurait se détacher de la racine anthropologique et historique de la société à laquelle le média appartient. Si la religiosité est bien présente dans le monde moderne, y compris le monde médiatique, son émergence résulte de la problématisation et de la publicisation qui prennent appui dans le champ de l'action symbolique et celui du pragmatisme social. Dans cette perspective, le phénomène de la religiosité n'est pas *construit* par le média : celui-ci ne *fabrique* pas un événement rituel mais peut seulement participer au processus dans lequel un événement survient et évolue. Il peut être un *définisseur primaire* (car il est organisateur de l'événement par procuration du pouvoir) ; il peut y participer en tant qu'agent social et faire évoluer l'événement vers un sens, mais il ne peut, à lui seul, fabriquer la manifestation événementielle d'un mythe. Sa performativité lui permet, en revanche, de devenir le centre de la ritualisation sociale qui témoigne du vécu effervescent, au sens durkheimien du terme, le plus rafraîchissant et sans cesse renouvelé dans l'expérience humaine. Le cas du Vietnam étudié ici donne à voir en effet le rapport indissociable entre la performativité de la médiatisation et la particularité culturelle dans un contexte sociohistorique bien défini.

Références

Anderson, B. (2002). *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte.

Appadurai, A. (2001). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot.

Balandier, G. (1984). *Anthropologie politique*. Paris : Quadrige/PUF.

Bratosin, S. (2016). La médiatisation du religieux dans la théorie du post néo-protestantisme. *Social compass*. Vol. 63, 3, 405-420.

Brisson, T. (2016). La réception des écrits de Max Weber sur le confucianisme au Japon et en Asie du Sud-Est. Contexte socio-politique et dynamique formelle d'une thèse (1930-1980). *Revue d'anthropologie des connaissances*. Vol.10, 2, 303-320.

Charaudeau, P. (1997). *Le discours d'information médiatique. La construction du miroir social*. Paris : INA/Nathan.

Couldry, N. (2005). Media Rituals. Beyond Functionalism. In M. Coman & E.W. Rothenbuhler (eds). *Media Anthropology* (p. 59-69). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.

Dayan, D & Katz, E. (1992). *Media Events. The Live Broadcasting of History*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.

De Tréglodé, B. (2001). *Héros et Révolution au Vietnam : 1948-1964*. Paris : Harmattan.

Durkheim, E. (1960). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige/PUF.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, New York: Basic Books.

Gluckman, M. (1954). *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.

Godin, R. (2002). Le rituel de la soirée électorale télévisée. *Les dossiers de l'audiovisuel*. 102, 65-67.

Gomes, P. G. (2016). Mediatization: a concept, multiple voices. *ESSACHESS. Journal for Communication Studies*. Vol. 9, 2 (18), 197-212.

Gramsci, A. (2014). *Textes choisis*. Paris : Le temps des Cerises.

Greimas, A. J. (1986). *Sémantique structurale*. Paris : PUF.

Guemriche, S. (1986). Le regard du scénographe. In B. Miège (eds). *Le JT. Mise en scène de l'actualité à la télévision* (p.45-60). Paris : La Documentation française/INA.

Hobsbawm, E. (2012), Inventer des traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (eds). *L'invention de la tradition* (p.27-41). Paris : Amsterdam.

Kantorowicz, E. (1989). *Les deux corps du roi*. Paris : Gallimard (Princeton University Press, 1957).

Nguyen, D. C. (1968). À propos de la conception de l'héroïsme de Phan Bội Châu. *Études historiques*. 111, 15-23.

Nguyen, T.T.P. (2014). Le Journal télévisé et la construction des mythes médiatiques dans le Vietnam contemporain. In G. Delavaud & L. Ballarini (eds). *Nouveaux territoires médiatiques* (p.183-205). Paris : Mare & Martin.

Nguyen-Pochan, T.T.P. (2017). Les informations télévisées comme révélateur de la construction des mythes médiatiques dans la société contemporaine du Vietnam. Exemple du Journal télévisé de 19 heures de la Télévision vietnamienne. *Thèse de doctorat*. Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis.

Nguyen-Pochan, T.T.P (2017). L'enjeu culturel et patrimonial dans l'invention du mythe fondateur de la nation vietnamienne. *Les cahiers de la SFSiC*. 13, 225-239.

Nguyen-Pochan, T.T.P. (2015). La mise en œuvre du dispositif de croyance dans la production télévisuelle des mythes. L'exemple du Journal de 19 heures de la Télévision vietnamienne. *Réseaux*. 190-191, 248-273.

Odin, R. (2000). *De la fiction*. Bruxelles : De Boeck Université.

Poulle, F & Bautier, R. (1986). Les journaux télévisés de vingt heures sont-ils des journaux ? In B. Miège (eds), *Le JT. Mise en scène de l'actualité à la télévision* (p.95-109). op.cit

Quéré, L. (1982). *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*. Paris : Aubier Montaigne.

Smith, A. D. (1991). La « légitimation dualiste », matrice du nationalisme ethnique. In G. Delannoi & P-A. Taguieff (eds). *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité* (p.256-283). Paris : Kimé.

Soulages, J-C. (2007). *Les rhétoriques télévisuelles. Le formatage du regard*, Bruxelles : De Boeck Université.

Tassin, É. (1991). Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité. *Hermès*, 10, 23-37.

Tudor, M. A. (2015). Multimédiatisation et événement religieux : le cas de la campagne d'évangélisation l'« Horizon de l'espérance » de Hope Channel Romania (Speranta TV). *Tic&société*. Vol. 9, 1-2, from: https://ticetsociete.revues.org/1840.

Turner, V. (1990). *Le Phénomène rituel. Structure et anti-structure*. Paris : PUF.

Vandermeersch, L. (1986). *Le nouveau monde sinisé*. Paris : PUF.

Veyne, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*. Paris : Seuil.