

Vincent Goossaert | David A. Palmer

# La question religieuse en Chine



**CNRS EDITIONS**

Extrait de la publication

## Présentation de l'éditeur



Confucianisme, bouddhisme, taoïsme, islam, évangélisme, catholicisme, Falun Gong... Les religions investissent une Chine que l'on aurait pu croire sécularisée par des décennies de communisme. Cette vie religieuse foisonnante, loin d'être reléguée au folklore, aux marges ou aux lieux communs des anciens sages, est restée un fait social total.

Suivant cette thèse, Vincent Goossaert et David A. Palmer présentent une étude des transformations de ces religions prises dans l'histoire du siècle. En convoquant une analyse de l'idéologie d'État, des pratiques des temples et des églises, des relations internationales et des valeurs morales, ils nous invitent à comprendre les sources et les termes de la tension politique que constitue aujourd'hui la question religieuse en Chine.

Une perspective nouvelle sur la façon de penser l'articulation de la pratique religieuse avec la modernité de cette superpuissance et les problèmes qu'elle lui impose.

### **La première étude exhaustive sur le fait religieux dans la Chine moderne et contemporaine**

*Vincent Goossaert est historien, directeur d'études à l'EPHE et directeur adjoint du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités au CNRS.*

*David A. Palmer est anthropologue, professeur à l'université de Hong Kong.*

# La question religieuse en Chine



Vincent GOOSSAERT  
et David A. PALMER

# La question religieuse en Chine

*Traduit de l'anglais par  
Vincent Goossaert, Fanny Parent et Eva Salerno*

**CNRS ÉDITIONS**

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Extrait de la publication

Cet ouvrage a été initialement publié en langue anglaise sous le titre  
*The Religious Question in Modern China*  
par The University of Chicago Press (*Chicago & London*)

The University of Chicago Press, 1427 E. 60<sup>th</sup> Street Chicago, IL 60637 USA  
The University of Chicago Press, Ltd., London

© 2011 by The University of Chicago  
All rights reserved. Published 2011

© CNRS Éditions, Paris, 2012  
ISBN : 978-2-271-07586-4

# Remerciements

Nous avons une grande dette intellectuelle envers Kristofer Schipper et Prasenjit Duara, dont les idées ont été une source d'inspiration majeure pour ce travail. Nous tenons aussi à remercier nos collègues et amis qui ont lu et commenté notre manuscrit, et nous ont aidés à éviter de nombreuses erreurs et l'écueil de jugements radicaux : David Ownby, Paul Katz, Frédéric Keck, Sébastien Billioud, et Philip Clart. Les étudiants de l'université de Genève et de la Chinese University de Hong Kong ont réagi à nos premières ébauches lors des cours que nous avons dispensés sur la base de ce travail ; ils y ont répondu de façon très utile. D'autres collègues ont été d'un grand soutien dans nos recherches sur le terrain et dans la documentation qui ont nourri les différentes parties de ce livre, particulièrement Fang Ling, Ji Zhe, Tam Wai-lun, Pan Junliang, Yau Chi-on, et Liu Xun.

Ce travail est le fruit de plusieurs années de discussions entre nous par courriel et en marge de colloques sur trois continents ; la majeure partie de la rédaction a eu lieu dans un studio à Paris et dans un jardin sur toit à Sai Kung, le travail d'édition a été réalisé dans une yourte mongole, dans un chalet au Québec, dans une multitude de bus, d'avions et d'aéroports, ainsi que sur les versants du Mont Carmel en Israël.

Nous avons pu travailler plus intensément lorsque Vincent était professeur invité à l'Institute of Chinese Studies (ICS) de la Chinese University de Hong Kong au printemps 2007, où David était aussi affecté en tant que représentant à Hong Kong de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) ; nous sommes extrêmement reconnaissants à la fois à l'ICS et à son directeur, Jenny So, et à Franciscus Verellen, directeur de l'EFEO. Le Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL, EPHE-Centre national de la recherche scientifique) et le Département de sociologie de l'université de Hong Kong ont fourni à chacun de nous le cadre et les moyens d'un environnement de travail favorable.

Depuis que nous avons commencé ce projet en 2003, le champ académique de la religion en Chine moderne et contemporaine a connu une croissance rapide, marquée par une série d'ateliers et de colloques, auxquels nous avons eu le privilège de participer en tant que présentateurs, confé-

renciers, ou co-organisateurs. Les occasions de tester quelques-unes de nos idées durant ces manifestations, d'obtenir les données et les perspectives les plus récentes, de partager de riches discussions et de nouer de nouvelles amitiés avec nos pairs dans ce champ ont substantiellement enrichi ce travail.

Nous sommes tout particulièrement reconnaissants envers les organisateurs de ces colloques, les établissements d'accueil et les sponsors, y compris Wang Liuer et Bill Powell (China Academy of Social Sciences, 2003), Fan Lizhu (Fudan University, 2003), John Lagerwey (Institut européen en sciences des religions, Paris, 2003)<sup>1</sup>, Ed Irons (Hong Kong Institute for Religion, Culture and Commerce, 2003), Gordon Melton (Institute for the Study of American Religion et Brigham Young University, 2004), Yoshiko Ashiwa et David Wank (Stanford University, 2004)<sup>2</sup>, Gilles Guiheux et K.E. Kuah-Pearce (Hong Kong University et Centre d'études français sur la Chine contemporaine, 2005)<sup>3</sup>, Adam Chau, Michael Puett, et Robert Weller (Harvard University, 2005), Paul Katz (Academia Sinica, 2005)<sup>4</sup>, Mayfair Yang (University of California, Santa Barbara, 2005)<sup>5</sup>, Koen Wellens (Oslo Coalition for Freedom of Religion or Belief, 2005), Liu Xun (Harvard University, 2006)<sup>6</sup>, Fan Chun-wu et Wang Chien-ch'uan (Foguang University, 2007 et 2009)<sup>7</sup>, Peter Ng (Chinese University of Hong Kong, 2007)<sup>8</sup>, Glenn Shive (Hong Kong America Center, 2007 et 2008)<sup>9</sup>, Julia Huang (National Tsinghua University, 2008), Yang Fenggang et Lu Yunfeng (Beijing University, 2008)<sup>10</sup>, et Thomas Jansen (Cambridge University, 2008, et University of Wales à Lampeter, 2009).

Une partie importante du travail de David a été subventionnée par le Centre d'études français sur la Chine contemporaine, et a bénéficié de voyages additionnels en Chine continentale et à Taïwan financés par l'Antenne expé-

---

1. Largewey, éd., *Religion et politique en Asie*.

2. Ashiwa & Wank, éd., *Making Religion, Making the State*.

3. Guiheux & Kuah-Pearce, éd., *Social Movements in China and Hong Kong*.

4. Katz, « It is Difficult to Be Indifferent to One's Roots ».

5. M. Yang, éd., *Chinese Religiosities*.

6. Palmer & Liu Xun, éd., *Daoism in the Twentieth Century*.

7. Billioud & Palmer, éd., « Reconfigurations religieuses » ; Wang Jianchuan & Palmer, éd., « Redemptive Societies and Religious Movements » ; Ownby, éd., « Recent Chinese Scholarship on the History of Redemptive Societies ».

8. Goossaert & Ownby, éd., « Mapping Charisma in Chinese Religion » ; Goossaert & Palmer, éd., « Catégories et politiques du religieux en Chine » ; Laliberté, éd., « A New Take on Secularization Theory ».

9. Palmer, Shive, & Wickeri, éd., *Chinese Religious Life*.

10. Yang Fenggang & Lang, éd., *Social Scientific Studies of Religion in China* ; Tammey & Yang Fenggang, éd., *Confucianism and Spiritual Traditions*.

rimentale de sciences humaines à Pékin et l'Institute of History and Philology de l'Academia Sinica.

Les travaux de Vincent sur le taoïsme moderne et contemporain ont été pris en charge par le projet Taoists & Temples, financé par la Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange et l'Agence nationale de la recherche. Nous tenons à remercier chaleureusement toutes ces sources de subvention.

Fanny Parent et Eva Salerno ont héroïquement assumé la tâche de traduire l'ouvrage en français, Michele Wong a fourni une aide inestimable par son travail remarquable sur les références et la bibliographie, et Isabelle Charleux et Daniela Campo ont apporté une aide précieuse pour la relecture du manuscrit français. Enfin, nous tenons à faire part de notre profonde gratitude à Leila et Isabelle, et à Jean, Danielle, Lou et Solenne pour avoir supporté nos longues heures passées devant l'ordinateur, ainsi que nos conversations exclusivement savantes à l'heure du dîner!

Nous sommes reconnaissants aux éditeurs suivants de nous avoir donné l'autorisation de reproduire des textes qui apparaissaient originellement au sein de leurs publications. Une section du chapitre 1 parut en effet dans l'article de Vincent Goossaert, « Chinese Popular Religion », issu de *Encyclopedia of Religion, 15 Volume Set*, seconde édition, éd. Lindsay Jones (Farmington Hills, MI : MacMillan, 2005), 3 : 1613-1621. © 2005 Gale, filière de Cengage Learning Inc. Reproduit avec autorisation préalable. [www.cengage.com/permissions](http://www.cengage.com/permissions). Une section du chapitre 2 est basée sur le travail de Vincent Goossaert, intitulé « 1998 : The Beginning of the End for Chinese Religion ? » publié dans la revue *Journal of Asian Studies* 65, numéro 2 (2006) : 307-336. Réimprimé avec l'autorisation de l'Association for Asian Studies. Une version antérieure du chapitre 3 apparaissait dans le texte de Vincent Goossaert, « Republican Church Engineering : The National Religious Associations in 1912 China », publié dans *Chinese Religiosities : Afflictions of Modernity and State Formation*, éd. Mayfair Mei-hui Yang (Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2008), 209-232. Utilisé avec l'autorisation de l'University of California Press. Plusieurs paragraphes du chapitre 10 sont révisés du texte de David A. Palmer, intitulé « Religiosity and Social Movements in China : Divisions and Multiplications », paru dans *Social Movements in China and Hong Kong : The expansion of protest space*, éd. Gilles Guiheux and K.E. Kuah-Pearce (Amsterdam : ICAS/ Amsterdam University Press, 2009), 257-282. Utilisé avec l'autorisation d'Amsterdam University Press. Une section du chapitre 12 reproduit des extraits du texte de David A. Palmer « Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults : Labeling Heterodoxy in Twentieth-Century China » publié dans *Chinese Religiosities : Afflictions of Modernity and State Formation*, éd. Mayfair Mei-hui Yang (Berkeley and Los Angeles : University of California Press,

2008), 113-134. Utilisé avec l'autorisation de l'University of California Press. Il faut aussi signaler l'utilisation dans cette section d'un autre texte de David A. Palmer, « Les *danwei* religieuses : l'institutionnalisation de la religion en Chine populaire ». *Perspectives Chinoises* 4 (2009) : 19-33, issu de *China Perspectives* 4 (2009) : 17-31, avec l'autorisation de l'éditeur.

Le chapitre 9 est basé sur un travail de recherche publié par Fang Ling et Vincent Goossaert dans « Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008 » issu des *Archives de Sciences Sociales des Religions* 144 (2008) : 51-73.

# Traduction, utilisation des caractères et abréviations

Nous utilisons le *hanyu pinyin* pour les translittérations, hormis quand une organisation, un individu ou un auteur sont déjà connus sous une autre orthographe (par exemple Chiang Kai-shek ou KMT) ou s'identifient dans les publications en anglais en utilisant une autre transcription (par exemple, Tzu Chi).

En référence de notes de bas de page, concernant les auteurs non chinois, nous utilisons seulement les patronymes. Pour la plupart des auteurs dont les prénoms et noms de famille sont chinois, les deux noms sont cités selon l'ordre chinois (le patronyme suivi par le prénom). Les auteurs possédant un patronyme chinois et un prénom étranger sont cités selon l'ordre occidental (prénom suivi du nom de famille). Nous utilisons les caractères chinois traditionnels, excepté dans la bibliographie où nous employons les caractères simplifiés pour les travaux publiés en République populaire de Chine.

Abréviations fréquentes :

PCC : Parti communiste chinois

KMT : Kuo-min tang, le parti nationaliste

RPC : République populaire de Chine



# Introduction

Jusqu'aux années 2000, le discours populaire et savant sur la Chine reléguait les pratiques religieuses au domaine des coutumes pittoresques d'un passé en cours de disparition et des lieux communs des anciens sages. Qu'il s'agisse de s'adonner aux offrandes annuelles au dieu du Foyer ou à l'étude érudite de Confucius, ces traditions, si tant est qu'elles puissent être appelées « religion », n'étaient pas considérées comme pertinentes dans la vie réelle de la société chinoise contemporaine. Pourtant, à partir de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, un retournement s'est produit. Le monde chinois n'est pas resté indifférent à la résurgence à l'échelle mondiale de la religion et à son impact croissant sur la vie sociale et politique.

En 1970, un auteur parlait du « fait incroyable de notre époque : un État-nation, rassemblant un quart de la population terrestre... avec quasiment aucune trace de religion telle que nous la connaissons<sup>1</sup> ». Aujourd'hui, on assiste au contraire à la multiplication de temples nouveaux ou reconstruits dans les campagnes, formant ce que certains chercheurs ont appelé un deuxième niveau de gouvernement dans la Chine continentale rurale ; on observe que depuis 1949, le nombre de chrétiens protestants a été multiplié par soixante, soit la poussée la plus importante de toute l'Asie ; à cela, il convient d'ajouter la soudaine et en apparence inexplicable vague de millions de pratiquants du Falungong en 1999, et la féroce répression qui s'ensuit ; enfin, mentionnons les dimensions religieuses des questions du Tibet et du Xinjiang, et leur impact sur les relations internationales de la Chine, ainsi que l'émergence de Taïwan comme un laboratoire et un exportateur du bouddhisme globalisé et de nouveaux mouvements religieux. Pourtant, ce ne sont que les points saillants d'un paysage en rapide évolution, dans lequel toutes les formes de religion, qu'elles soient traditionnelles ou modernes, indigènes ou étrangères, anciennes ou récemment inventées, se développent rapidement et se transforment sans cesse. Le régime communiste de la Chine continentale a

---

1. Bush, *Religion in Communist China*, 9-10.

depuis longtemps abandonné le slogan de la religion comme opium du peuple, a mis de côté les prophéties de sa disparition imminente et s'est résigné à une politique de compromis mutuel avec les communautés religieuses, requérant même les contributions positives de la religion pour la réalisation de sa politique sociale.

Durant les dernières années, avec la résurgence des mouvements religieux dans le monde chinois et leur impact sur la politique intérieure et internationale, les universitaires, les intellectuels, le grand public et les dirigeants chinois eux-mêmes ont manifesté de plus en plus d'intérêt pour ce qu'on appelle officiellement la « question religieuse » (*zongjiao wenti* 宗教問題)<sup>2</sup>. Nous utilisons le même terme pour qualifier la difficile adaptation mutuelle, constamment en évolution, de la religion et de la structure politique et sociale des sociétés chinoises modernes, à partir des premières tentatives de réforme religieuse en 1898. En effet, la religion pose maintenant un problème, partout dans le monde, depuis que la téléologie moderniste – qui a laissé présager le glissement graduel de la religion hors de la sphère publique face au triomphe de la science, de la raison et du progrès économique – a été remise en doute. Mais le problème posé par la religion en Chine est peut-être plus complexe qu'ailleurs, à cause des façons particulières selon lesquelles les rapports entre la religion et d'autres dimensions du social et de la vie politique ont été configurés, jusque et pendant tout le XX<sup>e</sup> siècle. Dans la plupart des sociétés modernes qui possèdent une religion majoritaire dominante, avec des doctrines et des institutions clairement définies, comme le christianisme, l'islam ou le bouddhisme, la question religieuse a concerné surtout les adaptations et les tensions entre la religion dominante et le reste de la société – y compris l'État, les communautés religieuses minoritaires, et la modernité sociale, politique et économique. En Chine, en revanche, où le religieux, le politique et le social n'étaient pas clairement distingués avant le XX<sup>e</sup> siècle, aucune institution ou tradition religieuse particulière n'a jamais revendiqué l'adhésion explicite et exclusive d'une majorité de la population. Et les tentatives modernistes d'imposer une telle différenciation n'ont fait que rajouter plus de couches et de lignes de faille à l'horizon varié du paysage religieux chinois. Peut-être plus encore que dans la plupart des autres parties du monde, le sécularisme moderniste chinois a réellement engendré la « religion » comme un faire-valoir et une catégorie autonome.

En reconsidérant l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle, nous pouvons constater l'énorme diversité des productions religieuses de la société chinoise pendant cette période. Avant le XX<sup>e</sup> siècle, la religion chinoise était déjà caractérisée par

---

2. Pour des livres chinois qui définissent et discutent de la « question religieuse » en Chine continentale, voir Zhongyang dangxiao, *Xian jieduan* ; Wang Zuo'an, *Zhongguo de zongjiao wenti* ; Chen Jinlong, *Zhongguo gongchandang*.

la diversité, mais elle était structurée autour d'un centre de contrôle : l'État politico-religieux. La fin de l'époque impériale et le mouvement anti-traditionaliste du Quatre mai 1919 ont démantelé celui-ci ; le XX<sup>e</sup> siècle a été le témoin d'une succession de remplacements, du mouvement Vie Nouvelle au culte de Mao, qui n'ont pas duré. Il en a résulté un univers religieux décentré, explosant de façon centrifuge dans toutes les directions. Puisque la cosmologie et la société chinoises traditionnelles étaient structurées autour de la religion, la conséquence logique est une société décentrée, une Chine décentrée : un empire du Milieu ayant perdu son milieu. De là cette question religieuse : y aura-t-il à nouveau un centre de gravité spirituel dans le monde chinois ?

Notre objectif, dans ce livre, est de proposer une vue d'ensemble claire de la façon dont cette question est apparue et a refait surface de façon durable comme l'une des problématiques centrales de l'histoire de la Chine moderne de 1898 à 2008. À l'été 1898, au cours de la réforme des Cent Jours Wuxu bianfa 戊戌變法, l'empereur Guangxu et le leader réformiste Kang Youwei lancèrent un programme radical pour transformer la société et la culture chinoise. Au cœur de ces réformes, à travers le mouvement « convertir les temples en écoles », se trouvait une attaque en règle des fondations religieuses de l'organisation sociale traditionnelle de la Chine. Ce fut la première d'une vague de réformes politiques et culturelles et de révolutions qui traversèrent une grande partie du XX<sup>e</sup> siècle, chacune d'entre elles engendrant le rejet de la religion chinoise et la construction d'une nouvelle civilisation spirituelle soit par le biais de substituts sécularisés, soit par l'intermédiaire de réinventions modernes des traditions religieuses chinoises. Le but de ce projet de modernisation sociale, culturelle et politique était de surmonter les faiblesses de la Chine vis-à-vis des puissances étrangères et d'établir sa position comme un membre puissant et indépendant de la communauté mondiale des nations. Avec les Jeux olympiques de 2008 à Pékin, ce but fut symboliquement atteint ; et après l'effondrement de Wall Street quelques mois plus tard, quand les dirigeants internationaux se tournèrent vers la Chine pour prévenir une crise économique mondiale, il devint une réalité politique. Pendant ce temps, plus d'un siècle de campagnes et de bouleversements n'a pas suffi à effacer la religion. Cette dernière, au contraire, se développait, à l'instar d'un État chinois sûr de lui, de plus en plus disposé à composer avec elle – ouvrant ainsi un nouveau chapitre de l'histoire de la religion dans la société chinoise.

Nous considérons l'évolution de la religion chinoise non pas comme un ensemble immuable et unifié, mais comme plusieurs éléments en interaction constante et en interdépendance mutuelle qui étaient dans un état d'équilibre dynamique tout au long de la dynastie Qing (1644-1911). À partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'équilibre de la religion chinoise, et avec lui celui de la société et de l'État chinois dans son ensemble, furent brisés ; depuis lors, aucun équilibre ni recomposition stable du paysage religieux n'ont été trouvés. À partir du

moment où elle est apparue comme une catégorie distincte, la religion elle-même est devenue une « question », une anomalie dont la définition et la place au sein d'un nouvel ordre sécularisé ont toujours été contestées. Par ailleurs, loin de disparaître ou de s'enfermer dans les institutions occidentales, sur le modèle des églises créées pour elle par l'État, elle a constamment refait surface dans une variété déconcertante d'anciennes et nouvelles formes.

## Histoires

Une grande partie de la question religieuse actuelle de la Chine constitue l'aboutissement direct des processus mis en mouvement à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce qui est souvent décrit comme un renouveau de la tradition dans la Chine continentale après 1978 ou ailleurs dans le monde chinois est en réalité, comme nous essayerons de le montrer, une vague de réinventions et d'innovations qui se sont constamment développées et adaptées aux contextes modernes depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puis ont fleuri pendant les années 1920 et 1930, et à nouveau une ou deux générations plus tard. Nous pensons par conséquent qu'une perspective historique est indispensable pour comprendre les acteurs et les problèmes en jeu dans la situation religieuse actuelle. Par ailleurs, nous croyons que cette perspective historique doit être la plus large possible, incorporant dans un seul récit des histoires nombreuses et variées, chacune suivant sa propre trajectoire, mais s'éclairant l'une l'autre.

Jusqu'à présent, la plupart des travaux sur la religion de la Chine du XX<sup>e</sup> siècle se sont concentrés sur une tradition religieuse particulière, tel le bouddhisme ou le christianisme, dans le contexte d'une entité politique particulière, comme la fin de l'empire Qing, la République populaire post-maoïste, ou Taïwan. Outre les histoires confessionnelles distinctes (bouddhisme, taoïsme, islam, christianisme), l'historiographie a aussi été marquée par les clivages disciplinaires : les politologues ont analysé les lois et les idéologies des régimes contemporains, ainsi que le comportement politique des groupes religieux ; les ethnographes et les anthropologues, de leur côté, se sont intéressés à la survie et aux adaptations des temples locaux et des communautés religieuses. Les sinologues ont cherché ce qui subsiste encore des traditions décrites dans les sources textuelles, tandis que les sociologues se sont concentrés sur les formes contemporaines de réinvention religieuse, expérimentant et modifiant les théories développées dans un contexte occidental. Les intérêts disciplinaires ont renforcé de fortes distinctions entre le traditionnel et le moderne, qui ne rendent souvent pas justice au long siècle de changements permanents. En tant, respectivement, qu'anthropologue à

l'esprit historien et qu'historien à l'esprit anthropologique, nous sommes tous les deux formés à la tradition sinologique et employés au sein d'institutions affiliées à la discipline sociologique. Nous espérons ainsi avoir su nous appuyer sur les contributions des différentes disciplines en surmontant leurs barrières.

Dans ce livre, nous tenterons également de dépasser les ruptures entre les périodes avant et après 1949, ainsi qu'entre les États chinois socialiste et non socialistes ; nous irons ensuite au-delà d'une vision statique de la religion chinoise qui voit simplement son « déclin » à l'époque républicaine et son renouveau dans la période post-maoïste. Nous considérons plutôt les transformations du paysage religieux, non seulement sous l'effet des politiques étatiques, mais aussi dans ses interactions avec les changements sociaux, culturels et économiques globaux du monde chinois moderne ; en procédant de la sorte, nous essayons de passer outre les paradigmes dominants de déclin, de renouveau, de répression étatique et de résistance populaire<sup>3</sup>. Nous considérons le monde chinois en termes larges, en y incluant toutes les populations sous l'influence culturelle chinoise, que ce soit par l'émigration (diasporas chinoises) ou par l'incorporation dans les États chinois (minorités ethniques) – ce qui nous amène à considérer et comparer des régimes différents, en incluant la fin de l'empire Qing, la République de Chine et la République populaire ; les entités coloniales et post-coloniales allant de Taïwan et du Mandchoukouo contrôlés par les Japonais à Hong Kong et Singapour ; et les communautés chinoises minoritaires de la Malaisie à la France et aux États-Unis. Nous portons aussi notre attention sur l'intégration progressive de la Chine dans la sphère religieuse mondiale aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles, en analysant non seulement l'importation de religions étrangères et des discours occidentaux relatifs à la religion, mais aussi l'exportation de mouvements et pratiques religieuses chinoises vers le monde non chinois.

Ce traitement historique de la question religieuse revient à remettre la religion au centre de l'histoire chinoise moderne. Beaucoup d'historiens de la Chine moderne ont eu tendance à suivre l'historiographie communiste et/ou nationaliste en considérant le récit laïcisant de la modernisation chinoise comme un fait, alors qu'il apparaît maintenant plutôt comme un projet idéologique<sup>4</sup>. Raconter l'histoire de ce projet et suivre les multiples façons dont se sont transformées et recyclées les cosmologies et les pratiques traditionnelles une fois qu'elles ont été rejetées du domaine officiellement défini de

---

3. Sur les paradigmes dominants dans ce domaine, voir Goossaert, « Jindai Zhongguo de guojia yu zongjiao ».

4. Parmi les meilleures histoires de la Chine moderne, même si elles ne prêtent pas beaucoup d'attention à la religion, on peut citer Zarrow, *China in War and Revolution* et Gray, *Rebellions and Revolutions*.

la religion nous semblent constituer autant de moyens utiles pour comprendre les sociétés chinoises actuelles, dont l'intérêt déborde largement les études religieuses.

## L'invention d'un champ religieux

En laissant ouverte la question de la définition ultime de la *religion*, nous avons choisi de considérer le paysage religieux chinois comme faisant partie d'une écologie d'éléments en évolution, en constante interaction entre eux, et dans laquelle un changement important concernant un élément, ou l'addition d'un nouvel élément, amènerait une cascade de changements dans le reste du système. Cette approche « écologique » est basée sur une perspective anthropologique de la religion comme un « phénomène social total<sup>5</sup> », qui ne peut pas être isolé complètement comme une institution distincte. Cette perspective a été confirmée par ce qui est devenu maintenant une longue et riche tradition d'études ethnographiques des pratiques religieuses locales dans le monde chinois, inaugurée par J.J. de Groot à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup> et illustrée à la fois par les études britanniques et américaines en anthropologie<sup>7</sup>, l'école française d'études taoïstes<sup>8</sup>, et un corpus croissant d'ethnographies et de rapports de terrain produits à Taïwan et, de plus en plus, en Chine continentale<sup>9</sup>, en plus de la recherche en histoire sociale chinoise.

Toutes ces études ont montré, non seulement que les pratiques religieuses locales et leur organisation sociale ne peuvent être décrites et analysées qu'à travers leur lien naturel avec la vie économique et politique locale, mais que la société chinoise traditionnelle trouve sa structure et son expression par le biais de formes religieuses. Ce qui a été largement démontré pour la société locale a aussi été tenté à un niveau macrosocial, en commençant

5. Mauss, *Essai sur le don*.

6. De Groot, *The Religious System of China*.

7. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow*; Freedman, *Chinese Lineage and Society*; Wolf, éd., *Religion and Ritual in Chinese Society*; Baker, *A Chinese Lineage Village*; Ahern, *Chinese Ritual and Politics*; Feuchtwang, *The Imperial Metaphor*; Feuchtwang & Wang, *Grassroots Charisma*; Watson & Watson, *Village Life in Hong Kong*; Sangren, *History and Magical Powers*; Faure, *The Structure of Chinese Rural Society et Emperor and Ancestor*.

8. Schipper, *Le corps taoïste et La religion de la Chine*; Lagerwey, *Taoist Ritual*; Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults et Lord of the Three in One*.

9. Lin Meirong, éd., *Taiwan minjian xinyang*; pour des études plus récentes sur Taïwan, voir Lin Meirong, *Jisiquan*; Wang Zhiyu, *Simiao yu cunluo*; sur le continent, voir Wang Ch'iu-kuei, éd., *Minsu quyi congshu*; Lagerwey, éd., *Traditional Hakka Society Series*; Overmyer & Chao, éd., *Ethnography in China Today*.

avec les premières études de Marcel Granet relatives aux différentes formes de religions parmi la royauté, l'aristocratie et la paysannerie de la Chine ancienne, jusqu'à Max Weber et son projet d'identifier le lien entre la dimension religieuse de l'organisation sociale chinoise et les dynamiques de sa vie économique – suivi par Hill Gates, qui a adopté une approche d'inspiration marxiste sur beaucoup de ces mêmes questions – et le classique de C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, qui a mis en évidence le fonctionnement simultané de la religion « institutionnalisée » et de la religion « diffuse », cette dernière étant présente dans toutes les formes d'organisation sociale, tout comme l'élément religieux l'est à la fois dans les révoltes et dans les institutions politiques<sup>10</sup>. Anthony Yu a donné une perspective historique à ce dernier aspect, en retraçant les dimensions religieuses de l'État chinois au fil des dynasties<sup>11</sup>. Plus récemment, Li Xiangping 李向平, parmi d'autres chercheurs en Chine continentale, a également esquissé une analyse détaillée et complète des dynamiques structurelles de la religion et de la politique dans l'histoire sociale chinoise<sup>12</sup>. Toutes ces études ont adopté une approche holistique de l'histoire et la société chinoises, et ont tenté d'esquisser les relations dynamiques entre les composants structurels, ainsi que de décrire le rôle des composants religieux au sein de la structure.

Ces portraits macrosociaux sont critiquables en ceci qu'ils tendent à réifier la Chine; toutefois, ils ont l'avantage de démontrer que la séparation du religieux et du séculier dans la société traditionnelle est impossible, que des formes très différentes de religion peuvent être localisées à différents endroits dans la structure sociale et que des liens complexes, des interpénétrations, des tensions et des négociations ont lieu entre ces différentes classes sociales et ces formes de religion. Elles sont beaucoup plus significatives que, par exemple, la comparaison des hausses et du déclin du nombre d'adhérents au sein de congrégations ou de sectes structurellement comparables et institutionnellement autonomes.

D'un autre côté, l'approche holistique se révèle plus adaptée à l'étude des sociétés traditionnelles stables; elle ne peut pas rendre compte des changements et des convulsions massives qui ont secoué, déchiré et recomposé la société chinoise depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Des formulations variées de la thèse de la sécularisation peuvent au premier abord paraître plus appropriées à ces changements, dans lesquels l'ordre traditionnel intégré est devenu de plus en plus inadapté et remplacé par une nouvelle dynamique de modernisation scienti-

---

10. Granet, *La religion des chinois*; Weber, *The Religion of China*; Gates, *China's Motor*; Yang C.K., *Religion in Chinese Society*.

11. A. Yu, *State and Religion in China*.

12. Li Xiangping, *Zhongguo dangdai zongjiao* et *Xinyang, geming yu quanli zhixu*; voir aussi Dai Liyong, *Xiandaixing yu Zhongguo zongjiao*, 360-541.

fique<sup>13</sup>. Mais l'une des thèses centrales de ce livre est que la question religieuse chinoise se pose précisément parce que la logique de sécularisation n'a fonctionné que de façon incomplète, et a mené à des résultats inattendus<sup>14</sup>. En même temps que l'idéologie et le processus de sécularisation étaient imposés par la force pendant un siècle<sup>15</sup>, la catégorie de religion fut créée et des institutions religieuses autonomes furent établies<sup>16</sup>, le christianisme s'imposa comme une présence institutionnelle majeure et un modèle normatif; les idéologies et les régimes politiques les plus aboutis étaient ceux qui avaient le plus haut niveau de sacralisation politique; et pendant ce temps, l'ordre traditionnel ne fut jamais complètement éradiqué, montra une résistance et une adaptabilité exceptionnelles, se reconstruisit à plusieurs reprises aux niveaux local et transnational, et engendra plusieurs vagues de nouveaux mouvements religieux, des sociétés rédemptrices au Falungong. Le résultat ne fut ni une sécularisation complète ni un retour de l'ordre traditionnel – mais une écologie complexe dans laquelle tous ces éléments hétérogènes sont en relation les uns avec les autres et s'influencent mutuellement.

Notre utilisation d'une métaphore écologique est le résultat d'un processus inductif par lequel, tout en réunissant nos données, nous sommes arrivés à la conclusion que la question religieuse a besoin d'être appréhendée dans le contexte macrosocial d'un système ouvert dans lequel tous les éléments sont en interaction constante les uns les autres et avec leur environnement social, politique et économique<sup>17</sup>. Les éléments du système incluent l'ensemble des besoins, souvenirs et désirs individuels; les conditions environnementales, technologiques et économiques de la vie sociale; le réservoir des symboles et des pratiques culturelles, ainsi que des systèmes cosmologiques et idéologiques; la gamme des groupes et des modes d'organisation sociale; et les formes de violence et de contrôle social coercitif. Sous certaines conditions, un équilibre dynamique peut apparaître entre les éléments du système, en produisant des situations de relative stabilité, alors que dans d'autres circonstances, les changements dans certains des éléments peuvent conduire à des réactions en chaîne, à la perte de l'équilibre et à des changements rapides.

---

13. Kipnis, «The Flourishing of Religion in Post-Mao China»; Ji Zhe, «Secularization as Religious Restructuring»; Laliberté, «Introduction»; Szonyi, «Secularisation Theories»; Dobbelaere, «China Challenges Secularization Theory».

14. M. Yang, «Introduction», dans *Chinese Religiosities*; Ashiwa & Wank, «Introductory Essay», dans *Making Religion, Making the State*.

15. Duara, *Rescuing History from the Nation*.

16. Pour des perspectives comparatives, voir la conclusion de ce volume; aussi Asad, *Genealogies of Religion*; Van der Veer & Hartmann, éd., *Nation and Religion*.

17. Des métaphores écologiques ont été utilisées à bien des égards par plusieurs chercheurs en sciences sociales; le plus proche de notre propre usage est sans doute Bellah et al., *Habits of the Heart*, 289.

les cibles comprenaient toutes les expressions de l'islam en dehors des cadres étroits officiellement approuvés.

L'assimilation des Ouïgours et des autres peuples musulmans de langues turques présentait pour l'État chinois un plus grand défi encore que le Tibet, en raison d'une plus grande distance culturelle et d'une histoire de la pénétration chinoise plus courte et plus ténue, surtout au cœur du pays ouïgour dans la plaine de Kashgar, près de la frontière avec l'Inde, le Pakistan, l'Afghanistan et le Kirghizistan. Deux républiques indépendantes du Turkestan Oriental avaient brièvement existé au cours des années 1930 et 1940 (voir chapitre 2), et la domination communiste n'avait pas été facile à imposer. Dès 1954, un soulèvement, mené par le *shaykh* soufi Abdimit à Khotan, visait à établir une République islamique indépendante<sup>45</sup>. Pendant les années 1960 et 1970, la résistance nationaliste fut en grande partie canalisée par le Parti révolutionnaire du peuple du Turkestan Oriental, une organisation marxiste qui recevait de l'aide de l'Union soviétique, mais, avec les réformes post-maoïstes et le démantèlement de l'URSS, l'islam devint une nouvelle fois un ingrédient important de la résistance ouïgoure à la domination Han. Les leaders religieux revinrent au cœur de la vie communautaire ; la mosquée demeurait l'institution centrale dans les zones rurales turcophones, et il y avait des mosquées dans pratiquement toutes les ruelles de Kashgar et dans les quartiers ouïgours d'Ürümqi, la capitale provinciale sous domination Han<sup>46</sup>.

Des manifestations et incidents anti-Han se déroulèrent sporadiquement tout au long des années 1980, et au Xinjiang, les manifestations contre le « Salman Rushdie chinois », qui ailleurs en Chine avaient été soutenues par le gouvernement lui-même, furent ici dénoncées et les responsables condamnés à des peines de prison à perpétuité. Certains groupes de résistance ouïgours prenaient inspiration de la victoire des moudjahidin est contre les Soviétiques en Afghanistan en 1989. Ce fut la rébellion de Baren, lancée près de Kashgar avec des appels au *djihad* en avril 1990 – dans lesquels des douzaines d'émeutiers furent tués par l'armée – qui marqua un tournant dans l'approche de l'État envers les Ouïgours et l'islam au Xinjiang. À partir de ce moment, le PCC se résolut à écraser tout signe de dissidence et à contrôler strictement la vie religieuse. Cela se produisit quelques mois seulement après le mouvement étudiant de Tian'anmen, et juste quand le bloc soviétique était en train de s'écrouler, avec plusieurs nouvelles républiques à majorité musulmane accédant à l'indépendance aux frontières occidentales du Xinjiang. Les dirigeants chi-

---

45. Dillon, *Xinjiang*, 53.

46. Sur les Ouïgours, voir Bellér-Hann, *Community Matters*; Bellér-Hann et al., éd., *Situating the Uighurs*; Wang Jianxin, *Uighur Education*; McKerras & Clarke, *China, Xinjiang and Central Asia*; Starr, éd., *Xinjiang*; Bowington, « The Not-so-Silent Majority ».

nois craignaient que le Xinjiang fasse sécession, conduisant par un effet de dominos à la désintégration de la Chine et la fin du régime communiste. Les tensions furent aggravées par une série d'attentats à la bombe à Ürümqi et même à Pékin au milieu des années 1990. La campagne « frapper fort » lancée en 1996 pour combattre le crime partout en Chine, fut, au Xinjiang, dirigée en premier lieu contre toute activité « séparatiste » suspecte, y compris une grande partie de la vie religieuse. De nouveaux règlements sur la gestion des affaires religieuses au Xinjiang, promulgués en 2001, furent, contrairement à la tendance générale ailleurs en Chine, plus restrictifs que les précédents, édictés en 1994<sup>47</sup>. Les mosquées non encore enregistrées furent fermées, les haut-parleurs pour appeler à la prière furent enlevés des minarets, certaines prières furent interdites, les enfants étaient punis à l'école s'ils montraient des signes de pratique islamique, et les enseignants et employés dans les administrations et entreprises d'État se voyaient délibérément offrir un repas pendant le jeûne du Ramadan. Les règlements qui n'étaient que très peu respectés parmi les Hui ailleurs en Chine, tels que la limite de deux étudiants pour chaque imam, furent strictement appliqués.

Capitalisant sur la peur de l'islam politique dans les républiques voisines d'Asie centrale, la Chine, de concert avec les dirigeants de ces pays, établit un organisme international en 1996, appelé plus tard l'Organisation de coopération de Shanghai, pour protéger ses frontières occidentales et son influence en Asie centrale. Ces alliances réduisirent la possibilité de soutiens pour les nationalistes et/ou le radicalisme islamique ouïgour dans ces pays. Après les attaques terroristes du 11 septembre 2001, le soutien rapide de la Chine à la guerre contre le terrorisme menée par les États-Unis visait à obtenir un soutien international pour sa répression des Ouïgours, justifiée par l'arrestation d'une poignée d'entre eux dans les camps d'Al-Qaïda en Afghanistan. En 2002, un rapport du département d'État américain, qui acceptait sans discussion les accusations chinoises, désigna un groupe jusqu'alors inconnu, le Mouvement pour l'indépendance du Turkestan oriental, en tant qu'organisation terroriste liée à Al Qaeda, renforçant par association, et avec la légitimation américaine, la représentation de tous les nationalistes ouïgours comme des « terroristes »<sup>48</sup>.

En raison d'un manque de recherches sérieuses, il est impossible de mesurer à quel point l'islam était impliqué dans le nationalisme ouïgour, certains chercheurs suggérant que la dimension islamique n'en constituait qu'un élément mineur<sup>49</sup>. Toutefois, l'islam était clairement forcé à se clandestiniser, et il semble probable que, en l'absence de toute autre source de

47. Kung Lap Yan, « National Identity and Ethno-Religious Identity », 385.

48. Castets, *Le nationalisme ouïghour*, Gladney, « Islam in China ».

49. Castets, *Le nationalisme ouïghour*.