La théorie de la religion de Durkheim et la sociologie chinoise

Durkheim's theory of religion and Chinese sociology

La teoría de la religión de Durkheim y la sociología china

Laurence Roulleau-Berger et Zhengai Liu

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24157>

DOI : 10.4000/assr.24157

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2012

Pagination : 135-151

ISBN : 978-2-7132-2330-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Laurence Roulleau-Berger et Zhengai Liu, « La théorie de la religion de Durkheim et la sociologie chinoise », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 159 | juillet-septembre 2012, mis en ligne le 26 novembre 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24157> ; DOI : 10.4000/assr.24157

人类学名著译丛

宗教生活的 初级形式

〔法〕E·杜尔干/著

林宗锦 彭守义/译

林耀华/校

中央民族大学出版社

Couverture de la traduction chinoise des *Formes*
(par Lin Zongjin, Peng Shouyi, Lin Yaohua, 1999)

Laurence Roulleau-Berger, Zhengai Liu

La théorie de la religion de Durkheim et la sociologie chinoise

La sociologie chinoise a été reconstruite dans les années 1980 en rendant compte de spécificités liées à une histoire de la pensée chinoise et à des proximités avec les sociologies européennes. Si, dans un premier temps, les influences des sociologies occidentales ont pu jouer sur les conditions de réinvention de la sociologie chinoise, les sociologues chinois se sont progressivement « émancipés » de ces pensées européennes en construisant des théories, des postures et des méthodes qui viennent s'inscrire à côté, avec, voire contre (Roulleau-Berger, 2008). Aujourd'hui s'entrecroisent des héritages intellectuels divers et des approches théoriques spécifiques dans la sociologie chinoise. Les déplacements et hybridations de paradigmes s'organisent autour du refus de postures ethnocentriques, de la résistance à l'imposition de modèles intellectuels occidentaux et de l'affirmation d'une pensée « située ». La sociologie de la religion en Chine a suivi le même mouvement et si les théories de Durkheim développées dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ont été une première fois diffusées avant 1949, elles l'ont été une seconde fois après 1979 pour être révisées aujourd'hui quand nous assistons à un véritable printemps des religions en Chine. Les modes de réception des théories de Durkheim dans le champ de la sociologie de la religion en Chine mettent à jour des continuités et des discontinuités entre sociologie chinoise et sociologie française. Ils révèlent également des points aveugles de la pensée de Durkheim, des divergences de points de vue théoriques entre chercheurs chinois et français sur des questions fondamentales comme la façon de penser l'intégration ou le conflit. Notre analyse met en évidence comment des concepts occidentaux peuvent être décontextualisés puis recontextualisés en prenant des significations plus larges.

Introduction et diffusion de la théorie durkheimienne de la religion en Chine

La sociologie occidentale est introduite en 1895 en Chine. Yan Fu (1853-1921), célèbre sociologue chinois, publiera en 1898 les deux premiers chapitres de *The Study of Sociology* de Herbert Spencer dans le journal Guowen Bao

(Merle, 2008) et plus tard traduira ses œuvres ainsi que celles de John Stuart Mill, Thomas Henry Huxley, Robert Ezra Park et William Fielding Ogburn. La diffusion des sciences sociales en Chine a eu lieu après la guerre de l'opium et la création des concessions étrangères. La sociologie est d'abord enseignée à partir de 1913, principalement dans les établissements chrétiens fondés en Chine par des Américains comme John Stewart Burgess et sera appelée « sociologie missionnaire » (Schmutz, 1985). Les premiers enseignements universitaires seront créés en 1917 à l'Université de Tsinghua (Pékin) puis dans les Universités de Shanghai, Nankin et Canton dans les années 1920 et 1930 mais à ce moment-là aucun département de sociologie n'existe dans l'Université. Des années 1930 aux années 1940, la sociologie française connaît un âge d'or en Chine et se trouve largement diffusée. Avant 1949 la discipline reste influencée par la tradition anglo-saxonne, représentée par Wu Wencao, Chen Da, Tao Menhe, Li Jinghan, Sun Benwen. Georges M. Schmutz discerne une première période où seront traduits de nombreux ouvrages de 1898 à 1919, et l'époque après 1919 où peuvent être distinguées une sociologie académique dite bourgeoise et une sociologie marxiste introduite en 1917 et inspirée de Boukharine. De nombreuses enquêtes sociales et études monographiques seront engagées en sociologie rurale, influencées par l'anthropologie anglo-saxonne, ainsi que des études sur les minorités ethniques et sur les pratiques religieuses populaires. John Stewart Burgess (1883-1949) jouera un rôle important dans le développement de la sociologie chinoise, suivi par les sociologues américains de l'École de Chicago, Park et Redfield qui enseigneront en Chine, puis aussi Radcliffe-Brown. C'est dans ce contexte que seront introduites les œuvres de Durkheim.

En 1925, Xu Deheng, après avoir fait ses études en France, traduira *Les Règles de la méthode sociologique* ; il jouera un rôle majeur dans la traduction d'œuvres françaises mais il prendra une nouvelle orientation pour s'intéresser ensuite aux théories marxistes. En 1930, Cui Zaiyang traduira *L'éducation morale*, Wang Li *La division du travail social*. Tout au long de cette période, plusieurs thèses seront soutenues sur la sociologie française : celle de Xie Kang en 1931 porte sur la sociologie française des cinquante dernières années ; celle de Xie Zheng Ru la même année resitue les théories de Durkheim dans le champ de la psychologie sociale ; celle de Wu Wen Zhao en 1932 sur la sociologie française contemporaine consacre un chapitre entier à la présentation de la théorie de la religion de Durkheim où il se déclare proche de lui sur l'idée que la religion a pour fonction de maintenir et de développer la solidarité sociale.

Pendant cette période, Yang Kun (1932a, 1936) jouera un rôle décisif dans la diffusion de la sociologie française en Chine et la structuration de la sociologie de la religion. Né à Hebei en 1911, il a commencé à étudier à l'Université de Lyon avant d'aller à Paris travailler sous la direction de Marcel Granet et le traduire (Yang Kun, 1932b, 1943). Il suit les cours d'anthropologie de Marcel Mauss et publie ses écrits en chinois. Il retournera à Lyon pour obtenir son

doctorat en sciences humaines en 1931 et rentrera à Pékin pour enseigner la sociologie et l'anthropologie. Il s'affichera comme représentant de l'École durkheimienne qui, de son point de vue, était la plus importante en France. Yang Kun traduira également Lévy-Bruhl en 1932 et Frédéric Le Play en 1946, tous deux ayant développé un point de vue spécifique sur la religion. Puis il reprendra la théorie du totémisme, des rituels et de l'âme de Durkheim pour expliquer l'origine des religions ; même si la question du totémisme est très discutée, il reconnaîtra l'importance de l'association durkheimienne entre croyances, clan et totem. À côté de Yang Kun, d'autres sociologues chinois (Liu Ju, 1931) dont Cui Zaiyang (1929), Hu Jianmin (1930, 1932), Ye Fawu (1931, 1933), qui ont étudié en France, alimenteront le débat sur la théorie durkheimienne en Chine entre 1925 et 1934 mais surtout dans les années 1931 et 1932. Il est intéressant de voir que si les *Formes* n'ont pas encore été traduites à cette époque, les sociologues se réfèrent déjà largement à cette œuvre.

Notons cependant que des chercheurs comme Wei Huilin (1943) et Huang Wenshan (1934) qui étudient le système cosmologique du totémisme en Chine seront davantage influencés par les théories évolutionnistes, le marxisme et les anthropologues anglo-saxons tels James George Frazer, Edward Tylor, Walter Baldwin Spencer, William Robertson Smith, Lewis Henry Morgan. En revanche, Cui Zaiyang reprend indirectement les arguments de Durkheim à l'encontre de Tylor et Lang pour voir dans le totémisme un phénomène religieux. Au cours de cette période, la sociologie chinoise subit donc quatre influences : la culture américaine, le marxisme, l'École française durkheimienne et le fonctionnalisme anglais¹.

Certains observateurs ont considéré que la sociologie des religions en Chine était née après les années 1980 et qu'avant cela nous avions une page blanche. Notre présentation invalide cette affirmation au vu des traductions et des travaux réalisés entre 1925 et 1940. Pendant cette période se dessinent les contours du champ de la sociologie religieuse mais elle n'est pas vraiment encore considérée comme une discipline. Ce n'est guère qu'en 1933 que sera ouvert le premier cours sur la sociologie des religions à l'Université de Pékin et de 1940 à 1949 seul un article sur Durkheim est à mentionner.

1. Cui Zaiyang publiera en 1929 l'ouvrage *L'origine de la mentalité primitive et les institutions sociales* puis en 1930 *Idées sur les six écoles contemporaines de sociologie* dans lequel il consacrera tout un chapitre à la présentation de la théorie de Durkheim. Ye Fawu publiera en 1928 *Une évaluation de la culture ABC* et *Questions de l'éthique ABC*, en 1930 *Culture et civilisation* et en 1933 Li Ming publiera *Histoire de la sociologie dans les sociétés modernes*. Hu Jianmin publiera dans la revue *Sociologie* en 1930 un article sur la biographie de Durkheim et en 1932 dans la *Revue de l'Université franco-chinoise* « Réflexions de Durkheim en psychologie sociale ».

Refondation de la sociologie chinoise

En 1949, la République Populaire de Chine est instituée avec le marxisme comme seule pensée nationale légitime. En 1952, la sociologie se voit supprimée des programmes universitaires en même temps que la psychologie, l'anthropologie, la démographie. En 1956, le VIII^e Comité central du Parti Communiste annonce que « cent fleurs s'épanouissent, que cent écoles rivalisent ». Les grands sociologues chinois Chen Da, Wu Jingchao, Fei Xiaotong tournent alors leur regard vers la sociologie occidentale et proposent la réhabilitation de la sociologie à partir d'une double rupture avec la sociologie de la Chine non socialiste et avec la sociologie occidentale ; pour eux, il s'agit de construire une sociologie spécifique à partir du marxisme-léninisme et du maoïsme. Mais en juin 1957 se déclenche un mouvement de radicalisation culturelle qui relègue la sociologie au rang de science bourgeoise. En août 1957 la discipline est à nouveau interdite ; elle le sera jusqu'en 1978 alors que l'Union soviétique et l'Europe de l'Est l'ont déjà rétablie (Roulleau-Berger et Guo Yhua, Li Peilin, Liu Shiding, 2008).

Le 18 mars 1979 l'Association des recherches de la sociologie chinoise est créée, Fei Xiaotong la préside : la sociologie est réhabilitée en Chine. Le 30 mars, le haut dirigeant Deng Xiaoping souligne la nécessité de former des sociologues. Au printemps 1980, est créé l'Institut de sociologie à l'Académie des Sciences Sociales de Chine dirigé par Fei Xiaotong et des formations à la recherche sont organisées. Pour Fei Xiaotong la sociologie chinoise doit se reconstruire en s'appuyant sur l'héritage des sociologues de la génération précédente et des auteurs occidentaux. En 1980, l'Université de Shanghai fonde le premier département de sociologie en Chine, puis c'est le tour de celles de Nankai, de Beijing, de Zhongshan. De 1979 à 1989, dans vingt-deux villes de provinces (Hubei, Sichuan, Guangzhou, Harbin...) sont créés des Instituts de sociologie et dans onze universités se crée un département de sociologie. Avec la réhabilitation de la discipline se pose la question de son ouverture aux théories occidentales. Puis entre 1979 et 1989, années de « modernisation socialiste » apparaissent et réapparaissent des grands noms de la sociologie chinoise : Fei Xiaotong, Luo Qing, Yuan Fang, Yan Xinzhe, Ke Xiangfeng, Li Jinghan, Dai Shiguang, Wu Wenzao, Lin Yaohua.

Fei Xiatong (1910-2005), étudiant de Robert Park à Pékin, obtiendra un master d'anthropologie à l'Université de Tsinghua puis ira faire son doctorat à la London School of Economics sous la direction de Malinowski ; il apparaîtra comme une des plus grandes figures de la sociologie chinoise, notamment avec la publication en 1938 de sa thèse *Peasant Life in China*. Dès 1979, les recherches en sociologie de la religion sont relancées. Zheng Yefu publie une étude sur les théories de Durkheim et de Weber, travail qui en incitera d'autres. À partir de 1987, les œuvres majeures de Durkheim sont traduites, notamment les *Formes*, parues pour la première fois en avril 1992 chez un éditeur taïwanais et reparues ensuite chez deux autres éditeurs chinois. Trois versions différentes des *Règles de la méthode* voient également le jour entre 1988 et 1999.

La refondation de la sociologie chinoise en 1979 constitue un événement majeur dans l'histoire des sciences humaines et sociales. Réinventer une discipline consiste à définir ses objets, ses paradigmes et des méthodes. Les contours de la sociologie de la religion comme ceux des autres sociologies sectorielles apparaissent alors progressivement. Selon Gao Shining (1992, 2004) ils suivent trois étapes :

1. au début des années 1980, la religion reste encore pensée comme « l'opium du peuple ». Les sociologues sont sollicités pour répondre à la question de savoir si la Chine se distingue d'autres pays par une cosmologie singulière ;

2. au milieu des années 1980, la réflexion sur les pratiques religieuses alimentent un champ autonome de connaissances dans un contexte d'ouverture aux théories occidentales. Les œuvres de Max Weber comme *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *Confucianisme et taoïsme*, sont traduites. Des ouvrages paraissent sur la relation entre religion et socialisme ;

3. après 1992, les sociologues nourrissent le débat sur la place des croyances durant l'ère maoïste puis sur les relations entre religion et développement économique en contexte d'économie de marché socialiste (Zhuo Xinping, 2008, 2012). Du fait de l'épanouissement de différentes traditions en Chine (confucianisme, catholicisme et protestantisme...), de plus en plus de chercheurs s'intéressent à leur développement. Les conditions d'expansion de la sociologie des religions restent très dépendantes du contexte politique. De nouveaux essais et traductions rendent de plus en plus visible ce champ de recherches (Gao Shining, 2007). Les *Formes* ont été successivement éditées par Qu Dong en 1999, 2006 et 2011, par Lin Zongjin et Peng Shouyi en 1999. De nombreux ouvrages confirment par la suite cet intérêt pour les religions (Sun Shanyang, 2001 ; Yao Nanqiang, 2005 ; Hu Chunfeng, 2004 ; Duan Dezhi, 2005 ; Li Xiangping, 2006a, 2006b).

Pour Zhuo Xinping (2008), les recherches se développent selon les quatre axes suivants :

a. religion et foi

- * religion, foi et superstitions
- * analyse comparative des religions chinoises avec d'autres religions dans le monde
- * formes sociales de la religion et de la foi
- * les effets de la foi sur la vie des Chinois

b. religion et politique

- * la religion, opium du peuple ?
- * politique et religion

c. religion et culture

- * en quoi la religion est culture ?
- * influence de la religion dans la culture chinoise

d. religion et société

- * la religion, composante sociétale
- * religion et socialisme
- * religion et charité

Les sociologues des religions en Chine semblent aussi de plus en plus influencés par les chercheurs américains même si Durkheim et Weber demeurent précurseurs. Le matérialisme historique reste cependant utile pour rendre compte des effets de contexte sur le développement des phénomènes religieux (Zhuo Xinping, Pei Biao, Gong Xuezheng, Zheng Xiaojun, 2010).

Continuités et discontinuités entre sociologie chinoise et Durkheim

Les convergences entre la sociologie chinoise et la pensée durkheimienne autour de l'idée de religion comme institution sont indéniables. Durkheim fait découler toutes les grandes institutions de la religion. Yang Qingkun (1961), quant à lui, a considéré que la religion instituée s'appuie sur des cultures théologiques, des rituels, des valeurs et des organisations autonomes indépendantes de toute organisation laïque ; bouddhisme, islam et catholicisme en Chine peuvent, de ce point de vue, être considérés comme institutions religieuses. Dès le début du V^e siècle, les temples sont en effet apparus comme lieux de pouvoir et de structuration de la communauté monastique (Vermander, 2009) ; le catholicisme chinois s'est également imposé dès le XVI^e siècle comme institution associant missionnaires, lettrés et populations locales. Aujourd'hui, selon Nanlai Cao (2009), un protestantisme chinois d'élite, d'abord construit à partir d'un désir et de pratiques liées à la construction de soi avant d'être lié à une quête spirituelle, renforce la dimension institutionnelle du protestantisme chinois.

Durkheim fait de l'opposition entre sacré et profane un caractère propre à tous les systèmes religieux. Il explique comment les sociétés australiennes dites primitives et les sociétés modernes peuvent se différencier ou non les unes des autres en fonction de la forme que prend cette division du monde. La religion ne peut en outre être comprise qu'à partir de l'autorité morale qu'elle constitue (« Une société a tout ce qu'il faut pour éveiller les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin : car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles »). Certains sociologues chinois ne considèrent pas cependant que l'opposition entre sacré et profane fasse sens pour comprendre la question religieuse en Chine. Il n'existe quasiment pas d'endroits en Chine où ne se trouvent des temples, des autels, des espaces sacrés largement intégrés dans les cadres de l'action et de la mémoire collective. Cette réalité traduit une présence diffuse mais permanente de ce qui est représenté, vécu, perçu comme religion dans la société chinoise ; les frontières entre sacré et profane apparaissent brouillées, la distinction entre les saints et les hommes ne fait pas sens (Zhengai Liu, 2009, 2010).

Le sociologue Yang Qingkun (1961) a développé le concept de *Diffused Religion* – en s'inspirant d'ailleurs de la proposition de Talcott Parsons – par opposition à la religion instituée pour rendre compte de formes religieuses dont les contours peuvent apparaître flous aux sociologues occidentaux. Il a très tôt

posé la question de l'existence de la religion en Chine pour conclure qu'aucune religion fortement instituée – mis à part le bouddhisme – n'avait été visible pendant les différentes périodes historiques tout en soulignant que des croyances et pratiques religieuses étaient vivantes dans la société chinoise d'hier et d'aujourd'hui (Fan Lizhu, Whitehead J. D., Whitehead E. E., 2010). Il a également remis en question le point de vue occidental selon lequel l'absence d'un dieu unique et transcendantal en Chine équivaut à l'absence de religion. Il voit plutôt dans la religion un continuum entre des systèmes de croyances profanes et théistes liées à des divinités qui sous-tendent des organisations religieuses. Le concept de *diffused religion* se caractérise par sa forme très contextualisée qui définit un ordre local auquel les individus vont se conformer par la pratique de rites circonstanciés.

Cette approche est reprise par Li Xiangping (2006a, 2006b) autour de la question de savoir si le confucianisme est une religion ou pas, s'il y a ou non un dieu suprême, et s'il constitue ou non un système religieux. Il répondra en reprenant l'idée que le confucianisme reste une forme diffuse dans la société, non centrée sur une divinité supérieure qui, à la différence du catholicisme, n'institutionnalise pas un monothéisme exclusif. Ainsi le confucianisme repose sur un ordre séculier interprété par les croyants sur des modes différents mais qui, en contexte d'incertitude, maintient leur intégrité morale et personnelle.

Dans cette perspective, les religions en Chine se multiplieraient en fonction de lieux producteurs d'ordres locaux construits à partir de cultes qui diffèrent en fonction des espaces et des temporalités. La société chinoise serait pensée à partir d'une pluralité d'ordres locaux et d'une diversité de pratiques rituelles ; la question d'un ordre global qui construirait cet ensemble d'ordres locaux ne serait pas posée, là où Durkheim pensait l'ordre social dans une perspective holiste. Dire que les religions populaires en Chine sont plutôt des *diffused religions* signifie qu'elles sont référées hier comme aujourd'hui à la famille, au clan, à la vie de village organisée à partir de cultes qui s'inscrivent dans les activités de la vie quotidienne et non pas « à côté », dans des temporalités spécifiquement religieuses. Sont alors convoquées les valeurs de la civilisation chinoise comme le respect des anciens et des ancêtres pour comprendre ces emboîtements entre vie religieuse et vie ordinaire.

Nous sommes donc invités à saisir « au repos » ces formes religieuses organisées mais faiblement instituées sans les référer à des ordres de faible ou de forte légitimité. Ici la religion est pensée dans un espace plastique, dynamique, toujours en mouvement, dans lequel se déploient des faits et gestes toujours localisés ; mais surtout si la *diffused religion* peut apparaître comme forme sociale structurée, elle est pensée comme enchevêtrée, reliée, agencée à d'autres formes sociales là où Durkheim, dans sa façon de définir la religion, voyait des frontières physiques et symboliques entre mondes du sacré et du profane aussi contigus et contagieux soient-ils l'un vis-à-vis de l'autre.

Vie religieuse, vie familiale et vie civique sont représentées et pensées ensemble dans leurs interrelations et non pas disjointes les unes des autres dans la société chinoise traditionnelle. Les pratiques des religions populaires en Chine signifient alors la non-appartenance exclusive à un groupe religieux identifié là où dans les traditions monothéistes il est difficile d'être simultanément chrétien, juif et musulman. Les pratiques religieuses populaires sont ici pensées en termes de multi-appartenances à des systèmes de croyances diversifiés. Mais si cette façon de penser la religion comme forme sociale mouvante et labile dans la société traditionnelle apparaît toujours actuelle dans les productions récentes (Fan, Whitehead J. D., Whitehead E. E., 2010), plus fondamentalement, les sociologues chinois pensent d'abord en termes de processus, de dynamiques, d'agencements et d'interrelations avant de penser en termes de statuts, de divisions et de classements.

Impensés dans la théorie de Durkheim

« Parce qu'il [elle] identifie trop le religieux au social et trop le social à la collectivité politique nationale, l'analyse durkheimienne ne peut que difficilement déboucher sur l'analyse des conflits et concurrences entre le religieux et le politique » (Willaime, 2008 : XVII). La religion chez Durkheim joue un rôle central dans la construction du lien social dans les sociétés modernes occidentales, ce qui permet de comprendre comment les individus partagent une conscience collective qui crée le sentiment d'appartenance à une communauté morale. Wu Chun (2004) montre comment les religions chinoises ne produisent pas vraiment de conscience collective. Li Fangying, (2006) considère que Durkheim force trop la relation entre socialisation et religion, entre solidarité sociale et religion et ne pense pas assez le rapport religion/conflit social. Pour lui, Durkheim ne voit dans les rituels religieux que ce qui produit de la communauté morale, du lien social au sens normatif mais à aucun moment les symboles religieux ne sont compris comme pouvant participer à des processus de désagrégation ou de fragmentation sociale. Pour Chen Changwen et Chen Juan (2010), l'idéal religieux et le mouvement social agissent l'un sur l'autre, pouvant produire autant de concorde que de discorde sociale.

Du côté d'autres chercheurs chinois comme Qiao Shi-Dong (2009), la religion est pensée comme vecteur de mobilisation et de protestation collective, approche peu présente chez Durkheim. Chen Changwen et Chen Juan (2010) considèrent qu'aucune religion ne va sans conflits ni violences. Durkheim aurait alors trop placé l'accent sur le rôle pacificateur et intégrateur des religions ; la combinaison « religion et violence » apparaît constamment au cours de l'histoire et reste impensée par lui. Fan Lizhu, Whitehead J. D et Whitehead E. E. (2010) soulignent que l'histoire de la Chine met à jour une coexistence pacifique entre les trois enseignements (taoïsme, confucianisme et bouddhisme) et des rituels multiples.

Ils soulignent les principes de non-violence affirmés dans ces systèmes de croyances et considèrent trois dimensions de la violence religieuse en mobilisant la théorie de John Galtung qui distingue violence directe, structurelle et culturelle.

La majorité des sociologues chinois retient chez Durkheim la fonction de socialisation et de contrôle social de la religion en montrant qu'il n'a pas accordé grande importance à l'expression des valeurs ou croyances individuelles. Le père de la sociologie a développé une conception holiste de la société où l'individu n'est que le simple support de normes et valeurs collectives. Même s'il considère que la modernité signifie des processus de différenciation et d'autonomie des individus, quand il s'agit de phénomènes religieux les individus n'apparaissent plus que comme membres d'une communauté morale (Église ou secte). En se référant à la thèse de Fei Xiaotong (1985) qui reconnaissait le *self* de chaque individu inscrit au cœur d'un réseau de relations comparable à des cercles qui influent sur lui le *chaxu geju* (1947), Fang Lizhu, Fan Lizhu, Whitehead J. D., Whitehead E. E. (2010) nous invitent à considérer que les pratiques religieuses en Chine ne peuvent pas être dissociées de la culture du soi, laquelle semble méconnue de Durkheim. Fei Xiaotong considérerait le *self* comme force sociale décisive dans l'action en lieu et place du *mana* durkheimien ; pour lui les idées, idéaux et valeurs personnelles sont déterminants dans le changement social et le développement culturel. Toute la question reste de savoir, dans le champ de la sociologie des religions, à quel moment et comment est convoqué le *self*. En s'inspirant de Fei Xiaotong, Yang Yiyin (2008) émet l'hypothèse de la fabrication d'un « double nous » dans la construction d'un ordre des interactions ; elle explique comment, pour définir un *guanxi* interpersonnel, il faut prendre en considération l'héritage du régime de parenté et les relations de confiance et d'obligation réciproque. Le *nous* est produit d'une part par des *guanxi* qui dessinent les frontières du « moi » particulières – le *chaxu geju* – et d'autre part, par des catégorisations, des identifications et des appartenances sociales. En Chine rurale, où vie civique et vie religieuse se superposent à l'échelle des villages, la notion de *guanxi* est mobilisée pour analyser la circulation des ressources sociales, morales et symboliques et la construction de liens sociaux qui jouent sur les *selves*. On ne peut donc comprendre les pratiques religieuses d'hier et d'aujourd'hui sans comprendre les *guanxis*.

Des rituels religieux aux rituels d'État

Le travail de désoccidentalisation des concepts durkheimiens commence dès lors quand des sociologues chinois (Li Fanying, 2006) affichent une posture critique face à la hiérarchisation implicite de Durkheim qui qualifie les religions liées aux sociétés dites modernes de « supérieures » et les religions liées aux sociétés dites traditionnelles d'« inférieures ». Les sociologues chinois réfutent un paradigme infériorisant leurs pratiques religieuses. Le concept de totem défini

par Durkheim comme symbole de l'autorité morale d'un clan, saisi à partir des Aborigènes d'Australie, est alors considéré comme non-mobilisable dans l'approche des phénomènes religieux en Chine. Le travail de désoccidentalisation se poursuit dans la façon de faire travailler des concepts durkheimiens et surtout d'étendre leurs usages. Les rituels et symboles présents dans les religions populaires en Chine restent actifs dans la société moderne chinoise. La conceptualisation durkheimienne du rituel est mobilisée par les sociologues chinois pour comprendre la religion populaire en milieu rural. Mais elle sert aussi à analyser la vie civique et la vie politique. Il est intéressant de voir comment ont été utilisés certains concepts durkheimiens pour être chargés ensuite d'un autre sens. On voit bien ici que sur un plan épistémologique il n'y a pas de phénomènes de substitution de sens mais plutôt de transfert de sens. Ainsi Guo Yuhua (2008) distingue les « rituels d'existence », actifs dans les prières des individus, des « rituels d'État » définis comme techniques de pouvoir qui ont transformé la vie sociale des campagnes ; elle rappelle d'ailleurs que la relation entre l'État et la société civile a toujours constitué une question importante en sociologie et en anthropologie. Est ici précisé que l'État et l'idéologie de la Chine communiste ont été forgés par les cultures et traditions populaires de la classe paysanne. Guo Yuhua montre que, dans un contexte de réformes économiques, la société chinoise, en ville comme à la campagne, reste très codifiée : « Aujourd'hui, les stratégies de gouvernance de la société rurale, telles que les mouvements de "village de petite aisance", "village civilisé", "mouvement d'éducation du nouveau socialisme", "construction d'une civilisation spirituelle", "construction de la nouvelle campagne [...]" s'inscrivent dans une continuité des mécanismes de gestion de la société » (2008 : 352). En effet, les clans ont toujours instauré une ritualisation de la vie quotidienne, même si l'État chinois en 1949 avait supprimé le système clanique suspecté de servir les intérêts des classes dominantes (Tang Jun, 2008), et cette forme de socialisation spécifique constitue un élément structurel de la société chinoise d'hier et d'aujourd'hui.

La réinterprétation du concept durkheimien de rituel découle de la nécessité de comprendre pourquoi des paysans chinois, à la fois pragmatiques et pieux, avaient abandonné leurs traditions au profit d'une idéologie communiste et d'un discours révolutionnaire. Guo Yuhua en vient à parler d'ailleurs de rituels révolutionnaires à propos des mouvements de l'ère maoïste : « mécanismes de mobilisation et de fonctionnement social qui s'appuient sur une diversité de représentations et de formes symboliques [...] Le rituel d'État peut être défini comme un mouvement politique (ou révolutionnaire) lancé par les dirigeants les plus hauts de l'État auquel participe le peuple de manière forcée ou spontanée » (2008 : 334). Le brouillage entre État et société civile contraint la sociologue à distinguer deux types de rituels ; si d'ailleurs on peut penser que parmi les rituels d'existence, elle aurait pu utiliser les rites commémoratifs ou rites piaculaires étudiés par Durkheim, elle ne l'a pas fait ; en revanche, elle a montré que les

rituels claniques et communautaires comme techniques d'existence ont pu céder la place à certains moments aux rituels comme techniques de pouvoir. On voit ici clairement comment l'appropriation partielle de concepts durkheimiens et la désoccidentalisation de certaines théories qualifient largement la démarche intellectuelle de nombreux sociologues chinois.

Printemps des religions en Chine et retour à Durkheim

Le bouddhisme, le catholicisme, le taoïsme, l'islam, le protestantisme sont aujourd'hui reconnus par l'État chinois comme des institutions religieuses dotées de personnalité morale. L'État continue à surveiller et à contrôler le mouvement de structuration des espaces religieux qui peuvent davantage se déployer qu'avant 1979. Le renouveau des cérémonies en l'honneur de Confucius, selon Sébastien Billioud et Joël Thoraval (2009), révèle les relations complexes entre un confucianisme « officiel » et l'activisme *minjian* (populaire). Il est aussi souligné que le confucianisme est mobilisé pour encourager le développement d'une « société harmonieuse ». Le catholicisme chinois peut être défini comme une religion hétérodoxe, le protestantisme de son côté se caractérise par une variété de groupes et de modes d'appartenance à l'instar du taoïsme et du bouddhisme (Vermander, 2009). Fenggang Yang (2006) fait l'hypothèse d'un marché religieux fragmenté qui serait constitué de trois sous-marchés, rouge, gris et noir : le marché rouge contiendrait les institutions religieuses sous contrôle étatique, le marché noir celui des pratiques qualifiées d'illégales par l'État chinois et le marché gris des activités religieuses oscillant entre légalité et illégalité mais ayant quasiment toujours existé en Chine.

Au-delà de la variation des rituels et de la diversité des individus et des localités, les pratiques religieuses dans la Chine d'aujourd'hui semblent permettre de retrouver des états fondamentaux mis à jour par Durkheim : « À la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification et remplissent les mêmes fonctions » (Durkheim, 6, 2008). Yang Meijian (2004) montre, par exemple, que la pensée de Durkheim est très utile pour l'étude concernant la foi religieuse de la minorité Hui. D'autres chercheurs reconnaissent l'apport actuel des *Formes* (Cui Jianming, 1996 ; Jin Ze, 2008). Zhuo Xinping (2010) considère ainsi l'importance de la vie morale dans les traditions religieuses. Il explique que le déclin des institutions maoïstes a créé un vide symbolique à partir duquel les lieux du politique ont cédé la place aux croyances religieuses. Se pose alors la question de la production d'économies morales qui se construisent dans les relations entre pratiques religieuses et société civile. Fan Lizhu (2003) montre comment, dans un contexte de grande transformation sociale et économique depuis trente ans, des associations civiques se forment à

partir des liens fondateurs des communautés rurales et familiales engagées dans des vies rythmées par des activités rituelles. Les pratiques religieuses procurent des ressources morales aux individus dans une nouvelle société de consommation où le poids des valeurs socialistes s'est affaibli. Wu Chun (2004) aborde les religions comme des lieux de production symbolique favorisant l'accès à la culture du soi. L'émergence d'une société civile et d'un espace public consécutifs à l'essor d'associations caritatives et humanitaires, récemment confrontées aux catastrophes naturelles, participent de cette réévaluation morale (Luo Hongguang, 2010). En reconnaissant pleinement la ressource morale des religions, certains auteurs comme Pan Yue (2002) revisitent des notions durkheimiennes jugées hier « non-transférables » comme celle de « communauté morale ». Ce travail théorique est inspiré par la réflexion plus générale sur la production de sens que les individus donnent à ce qu'ils font en contexte de grande transformation. Ici ces sociologues revisitent la question religieuse en lien avec la question politique en reprenant des propositions d'autres chercheurs comme Charles Taylor quand il parle de « post-durkheimisme ».

En définitive, la réception des *Formes* en Chine donne d'abord à voir au début du XX^e siècle les fortes influences occidentales de la sociologie de la religion et plus largement de la sociologie française. Elle montre ensuite comment la théorie de Durkheim a été oubliée entre 1949 et 1979 avant d'être remobilisée dans son intégralité après 1980. Aujourd'hui, celle-ci fait l'objet d'une pluralité d'usages épistémologiques complexes et partiels qui révèlent des phénomènes de conjonction et de disjonction, des continuités et des discontinuités entre sociologie chinoise et sociologie occidentale (Roulleau-Berger, Li Peilin, 2011). Mais on voit aussi se préciser les contours d'espaces théoriques propres à la sociologie chinoise au même moment où se forment des lieux partagés avec des sociologues occidentaux qui invitent à revisiter nos façons de penser les religions et le monde (Roulleau-Berger, 2011).

Laurence ROULLEAU-BERGER
CNRS, Triangle, École Normale Supérieure, Lyon
laurence.roulleau-berger@ens-lyon.fr

Zhengai LIU
Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des sciences sociales
de Chine, Pékin
liuza@cass.org.cn

Bibliographie

- BILLIoud Sébastien et THORAVAL Joël, 2009, « Le retour en Chine continentale de cérémonies en l'honneur de Confucius », *Perspectives chinoises*, n° 4, p. 87-109.
- CAO Nanlai, 2009, « Améliorer le niveau des croyants : la notion de suzhi et la production d'un protestantisme d'élite », *Perspectives chinoises*, n° 4, p. 56-71.
- CHEN Changwen et CHEN Juan, 陈昌文 et 谌娟, 2010, 宗教幻想与社会冲突—宗教社会学视域下的解读 zongjiao huanxiang yu shehui chongtu – zongjiao shehui xueshi yu xia de jiedu, « Le rêve religieux et le conflit social – Analyser et comprendre à partir de la sociologie des religions », 宗教学研究 zongjiao xueyanjiu, *Recherches sur l'étude des religions*, n° 4, p. 215-218.
- CUI Jianming, 崔建明, 1996, 杜尔凯姆的道德社会整合论 Duerkaimu de daode shehui zeng helun, « Théorie de morale chez Durkheim », 学术月刊 xueshu yuegan, *Périodique mensuel académique*, n° 5, p. 38-44.
- CUI Zaiyang, 崔载阳, 1929, 涂尔干小学训育论 (续) Tuergan xiaoxue xunyu lun(xu) « Pensées de Durkheim sur l'éducation 广东省教育会杂志, Guangdong Jiaoyu hui zazhi », *Revue d'éducation du Guangdong*, 1, n° 2, p. 42-59.
- DUAN Dezhi, 段德智, 2005, 宗教与社会：对作为宗教学的宗教社会学的一个研究, zongjiao yu shehui : dui zuowei zongjiaoxue de zongjiao shehuixue de yige yanjiu, *Religion et société : sociologie de la religion comme étude de la religion*, 中国文史出版社, zhongguo wenshi chubanshe, Presses d'histoire et de littérature chinoise.
- FAN Lizhu, 2003, *A Study of Modern Chinese Religious Beliefs – The Case of Shenzhen Economic Zone*, Occasional Paper, 12. Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chinese University of Hong Kong.
- FAN Lizhu, WHITEHEAD J. D. & WHITEHEAD E. E., 2010, *Sociology of Religion and China*, Peking, Current Events Press.
- FEI Xiaotong, 费孝通, 1985, 乡土中国, xiangtu zhongguo, *Chine rurale*, 三联书店 sanlian shudian, Librairie Sanlian.
- FENGANG Yang, 2006, « The Red, Black, And Gray Markets of Religion in China », *Sociological Quarterly*, 47, p. 93-122.
- GAO Shining, 高师宁, 1992, 当代宗教社会学的发展, dangdai zongjiao shehuixue de fazhan, « Le développement de la sociologie contemporaine des religions », 国外社会科学, guowai shehui kexue, *Sciences sociales étrangères*, n° 6, p. 50-55.
- , 2004, 宗教社会学在中国, zongjiao shehuixue zai zhongguo, « La sociologie chinoise en Chine », 中国人民大学学报, zhongguo renmin daxue xuebao, *Revue de l'Université du Peuple (Chine)*, n° 5, p. 86-91.
- , 2007, 宗教社会学研究在中国大陆的发展, zongjiao shehuixue yanjiu zai zhongguo dalu de fazhan, « Le développement de la recherche en sociologie des religions en Chine continentale », – 海大学学报 (社会科学版) Shanghai daxue xuebao (shehui kexue ban), *Revue de l'Université de Shanghai*, mai, vol. 14, n° 3, p. 96-99.
- GUO Yuhua, 2008, « Gouvernance et ritualisation : forme pratique des relations entre l'État et la société rurale », in Rouleau-Berger Laurence et Guo Yuhua, Li Peilin, Liu Shiding, *La nouvelle sociologie chinoise*, Paris, Éditions du CNRS, p. 329-357.
- HU Chunfeng, 胡春风, 2004, 宗教与社会, zongjiao yu shehui, *Religion et société*, 上海大众科学出版社, Shanghai dazhong kexue chubanshe, Presses des sciences populaires de Shanghai.

- HU Jianmin, 胡鉴民, 1930, “图尔格姆的道德教育” “Tuergemu (Durkheim) de diode jiaoyu”, « L'éducation morale de Durkheim », 社会学刊 shehui xuekan, *Sociologie*, vol. 2, n° 1, p. 39-44.
- , 1930, 涂尔干传, Tuergan zhuan, « Biographie de Durkheim », 社会学刊 shehui xuekan, *Sociologie*, n° 2, p. 1-24.
- , 1932, 涂尔干的社会心理学说, Tuergan de shehui xinli xueshuo, « La pensée de Durkheim en psychologie sociale », 中法大学月刊, zhongfa daxue yuekan, *Revue de l'Université franco-chinoise*, vol. 1, n° 4, p. 15-24.
- HUANG Wenshan, 黄文山, 1934, 中国古代社会的图腾文化 zhongguo gudai shehui de tuteng wenhua, « Culture totémique dans l'ancienne société chinoise », 新社会科学, *Nouvelle société*, n° 1, 1934, p. 24-52.
- JIN Ze, 金泽, 2008, 宗教学理论研究, zongjiaoxue lilun yanjiu, « Théorie en étude des religions », in 卓新平编 Zhuo Xinping (dir.), 中国宗教学30年 (1978-2008), zhongguo zongjiaoxue 30 nian (1978-2008), *Recherches sur la religion chinoise pendant 30 ans*, 中国社会科学出版社, zhongguo shehui kexue chubanshe, Presses des sciences sociales de Chine, p. 1-15.
- QIAO Shi-dong, 乔世东, 2009, “社会资源动员研究”, Shehui ziyuan dongyuan yanjiu, « Analyse de la mobilisation des ressources sociales », 上海交通大学学报, shanghai jiaotong daxue xueba, 哲学社会科学版, zhexue shehui kexue ban, *Revue de philosophie et de sciences sociales* 年第5期, 第18-24页, 2009, n° 5, vol. 17, p. 18-24.
- LI Fanying, 李芳英, 2006, 论涂尔干社会学理论中的宗教思想, Lun Tuergan shehuixue lilun zhong de zongjiao sixiang, « Réflexion sur la sociologie de la religion de Durkheim », 东方论坛 dongfang luntan, *Tribune de l'Orient*, n° 1, p. 105-110.
- LI Xiangping, 李向平, 2006a, 儒教宗教论的再讨论中国宗教社会学的视角, rujiao zongjiao lun de zai taolun - zhongguo zongjiao shehuixue de shijiao, « Nouvelle discussion sur la religion et le confucianisme - Le point de vue de la sociologie des religions en Chine », 齐鲁学刊 qilu xuekan, *Revue de Qilu*, n° 5, p. 20-26.
- , 2006b, 中国当代宗教的社会学诠释, zhongguo dangdai zongjiao de shehuixue quanshi, « Interprétation sociologique de la religion moderne chinoise », 上海人民出版社, Shanghai renmin chubanshe, Shanghai Éditions du Peuple.
- LIU Ju, 刘渠, 1931, 涂尔干社会学方法论, Tuergan shehuixue fangfa lun, « Méthode sociologique de Durkheim », 社会学刊, shehui xuekan, *Sociologie*, vol. 2, n° 4, p. 34-40.
- LIU Zhengai, 刘正爱, 2009, 祭祀与民间文化的传承, jisi yu minjian wenhua de chuancheng, « Culte des ancêtres et héritage de la culture populaire », in Jin Ze bian, 金泽编, 宗教人类学 zongjiao renleixue, *Anthropologie de la religion*, n° 1, p. 170-196.
- , 2010, 人类学他者与殖民主义-以日本人类学在‘满洲’为例, renleixue tazhe yu zhimin zhuyi- yu riben renleixue zai ‘manzhou’ weili, « Altérité en anthropologie et colonialisme 世界民族 shijie minzu », *Minorités ethniques du monde*, n° 5, p. 44-53.
- LUO Hongguang, 2010, NGO 在中国的表现形态与作用-政府、企业和民间机构构成支撑社会的三角 Zai zhongguo de biao xian xintai yu zuoyong - zhengfu, qiye he mingjian jigou goucheng zhicheng shehui de san qi, Formes et rôles des ONG en Chine - État, entreprises, organisations non gouvernementales et solidarités sociales, 中国改革论坛, Zhongguo gaige luntan, *China Reform Forum*, 9月25日 September 25, 2010.
- MERLE A., 2008, « La sociologie chinoise à l'épreuve de la société. Du bannissement à la mobilisation : les défis d'une science sociale », Thèse de doctorat de sociologie.
- PAN Yue, 2002, « Marxist view of religion must keep up with the times », *China Study Journal*, 18.2, p. 5-18.

- QIAO Shi-dong, 乔世东, 2009, “社会资源动员研究”, *Shehui ziyuan dongyuan yanjiu*, « Analyse de la mobilisation des ressources sociales » 上海交通大学学报, shanghai jiaotong daxue xueba, 哲学社会科学版, zhexue shehui kexue ban, *Revue de philosophie et de sciences sociales*, 年第5期, 第18-24页, 2009, n° 5, vol. 17, p. 18-24.
- ROULLEAU-BERGER Laurence, 2008, « Introduction : pluralisme et identité de la sociologie chinoise contemporaine », in Roulleau-Berger Laurence et Guo Yuhua, Li Peilin, Liu Shiding, *La nouvelle sociologie chinoise*, Paris, Éditions du CNRS, p. 13-81.
- ROULLEAU-BERGER Laurence, 2011, *Désoccidentaliser la sociologie. L'Europe au miroir de la Chine*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- ROULLEAU-BERGER Laurence et GUO Yuhua, LI Peilin, LIU Shiding (dirs.), 2008, *La nouvelle sociologie chinoise*, Paris, Éditions du CNRS.
- ROULLEAU-BERGER Laurence et LI Peilin (eds.), 2011, *European and Chinese Sociologies. A New dialogue*, Leiden, Boston, Brill Publishers.
- SCHMUTZ G. M., 1985, « La sociologie de la Chine avant 1949 », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXVIII, p. 59-87.
- SUN Shanyang, 孙尚杨, 2001, 宗教社会学, zongjiao shehuixue, *Sociologie de la religion*, 北京大学出版社, Beijing daxue chubanshe, Presses de l'Université de Pékin.
- TANG Jun, 2008, « Dynamique des clans, affaiblissement de la ritualité et renforcement de l'évènementialité : étude de cas sur l'évolution des clans villageois dans le Nord-Est de la Chine », in Roulleau-Berger Laurence et Guo Yuhua, Li Peilin, Liu Shiding (dirs.), 2008, *La nouvelle sociologie chinoise*, Paris, Éditions du CNRS, p. 357-381.
- VERMANDER Benoît, 2009, « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », *Perspectives chinoises*, n° 4, p. 4-19.
- WEI Huilin, 卫惠林, 1943, 中国古代图腾制度论证 zhongguo gudai tuteng zhidu lunzheng, « Présentation du totémisme chinois ancien 民族学研究集刊, Minzuxue yanjiu jikan », Sélection d'articles en ethnologie, n° 3.
- WILLAIME Jean-Paul, 2008, « Introduction », in Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 6^e édition, Paris, Presses universitaires de France, p. I-XVII.
- WU Chun, 吾淳, 2004, “中国宗教集体精神的缺失—以涂尔干宗教社会学理论为参照的考察” zhongguo zongjiao jiti jingshen de queshi—yi Tuergan zongjiao shehuixue lilun wei canzhao de kaocha, « L'absence de conscience collective dans les religions chinoises », 华东师范大学学报(哲学社会科学版), huadong shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban), *Revue de Sciences humaines et sociales de l'Université normale de l'Est*, vol. 36, n° 2, p. 28-33.
- YANG Kun, 杨堃, 1932a, 法国社会学史略, faguo shehuixue shilue, Histoire de la sociologie française, 鞭策周刊 bianche zhoukan, *Revue hebdomadaire*, vol. 2, n° 7-8, p. 106-203.
- , 1932b, “中国现代社会学之派别与趋势” (续), zhongguo xiandai shehuixue zhi paibie yu qushi(xu), « Les écoles et tendances de l'ethnologie française », 鞭策周刊 bianche zhoukan, *Publication hebdomadaire*, vol. 1, n° 4, p. 78-81.
- , 1936, 法国民族学之过去与现在, faguo minzuxue zhi guoqu yu xianzai, « Présent et passé de l'ethnologie française », 民族学研究集刊, minzuxue yanjiu jikan, *Série d'articles en ethnologie*, n° 1, p. 101-121.
- , 杨堃, 1943, 中国近三十年来之出版界 (社会学之部), *Trente ans de publications de sociologie chinoise*, zhongguo jin sanshi nian lai zhi chuban jie (shehui kexue zhi bu) 国立华北编译馆馆刊 guoli huabei bianyi guan guankan, Presses nationales de la Chine du Nord, vol. 2, n° 7, p. 1-19.

- YANG Meijian, 杨美健, 2004, 杜尔干的宗教思维 Durkheim de zongjiao siwei, « La pensée sur la religion de Durkheim », 宗 教 学 研 究, *Recherches sur les études religieuses*, 2004, n° 1, p. 185-188.
- YANG Yiyin, 2008, « Relation et identité. Approche du processus psycho-social de la formation du “nous” chez les Chinois », in Roulleau-Berger Laurence et Guo Yuhua, Li Peilin, Liu Shiding (dirs.), *La nouvelle sociologie chinoise*, Paris, Éditions du CNRS, p. 451-481.
- YANG Qingkun, 1961, *Religion in Chinese Society*, Berkeley, University of California Press.
- YAO Nanqiang, 姚南强, 2005, 宗教社会学, zongjiao shehuixue 东华大学出版社, donghua daxue chubanshe, Presses de l'Université de Donghua.
- YE Fawu, 叶法无, 1931, 涂尔干社会学及其批评 (待续), tuergan shehuixue ji qi piping (daixu), « Critiques de la sociologie de Durkheim », 国立劳动大学劳动季刊 guoli laodong daxue laodong jikan, *Revue de l'Université nationale du Travail*, n° 1, p. 1-8.
- , 1933, 涂尔干及其社会的社会思想, tuergan ji qi shehui de shehui sixiang, « Durkheim et analyse de la société », 民族杂志 minzu zazhi, *Revue nationale*, vol. 1, n° 1-6, p. 585-605.
- ZHUO Xinping, pei Biao, GONG Xuezheng, ZHENG Xiaojun, 卓新平, 裴飏, 龚学增, 郑筱筠, 2010, 对话当代马克思主义宗教观 dui hua dangdai makesizhuyi zongjiaoguan, « Marxisme et religion aujourd'hui », 世界宗教文化, *Culture des religions du monde*, n° 6, p. 43-47.
- ZHUO Xinping, 卓新平, 2008, 改革开放三十年来的宗教学研究 gaige kaifang san shi nian lai de zongjiaoxue yanjiu, « Recherches sur les religions depuis 30 ans de réforme et d'ouverture », 中国宗教 Zhongguo zongjiao, *Religion en Chine*, oct., n° 39-40.
- , 2010, 从中国和谐社会发展看基督宗教与儒家精神卓新平 cong zhongguo hexieshehui fazhan kanji duzhongjiao yu rujia jingshen, « L'esprit confucianiste et le christianisme dans le développement de la société harmonieuse chinoise », 世界宗教文化, *Culture des religions du monde*, n° 1, p. 1-7.
- , 2012, 从“文化强国”战略看中国传统文化及宗教的意义 (cong “wenhua qianguo” zhanlue kan zhongguo chuantong wenhua jizongjiao de yiyi), « Signification de la religion traditionnelle chinoise et stratégie d'un pays puissant culturellement », 中国宗教学术网, Zhongguo congqiao xueshuwang, *Revue électronique sur la religion chinoise*, mars, p. 28-29.

La théorie de la religion de Durkheim et la sociologie chinoise

Les Formes ont été une première fois diffusées avant 1949, elles l'ont été une seconde fois après 1979 pour être révisées aujourd'hui quand nous assistons à un véritable printemps des religions en Chine. Il y aurait des continuités entre la sociologie chinoise et la théorie de Durkheim autour de l'idée de religion comme institution, notamment pour penser les religions instituées en Chine. Mais là où Durkheim considérait les frontières physiques et symboliques entre religion et autres institutions, les sociologues chinois se confrontent à une pluralité de formes religieuses enchevêtrées, reliées, agencées à d'autres formes sociales ; de plus, de leur point de vue, la religion comme vecteur de mobilisation et de protestation collective reste un impensé chez Durkheim. Continuités et discontinuités entre les Formes et la sociologie chinoise mettent à jour les contours d'une sociologie de la religion chinoise.

Mots-clés : Durkheim, Chine, sociologie, histoire des idées.

Durkheim's theory of religion and chinese sociology

The Forms were first published in 1949, then a second time in 1979 ; today with the new spring of religions in China they have been revised. With the idea of religion as an institution we could observe continuities between Chinese sociology and Durkheim's theory. But where Durkheim was building physical and symbolic boundaries between religion and institutions, Chinese sociologists are defining a plurality of religious forms embedded in and tied to social forms ; furthermore, from their point of view, Durkheim has not considered religion as a vector of collective mobilization and protestation. Theoretical continuities and discontinuities between the Forms and Chinese sociology do reveal the boundaries of a sociology of Chinese religion's.

Key words: Durkheim, China, sociology, history of ideas.

La teoría de la religión de Durkheim y la sociología china

Las Formas fueron difundidas una primera vez antes de 1949, y por segunda vez después de 1979. Son revisadas hoy, cuando asistimos a una verdadera primavera de las religiones en China. Habría continuidades entre la sociología china y la teoría de Durkheim alrededor de la idea de religión como institución, especialmente para pensar las religiones instituidas. Pero allí donde Durkheim consideraba las fronteras físicas y simbólicas entre religión y otras instituciones, los sociólogos chinos se enfrentan a una pluralidad de formas religiosas superpuestas, ligadas, relacionadas con otras formas sociales ; es más, desde el punto de vista de los sociólogos chinos, la religión como vector de movilización y de protesta colectiva sigue siendo un impensado en Durkheim. Continuidades y discontinuidades entre las Formas y la sociología china actualizan los contornos de una sociología de la religión china.

Palabras claves: Durkheim, China, sociología, historia de las ideas.