Mayfair Mei-Hui YANG, *Re-enchanting Modernity. Ritual Economy and Society in Wenzhou, China*

Durham, Londres, Duke University Press, 2020, 374 p.

François Gauthier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/65664>

DOI : 10.4000/assr.65664

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021

Pagination : 450-453

ISBN : 9782713228735

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

François Gauthier, « Mayfair Mei-Hui YANG, *Re-enchanting Modernity. Ritual Economy and Society in Wenzhou, China* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/65664> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.65664>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Mayfair Mei-Hui YANG, *Re-enchanting Modernity. Ritual Economy and Society in Wenzhou, China*

Durham, Londres, Duke University Press, 2020, 374 p.

François Gauthier

RÉFÉRENCE

Mayfair Mei-Hui YANG, *Re-enchanting Modernity. Ritual Economy and Society in Wenzhou, China*. Durham, Londres, Duke University Press, 2020, 374 p.

- 1 Avec cet ouvrage d'une grande richesse, Mayfair Yang confirme sa place auprès des meilleurs chercheurs en sciences sociales sur la Chine, auprès notamment de Vincent Goossaert, John Lagerwey, David Palmer et Fan Lizhu. L'anthropologue, professeure à l'University of California à Santa Barbara, n'était pas au départ, dans les années 1990, partie dans la région côtière semi-isolée du Wenzhou pour y faire des recherches sur la religion, mais elle n'a pu faire autrement face à l'intensité du développement qui a eu lieu dans la période post-Mao. Plutôt que de se contenter de nous proposer une ethnographie censée se suffire, Yang se livre à une démonstration maîtrisée digne de la meilleure anthropologie *old school* en convoquant une foule d'auteurs de plusieurs disciplines qui lui servent à interpréter son matériau en plusieurs couches, restituant la nature constitutivement « feuilletée » (Mauss) des faits dont elle rend compte. Mieux encore, elle refuse de cantonner la religion populaire à une sphère bien différenciée, multipliant plutôt les coups de sonde dans le domaine de l'économie et des rouages de l'État, notamment. Comme le suggérait Mauss il y a un siècle, c'est en replaçant les dimensions religieuses des faits sociaux étudiés dans le tout social et en cherchant les logiques « traversantes » que l'on parvient à faire les meilleures analyses.

- 2 Il est vain de tenter de rendre compte de l'intégralité de l'ouvrage, et il serait ennuyeux et peu utile de détailler le contenu par chapitres. On se fera une meilleure idée de l'ouvrage en se taillant une piste sinueuse à travers sa densité.
- 3 Yang montre d'abord comment la Chine s'est approprié les idéaux de ce que James C. Scott a appelé le « Haut Modernisme » (*High Modernism*), à savoir « l'ordonnement administratif de la nature et de la société » (p. 9) par le biais de l'État. Renvoyant à Bruno Latour dans la foulée, Yang écrit que si l'occident « n'a jamais été moderne », on ne peut pas en dire autant de la Chine, qui a dépassé l'occident en termes de modernisation (« *China outmodernized the West* », p. 7), si l'on entend par là l'opération de purification des sphères sociales et la distinction entre l'humain, la nature et le spirituel. La Chine constitue en effet le laboratoire humain le plus radical et le plus extraordinaire dans la poursuite des idéaux modernes depuis la fin du XIX^e siècle.
- 4 En ce qui a trait à la religion, ce projet a signifié une transformation d'une ampleur inégalée par laquelle le paysage effervescent des religiosités traditionnelles très fortement ritualistes a été transformé en conformité avec le modèle du christianisme occidental post-réforme et son insistance sur la croyance, l'appartenance exclusive et la chasse aux superstitions. En cela, il apparaît évident que la période maoïste a pour l'essentiel poursuivi la mise en forme des réformateurs républicains pour qui il fallait éliminer la religion afin de développer un État moderne, condition *sine qua non* pour le développement d'une société et d'une économie modernes. S'attaquer à la religion signifiait non seulement rejeter la tradition confucéenne dans laquelle baignaient les élites, mais également et peut-être surtout s'attaquer aux piliers de la religion populaire et de la structure sociale chinoise elle-même : les temples locaux. C'est en effet en enlevant les dieux et les esprits des ancêtres qu'hébergeaient ces temples que l'on pouvait espérer faciliter l'identification du peuple avec cette nouvelle notion à la fois « massive et abstraite » (p. 8) qu'était l'État-nation. Sous cet angle, la modernisation a réussi dans la mesure où, à la fin de l'ère Mao, les structures de l'État-parti avaient leurs ramifications jusque dans les localités les plus reculées et au sein même des familles.
- 5 Cette contextualisation historique fait d'autant plus ressortir la formidable bifurcation qui a eu lieu dans ce que les Chinois appellent la « période des réformes » inaugurée à la mort de Mao et visant avant tout à transformer l'économie planifiée en une économie « socialiste » de marché. Comme pratiquement tous les chercheurs travaillant sur la Chine contemporaine l'ont fait remarquer, cette transformation radicale dans le champ économique a eu des effets considérables dans toutes les sphères de la société (sauf en ce concerne la démocratisation), et en particulier la religion. Jetés dans les bras de la mondialisation économique, les Chinois se sont massivement tournés vers la religion pour, c'est une hypothèse avancée par l'autrice, répondre à la question de leur propre identité, individuelle et collective. Non pas tant les « religions » reconnues et donc fortement instituées et contrôlées par l'État, mais les religions populaires qui trouvent leur centre de gravité dans les temples locaux qui ont partout été (re)construits dans ces dernières décennies.
- 6 Yang met l'accent sur un phénomène que les approches arrimées aux théories de la sécularisation ne peuvent que mal interpréter : l'explosion du religieux en dehors de la catégorie officielle de religion (*zongjiao*), à savoir les rites, les offrandes et prières aux divinités, les pèlerinages, la consultation de médiums et de spiritistes, le culte des ancêtres, des fantômes et autres pratiques comme la divination et le *fengshui*

(géomancie) (chapitre 3). Auparavant dénoncées et même fortement réprimées au nom de la lutte contre les « superstitions » – ce terme a été progressivement remplacé par l'appellation « croyances » ou « coutumes populaires » –, elles ont joui dès lors d'une attitude radicalement changée de la part des autorités qui désormais favorisent (pas toujours, mais largement) leur expansion. La religiosité populaire associée au taoïsme (chapitre 4) et au bouddhisme (chapitre 5) est affectée de la même manière, profitant des possibilités de renouveau offertes au niveau local, surtout à l'ombre du contrôle exercé sur les institutions. L'ethnographie présentée dans ces chapitres est méticuleuse, riche et complète. À l'instar d'autres travaux à teneur plus anthropologique sur la religion en Chine, le portrait s'avère assez radicalement différent de celui dressé par des sociologues comme Fenggang Yang, dans son remarquable *Atlas of Religion in China* (Brill, 2018). Tandis que les sociologues restent surtout attachés à une vision institutionnelle de la religion qui favorise les grandes traditions religieuses officiellement reconnues (bouddhisme, taoïsme, islam, catholicisme, protestantisme) et considèrent les manifestations de la religion populaire de façon marginale, les travaux des anthropologues font au contraire ressortir la nature d'abord non instituée et non institutionnelle de l'effervescence religieuse dans la Chine post-Mao. Cette dernière fait voir, infiniment mieux que l'approche sociologique standard, la profonde rupture que représente le tournant exercé par le Parti communiste chinois en 1978 en se tournant vers l'économie de marché.

- 7 Un phénomène notable, aussi décrit par d'autres auteurs, est la manière dont la catégorie d'Héritage Culturel Intangible (HCI) de l'UNESCO, qui permet de répertorier, de reconnaître et de protéger le patrimoine matériel et immatériel, est utilisé à la fois par le parti central et les autorités locales pour promouvoir la construction ou la rénovation de temples ou d'autres lieux de culte (aux ancêtres, aux lignées qui font également leur retour) ainsi que la promotion de pratiques parfois presque disparues à force de répression, le tout au nom d'un nouveau nationalisme basé sur la fierté d'une Chine qui réussit et qui a enfin exorcisé son statut de « vieil homme malade de l'Asie ». L'us et l'abus de la catégorisation HCI est par ailleurs activé comme levier pour promouvoir le développement économique, notamment par le tourisme, les pèlerinages et les festivals. C'est ainsi qu'une catégorie « séculière » permet de cacher le développement et le retour de pratiques religieuses. L'autrice donne l'exemple d'une procession et d'un festival qui est passé du statut de réprimé et d'interdit à celui d'activement promu par la localité en l'espace de deux ans. Autrement dit, si le court vingtième siècle, jusqu'à la mort de Mao en 1976, a été marqué par un programme de purification radical, la période post-Mao, elle, se fait sous le signe du développement du marché et de « l'hybridation » généralisée par lesquelles les frontières entre les sphères sociales, et tout particulièrement celle entre l'économique et le religieux, s'effritent.
- 8 Une thèse doit retenir notre attention, pour terminer. Dans son chapitre 10, le plus intéressant et le plus innovant de l'ouvrage à mon avis, Yang met en relation le formidable essor économique de la région de Wenzhou et le développement d'une culture entrepreneuriale autonome avec l'explosion concomitante de la religion, et notamment de la religion populaire, au cours de la même période. En s'appuyant sur les travaux d'Hubert et Mauss, l'autrice distingue entre les sacrifices et offrandes, les rites et les festivals, les dons et les charités, la construction de sites rituels, la circulation de dons et de cadeaux, ainsi que les services rituels (performances rituelles, possession par les esprits, divination, géomancie et chants) (p. 282). Cet ensemble éclaté et complexe de pratiques constitue ce que Yang appelle « l'économie rituelle » de Wenzhou dont elle

fait un facteur important, voire nécessaire, du développement économique proprement dit. Inspirée de Georges Bataille, elle définit ainsi l'économie rituelle comme l'intégrale des « dépenses de richesse dans des pratiques rituelles, religieuses, éthiques et de communautarisation », c'est-à-dire des « formes de consommation qui ne mènent pas directement à l'accumulation de profits, mais qui au contraire engagent (*eat up*) les profits et l'épargne à des fins non-utilitaires » (p. 281). Bataille opposait en effet « l'économie générale » à « l'économie restrictive » des économistes orthodoxes (dans *La notion de dépense* et *La part maudite*), centrée sur la seule production et l'échange. Pour Bataille, les pratiques religieuses et leurs dépenses somptuaires tout comme leurs destructions sacrificielles participent de cette économie générale et constituent à la fois une négation et une condition de possibilité de l'échange utilitaire. Pour Yang, le développement concomitant de l'économie de marché et le renouveau religieux participent donc d'un même phénomène. Ses descriptions et ses analyses montrent comment la dépense rituelle fait circuler la richesse dans une économie parallèle qui est tissée à travers l'économie de marché et sa recherche de profit. Ainsi, l'encouragement actif des autorités au développement des lieux et des pratiques religieuses afin de favoriser le développement économique (par exemple via le tourisme et le pèlerinage) cache un jeu de complémentarité par laquelle l'économie rituelle « contrebalance et contient » l'économie de marché (p. 280). Cette proposition est majeure. Elle offre une voie d'interprétation des plus fécondes pour penser l'essor religieux qui a cours partout sur la planète conjointement à la mondialisation économique. Elle incitera aussi je l'espère les sociologues tout particulièrement à sortir la religion de sa sphère différenciée pour la restituer dans les flux plus vastes du social.

- 9 Avec cette thèse, Yang critique l'idée de Max Weber selon lequel le capitalisme, « une fois bien en selle », pouvait se passer de la religion et se refermait sur l'horizon de sens ultime telle une « cage de fer » (dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*). Loin d'être corollaire d'un désenchantement du monde, d'une dé-ritualisation et d'une dé-magification, le développement du capitalisme en Chine entraîne un processus de réenchantement, de re-magification et de re-ritualisation généralisé. J'ajouterai, dans la foulée de mes propres travaux (cf. *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*, Routledge, 2020), que ce n'est pas tant le capitalisme que l'État-nation dans sa phase de constitution et d'apogée, au xx^e siècle, qui eut une fonction dé-ritualisante et rationalisante, constat largement corroboré par l'histoire moderne de la Chine. Si la domination de l'État décrite par l'autrice pour la période républicaine et surtout maoïste a été caractérisée par la purification, la compartimentation, la différenciation et la rationalisation, la Chine « communiste » à l'ère du marché est le théâtre d'un effacement des frontières entre les sphères sociales et l'émergence de phénomènes hybrides, au premier chef entre la religion et l'économie. Au point où, comme à Wenzhou, un développement économique impressionnant a été et continue d'être le fruit de « forces religieuses et économiques inséparables et imbriquées » qui « s'appuient et se stimulent l'une l'autre dans un mouvement circulaire de cause et d'effet » (p. 318).
- 10 Cet ouvrage, il faut le redire, est majeur. Mes critiques sont donc de très faible ampleur. On peut à mon avis s'opposer à la lecture en partie convenue que l'autrice fait de la notion de société chez Durkheim (typique de la réception anglo-saxonne), qui serait tributaire d'une conception monolithique et homogène de l'État-nation moderne. Après tout Durkheim, qui avait grandi dans la « Guerre des deux France » et qui élaborait son œuvre au moment de l'affaire Dreyfus et des débats entourant la loi de 1905, avait très

certainement conscience du fait que les sociétés modernes, comme les sociétés archaïques, n'étaient en rien monolithiques, mais au contraire tiraillées et diffractées. C'est là la critique d'une lecture paresseuse de Durkheim malheureusement trop répandue et sur laquelle il faudra bien revenir. Durkheim ne disait peut-être pas tant que les sociétés sont totalisées dans une unité homogénéisante qu'il se surprenait qu'elles tiennent *quand même, malgré* leur diversité et leurs conflits, et qu'il cherchait à en déterminer les mécanismes sous-jacents. Ce qui est intéressant, c'est que, cette modification faite, le demeurant de la discussion de Yang et ses analyses entrent dès lors parfaitement dans le sillon de la sociologie durkheimienne.

- 11 Ensuite, il y a une certaine fascination de l'autrice pour ce qu'elle appelle le « modèle de Wenzhou », qui donne quand même l'impression de célébrer une résistance de sa population contre l'État et contre le marché. Elle fait l'impasse sur le fait que l'essor économique *et* religieux se fait partout en Chine, et que le « modèle de Wenzhou » n'est peut-être pas aussi unique qu'il n'y paraît. La région a connu les mêmes mutations qu'ailleurs, à part un retard d'une bonne décennie en ce qui concerne le changement d'attitude des autorités locales à l'égard de la religion populaire. Mais cela ne fait que renforcer son propos. À mon sens, sa proposition d'une économie rituelle accouplée à l'économie de marché et vice versa vaut pour toute la Chine continentale, moyennant des variations locales et régionales. Plus même, on voit des tendances similaires dans les pays limitrophes comme le Vietnam et le Cambodge. Il y aurait matière à élargir la focale encore plus face au supposé « retour » du religieux, partout sur la planète, à mesure que s'étend la mondialisation économique...