Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine.

Éd., 2014, 436 p., bibl., index, ill. (« Bibliothèque de l'anthropologie »)

Bernard Formoso

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28908>

DOI : 10.4000/lhomme.28908

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 février 2016

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Bernard Formoso, « Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine. », *L'Homme* [En ligne], 217 | 2016, mis en ligne le 24 février 2018, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28908> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.28908>

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine.

Éd., 2014, 436 p., bibl., index, ill. (« Bibliothèque de l'anthropologie »)

Bernard Formoso

Sébastien Billioud & Joël Thoraval, *Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*. Paris, CNRS Éd., 2014, 436 p., bibl., index, ill.
(« Bibliothèque de l'anthropologie »)

- ¹ À PARTIR d'enquêtes conduites au milieu des années 2000 en Chine continentale et secondairement à Taïwan, Sébastien Billioud et Joël Thoraval examinent dans ses dimensions doctrinale, éducative, liturgique et politique, un mouvement alors émergent et qui a été qualifié de « confucianisme populaire » (*minjian rujia*). Le phénomène est singulier dans l'histoire religieuse de la Chine tant la philosophie et la ritualité confucéennes ont, par le passé, été associées aux lettrés et à l'ordre impérial. Dès lors, notent les auteurs (p. 19), il peut paraître transgressif que des gens de condition modeste se fassent les promoteurs de la doctrine du Grand Sage, même si celle-ci a de longue date pénétré l'ensemble du corps social par l'entremise du culte des ancêtres. Il ressort de l'ethnographie des auteurs que ce mouvement de renouveau confucéen réunit des militants de conditions économiques et de catégories socioprofessionnelles très variées : ouvriers, commerçants, entrepreneurs, enseignants et cadres locaux du parti communiste. Tous réagissent à la crise morale qui, selon eux, touche la société et dont les signes les plus manifestes sont la corruption de l'appareil d'État, la montée en puissance de l'individualisme, mais aussi le culte de l'argent et le consumérisme ambiants. Face à ces périls, les ressources culturelles mobilisées, pour être disparates et incomplètes, ne s'en sont pas moins considérablement enrichies et diversifiées au début du XXI^e siècle, en lien direct avec la réhabilitation de l'héritage impérial par les autorités et sa promotion dans les médias, mais aussi du fait d'un regain d'intérêt pour les cultes ancestraux.

- 2 Dans la première partie du livre, consacrée à la philosophie de l'action des militants et aux structures d'enseignement qu'ils mettent en place, Sébastien Billioud et Joël Thoraval montrent comment l'usage de ces ressources culturelles donne lieu à un large éventail d'initiatives collectives, dont certaines s'inspirent du modèle fourni par des institutions éducatives, florissantes à la fin de l'empire. Il en va ainsi des *shuyuan*, les académies confucéennes, et des *shihu*, ces écoles qui enseignaient les classiques en vue de la préparation aux concours mandarinaux. Cependant, confrontées à un vide juridique et à une attitude très ambivalente des autorités qui parfois les sponsorisent ou parfois entravent leur action, les institutions recrées à partir de ces modèles touchent un public restreint (quelques dizaines de milliers de personnes à la fin des années 2000). Elles ne sont jamais couplées à un mode de vie communautaire et, dans le cas des *shuyuan*, elles prennent la forme de cercles informels constitués autour de l'enseignement d'un maître. Parallèlement à ces entreprises dispersées, une manifestation du confucianisme populaire de plus fort impact, car prenant appui sur des institutions reconnues, tient à la lecture des classiques confucéens en marge et en complément du système scolaire. Elle avait déjà concerné plusieurs millions d'enfants à la fin des années 2000 et trouve pour cadres des écoles publiques, des temples bouddhiques, des cours de rattrapage organisés par des volontaires du secteur privé, ou bien encore des émissions à succès sur la chaîne centrale de télévision. Les auteurs montrent que l'inculcation des valeurs confucéennes a aussi gagné le milieu des entreprises et certaines administrations avec l'organisation de classes pour les employés. Les réseaux sociaux sur Internet participent aussi au mouvement par la mise en place d'académies immatérielles.
- 3 Les motivations des activistes qui œuvrent en faveur de ces différents projets sont variées, mais présentent toutefois certains points communs, à commencer par un anti-intellectualisme notoire. Il ne s'agit pas, en effet, de faire l'exégèse des textes confucéens à la manière des universitaires avec lesquels les militants entretiennent des relations ambiguës, mais bien plutôt de s'imprégner du contenu de ces textes à des fins existentielles et spirituelles. Cet antiélitisme se donne à voir dans la défiance qu'affichent nombre de militants envers la figure du lettré qui n'est plus perçu comme agissant en faveur du peuple mais contre lui. Un tel rejet va de pair avec une valorisation mystique du paysan et de la terre. En résulte un cloisonnement des pôles académique et populaire du renouveau confucéen. L'anti-intellectualisme des militants du *minjian rujia* s'exprime aussi par le primat conféré à l'action et notamment aux exercices corporels qui permettent de purifier les énergies, d'accéder à la clairvoyance, de contrôler les émotions et finalement d'aboutir à une « incorporation du texte » (p. 108). L'accent mis sur l'éducation des enfants et, en particulier, sur leur apprentissage par cœur des classiques est un autre aspect du pragmatisme des militants. L'enjeu est non seulement d'accroître les facultés de concentration et de mémorisation des jeunes, mais aussi leur sociabilité, leur piété filiale et leur *xin*. Cette dernière vertu, notent les auteurs, prolifère de manière multivoque dans le discours au point de dessiner les linéaments d'une économie morale « qui tire son efficacité tant des ressources de la tradition culturelle chinoise que des impératifs de la nouvelle société capitaliste » (p. 147). Selon les contextes, *xin* désigne la confiance qui régit idéalement les rapports sociaux, le crédit dont doit témoigner le partenaire en affaire, mais aussi la croyance et l'apaisement intérieur qui sont quelques-unes des finalités.

- 4 On touche avec cette dernière acception à la dimension religieuse du confucianisme populaire dont traite en détail la seconde partie de l'ouvrage. Cette dimension est aujourd'hui affirmée même si, comme le montrent les auteurs, elle est l'aboutissement d'une construction politique moderne amorcée au XIX^e siècle sous les Qing et poursuivie par le gouvernement républicain qui avait pour but de contrer l'expansion du christianisme en lui opposant une religion proprement chinoise. De philosophie politico-cosmologique étroitement associée au ritualisme d'État, le confucianisme en est donc venu à endosser le statut officiel de « religion ». Cette évolution a touché l'ensemble du monde chinois (Taïwan, Singapour, Hong Kong) et fut facilitée par le développement au XX^e siècle de « sociétés rédemptrices »⁵⁰, au premier rang desquelles Yiguandao, et qui toutes intégraient Confucius à leur panthéon et ses enseignements à leur doctrine. Le gouvernement chinois de l'ère post-maoïste œuvre aussi en ce sens. Il se sert du confucianisme pour renforcer le nationalisme culturel, mais aussi pour éviter que la population, faute de ressources spirituelles, se tourne en temps de crise sociale vers des mouvements jugés subversifs. Par référence à l'expression « religion civile » qu'emploie Robert Bellah⁵¹, à propos du discours politique étasunien et de ses constantes références à Dieu, les auteurs suggèrent que le confucianisme pourrait un jour devenir la religion civile de la Chine, à l'instar du statut qu'il a aujourd'hui à Taïwan, selon Richard Madsen⁵², dès lors que serait surmontée l'indifférence d'une large partie de la population à son égard. En attendant, la glorification de l'héritage confucéen par l'État profite aux activistes. Ils jouissent ainsi d'opportunités pour tisser des réseaux de culte, dont le plus important se nomme « hall des sages », tout en pratiquant des rituels en des lieux hautement symboliques de l'histoire du confucianisme. Une tension se fait jour cependant chez les militants, entre le désir d'un statut institutionnel reconnu à leurs activités religieuses et une revendication d'autonomie. Cette dernière les pousse à agir en toute discrétion et à se démarquer des entreprises de promotion du confucianisme opérant du haut vers le bas, d'organisations para-étatiques vers la société.
- 5 Le souci d'indépendance des militants du *minjian rujia* trouve en partie sa raison d'être dans leur anti-élitisme et dans leur méfiance envers un régime très ambigu en matière d'expression religieuse, mais il est aussi motivé par le fait qu'ils ne se reconnaissent pas dans l'usage politique que l'État fait de la figure du Grand Sage. En effet, comme l'expliquent les auteurs, à la fin des années 2000 et au cours de la décennie suivante, le qualificatif « populaire » en est venu à désigner deux projets différents. L'un, initial, qui reste attaché à l'éducation morale des gens simples et qui est porteur d'aspirations sociales émancipatrices ; l'autre, expurgé de toute finalité spirituelle, qui réduit le confucianisme à un emblème de la culture nationale dont il s'agit d'assurer la promotion auprès des nouvelles élites et qui mobilise pour ce faire les médias, l'industrie touristique et les ressources de l'économie marchande.
- 6 Cette dissociation ressort parfaitement des développements de la dernière partie de l'ouvrage, dans laquelle Sébastien Billioud et Joël Thoraval proposent une ethnographie comparée d'un rite exécuté par des militants minjian dans le temple de Mencius à Zoucheng et lors du Festival organisé en 2007 par les autorités à Qufu, le pays natal de Confucius. Dans un cas, argumentent-ils, la logique du rituel est respectée au sens où l'action se veut transitive, en continuité avec des entités invisibles actives à tous les niveaux de la cosmologie ; alors que dans l'autre, on est en présence d'un cérémonial d'État qui n'invoque sur un mode commémoratif que des entités absentes et dont « la

performance est intransitive, tout entière cantonnée dans la sphère du visible » (p. 329). De plus, la comparaison du festival Qufu 2007 avec la célébration, en 2011, des cent ans de la République de Chine organisée à Taïpei par Yiguandao, en présence des plus hautes autorités taïwanaises, montre que le ritualisme d'État en Chine continentale reste fortement empreint du radicalisme séculier de l'époque maoïste. Si, en effet, à Taïwan le rituel religieux garde tout son sens et englobe le cérémonial politique, c'est tout l'inverse en République populaire où les commémorations orchestrées par l'État n'intègrent le religieux que sous la forme d'une ritualité parodique. Compte tenu de ce déni de croyance, concluent les auteurs, le confucianisme populaire est frustré dans sa quête de restauration des continuités politico-religieuses passées. Il ne peut prétendre qu'à des réalisations parcellaires qui laissent insatisfait son désir de reconnaissance et d'institutionnalisation.

- 7 En définitive, ce livre est une contribution majeure à la connaissance du confucianisme et de ses développements contemporains dans le monde chinois. On en veut pour preuve le fait qu'il ait été immédiatement traduit en anglais et soit paru chez un grand éditeur britannique en 2015⁵³. Il conjugue de manière très pertinente les approches de l'historien et de l'ethnologue en restituant systématiquement l'arrière-plan historique des orientations actuelles, celles-ci étant appréhendées sur la base d'un long et minutieux travail d'enquête dans divers milieux sociaux. Enfin, au-delà du confucianisme, l'étude apporte de précieux éclairages sur les diverses fonctions politiques assumées par le riche patrimoine religieux chinois, celui-ci servant tour à tour de levier d'émancipation pour des forces agissantes de la société civile et de ressource exploitée par l'État pour promouvoir le nationalisme culturel.

NOTES

50. Selon la formule employée par Duara Prasenjit pour désigner des organisations religieuses chinoises prêchant le salut par le biais d'un universalisme syncrétique : cf. Duara Prasenjit, « The Discourse of Civilization and Pan-Asianism », *Journal of World History*, 2001, 12 (1) : 99-130.

51. Robert Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-traditional World*, Berkeley, University of California Press, 1991 [1970].

52. Richard Madsen, *Democracy's Dharma. Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*, Berkeley, University of California Press, 2007.

53. Sébastien Billioud & Joël Thoraval, *The Sage and the People. The Confucian Revival in China*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015.