



Perspectives chinoises

2009/4 | octobre-décembre 2009

Reconfigurations religieuses en République populaire de Chine

Les *danwei* religieuses

L'institutionnalisation de la religion en Chine populaire

David A. Palmer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5354>

ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 19-33

ISBN : 978-2-95333678-7-4

ISSN : 1021-9013

Référence électronique

David A. Palmer, « Les *danwei* religieuses », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2009/4 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 30 décembre 2012, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5354>

Les *danwei* religieuses

L'institutionnalisation de la religion en Chine populaire

DAVID A. PALMER

Cet article est une étude de l'évolution de l'institutionnalisation de la religion en République populaire de Chine de 1979 à 2009, et de ses effets sur la structuration du champ religieux chinois. Un discours normatif sur la religion est constitué par un réseau de dirigeants du Parti, de cadres, d'universitaires et de chefs religieux. Les institutions religieuses officielles sont devenues des hybrides de culture religieuse avec l'habitus institutionnel des unités de travail (*danwei*) dans l'économie socialiste de marché. En même temps, une grande diversité de pratiques religieuses ont trouvé une légitimité sous le couvert de catégories laïques telles que la santé, la science, la culture, le tourisme, ou le patrimoine. Les autorités des affaires religieuses commencent à reconnaître l'existence de cette sphère religieuse en expansion, et d'accorder une légitimité discursive aux catégories jadis stigmatisées ou ignorées de la religion populaire et des nouvelles religions. Mais elles hésitent toujours à proposer un changement explicite de politique.

Au cours des 30 dernières années, de nombreuses formes de religiosité se sont développées et transformées en Chine. Elles recouvrent une grande diversité de pratiques : rites de passage familiaux, festivals de temples, réseaux spirituels modernes, religions ethniques et communautés transnationales⁽¹⁾. La majorité de ces évolutions se sont produites à partir de la base, hors de la sphère institutionnelle assignée à la « religion » par l'État, échappant à son contrôle direct. La plupart des études sur la politique religieuse de l'État pendant ces années sont fondées sur le paradigme des relations Église-État, centré sur la répression et le contrôle de la religion par l'État, et sur l'identification des zones de la vie religieuse dont l'État s'est retiré. Ces études constatent, depuis la fin de la Révolution culturelle en 1976, une tendance générale à un relâchement progressif des restrictions imposées à la vie religieuse, même si l'État continue à affirmer son autorité ultime sur la sphère religieuse⁽²⁾. Ces observations sont généralement valides, mais l'évolution de la politique religieuse ne peut s'expliquer par un simple processus d'assouplissement (ou de renforcement) de la répression par l'État, qui accorderait plus ou moins de libertés à des groupes et communautés religieuses. Au contraire, l'État, aux côtés des groupes religieux et des dirigeants eux-mêmes, a continué à jouer un rôle primordial dans la création et la structuration du champ religieux. Pour décrire cette dynamique, il faut éviter d'appliquer à la Chine le paradigme des relations entre l'Église et l'État tiré de l'expérience occidentale. Celui-ci suppose en effet l'autonomie préalable de l'Église et de l'État, et décrit les tensions et les relations de pouvoir entre les deux. Il assume qu'idéalement, dans un contexte de modernité sécularisée, l'État devrait être neutre et libre de toute influence politique exercée par

des institutions religieuses. Réciproquement, l'État n'interfère pas dans les affaires des institutions et communautés religieuses.

Ce paradigme est un produit de la trajectoire historique de l'Europe, dans laquelle l'État-nation a lutté pour sortir de l'ombre de l'Église de Rome, une trajectoire fondamentalement différente de l'expérience chinoise. La suppression du bouddhisme en 842 a définitivement affaibli le *sangha* bouddhiste, et pendant plus de 1 000 ans, jusqu'au XIX^e siècle, aucune institution religieuse trans-locale n'a réussi à devenir indépendante de l'État impérial. Celui-ci s'est imposé comme l'autorité religieuse suprême dans une société imprégnée de religiosité, mais sans distinction claire entre le religieux et le séculier. Pendant un siècle, des guerres de l'Opium (1843) jusqu'à la Libération (1949), les églises chrétiennes ont, certes, affirmé leur indépendance par rapport à l'État chinois. Mais elles représentaient une religion

1. Les sources primaires employées pour cet article sont les documents cités dans le texte ainsi que des entretiens tenus entre 2005 et 2009 avec des officiels du Front uni et des Affaires religieuses au niveau national ainsi qu'à Shanghai, Xi'an et Lanzhou ; plusieurs universitaires chinois actifs dans la production du discours sur la religion ; des cadres du Bureau des affaires culturelles du district de Yingde (Guangdong) ; des dirigeants de l'Association taoïste de Huashan (Huayin, Shaanxi) ; ainsi que des membres de la plupart des communautés religieuses mentionnées dans l'article. Je prends cette occasion pour remercier l'École française d'Extrême-Orient et le Centre français d'études sur la Chine contemporaine pour leur appui, qui a rendu possible les missions et la collecte des matériaux documentaires. Je suis également reconnaissant envers Vincent Goossaert et Sébastien Billioud pour leurs suggestions éditoriales.
2. Voir par exemple Beatrice Leung, « Religious Freedom and the Constitution in the Peoples' Republic of China: Interpretation and Implementation », *Diskus*, vol. 3, n° 1, 1995, p. 1-18; Pitman Potter, « Belief in Control : Regulation of Religion in China », *China Quarterly*, vol. 174, 2003, p. 317-337; Tony Lambert, « The Present Religious Policy of the Chinese Communist Party », *Religion, State & Society*, vol. 29, n° 2, 2001, p. 121-129; Jason Kindopp et Carole Lee Hamrin (éd.), *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, Washington, DC., Brookings Institution Press, 2004.

étrangère, dont l'indépendance avait été imposée à la Chine par les fusils des puissances occidentales. Les églises ne pouvaient donc pas servir de modèle d'autonomie d'une institution religieuse par rapport à la sphère politique. L'Église chrétienne eut, certes, un impact profond sur le champ religieux durant cette période : elle devint un modèle normatif pour toutes les autres traditions religieuses, et pour la notion même de religion en tant que catégorie distincte et autonome⁽³⁾. Mais lorsque la distinction entre l'État et la religion a trouvé sa place dans l'idéologie marxiste du Parti communiste chinois, elle a servi à désigner non pas deux sphères autonomes, mais une opposition entre deux types de forces politiques : la dictature du prolétariat d'un côté, et les instruments du féodalisme et de l'impérialisme de l'autre.

L'institutionnalisation de la religion par l'État en République populaire

Lorsque le PCC a pris le pouvoir en 1949, il n'a considéré la question religieuse que sous l'angle de la lutte politique, à la fois dans sa vision à long terme et dans ses considérations pragmatiques de court terme. L'objectif de la politique religieuse était de priver les communautés religieuses de leurs liens avec les ennemis politiques, et de les transformer en instruments du Front uni du Parti communiste. Elle tentait d'éviter de s'aliéner les fidèles et, tout en respectant leur liberté de croyance, espérait que celle-ci se fanerait naturellement avec la disparition des classes sociales qui, selon la doctrine marxiste, servaient de fondement de la religion. Aucun espace n'était accordé aux formes de religion qui n'avaient pas d'autonomie potentielle symbolique et institutionnelle par rapport aux structures féodales et semi-coloniales de l'ancienne société. Le confucianisme, désorganisé depuis l'effondrement du système des examens impériaux et du mandarinat, fut considéré comme l'essence même du « féodalisme », et donc totalement interdit⁽⁴⁾. Les milliers de sociétés rédemptrices⁽⁵⁾, qui cherchaient à reformuler et raviver la religion traditionnelle, furent persécutées sans merci, considérées comme « des sectes et sociétés secrètes réactionnaires ». Les millions de cultes communautaires, profondément ancrés dans la société rurale traditionnelle, furent stigmatisés comme « superstitions féodales »⁽⁶⁾. Seuls le christianisme, l'islam et le bouddhisme (et, de justesse, le taoïsme monastique), reconnus sur le plan international comme des religions mondiales, dotés d'un canon sacré, de systèmes symboliques autonomes, et d'institutions cléricales facilement identifiables, ont obtenu une légitimité en tant que « religion ». Ces religions furent organisées en associations patriotiques natio-

nales soutenues par l'État et supervisées par le Bureau des affaires religieuses du Conseil d'État (BAR). Les chefs religieux coopératifs étaient encadrés à titre individuel par le Département du Front uni du PCC.

Cet article s'intéresse à l'institutionnalisation de la religion menée par l'État, de la période postmaoïste jusqu'à nos jours, et à ses effets sur la structuration du champ religieux en Chine⁽⁷⁾. Cette institutionnalisation a été limitée aux religions reconnues, et a exclu non seulement les autres formes de religiosité mentionnées précédemment – qui représentaient et représentent toujours une bien plus grande proportion du champ religieux chinois – mais également des nouvelles formes indigènes et globales, apparues en Chine depuis les années 1980. Ce texte se concentrera sur les institutions religieuses de la majorité han et plus particulièrement du bouddhisme et du taoïsme, religions pour lesquelles l'impact de l'institutionnalisation a été le plus profond dans la mesure où elles n'avaient aucune expérience historique en tant qu'institutions religieuses nationales. Les associations officielles créées depuis 1949 ont, quant à elles, produit une intégration sans précédent de leurs réseaux cléricaux et de leurs liturgies⁽⁸⁾. Il ne s'agit pas d'une

3. Voir David A. Palmer et Vincent Goossaert, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, à paraître, chapitre 3.
4. Anna Xiao Dong Sun, « The Fate of Confucianism as a Religion in Socialist China : Controversies and Paradoxes », in Fenggang Yang et Joseph B. Tamney (éd.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden, Brill, 2005, p. 229-254.
5. Les « sociétés rédemptrices » sont une vague de mouvements millénaristes, apparus dans les premières décennies du XXe siècle, et qui associent en général les trois enseignements (confucianisme, taoïsme et bouddhisme, auxquels la chrétienté et l'islam ont souvent été ajoutés) avec l'écriture spirite, la philanthropie et une eschatologie millénariste. Elles adoptent souvent des formes modernes d'organisation et d'enseignement. Voir Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity. Manchukuo and the East Asian Modern*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, p. 103-104 ; David A. Palmer, « Redemptive Societies: Historical Phenomenon or Sociological Category? », à paraître dans *Minsu quyi*.
6. Vincent Goossaert, « Le destin de la religion chinoise au XXe siècle », *Social Compass*, vol. 50, n° 4, 2003, p. 429-440.
7. Sur la notion du champ religieux, voir Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, 1971, p. 295-334.
8. Voir la contribution de Goossaert et Fang à ce numéro. Les religions des minorités ethniques, telles que le bouddhisme tibétain, l'islam des Hui et des Ouïgours, et celle des chrétiens catholiques et protestants, ont joué un rôle fondamental dans l'élaboration de la politique religieuse de l'État. Mais elles ont dominé la littérature académique sur la politique religieuse chinoise, et ont monopolisé l'attention des médias internationaux, alors que la religion de la majorité han a été relativement ignorée. Puisque ces religions sont associées avec soit de fortes identités ethniques non han ou avec des institutions religieuses puissantes basées à l'étranger, elles tendent à générer des relations plus nettement différenciées entre l'État et la religion. Sur le Tibet, voir Melvyn C. Goldstein, *The Snow Lion and the Dragon : China, Tibet, and the Dalai Lama*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; et Melvyn C. Goldstein et Matthew T. Kapstein (éd.), *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*, Berkeley, University of California Press, 1998. Sur l'islam en Chine, voir Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge, MA, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1996. Sur le protestantisme, voir Daniel H. Bays, « Chinese Protestant Christianity Today », *The China Quarterly*, vol. 174, n° 2, 2003, p. 488-504 ; Alan Hunter et Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; sur le catholicisme, voir Richard Madsen, *China's Catholics : Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, Berkeley, University of California Press, 1998.

étude de la vie religieuse de ces communautés à la base, mais d'une analyse des processus institutionnels et des acteurs qui cherchent à les structurer, et qui se plaignent sans cesse de la difficulté à organiser le peuple, peu éduqué et au faible niveau de *suzhi*⁽⁹⁾. Ma discussion se concentre sur ce que B. Vermander appelle la « fonctionnalisation » de la religion, comment elle crée ce que Fenggang Yang appelle le « marché rouge » du religieux en Chine, dans lequel « le teint rouge [de l'idéologie communiste] se reflète dans la rhétorique du clergé, le discours théologique, et les pratiques des groupes religieux reconnus⁽¹⁰⁾ ». Comme c'est le cas dans tous les domaines de la construction de l'État en Chine, le degré d'institutionnalisation est plus fort au niveau national, et significativement plus faible dans les régions plus reculées⁽¹¹⁾. Néanmoins, le processus structure profondément le champ religieux. L'institutionnalisation est comprise ici selon la formulation de Ji Zhe, inspirée de Giddens :

une « institution » peut être conçue comme le modèle général de reproduction de règles et de ressources. Si une organisation est reconfigurée par le dispositif institutionnel externe qui l'englobe, de sorte que sa structure et ses règles de reproduction et de distribution des ressources tendent à devenir identiques à celles de son environnement institutionnel, alors elle peut être considérée comme une organisation « institutionnalisée »⁽¹²⁾.

Le rejet du radicalisme et de l'iconoclasme révolutionnaire, et la politique de réforme et d'ouverture, ont entraîné une plus grande tolérance envers la religion. Un discours de plus en plus répandu sur les contributions positives de la religion à la philanthropie et à la morale sociale, a conduit à explorer les moyens d'encourager son développement. Mais le modèle léniniste du contrôle par l'État des institutions religieuses a été maintenu et même renforcé dans la foulée de l'expansion de l'État et la modernisation de sa bureaucratie. Cette tendance a été encouragée par les risques d'opposition politique et de séparatisme, posés par une religiosité populaire en pleine expansion – comme cela a été le cas avec le Falungong⁽¹³⁾ – et des liens avec des communautés religieuses à l'étranger, notamment dans le cas des Tibétains et des Ouïgours. La tension entre ces deux tendances ne pouvait être résolue qu'en renforçant l'orthodoxie religieuse, à la fois au niveau du discours et des institutions, afin que la religion puisse jouer son rôle assigné d'aide au développement social, tout en écartant les menaces politiques et séparatistes. Mais l'institutionnalisation religieuse dans la Chine post-

maoïste n'a pas seulement été une opération imposée d'en haut comme dans les années 1950. Les chefs religieux, les fonctionnaires du gouvernement et les universitaires y ont participé activement, en combinant différents régimes discursifs et en formant une institution hybride mêlant religion et bureaucratie. En même temps, l'étroitesse de la catégorie légitime de la religion a renforcé la désinstitutionnalisation des autres formes du religieux, qui ont été contraintes d'exister sous la forme de réseaux diffus ou d'organisations clandestines, et/ou ont dû chercher une institutionnalisation sous d'autres catégories telles que la santé, le tourisme ou le patrimoine. Cette stratégie les a conduites à s'intégrer partiellement ou totalement dans les logiques séculières de ces catégories. Ces dernières années, les autorités religieuses de l'État ont reconnu l'existence de ce phénomène, et se sont ouvertes à l'idée d'élargir la catégorie de la religion. Mais la logique d'une institutionnalisation religieuse menée par l'État implique que cet élargissement ne conduira pas à une « libéralisation » de la sphère religieuse selon le modèle occidental de séparation de l'Église et de l'État, mais mène plutôt au défi d'étendre le processus d'institutionnalisation à un domaine religieux en constante expansion.

Les associations religieuses patriotiques créées sous égide du PCC dans les années 1950 étaient, pour les cinq religions concernées, des formations institutionnelles totalement inédites. Jamais dans l'histoire les bouddhistes, taoïstes ou musulmans de Chine n'avaient été unis dans une seule organisation nationale (il y avait eu plusieurs tentatives durant la période républicaine (1911-1949), mais la plupart avaient échoué)⁽¹⁴⁾. Les multiples sectes et confessions protestantes furent obligées de s'unir entre elles et de se couper des églises et sociétés missionnaires étrangères. L'association ca-

9. Voir les contributions de Kang Xiaofei et de Cao Nanlai à ce numéro.
10. Fenggang Yang, « The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China », *The Sociological Quarterly*, n° 97, 2006, p. 97.
11. Pour une étude des réponses populaires à ce processus, voir David A. Palmer, « Religiosity and Social Movements in China: Divisions and Multiplications », in Gilles Guiheux et K. E. Kuah-Pearce (éd.), *Social Movements in China and Hong Kong : The Expansion of Protest Space*, ICAS/Amsterdam University Press, p. 257-282.
12. Ji Zhe, « Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and its Paradoxes », in Mayfair Yang (éd.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 239-240, faisant référence à Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres, Macmillan, 1979; *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984.
13. Voir David Ownby, *Falun Gong and the Future of China*, New York, Oxford University Press, 2008.
14. Sur le bouddhisme, voir Holmes Welch, *Buddhism under Mao*, Cambridge, Harvard University Press, 1972. Sur les associations religieuses de la période républicaine, voir Vincent Goossaert, « Republican Church Engineering: The National Religious Associations in 1912 China », in Mayfair Mei-hui Yang (éd.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, op. cit., p. 209-232.

tholique prit ses ordres de Zhongnanhai et non du Vatican. Et au sein même de ces cinq organisations, les limites de la religiosité légitime furent clairement tracées, excluant les « superstitions féodales » (en particulier dans les cas du bouddhisme et du taoïsme), les liens avec les « puissances impérialistes » (surtout pour le protestantisme et le catholicisme), et tout groupe qui refusait de se soumettre à l'autorité des associations patriotiques (principalement dans le cas des églises chrétiennes, ainsi que pour une partie du clergé bouddhiste tibétain)⁽¹⁵⁾.

Durant la Révolution culturelle, toutes les institutions religieuses socialistes furent abolies, du Département du Front uni jusqu'au Bureau des affaires religieuses et aux associations : la religion était devenue une cible directe à éliminer. Dans la période de « réformes et d'ouverture », à partir de 1979, ce système fut rétabli, mais dans un contexte radicalement différent. Même lorsque l'État se retirait pour laisser davantage d'espace aux activités religieuses, aucune institution religieuse indigène n'était suffisamment forte pour occuper cet espace – contrairement aux églises catholique et orthodoxe qui ont rapidement réinvesti le champ religieux en Europe de l'Est et dans la Russie postsocialiste. En l'absence d'une institution religieuse unique et dominante, l'État chinois a continué, par volonté et par défaut, à jouer le rôle central dans la définition et la protection de l'orthodoxie religieuse. Historiquement, les institutions religieuses en Chine étaient déjà faibles avant 1949. Le régime communiste avait établi de nouvelles institutions dans les années 1950, mais il s'agissait avant tout de créations politiques, et elles avaient été détruites pendant la Révolution culturelle. Ce sont néanmoins ces associations qui furent chargées d'encadrer le retour du religieux en Chine, et qui, donc, devaient être renforcées et institutionnalisées. L'État a tenté de passer d'un dogmatisme idéologique à la cooptation politique des chefs religieux, à la gestion bureaucratique des communautés religieuses, à l'exploitation des ressources religieuses pour le développement économique et l'harmonie sociale.

L'institutionnalisation du bouddhisme, du catholicisme, du taoïsme, de l'islam et du protestantisme, menée par l'État, a créé une structure administrative relativement homogène pour ces cinq traditions : un mélange entre l'unité de travail socialiste (le *danwei*) et les formes traditionnelles d'organisation cléricale, un hybride qui est devenu constitutif de l'*habitus* religieux des chefs de ces communautés⁽¹⁶⁾. Le *danwei* est le système modulaire dans lequel toutes les unités de production et d'administration étaient nationalisées et organisées dans la Chine socialiste jusque dans les années 1990.

Tous les ouvriers étaient assignés à vie à une *danwei*, pour le travail mais aussi pour le logement, les loisirs et les services sociaux. Les communautés religieuses officiellement enregistrées en tant qu'associations ne sont pas des *danwei* à part entière mais elles sont issues de la même logique institutionnelle : les fonctions bureaucratiques (comme le *huizhang*, « président », le *bangongshi zhuren*, « directeur général », etc.) sont prioritaires sur les grades ecclésiastiques, qu'elles remplacent parfois totalement. Les relations hiérarchiques les plus importantes sont celles entre le président de l'association (qui est en général aussi l'abbé ou le pasteur du temple ou de l'église principale d'une juridiction donnée) et les représentants de la branche correspondante du Front uni du PCC et du Bureau des affaires religieuses. Ces relations se manifestent dans la nomination du personnel et dans les politiques internes d'allocation des ressources. Les récompenses liées aux résultats, sous la forme d'une augmentation de ressources et de nominations à des grades administratifs supérieurs ou à des postes politiques prestigieux (la Conférence consultative du peuple) donnent autant de poids aux fonctions politiques qu'aux compétences religieuses. Ces résultats, postes et ressources sont négociés par le biais de la culture des *guanxi*, présente dans les institutions religieuses autant que dans les institutions laïques.

Les *danwei* ont été encouragées et même obligées de devenir autosuffisantes dans l'économie de marché depuis les années 1990. De même, les communautés religieuses ont été poussées à afficher des performances économiques positives en vendant des services et produits rentables⁽¹⁷⁾. Le système des *danwei* a été largement démantelé à la fin des années 1990 : les exigences de performance politique ont été réduites, voire supprimées, pour les entreprises, désormais libres de vivre ou mourir dans le marché. Mais les associations religieuses font partie des catégories, avec les écoles, les administrations d'État, l'armée et les industries stratégiques, qui sont restées sous étroite supervision politique. Les *danwei* religieuses sont donc aujourd'hui des hybrides de culture religieuse et d'*habitus* institutionnel des unités de

15. Pour une analyse de la politique du PCC envers la religion de 1921 à 1966, voir David A. Palmer et Vincent Goossaert, *The Religious Question in Modern China*, op. cit., chapitre 6 ; pour retrouver des textes originaux de 1949 à 1970, voir Donald E. MacInnis, *Religious Policy and Practice in Communist China*, Londres, Hodder and Stoughton, 1972.

16. Pour une analyse de la juxtaposition de l'*habitus* socialiste postmaoïste et de la sacralité rituelle du confucianisme traditionnel, voir la contribution de Billioud et Thoraval dans ce numéro.

17. Voir Yang Der-ruey, « The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai », in Fenggang Yang et Joseph B. Tamney, *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden, Brill, 2005, p. 113-148 ; Graeme Lang et al., « Temples and the Religious Economy », *ibid.*, p. 149-180.

travail issues de l'économie socialiste de marché. Cette hybridation n'est pas un processus facile, et peut être douloureuse pour les pratiquants religieux en quête de pureté spirituelle. Les relations entre les différentes composantes de la structure institutionnelle ne sont pas non plus toujours harmonieuses. Les conflits sont en effet fréquents, parfois même violents, entre les religieux, les associations officielles et les autorités des affaires religieuses. Ils le sont également entre les institutions religieuses et les unités non religieuses telles que les autorités du tourisme qui luttent pour l'utilisation des sites pittoresques qui entourent les monastères, et les revenus que ceux-ci génèrent⁽¹⁸⁾. Mais ces conflits, et les normes guidant leur déroulement et leur résolution, sont eux-mêmes constitutifs de l'ordre institutionnel. Afin de comprendre ce processus d'institutionnalisation, nous devons considérer les réseaux discursifs qui définissent les frontières et les formes de la religion en tant qu'institution distincte. Nous devons également analyser les réglementations qui tentent de transposer ces discours dans la réalité, puis considérer la structure spécifique des organes officiels qui créent et reproduisent ces formes institutionnelles. Pour faciliter la présentation, j'analyserai les discours et les institutions séparément, mais il faut garder à l'esprit que les deux sont en fait mutuellement constitutifs.

Le réseau discursif sur la religion

Chaque système politique a son propre régime de production d'un discours sur les formes légitimes de religion. Ce discours assigne des idées, des pratiques et des groupes à une catégorie de religion, avec ses droits, ses restrictions et sa position définis dans les institutions sociales fonctionnellement différenciées d'une société donnée. Il contribue également à déterminer la structure et les normes internes des groupes religieux eux-mêmes. Le discours sur la religion en République populaire de Chine devrait être considéré dans le contexte plus large de production et de circulation de discours entre les différents acteurs officiels et non officiels : les dirigeants et les organes du Parti, les départements du gouvernement, les institutions académiques, les chefs religieux et leurs fidèles, ainsi que les médias. Nous devons également garder à l'esprit comment, à l'intérieur de cette économie, tout un ensemble de catégories a évolué, souvent en opposition les unes avec les autres, et comment chacune d'entre elles a été utilisée pour désigner des phénomènes liés à ce qui, en termes anthropologiques, peut être considéré comme dépendant du domaine religieux. Ces catégories incluent

bien entendu la « religion » *zongjiao*, mais également le *mixin* (superstition), les *fandong huidaomen* (sociétés secrètes réactionnaires) et les *xiejiao* (sectes pernicieuses), les *minjian xinyang* (croyances populaires) ainsi que le *wenhua* (culture) et les *wenwu* (objets du patrimoine culturel), le *fei wuzhi wenhua yichan* (patrimoine culturel intangible), les *minsu* (coutumes folkloriques), les *minzu fengqing* (coutumes ethniques exotiques). Elles incluent également tout ce qui peut être considéré comme une « ressource touristique » ; « l'art de nourrir la vie », le « *qigong* », les « arts martiaux », la « médecine chinoise », les « sports », les « sciences » ; et même la « philanthropie », les « études nationales », et les « échanges internationaux ». Chacune de ces catégories fait partie d'un réseau discursif distinct impliquant une dynamique relationnelle différente avec l'État et ses définitions de l'orthodoxie, et produisant une logique d'organisation et d'action différente. Leur structure commune est ce que S. Billioud et J. Thoraval, dans leur contribution à cette revue, nomment « *l'habitus postmaoïste* ».

Dans le cas de la « religion », le réseau discursif est composé des dirigeants du Parti qui émettent leur opinion sur la religion ; du Département du Front uni et du Bureau des affaires religieuses aux niveaux national, provincial et local ; de plusieurs types d'institutions académiques – en particulier l'Institut sur les religions du monde de l'Académie chinoise des sciences sociales, et les départements de philosophie et d'études religieuses des principales universités, dont certains dominent le discours académique sur une religion précise (comme l'Institut sur le taoïsme et la culture religieuse de l'Université du Sichuan)⁽¹⁹⁾; et les dirigeants des cinq associations religieuses et les représentants des instituts et séminaires de formation officiels de ces religions. Ces divers intervenants (fonctionnaires, universitaires, chefs religieux) ont des perspectives différentes, mais partagent une vision globalement réformiste, laïque et éthique, de la religion. Les universitaires, tout autant que les chefs religieux, ont activement exprimé leur conception d'une modernisation souhaitable de la religion qu'ils étudient.

Les membres du réseau discursif sur la religion, qu'ils soient fonctionnaires, universitaires ou chefs religieux reconnus par l'État, doivent s'exprimer dans le cadre de la politique du Parti. Ainsi, leurs déclarations véhiculent un certain degré

18. Voir, par exemple, le cas de Nanputuo décrit par David Wank, « Institutionalizing Modern "Religion" in China's Buddhism : Political Phases of a Local Revival », in Yoshiko Ashiwa et David L. Wank (éd.), *Making religion, making the state : the politics of religion in modern China*, Stanford, California, Stanford University Press, 2009, p. 126-150.

19. Fenggang Yang, « Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality », in Yang et Tamney (éd.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, op. cit., p. 19-40.

d'autorité, et contribuent au discours officiel sur la religion. Mais chacun a ses propres intérêts, ses allégeances et son intégration dans d'autres réseaux discursifs, de sorte qu'il existe une nette différence dans leurs perspectives. Selon la formulation de Ryan Dunch, une déclaration politique donnée « fonctionne à la fois comme un code et une couverture ; un code pour un ensemble d'attentes officiellement approuvées, et une couverture pour un large éventail de programmes intellectuels et théologiques qui l'invoquent pour se légitimer⁽²⁰⁾ ». Les politiques du Parti créent ainsi un cadre discursif commun, qui est investi et reproduit par des acteurs ayant des intérêts et loyautés différents. L'allégeance première des fonctionnaires des Affaires religieuses revient au gouvernement – mais à l'intérieur du gouvernement ils se considèrent souvent (ou sont considérés) comme les défenseurs des intérêts religieux, ou comme les promoteurs d'une forme de religion « convenable ». Les chefs religieux collent à la ligne du Parti afin de protéger les intérêts de leurs communautés et renforcer leur autorité. Les universitaires ont typiquement une attitude plus libérale que le gouvernement, mais doivent également établir et protéger la légitimité de leur champ d'études. Ils utilisent les normes académiques de distance et d'objectivité pour compenser leurs sympathies envers les religions qu'ils étudient. Le cas le plus connu est celui des « chrétiens culturels », des universitaires et intellectuels qui n'affirment pas explicitement leur foi chrétienne, mais adoptent un point de vue chrétien pour mener une analyse critique de la crise morale et des problèmes sociaux en Chine⁽²¹⁾. Autre exemple : un réseau d'universitaires revendiquant le label de « nouveau taoïsme » *xin daojia*, et affirmant que le taoïsme devrait développer pour le XXI^e siècle une nouvelle idéologie fondée sur l'écologie, l'égalité des sexes et la culture traditionnelle⁽²²⁾. Nous pourrions aussi citer l'influence du bouddhisme réformiste auprès des universitaires et des intellectuels, grâce aux écrits et initiatives de religieux tels que Hsing Yun ou Jinghui⁽²³⁾. Dans ce contexte d'allégeances multiples et de motivations complexes, le discours sur la religion est généré par des publications et revues variées, et par des réunions et conférences qui peuvent inclure une ou plusieurs catégories d'acteurs discursifs.

L'évolution du discours des dirigeants du Parti

Les déclarations des dirigeants du PCC, et quelques documents officiels afférents, déterminent le cadre général du réseau discursif sur la religion. Ces documents et discours

prennent bien entendu en compte les autres voix à l'intérieur du réseau discursif, et réagissent également à l'évolution générale du contexte politique domestique et international. Ils définissent les lignes directrices pour les rares projets de réglementation nationale sur la religion : la majorité des textes administratifs concernant les institutions religieuses est en fait promulguée au niveau provincial ou local, et surtout concentrée sur des questions de procédure. Ces textes sont très différents d'un endroit à l'autre – ce qui entraîne des divergences encore plus grandes dans les pratiques concrètes des fonctionnaires locaux, qui sont ouverts à la réforme et l'expérimentation à certains endroits, et enclins à un contrôle strict ailleurs. Les détails des rituels et pratiques (divination, rites guérisseurs....) qui sont autorisés ou interdits varient largement d'une province à l'autre⁽²⁴⁾.

Régulièrement, les déclarations des dirigeants du PCC donnent le ton du discours sur la religion. Chaque fois, de subtils ajustements sont sensibles : la doctrine marxiste de la « disparition de la religion » est repoussée à un futur de plus en plus lointain, alors que les contributions positives de la religion à la société sont de plus en plus reconnues. En même

20. Ryan Dunch, « Christianity and "Adaptation to Socialism" », in Mayfair Yang (éd.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, op. cit., p. 172.
21. Dunch, *ibid.*
22. Hu Fuchen, « 21 shiji de xin daoxue wenhua zhanlue » (Stratégie pour la nouvelle culture taoïste du XXI^e siècle), in Hu Fuchen et Lü Xichen, *Daoxue tonglun* (Les études taoïstes), Pékin, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2004, p. 716-744.
23. Fenggang Yang et Dedong Wei, « The Bailin Buddhist Temple : Thriving Under Communism », in Yang et Tamney (éd.), op. cit., p. 63-86; Zhe Ji, « Religion, Youth and Modernity: Summer Camp as a New Ritual Practice of Chinese Buddhism », in *Social Compass*, à paraître.
24. Xing Fuzeng, « Church-State Relations in Contemporary China and the Development of Protestant Christianity », *China Study Journal*, vol. 18, n° 3, 2003, 27 note 42 ; Ying Fuk-Tsang, « New Wine in Old Wineskins: an Appraisal of Religious Legislation in China and the Regulations on Religious Affairs of 2005 », *Religion, State & Society*, vol. 34, n° 4, 2006, p. 354-355. Voir Donald E. MacInnis, *Religion in China Today: Policy and Practice*, Maryknoll, Orbis, 1989, pour un recueil complet de traductions des principaux documents politiques du Parti, discours et articles d'actualité des années 1980. Une collection complète des documents politiques de référence et des discours de 1979 à 1995 a été publiée dans *Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi zonghe yanjiuzu*, *Guowuyuan zongjiao shiwuju zhengce faguisi* (éd.), *Xin shiqi zongjiao gongzuo wenxian xuanbian* (Compilation de documents sur le travail religieux pour la nouvelle époque), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 1995. Pour le texte intégral de plusieurs documents nationaux, provinciaux et locaux, voir Xingzhengyuan dalu weiyuanhui, *Dalu diqu zongjiao fagui huibian* (Compilation de règlements sur la religion de la région continentale), Taipei, Xingzhengyuan dalu weiyuanhui, 1995 ; voir également Guojia zongjiao shiwuju zhengce faguisi, *Quanguo zongjiao xingzheng fagui guizhang huibian* (Compilation nationale de lois et de règlements sur l'administration de la religion), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 2000. Certains de ces documents sont traduits par Human Rights Watch Asia, *China : State Control on Religion*, 1997, <http://www.hrw.org/legacy/reports/1997/china1/>, consulté le 26 septembre 2009. Plusieurs règlements locaux sont traduits dans Richard Madsen et James Tong (éd.), « Local Religious Policy in China, 1980-1997 », *Chinese Law and Government*, vol. 33, n° 3, 2000. Pour un sommaire détaillé et commenté des réglementations de la RPC sur la religion, par les gouvernements du niveau national au niveau local à partir du début des années 2000, voir Chan Kim-Kwong et Eric C. Carlson, *Religious Freedom in China : Policy, Administration and Regulation. A Research Handbook*, Santa Barbara, CA, Institute for the Study of American Religion/ Hong Kong, Hong Kong Institute for Culture, Commerce and Religion, 2005.

temps, le postulat fondamental – celui de l'autorité ultime du PCC sur la religion, et de son devoir de contrôler et guider son développement – n'a jamais changé.

Un important changement discursif s'est produit lorsque, au début des années 1980, les universitaires ont été autorisés à débattre, et à réinterpréter les commentaires marxistes sur « la religion comme opium du peuple ». Ils ont alors affirmé que cette déclaration s'appliquait au rôle de la religion dans l'Allemagne du XIX^e siècle, et pas à l'essence même de la religion⁽²⁵⁾. Ceci a ouvert la voie à une description des aspects positifs autant que négatifs de la religion. Cette nouvelle pensée était perceptible dans un document émis par le Comité central du PCC le 31 mars 1982, intitulé « Vision et politique de base sur la question religieuse durant la période socialiste de notre pays »⁽²⁶⁾. Souvent cité sous le nom de « Document 19 », ce texte est à la fois une révision du point de vue du Parti sur la religion et un projet de politique et de réglementation spécifiques. Ce document affirme qu'en Chine socialiste, où l'exploitation des classes avait été éliminée, « les racines de classe de l'existence de la religion ont virtuellement disparu ». Mais comme la conscience du peuple est en retard par rapport aux changements de la structure sociale, les vieilles manières de penser continueront à exister, et le peuple continuera à avoir besoin de la religion dans les moments de désastres et de revers. Celle-ci ne disparaîtra pas tant que la longue étape du socialisme ne sera pas achevée, et le communisme réalisé⁽²⁷⁾.

Le Document 19 justifiait idéologiquement la restauration des pratiques religieuses après la Révolution culturelle, et la protection de la liberté de conviction religieuse individuelle inscrite dans la Constitution révisée de 1982⁽²⁸⁾. Les associations religieuses officielles furent réhabilitées, des lieux désignés officiellement pour l'exercice du culte furent rouverts, et les communautés religieuses furent autorisées et même encouragées à prendre part à des échanges internationaux avec leurs homologues. Mais une distinction très nette était tracée entre la vie religieuse « normale », qui était autorisée, et les autres activités, tenues pour illégales. La répression de 1982-1984 contre la « pollution spirituelle » visait ces activités : les sociétés secrètes réactionnaires (*huidaomen*) et les « médiums et sorcières » (*shenhan wupo*) ont été interdits, et les adeptes de pratiques « superstitieuses » comme la divination, la physionomie, la numérologie et le *fengshui* devaient être rééduqués et trouver une autre profession. La construction de temples et d'autels aux ancêtres fut également interdite, et ceux qui étaient déjà construits devaient être expropriés⁽²⁹⁾. Malgré ces campagnes, dans le contexte plus ouvert des années 1980, les activités religieuses se sont rapidement multi-

pliées. Les contacts croissants avec les réseaux religieux étrangers ont commencé à inquiéter les dirigeants du PCC. Cette préoccupation est devenue particulièrement sensible après l'effondrement de l'URSS et le mouvement étudiant de Tiananmen en 1989. Ces inquiétudes ont déclenché une répression contre des chefs catholiques et protestants clandestins en 1990-1991⁽³⁰⁾. Lors d'une « Conférence nationale sur le travail religieux » en décembre 1990, Jiang Zemin a souligné l'importance du travail religieux pour garantir l'harmonie ethnique et protéger l'intégrité territoriale de la Chine, pour lutter contre l'infiltration des forces religieuses étrangères et contre ceux qui étaient soupçonnés, depuis la base (notamment les chrétiens, à travers leurs églises), de vouloir contraindre le PCC à démocratiser la Chine⁽³¹⁾. Ces points ont été exposés dans un nouveau document politique, le « Document 6 », émis par le Comité central du PCC et le Conseil d'État le 5 février 1991⁽³²⁾. Ce texte appelait à un renforcement de la gestion institutionnelle de la religion et demandait aux autorités provinciales et municipales dans plusieurs juridictions d'émettre des réglementations détaillées.

L'Église catholique romaine et les sociétés missionnaires protestantes étaient, dans les années 1980, considérées

25. Yang Fenggang, « Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality », *art. cit.*, p. 23-25. Pour une traduction d'études chinoises sur la religion dans les années 1980, voir Luo Zhufeng (éd.), *Religion under Socialism in China*, Donald E. MacInnis et Zheng Xi'an, Armonk, M. E. Sharpe, 1991, en particulier p. 151-156, qui remettent en question l'interprétation orthodoxe de la religion comme « opium ». Le rôle des intellectuels protestants dans les « guerres de l'opium » universitaires durant lesquelles ces opinions ont été exprimées a été analysé par Ryan Dunch, « Christianity and "Adaptation to Socialism" », *art. cit.*, p. 165-168.
26. D'abord publié dans les *Selected Documents of the Third Plenum of the Eleventh Party Congress*, 1982 ; traduction de Janice Wickerl, publiée dans Donald E. MacInnis, *Religion in China Today*, *op. cit.*, p. 8-25.
27. Document 19, in MacInnis, *Religion in China Today*, p. 10.
28. « Article 36, Religious Policy », in MacInnis, *ibid.*, p. 34-35.
29. Chen Jinlong, *Zhongguo gongchangdang yu zhongguo de zongjiao wenti – ganyu dang de zongjiao zhengce de lishi kaocha* (Le Parti communiste chinois et la question religieuse en Chine: une étude historique de la politique religieuse du Parti), Guangzhou, Guangdong renmin chubanshe, 2006, p. 271. Sur la répression des sociétés rédemptrices interdites en tant que sociétés secrètes réactionnaires, voir Munro Robin (éd.), *Syncretic Sects and Secret Societies : Revival in the 1980's*, numéro thématique, *Chinese Sociology and Anthropology*, vol. 21, n° 4, 1989 ; voir également David A. Palmer, « Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults : Labeling Heterodoxy in Twentieth-Century China », dans Mayfair Yang (éd.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, *op. cit.*, p. 120-126 ; sur le retour puis l'appropriation des temples et autels aux ancêtres, voir Ann Anagnost, « The Politics of Ritual Displacement », in Charles F. Keyes *et al.* (éd.), *Asian Visions of Authority*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, p. 221-254. En dépit de ces campagnes des années 1990, la reconstruction des temples pour le culte des ancêtres lignagers continue sans répit.
30. Asia Watch Committee, *Freedom of Religion in China*, Washington DC, Human Rights Watch, 1992, p. 16-29.
31. Les discours sont retranscrits dans Zhonggong zhongyang, *Xin shiqi zongjiao gongzuo wenxian xuanbian*, *op. cit.*, p. 189-204.
32. Document reproduit dans Asia Watch, *Freedom of Religion in China*, *op. cit.*, p. 30-35.

comme les principales sources d'infiltration religieuse et d'interférence politique⁽³³⁾. La possibilité d'établir des relations diplomatiques avec le Vatican comportait le risque que le Saint-Siège tente de contrôler les catholiques chinois⁽³⁴⁾. Les missions protestantes étaient également vues comme un danger, à cause de leurs multiples stratégies d'évangélisation. L'influence de la « clique du dalaï-lama », basée en Inde et largement soutenue en Occident, fut, de manière de plus en plus stridente, accusée d'attiser le séparatisme tibétain. Après l'effondrement de l'Union soviétique, le Parti craignait également que les musulmans d'Asie centrale ne promeuvent l'idée d'un « Turkestan oriental » indépendant auprès des populations ouïgoures du Xinjiang⁽³⁵⁾.

Jiang Zemin a invité les chefs des cinq religions deux fois à Zhongnanhai en 1991 et 1992, pour discuter de ces questions et souligner l'importance de « l'adaptation de la religion au socialisme ». Lors d'une réunion du Front uni en novembre 1993, Jiang a expliqué que le concept de « l'adaptation au socialisme » signifiait que les croyants devaient être libres de garder leur foi religieuse, mais que sur le plan politique, ils devaient aimer la mère patrie et défendre le système socialiste et la direction du PCC⁽³⁶⁾. Ils devaient modifier les doctrines et institutions incompatibles avec le socialisme et utiliser les aspects positifs de la pratique, de la morale et des enseignements religieux pour servir le socialisme. Par exemple, les objets du patrimoine culturel pouvaient être utilisées pour le développement culturel et l'éducation patriotique. Les enseignements et concepts religieux pouvaient servir au développement socialiste, à l'instar de la « construction théologique » libérale promue par l'évêque protestant Ding Guangxun (1915-)⁽³⁷⁾, de la notion catholique d'« amour de la nation et amour de la foi », de la théorie bouddhiste du « bouddhisme humaniste » compris comme l'utilisation du bouddhisme au service de la société⁽³⁸⁾, et de l'idée musulmane selon laquelle le « patriotisme fait partie de la foi ». Les enseignements religieux pouvaient être utilisés pour améliorer le sens moral de la population, et les échanges religieux internationaux pouvaient contribuer à construire des amitiés et unifier la mère patrie (Hong Kong, Macao et Taiwan). Le gouvernement aiderait les religions à s'adapter au socialisme, en identifiant dans chacune les éléments utiles, en les encourageant à supprimer leurs mauvaises habitudes et les enseignements nuisibles, en les incitant à participer au développement économique, et en leur donnant le rôle de ponts entre le Parti-État et les masses⁽³⁹⁾.

Au début des années 2000, la teneur des discours sur la religion est devenue encore plus positive. Le 31 janvier 2001,

Li Ruihuan (alors membre du Comité permanent du Bureau politique du 15^e Comité central du Parti communiste, et président du 9^e Comité national de la Conférence politique consultative du peuple chinois, CPPCC) a prononcé un discours qui, pour la première fois, légitimait la politique religieuse du PCC en s'appuyant sur la culture traditionnelle chinoise. Une grande partie de la culture chinoise est liée à la religion, a-t-il dit, et la Chine a une tradition d'assimilation harmonieuse, elle a toujours absorbé différentes cultures et religions : les religions étrangères se sont constamment nourries de la culture chinoise, et se sont « sinisées ». En ce sens, affirmait-il, la politique de liberté religieuse du PCC est fidèle à la culture traditionnelle chinoise⁽⁴⁰⁾.

À la fin de la même année, lors d'une réunion sur les affaires religieuses, Jiang Zemin a reconnu la double nature de la religion : celle-ci comporte des aspects négatifs et positifs. La liste des facteurs positifs était plus longue que celle contenue dans son discours de 1993 : désormais, la religion contribuait aussi à la philanthropie, assurait la stabilité émotionnelle et psychologique des masses, et préservait l'ordre social et la stabilité. Il reconnaissait les profondes racines historiques de la religion, sa longue existence et son influence ininterrompue, et acceptait que la religion puisse continuer à exister même après la disparition des classes et des États. Il admettait ainsi que l'objectif de la disparition de la religion

33. « Document 19 », *op. cit.*, p. 23.

34. Leung, Beatrice, *Sino-Vatican Relations : Problems in Conflicting Authorities, 1976-1986*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Beatrice Leung et William T. Liu, *The Chinese Catholic Church in Conflict, 1949-2001*, Boca Raton (FL), Universal Publishers, 2004.

35. Chen Jinlong, *Zhongguo gongchangdang yu zhongguo de zongjiao wenti – guanyu dang de zongjiao zhengce de lishi kaocha*, *op. cit.*, p. 248-249.

36. Le discours a été retranscrit dans *Zhonggong zhongyang*, *op. cit.*, p. 249-255.

37. Philip L. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China : K. H. Ting and the Chinese Church*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2007 ; Ying Fuk-tsang, « Jiang Lunli daode de jidujiao – dangdai zhongguo shenxue dui shehui zhuyi de tiaozheng yu shiyong » (Un christianisme éthique : l'adaptation au socialisme de la théologie chinoise contemporaine), in Ying Fuk-tsang, *Dangdai zhongguo zheng-jiao guanxi* (Relations État-Église en Chine contemporaine), Hong Kong, Alliance Bible Seminary, 1999, p. 133-185 ; Xing Fuzeng, « Church-State Relations », *art. cit.*, p. 34-37 ; Dunch, « Christianity and "Adaptation to Socialism" », *art. cit.*, p. 171-175.

38. Ji Zhe, « Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and its Paradoxes », *art. cit.*, p. 253-256.

39. Pour une analyse de la théorie de « l'adaptation au socialisme » par le principal théoricien de la religion au sein de l'École centrale du Parti, voir Gong Xuezheng, *Shehui zhuyi yu zongjiao* (Socialisme et religion), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 2003, p. 251-323. Pour des exemples de discours sur l'adaptation par les représentants de différentes religions, voir Zhengxie Guangdong sheng weiyuanhui bangongting, *Cujin jianshe hexie shehui : zongjiao yu shehui zhuyi shehui xiang shiyong yantaohui lunwenji* (Promouvoir la construction d'une société harmonieuse : Acte du colloque sur la religion et l'adaptation à la société socialiste), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 2005.

40. Chen Jinlong, *Zhongguo gongchangdang yu zhongguo de zongjiao wenti – guanyu dang de zongjiao zhengce de lishi kaocha*, *op. cit.*, p. 274.

était encore plus lointain que la réalisation du communisme⁽⁴¹⁾. À la suite de ce discours, un éditorial du *Quotidien du peuple*, le 13 décembre 2001, soulignait que le PCC devait représenter les « intérêts légitimes des masses de croyants », qui étaient reconnus comme « une force positive dans la construction du socialisme aux caractéristiques chinoises⁽⁴²⁾ ». Dans un discours du 18 décembre 2007, lors d'une réunion d'étude du Parti, Hu Jintao a réaffirmé le discours positif sur la religion. Il a détaillé « la ligne de base » du travail religieux du PCC : permettre aux personnes religieuses de « jouer un rôle actif dans le développement économique et social », les aider à résoudre leurs difficultés matérielles et les unir dans l'objectif de construire une « société modestement prospère » (*xiaokang shehui*), et renforcer la formation du clergé religieux, de façon à ce qu'il soit bien éduqué et dispose des bases politiques, académiques et morales nécessaires au déploiement des effets positifs de la religion sur la société⁽⁴³⁾.

Le système de gestion des religions : le Front uni, le Bureau des affaires religieuses et les associations officielles

C'est grâce au réseau discursif sur la religion que les objectifs énumérés par Hu Jintao ont pu être réalisés. Ce réseau désigne le système très imbriqué combinant le Parti, par le biais du Front uni ; l'État, par le Bureau des affaires religieuses ; les communautés religieuses, par leurs associations officielles ; et les universitaires, par l'Institut des religions du monde de l'Académie chinoise des sciences sociales, ainsi que d'autres instituts de recherche sur la religion. L'institution religieuse postmaoïste a commencé à prendre forme dès 1978, lorsque, au 11^e Congrès du Parti, les politiques sur la liberté religieuse ont été rétablies, et que l'État a été chargé de « renforcer la gestion » de la religion et de guider activement son adaptation au socialisme tout en mettant l'accent sur le fait que les « superstitions féodales » étaient toujours bannies⁽⁴⁴⁾. Le Département du Front uni a été rétabli en 1978, et a entrepris de réhabiliter les chefs religieux persécutés pendant la Révolution culturelle (en particulier ceux qui étaient célèbres et de haut rang). Il a également pris des mesures pour leur retour à une vie religieuse normale⁽⁴⁵⁾. Comme dans les années 1950, les chefs religieux étaient nommés à des postes politiques : au début des années 2000, 10 000 des 300 000 religieux enregistrés avaient des postes dans les Congrès du peuple et dans les Conférences politiques consultatives du peuple chinois (PPCC) à différents niveaux⁽⁴⁶⁾.

Le Bureau des affaires religieuses (BAR)⁽⁴⁷⁾ a également été rétabli en 1979, chargé de superviser le rétablissement et le fonctionnement des associations religieuses officielles, de l'enregistrement et de la gestion du clergé et des lieux de culte. Des départements du Front uni et des Bureaux et commissions des affaires religieuses ont été établis à tous les niveaux de gouvernement : national, provincial, municipal, et à l'échelon du district. Le Front uni, en tant que branche du PCC, est responsable des relations avec les chefs religieux à titre individuel, alors que le Bureau des affaires religieuses, en tant qu'organe du gouvernement, est responsable des relations avec les associations religieuses en tant qu'entités légales. Les BAR sont responsables de la supervision administrative des associations officielles des cinq religions reconnues. Le BAR national comporte une première division supervisant le bouddhisme et le taoïsme, une deuxième division pour le protestantisme et le catholicisme, et une troisième division pour l'islam. (Une quatrième division, pour « les recherches politiques », les « croyances populaires » et les « nouvelles religions » a été créée en 2005, et sera analysée plus loin).

En pratique, aux niveaux locaux du gouvernement, le même fonctionnaire est souvent chargé du Front uni, des affaires religieuses, et des minorités nationales. Il ne s'agit pourtant pas d'un système centralisé : alors que les fonctionnaires des Affaires religieuses et du Front uni aux niveaux inférieurs sont supposés suivre les directives et politiques du gouvernement central, ils sont nommés par le gouvernement et par le comité du Parti de niveau provincial ou local. C'est devant eux qu'ils sont directement responsables, et non devant leurs homologues du niveau national. Il existe donc de grandes variations dans l'application des politiques religieuses au niveau local. La même situation se reproduit dans les associations religieuses officielles, qui ont été établies aux niveaux

41. Ying, « New Wine in Old Wineskins », *art. cit.*, p. 349. Pour une analyse détaillée des implications pratiques du discours de Jiang, voir Xing Fuzeng, « Church-State Relations », *art. cit.*, p. 20-26.

42. Chen Jinlong, *Zhongguo gongchangdang yu zhongguo de zongjiao wenti – guanyu dang de zongjiao zhengce de lishi kaocha*, *op. cit.*, p. 254-258.

43. Xinhua, « Hu Jintao : Guanhe dang de zongjiao gongzuo fangzhen, zuohao xin xingshi xia zongjiao gongzuo » (Hu Jintao : Mettre en œuvre la ligne du Parti sur le travail religieux, bien faire le travail religieux sous les nouvelles conditions), http://news.xinhuanet.com/newscenter/2007-12/19/content_7281396.htm, consulté le 13 octobre 2009.

44. « Fully Implement the Policy of Religious Freedom », in MacInnis, *Religion in China today*, *op. cit.*, p. 26-32 ; Richard Madsen, « Religion and Feudal Superstition: Implications of the PRC's Religious Policy for the Christian Encounter with China », *Ching Feng*, vol. 22, n° 4, 1979, p. 190-218.

45. Chen Jinlong, *Zhongguo gongchangdang yu zhongguo de zongjiao wenti – guanyu dang de zongjiao zhengce de lishi kaocha*, *op. cit.*, p. 304-317.

46. *Ibid.*, p. 306.

47. Il a ensuite été rebaptisé Administration d'État aux affaires religieuses (AEAR) en 1998.

provinciaux et locaux tout au long des années 1980 et 1990. Les dirigeants de ces associations sont « élus » par les membres après des consultations extensives avec les représentants locaux du Front uni et du BAR. Ce système vise à garantir que la personne élue ait une légitimité religieuse auprès des fidèles, tout en étant politiquement acceptable pour le gouvernement. Si l'une ou l'autre de ces conditions n'était pas remplie, le travail de l'association rencontrerait de sérieuses difficultés puisqu'il perdrait le soutien du gouvernement ou de la communauté religieuse. Les chefs religieux locaux doivent leur sélection à leur communauté locale et aux fonctionnaires locaux du BAR et du Front uni. Leur loyauté va donc avant tout à ces organes et pas aux associations officielles au niveau national. Le BAR est responsable de la gestion des communautés religieuses légales, alors que le Bureau de la sécurité publique traque les activités religieuses considérées comme illégales. Mais le Bureau des affaires religieuses et le Bureau de la sécurité publique à un niveau de juridiction donné ne communiquent pas nécessairement entre eux et n'entretiennent pas toujours de bonnes relations. L'application des politiques n'est donc pas toujours cohérente.

Les associations religieuses officielles au niveau national ont été rétablies en 1980 : l'Association bouddhiste de Chine, l'Association taoïste de Chine, l'Association islamique de Chine, et les Associations protestantes et catholiques. Dans ces deux derniers cas, afin de compenser le manque de légitimité de l'Association catholique patriotique chinoise de la période maoïste, et du Mouvement patriotique protestant des trois autonomies, les autorités ont créé de nouvelles associations chrétiennes. Celles-ci se concentrent sur des questions internes théologiques, religieuses et liturgiques, alors que les associations patriotiques continuent à gérer les relations politiques avec le gouvernement et le PCC. Pour les catholiques, il s'agit de la Conférence nationale des évêques (1980), dirigée par le clergé, contrairement à l'Association patriotique laïque et à la Commission administrative nationale de l'Église catholique de Chine, également fondée en 1980. Pour les protestants, il s'agit du Conseil chrétien de Chine, dont les dirigeants sont normalement les mêmes que ceux du Mouvement des Trois autonomies⁽⁴⁸⁾. La YMCA et la YWCA ont également été rétablies, en collaboration avec le Front uni, la Ligue des jeunes communistes, et la Fédération nationale des femmes, pour organiser les activités des jeunes chrétiens et créer des liens avec les jeunes chrétiennes de Hong Kong, Macao, Taiwan et de l'étranger⁽⁴⁹⁾. Après leur création au niveau national, des associations provinciales et locales ont été établies. Pour les taoïstes, par

exemple, il existait 83 associations locales au début des années 1990, 133 en 1999 et plus de 200 au début des années 2000⁽⁵⁰⁾.

La gestion du clergé religieux

L'une des principales tâches des autorités des Affaires religieuses et des associations officielles est l'ordination, l'enregistrement et la gestion du clergé des cinq religions. Pour avoir le droit de travailler en tant que religieux professionnels, les membres du clergé doivent être approuvés par leur association religieuse locale, qui envoie ensuite leur dossier au Bureau local des affaires religieuses. En 1997, il y avait 200 000 moines bouddhistes, dont près de 80 000 religieux han mahayana (environ un tiers de femmes), 120 000 moines et nonnes tibétains, 1700 lamas réincarnés, et 10 000 moines theravada parmi les Daï et autres minorités du Yunnan. (Ces chiffres peuvent être comparés à ceux du début des années 1950 : 240 000 religieux han, 400 000 tibétains et 8 000 theravada). Le nombre de moines taoïstes était plus réduit mais en augmentation : 12 000 au début des années 1990, le double dix ans plus tard⁽⁵¹⁾.

« L'éducation patriotique » a été organisée dans toutes les communautés religieuses à partir de 1994. Le principal enjeu, outre celui de la loyauté politique, est ici l'intégration des méthodes traditionnelles de formation et d'ordination avec des procédures modernes, standardisées, promues par l'État. Pour l'ordination des moines, des règlements ont été promulgués par les Associations bouddhiste et taoïste. Un premier groupe de 47 moines bouddhistes a été ordonné en 1980 ; en 1987, 1 008 moines étaient ordonnés à Jizushan dans le Yunnan. Le rythme des ordinations bouddhistes s'est accéléré au début du XXI^e siècle, de sorte qu'à peu près la moitié du clergé fut ordonnée. Pour les taoïstes quanzhen, les cérémonies d'ordination *shoujie* ont été rétablies dans le temple Baiyunguan de Pékin pour un premier groupe de 75 moines, et en 1995, à Qingchengshan pour 400 candidats.

48. Karl-Fritz Daiber, « Les associations des cinq religions officiellement reconnues en République populaire de Chine », *Social Compass*, vol. 51, n° 2, 2004, p. 255-271.

49. Chen Jinlong, *Zhongguo gongchangdang yu zhongguo de zongjiao wenti – guanyu dang de zongjiao zhengce de lishi kaocha*, op. cit., p. 308.

50. Voir Xingzhengyuan, op. cit., pour les statuts et règlements des associations religieuses officielles. Ces textes, ainsi que les nombreux documents officiels sur les associations officielles, sont rassemblés dans Guowuyuan zongjiao shiwuju zhengce faguisi, *Zhongguo zongjiao tuanti ziliao* (Matériaux sur les associations religieuses de Chine), Pékin, Zhongguo shehui chubanshe, 1993.

51. He Guanghu (éd.), *Zongjiao yu dangdai zhongguo shehui* (La religion et la société chinoise contemporaine), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2006, p. 147. Sur le renouveau institutionnel du taoïsme, voir Lai Chi-tim, « Daoism in China Today, 1980-2002 », *China Quarterly*, n° 174, 2003, p. 413-427.

Pour eux, le nombre des ordinations était infime par rapport au total de la population monastique.

Les autorités religieuses s'occupent également de la formation du clergé. Les fonctionnaires et les universitaires se plaignent souvent du faible « niveau » (*suzhi*) des membres du clergé⁽⁵²⁾ et soulignent le besoin d'une nouvelle génération de chefs religieux bien formés. Cette mission est importante, et doit être supervisée par le gouvernement, afin que les futures générations de membres du clergé soient loyales envers les dirigeants du PCC et le système socialiste⁽⁵³⁾. En 1991, le Front uni et le Bureau central des affaires religieuses ont émis un document détaillant les moyens d'identifier de jeunes clercs prometteurs, ayant une bonne orientation politique et une solide formation religieuse : l'objectif était d'éduquer ces jeunes afin qu'ils deviennent en cinq ou dix ans la nouvelle génération de chefs religieux.

Le principal outil de cette formation est le réseau des académies religieuses et des séminaires. L'année 1980 a vu le rétablissement de l'Académie bouddhiste de Chine, de l'Académie islamique de Chine, du Séminaire protestant de Nankin, et du Séminaire catholique de Chine. Après 1982, des académies locales ont également été créées : six bouddhistes, cinq islamiques, cinq protestantes et cinq catholiques. Durant leur première décennie de fonctionnement, ces académies ont produit 2 000 diplômés⁽⁵⁴⁾. Des académies bouddhistes spécialisées ont été créées pour le bouddhisme han, tibétain et pali (theravada). L'Académie taoïste de Chine a finalement été fondée à Baiyunguan en 1990. En 1997, il existait un total de 74 instituts officiels de formation religieuse. Ces académies et séminaires étaient organisés selon un modèle universitaire classique, avec des études de deux à quatre ans, suivies d'examens, et aboutissant à la délivrance d'un diplôme équivalent à un niveau de deuxième année de licence ou un diplôme professionnel, ainsi qu'à l'octroi d'un titre religieux. Après le diplôme, les étudiants retournent à leurs unités religieuses. La formation, qui comporte des cours de politique, de marxisme et de langues étrangères, diffère des modes traditionnels de transmission, surtout pour les taoïstes⁽⁵⁵⁾. Cette formation n'est souvent pas considérée comme une vraie éducation spirituelle, mais comme un simple moyen d'obtenir des promotions dans les carrières officielles. Elle donne aux membres du clergé les connaissances académiques et sociales nécessaires pour réussir à l'intérieur du système des relations et des politiques bureaucratiques dans lequel les associations religieuses sont intégrées. Si les premiers dirigeants des associations religieuses dans les années 1978-1980 étaient souvent très respectés pour avoir survécu à la Révolution culturelle et investi

toute leur énergie dans le renouveau de leurs institutions, la génération suivante manquait d'une telle aura⁽⁵⁶⁾. Dans les années 2000, un bon nombre de religieux se plaignaient de la disparition de l'éducation spirituelle, alors que les niveaux les plus élevés de la hiérarchie étaient contrôlés par des membres du clergé ayant des diplômes (de préférence de doctorat). Ceux-ci maintiennent de bonnes relations avec les fonctionnaires, passent la majeure partie de leur temps dans des réunions et des banquets, et sont des gestionnaires plus que des virtuoses religieux. Ces dirigeants bureaucratiques sont très différents des personnages charismatiques en dehors des institutions religieuses ou à leurs marges, même si quelques bouddhistes et taoïstes charismatiques ont pu être nommés au sein de leurs associations⁽⁵⁷⁾.

La gestion des lieux de culte⁽⁵⁸⁾

Les autorités des affaires religieuses doivent également négocier le « retour » des sites religieux aux associations religieuses officielles, en particulier les monastères célèbres, les grandes églises et les temples dans les villes et les zones ayant de fortes concentrations de fidèles, et dans les régions de minorités ethniques. Les temples et églises célèbres, ayant une valeur historique, sont en général restaurés aux frais du gouvernement, plus souvent pour impressionner les visiteurs étrangers (y compris les délégations officielles des pays bouddhistes et musulmans) que pour accueillir les fidèles locaux. Le retour des temples a été une source de conflits constants, puisque la plupart des sites religieux avaient été accaparés par d'autres unités et départements pendant la période maoïste. Les sites les plus importants

52. Voir la contribution de Cao Nanlai dans ce numéro.

53. Chen Jinlong, *Zhongguo gongchangdang yu zhongguo de zongjiao wenti – guanyu dang de zongjiao zhengce de lishi kaocha*, op. cit., p. 309.

54. *Ibid.*, p. 310.

55. Yang Der-uey, « Revolution of temporality : the Modern Schooling of Daoist Priests in Shanghai at the turn of the 21st Century », in David A. Palmer et Liu Xun éd.s., *Daoism in the 20th Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley, University of California Press, à paraître.

56. Wank, « Institutionalizing Modern "Religion" », art. cit., oppose le premier abbé après 1978 dans le principal monastère bouddhiste de Xiamen, dont la procession funéraire en 1995 avait rassemblé des dizaines de milliers de fidèles à genoux, et son successeur bureaucratique qui n'a pas suscité d'admiration comparable.

57. Sur la formation du clergé protestant, voir Carsten T. Vala, « Pathways to the Pulpit : Leadership Training in "Patriotic" and Unregistered Chinese Protestant Churches », in Ashiwa et Wang (éd.), *Making religion, making the state : the politics of religion in modern China*, op. cit., p. 96-125. Sur les catholiques, voir Beatrice Leung, « Communist Party – Vatican Interplay over the Training of Church Leaders in China », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, n° 4, 2001, p. 657-673. Sur les musulmans, voir Elisabeth Allès, « Muslim Religious Education in China », *China Perspectives*, n° 45, 2003, p. 21-33.

58. Voir la contribution de V. Goossaert et Fang Ling à ce numéro pour une étude plus détaillée du cas taoïste.

étaient souvent sous le contrôle des administrations du tourisme, des affaires culturelles ou des parcs, qui ne souhaitaient pas les abandonner. En 1983, l'État a décidé d'ouvrir au culte public les monastères nationaux « clés » du bouddhisme et du taoïsme, et de laisser les moines les gérer. Seuls 142 monastères bouddhistes et 21 temples taoïstes ont ainsi été ouverts. Le progrès fut si lent qu'en 1994, une nouvelle directive a été émise par le Front uni et le Bureau des affaires religieuses, pour résoudre rapidement un grand nombre de cas. En 1995, 77 981 sites de culte religieux étaient officiellement enregistrés : 44 % étaient des mosquées, 40 % des églises (34 % protestantes et 6 % catholiques), 15 % étaient des monastères bouddhistes, et 2 % des temples taoïstes⁽⁵⁹⁾. Aujourd'hui, plus de 30 ans après la Révolution culturelle, la négociation des transferts des sites religieux demeure l'une des principales préoccupations des BAR et des associations religieuses.

Les sites de culte officiellement désignés sont, selon le Document 19, « sous le contrôle administratif du Bureau des affaires religieuses, mais les organisations religieuses et les religieux professionnels sont responsables de leur gestion⁽⁶⁰⁾ ». Les temples bouddhistes et taoïstes sont gérés par leur association bouddhiste ou taoïste locale (dont les bureaux se trouvent souvent dans l'enceinte des principaux temples), selon les principes de la « gestion démocratique » (par les clercs résidents et non par des comités de laïcs selon le mode traditionnel de gestion de la plupart des temples), sous la supervision du Bureau local des affaires religieuses. Les réglementations de la gestion des temples précisent la structure administrative et protègent les reliques historiques. La vie religieuse doit être « normalisée » : la vie religieuse « normale » inclut la récitation des écritures, les rituels, et les pratiques de discipline spirituelle. La sorcellerie, l'exorcisme, la divination, la transe, le spiritisme et le *fengshui*, en tant que superstitions, sont illégaux. Comme ces activités font partie des principales ressources financières traditionnelles des temples, ceux-ci ont dû trouver des sources alternatives de revenus, notamment le tourisme. La demande du marché et les contrôles plus souples de la fin des années 1990, ont cependant permis aux activités « superstitieuses » de devenir de plus en plus présentes et visibles dans les temples. La négociation d'un espace d'autonomie et d'un contrôle des ressources avec le Bureau local des affaires religieuses et l'association bouddhiste/taoïste locale occupent la majeure partie du temps du clergé des temples⁽⁶¹⁾.

Les temples qui sont des attractions touristiques majeures bénéficient de revenus élevés, ce qui entraîne des conflits entre les associations religieuses et les agences du gouverne-

ment, qui réclament toutes une part du gâteau. Dans certaines juridictions, par exemple, les associations taoïstes provinciales prélèvent une taxe de 5 % sur les revenus de tous les temples sous leur tutelle. Dans certaines régions, les bureaux des affaires religieuses ont montré un grand intérêt pour les temples rentables, et ont ignoré les autres. Dans les temples gérés par les religieux, les relations corrompues par le partage des bénéfices entre les abbés des temples et les autorités locales sont le sujet de nombreuses controverses. Souvent, les autorités délèguent simplement la gestion des temples à des entreprises privées, qui investissent dans la construction et la promotion, embauchent des religieux pour faire fonctionner les temples, et reversent une partie des bénéfices au gouvernement⁽⁶²⁾. Le potentiel touristique et commercial des sites bouddhistes a conduit de nombreuses autorités locales et des entrepreneurs à construire des bouddhas géants en plein air, afin d'attirer les touristes et les pèlerins, un phénomène qui a été dénoncé par les fonctionnaires des affaires religieuses.

Orthodoxies et hétérodoxies non religieuses

Le cadre institutionnel pour les affaires religieuses qui vient d'être décrit est fondé sur une définition étroite de la religion, qui exclut une grande partie de la culture religieuse de la Chine. L'étroitesse de la catégorie « religion », limitée aux associations officielles des cinq religions reconnues, et la sensibilité politique et les restrictions attachées à la catégorie, ont conduit les autres acteurs, au sein de l'État et en dehors, à désigner de nombreuses pratiques sous des labels *non religieux*, afin de garantir leur légitimité et leur légalité, créant ce que Fenggang Yang a dénommé le « marché gris » du religieux. Mais en faisant cela, ils ont été assujettis aux normes associées à cette catégorie non religieuse.

59. La faible proportion de temples bouddhistes et taoïstes est due au fait qu'avant 1949, et à nouveau aujourd'hui dans de nombreuses zones rurales, la plupart des temples chinois sont construits et gérés par des laïcs, et ne sont pas affiliés ni au bouddhisme ni au taoïsme, bien qu'ils emploient souvent des prêtres bouddhistes et/ou taoïstes pour officier. Par conséquent, ils ne peuvent pas être enregistrés en tant que lieux officiels de culte, sauf s'ils arrivent à prouver (ou inventer) un lien historique ou doctrinal avec l'une ou l'autre des deux religions. Voir par exemple Chau, Adam Yuet, *Miraculous Response : Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

60. « Document 19 », *art. cit.*, p. 18.

61. Wank, « Institutionalizing Modern Religion », *art. cit.*

62. He Guanghu (éd.), *Zongjiao yu dangdai zhongguo shehui*, *op. cit.*, p. 210 ; Lang, Chan et Ragvald, « Temples and the Religious Economy », *art. cit.* ; Kang Xiaofei et Donald Sutton, « Recasting Religion and Ethnicity: Tourism and Socialism in Northern Sichuan, 1992-2005 », in Thomas D. Dubois (éd.) *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Un cas notable est celui des traditions de culture corporelle, qui avaient été institutionnalisées sous la catégorie de « *qigong* » dans les années 1950. À cette époque, elles furent intégrées dans le réseau discursif de la médecine, plutôt que dans celui de la religion. La période postmaoïste a vu le *qigong* déborder de la médecine chinoise pour investir les réseaux discursifs des sports, de la défense nationale et de la science. Loin des restrictions et sensibilités du label de « religion », de nombreuses formes de religiosité ont ainsi pu s'exprimer sous un voile de légitimité. Pendant plus d'une décennie, de la fin des années 1970 jusqu'au milieu des années 1990, les communautés « religieuses » officiellement désignées n'étaient pas autorisées à organiser des activités ni à promouvoir leurs enseignements en dehors des lieux désignés pour le culte. Des milliers de groupes populaires de *qigong* pouvaient en revanche promouvoir librement et publiquement la méditation, les techniques de respiration et les exercices de gymnastique, qui étaient souvent explicitement fondés sur les symboles et la cosmologie bouddhistes et taoïstes, conduisaient à des états de transe, et incluaient parfois le culte d'une divinité⁽⁶³⁾.

En s'intégrant aux réseaux discursifs de la médecine et de la science, le *qigong* a dû se soumettre aux normes et aux pratiques de ces domaines afin de transformer et séculariser le *qigong*. Lorsque le contraire s'est produit, le *qigong* est devenu la cible d'une campagne polémique lancée par des scientifiques et des journalistes, qui dénonçaient la « pseudoscience », les « superstitions » et les « sectes pernicieuses », *xiejiao*, qui émergeaient du *qigong*. Ce terme est devenu d'usage courant vers 1995, après les incidents de Waco et d'Aum Shinrikyo au Japon et aux États-Unis. En 1998, il a été utilisé par les bouddhistes pour dénoncer le Falungong, avant d'être adopté par l'État pour justifier sa répression en juillet 1999. Ceci a conduit à la formation d'un nouveau réseau discursif et institutionnel, celui des « sectes pernicieuses », impliquant le ministère de la Sécurité publique et ses unités spécialisées dans la lutte contre les sectes, ainsi que des associations anti-sectes, soutenues par l'État. Dans le discours contre les sectes, *xiejiao* était presque défini comme une anti-religion, par opposition à la religion, qui était décrite en termes clairement positifs⁽⁶⁴⁾. Peu de liens existent entre les réseaux de la « religion » et ceux des « sectes pernicieuses » : les deux catégories étaient définies comme s'excluant mutuellement, et les chefs religieux reconnus, les universitaires et les fonctionnaires liés à la « religion » s'efforcent de préserver l'imperméabilité entre les deux catégories, afin de protéger ainsi la légitimité de leur propre travail et d'éviter d'être touchés par la question très sensible des « sectes pernicieuses ».

Le religieux a également investi les réseaux discursifs du tourisme, du confucianisme et des études nationales⁽⁶⁵⁾, ainsi que de la culture⁽⁶⁶⁾ et du patrimoine culturel intangible. Ce dernier est devenu une catégorie officielle en 2004, après que le gouvernement chinois a signé la Convention de l'UNESCO pour la protection du patrimoine culturel intangible – qui peut inclure les arts de la scène, l'artisanat, les rituels, les festivals et les coutumes populaires. Le ministère de la Culture est responsable du patrimoine intangible, et le réseau national des Bureaux des affaires culturelles, jusqu'aux niveaux provinciaux et du district, a été mobilisé pour identifier les éléments de la culture traditionnelle qui peuvent être officiellement désignés « patrimoine intangible », et ainsi bénéficier d'une protection et de fonds spéciaux pour la protection du patrimoine. Par ce processus, les traditions rituelles locales et les cultes de divinités populaires telles que Mazu et Jigong – aucun des deux n'étant reconnu comme une « religion » – ont trouvé une nouvelle « canonisation ». Mais ils ont ainsi été inscrits dans le champ gouverné par les normes discursives et institutionnelles de la protection du patrimoine culturel.

L'ouverture de la catégorie de la religion

La politique officielle a timidement commencé à reconnaître l'existence et même la légitimité de ce domaine en expansion de la vie religieuse. Les spécialistes universitaires chinois sur la religion, la sociologie et l'anthropologie, à travers leurs études sur la religion populaire et les nouveaux mouvements religieux, ont adopté des définitions plus larges de la religion. Ils ont ainsi contribué à légitimer de vastes domaines d'activité jusqu'à présent stigmatisés ou exclus de la catégorie de la religion⁽⁶⁷⁾. En 2005, une nouvelle série de réglementations (*zongjiao shiwu tiaoli*) a été promulguée. Il s'agissait essentiellement d'une consolidation des réglemen-

63. David A. Palmer, *La fièvre du qigong: guérison, religion et politique en Chine*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005.
64. David A. Palmer, « Heretical doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults : Labeling Heterodoxy in Twentieth-Century China », *art. cit.*, p. 113-134. Voir également Wang Zuo'an, *Zhongguo de zongjiao wenti he zongjiao zhengce* (La question religieuse et la politique religieuse en Chine), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 2002, p. 356-361.
65. Voir la contribution de S. Billioud et J. Thoraval dans ce numéro, ainsi que Sébastien Billioud, « Confucianism, "cultural tradition" and official discourses in China at the start of the new century », *China Perspectives*, n° 3, 2007, p. 53-68.
66. Voir les contributions de G. Dutournier et de Ji Zhe à ce numéro.
67. Daniel L. Overmyer, « From "Feudal Superstition" to "Popular Beliefs": New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 12, 2001, p. 103-126.

tations et politiques précédentes⁽⁶⁸⁾. Un changement est cependant notable : la procédure d'enregistrement des associations religieuses ne fait pas mention des cinq religions officielles, ce qui rend théoriquement possible l'enregistrement d'autres religions (mais à ce jour, aucune n'a réussi à le faire). La même année, l'Administration d'État des affaires religieuses (AEAR, l'ancien Bureau national des affaires religieuses, rebaptisé en 1998), a pris en compte l'extension du monde religieux bien au-delà des cinq religions officiellement enregistrées, et a créé une quatrième division, chargée de superviser les « croyances populaires » *minjian xinyang* et les « nouvelles religions » *xinxing zongjiao*, et de mener des recherches sur la politique à l'égard des religions.

À ce jour, aucune politique explicite sur les croyances populaires et les nouvelles religions n'a été adoptée. Mais l'existence du phénomène est reconnue, il n'est plus simplement interdit, et on voit apparaître une volonté officielle de construire des relations directes ou indirectes avec ces communautés, contribuant ainsi à nettoyer toute stigmatisation à leur égard – tant qu'elles ne sont pas classées « sectes pernicieuses » ou vues comme opposant à l'autorité du PCC ou à l'intégrité territoriale de la RPC. Si la catégorie des « croyances populaires » apparaît désormais dans des documents officiels comme un domaine légitime de pratique religieuse, elle n'a pas à ce jour été traduite en une catégorie administrative reconnue. Les provinces et localités ont adopté des approches différentes, qui sont suivies par l'AEAR, et ont été résumées en trois modèles : (1) aucune interférence de l'État ; (2) l'inscription des temples communaux locaux comme étant taoïstes (*minjian xinyang daojiào-hua*) ; (3) leur inscription officielle sous une nouvelle catégorie de « croyances populaires ». Un colloque a été organisé par l'AEAR en 2008 pour étudier les trois modèles, mais aucun n'a été retenu, laissant les provinces libres de continuer d'expérimenter. En même temps, les temples communaux (en plus du bouddhisme et du taoïsme) sont décrits de manière de plus en plus explicite par des officiels comme représentant une ressource importante pour ralentir l'expansion du christianisme dans les campagnes⁽⁶⁹⁾. On trouve d'autres variations locales, telles que l'inscription de temples communaux comme bouddhistes et, exceptionnellement, des temples de la doctrine des Trois-en-un (*sanyi jiao*) ont été enregistrés sous ce label dans certaines parties du Fujian⁽⁷⁰⁾. Des échanges de délégations ont été organisés entre la quatrième division de l'AEAR et l'Académie confucéenne de Hong Kong, qui milite activement pour l'instauration du confucianisme comme la religion nationale de la Chine⁽⁷¹⁾. Des échanges ont également eu lieu avec la société rédemp-

trice Yiguandao de Taiwan (toujours officiellement interdite sur le continent en tant que *huidaomen*, « secte et société secrète »). L'Église orthodoxe d'Orient, qui compte des fidèles parmi la minorité ethnique russe et quelques Chinois dans le Nord-Est et le Nord-Ouest, et qui possède des propriétés historiques à Pékin et Shanghai, est reconnue au niveau provincial dans le Heilongjiang. Après de longues négociations, des services religieux orthodoxes ont été autorisés (dans les bâtiments du consulat russe) à Shanghai au printemps 2008. Les juifs étrangers vivant en Chine – qui avaient une présence historique significative à Shanghai et Harbin au début du XX^e siècle – sont autorisés à se réunir pour leur culte. Mais l'AEAR refuse de reconnaître les revendications d'identité religieuse juive exprimées par les descendants des juifs de Kaifeng, qui s'étaient implantés en Chine sous la dynastie Song⁽⁷²⁾.

En ce qui concerne les « nouvelles religions », les principaux cas traités par l'AEAR sont ceux des bahá'ís⁽⁷³⁾ et des mormons⁽⁷⁴⁾. Les deux communautés professent un strict respect de la loi dans leurs enseignements religieux, et évitent scrupuleusement d'établir des institutions religieuses en Chine continentale. Ils ont ainsi gagné la confiance des autorités, alors que le nombre de fidèles chinois augmente, grâce aux contacts personnels et aux voyages à l'étranger. Les expatriés de ces deux religions peuvent créer des associations (réservées aux étrangers) dans les grandes villes, et les autorités n'interviennent généralement pas dans les petites réunions informelles de fidèles chinois organisées dans des do-

68. Ying Fuk-Tsang, « New Wine in Old Wineskins », *art. cit.* Voir Shuai Feng et Li Jian (éd.), *Zongjiao shiwu tiaoli shiyi* (Explication du sens des règlements sur les affaires religieuses), Pékin, Zongjiao wenhua chubanshe, 2005, pour une interprétation officielle détaillée des réglementations.

69. Communication personnelle d'un chercheur chinois qui était présent à ce colloque ; voir aussi la contribution de Goossaert et Fang à ce numéro.

70. Xing Fuzen, « Church-State Relations », *art. cit.*, p. 27, note 42.

71. Voir la contribution de David Ownby à ce numéro.

72. Wang Zuo'an, *Zhongguo de zongjiao wenti he zongjiao zhengce op. cit.*, p. 31. Sur les orthodoxes, les juifs, les mormons et les bahá'ís en Chine, voir Chan Kim-Kwong, « Religion in China in the 21st Century: Some Scenarios », *Religion, State & Society*, vol. 33, n° 2, 2005, p. 98-100. Voir MacInnis, *Religion in China Today, op. cit.*, p. 360-366 pour les traductions des articles de presse des années 1980 sur les activités des orthodoxes d'Orient et des juifs en Chine.

73. L'histoire des bahá'ís en Chine remonte à 1902, avec de petites communautés à Pékin et Shanghai pendant la période Républicaine. Cao Yunxiang (1881-1937), le premier président de l'Université Qinghua et l'un des premiers bahá'ís chinois, a été le premier traducteur des écritures bahá'ies en chinois. Voir Cai Degui, *Dangdai xinxing bahay jiao yanjiu* (Une étude de la nouvelle religion contemporaine bahá'ie), Pékin, Zhongguo renmin chubanshe, 2007 ; Graham Hassal, « China in the Baha'i writings », 2003, http://bahai-library.com/file.php?file=hassal_china_bahai_history.

74. D'autres groupes comme le Sokka Gakai, l'Église de l'Unification, Tiandijiao, Dejjiao et la Société de la Swastika Rouge étaient actifs sur le continent par le biais d'échanges culturels, économiques et académiques, et par des activités philanthropiques, mais à ce jour, aucun n'avait de relation connue avec l'AEAR.

miciles privés⁽⁷⁵⁾. Les mormons invitent régulièrement des fonctionnaires et universitaires chinois à l'Université Brigham Young de l'Utah, qui a une forte expertise dans la religion et le droit. L'AEAR et les assemblées bahá'ies de Macao et de Hong Kong tiennent des échanges réguliers de délégations et organisent ensemble des colloques sur la construction de l'harmonie sociale et le développement social, qui sont des domaines importants des enseignements et de l'engagement bahá'í⁽⁷⁶⁾.

Mais les contacts de l'AEAR avec ces divers groupes ont lieu dans le contexte d'échanges officiels avec Hong Kong, Macao, Taiwan ou l'étranger, ou avec des étrangers vivant en Chine. Ils ne concernent pas directement les politiques envers ces religions sur le continent. Certains des cas sont traités dans le contexte de la gestion des relations de la Chine avec la Russie (qui soutient vigoureusement les droits des chrétiens orthodoxes en Chine), Israël (qui, au niveau diplomatique, ignore les juifs de Kaifeng)⁽⁷⁷⁾, et les États-Unis (qui ont mis pression pour les droits des mormons sous les présidents Bush et Obama, ce dernier ayant nommé un mormon comme ambassadeur en Chine)⁽⁷⁸⁾.

Conclusion

Le discours officiel chinois est aujourd'hui explicitement positif sur la religion et de plus en plus amical envers des communautés religieuses qui, jusqu'à très récemment, étaient totalement interdites, stigmatisées ou ignorées. Ceci révèle une plus grande ouverture envers la religion en général, et envers la pluralité des formes d'expression religieuse tant qu'elles ne menacent pas l'autorité du PCC ou l'intégrité territoriale de la RPC. Mais cette ouverture reste timide, et ses résultats restent à voir. Mais il ne faut pas croire que cette « ouverture » conduira à une inexorable dérégulation politique de la sphère religieuse selon un modèle américain. Depuis 1979, la politique religieuse chinoise a toujours cherché à renforcer l'institutionnalisation de la religion sous l'égide du PCC. Les récentes déclarations de Hu Jintao et d'autres documents politiques du PCC, avec leur discours positif sur la religion, n'ont pas appelé l'État à se retirer du domaine religieux, mais appellent à un renforcement et une expansion des institutions religieuses officielles et de leur personnel. L'hésitation des autorités, dans leur reconnaissance croissante de la vie religieuse en dehors de ces institutions, ne porte pas tant sur le degré d'une éventuelle libéralisation, mais sur la question de savoir comment institutionnaliser et gérer efficacement un domaine si vaste de la vie sociale et culturelle. •

Glossaire

Falun Gong 法輪功 fandong huidaomen 反動會道門
 fei wuzhi wenhua yichan 非物質文化遺產
 fengshui 風水 Hu Jintao 胡錦濤 huizhang 會長
 Jiang Zemin 江澤民 Jizushan 雞足山 Li Ruihuan 李瑞環
 mixin 迷信 minjian xinyang 民間信仰
 minjian xinyang daojiachua 民間信仰道教化
 minsu 民俗 minzu fengqing 民族風情
 qigong 氣功 sanyi jiao 三一教 shenhan wupo 神漢巫婆
 shoujie 受戒 xiaokang shehui 小康社會 xiejiao 邪教
 xin daoja 新道家 xinxing zongjiao 新興宗教 Tiandijiao 天帝教
 wenhua 文化 wenwu 文物 Yiguandao 一貫道
 zhengchanghua 正常化 Zhongnanhai 中南海
 zongjiao 宗教 zongjiao shiwu tiaoli 宗教事務條例

75. Mais en septembre 2009, des rapports non confirmés ont fait état du démantèlement par le Bureau de la sécurité publique de 50 groupes de mormons chinois.
76. Voir www.srdchina.org et http://bahai-academic.hk/collection.php?langu=en-US&collection=Contacts_PRC_Bahai, consulté le 16 octobre 2009.
77. « Fundamentally Freund: Why is Israel Ignoring China's Jews? », *Jerusalem Post*, 14 juillet 2008, <http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1215330965901&pagename=JPArticle%2FshowFull>, consulté le 31 octobre 2009.
78. « Obama names GOP gov. envoy to China », *USA Today*, 17 mai 2009, http://www.usatoday.com/news/washington/2009-05-16-china-ambassador_N.htm, consulté le 31 octobre 2009.