

Vincent Goossaert | David A. Palmer

# La question religieuse en Chine



**CNRS EDITIONS**

## Présentation de l'éditeur



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

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

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

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

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

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

# La question religieuse en Chine



Vincent GOOSSAERT  
et David A. PALMER

# La question religieuse en Chine

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

**CNRS ÉDITIONS**

15, rue Malebranche – 75005 Paris

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

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

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

© CNRS Éditions, Paris, 2012

# Sommaire

Remerciements.....	5
Traduction, utilisation des caractères et abréviations.....	9
<b>Introduction</b> .....	11
<b>Chapitre premier.</b> Le paysage religieux à la fin des Qing.....	27
La religion chinoise à la fin de l'époque des Qing.....	27
L'État et la religion à la fin des Qing.....	35
Les critiques du système religieux par les élites à la fin des Qing.....	41
Les défis à l'ordre établi.....	45
<b>Chapitre 2.</b> Idéologie, religion et construction d'un État moderne, 1898-1937.....	51
Les réformes de 1898 et le début de la destruction des temples.....	51
La naissance de l'anti-superstition.....	58
Le nouvel État-nation et ses politiques religieuses, 1912-1927.....	64
Le moment nationaliste.....	70
Le Tibet et les zones musulmanes du Nord-Ouest.....	72
<b>Chapitre 3.</b> Des modèles religieux pour une Chine moderne : christianisme, bouddhisme, et citoyenneté religieuse.....	75
Une République chrétienne?.....	76
Le modèle normatif chrétien-laïc.....	81
Le bouddhisme réformiste.....	88
La réinvention du taoïsme, du confucianisme et de l'islam.....	92
Conclusion.....	98

<b>Chapitre 4. Revitalisation culturelle : sociétés rédemptrices et traditions sécularisées</b> .....	101
Les sociétés rédemptrices.....	102
Le KMT et les sociétés rédemptrices .....	114
La sécularisation des traditions .....	118
La médecine chinoise et l'« Essence nationale ».....	119
Les arts martiaux.....	123
Méditation et <i>qigong</i> .....	128
Conclusion .....	132
<b>Chapitre 5. La résistance et l'adaptation rurales, 1898-1949</b> .....	135
Les conséquences immédiates de la répression .....	136
La religion comme résistance.....	144
Reconfigurations .....	148
<b>Chapitre 6. Le Parti communiste chinois et la religion, 1921-1966</b> .....	151
Premières attitudes et politiques avant la Longue marche (1921-1934)....	152
La Longue Marche et les religions des groupes ethniques des régions frontalières (1934-1936).....	155
La période de Yan'an et le front uni antijaponais .....	156
Intensification de la guerre civile et ses conséquences dans la RPC : campagnes contre les contre-révolutionnaires et les ennemis de classe (1945-1957).....	159
L'institutionnalisation des relations avec les cinq religions, 1949-1957.....	164
Le Grand Bond en Avant.....	174
Vers la Révolution Culturelle.....	177
<b>Chapitre 7. Civilisation spirituelle et utopisme politique</b> .....	181
Les héritages utopiques .....	183
Le mouvement Vie nouvelle.....	188
La morale révolutionnaire : la synthèse de Yan'an .....	191
La réforme de la pensée des intellectuels .....	192
La mobilisation paysanne .....	197
Rituels politiques de village .....	199
L'énergie mentale et la bombe atomique : du Grand Bond en Avant à la Révolution Culturelle.....	201
Le culte de Mao.....	202

La rupture post-maoïste.....	206
L'État renouvelle sa mission civilisatrice .....	209
<b>Chapitre 8. Des trajectoires alternatives pour la religion dans le monde chinois .....</b>	<b>215</b>
Les trajectoires coloniales occidentales.....	216
Les trajectoires coloniales japonaises.....	223
Les nouveaux États chinois .....	227
Alternatives politiques .....	235
<b>Chapitre 9. La piété filiale, la famille et la mort .....</b>	<b>239</b>
Les réformes funéraires républicaines .....	240
Les réformes funéraires communistes.....	243
Conclusion .....	252
<b>Chapitre 10. La religion des temples à la fin du XX<sup>e</sup> siècle .....</b>	<b>255</b>
La vague de construction de temples.....	256
Les processus de reconstruction des temples .....	264
Religion des temples, nationalisme et identité.....	274
Les temples dans l'économie de marché en expansion .....	278
<b>Chapitre 11. L'évolution des religiosités modernes.....</b>	<b>285</b>
La diffusion de la culture religieuse dans les villes.....	288
Pratique morale individuelle : le cas du végétarisme.....	295
Expressions de la religiosité urbaine.....	300
Les caractéristiques de la modernité religieuse chinoise .....	318
Les mouvements religieux modernes dans leurs contextes politiques.....	321
<b>Chapitre 12. Les discours et institutions officiels de la religion.....</b>	<b>331</b>
La République Populaire de Chine sur le continent.....	332
Le système de prise en charge de la religion : Front Uni, Bureau des Affaires Religieuses et associations officielles.....	345
Hong Kong et Macao.....	368
Singapour.....	372
Taiwan .....	374

<b>Chapitre 13. Religions mondiales, identités ethniques et géopolitique..</b>	<b>377</b>
Le bouddhisme tibétain .....	377
L'islam .....	390
Le christianisme .....	399
Conclusion .....	407
<b>Conclusion .....</b>	<b>413</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>425</b>
<b>Index .....</b>	<b>467</b>

# Introduction

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

## Histoires

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

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

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

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

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

---

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

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

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

## L'invention d'un champ religieux

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

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

---

5. Mauss, *Essai sur le don*.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

L'écologie sociale chinoise fut transformée à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par la mise en place de plusieurs nouveaux éléments, auxquels on attribue habituellement l'étiquette pratique de *modernité*, mais qui constituent en réalité une vaste gamme de processus historiques et de phénomènes distincts, se renforçant mutuellement. Une liste non exhaustive de ceux-ci pourrait inclure (1) les idéologies et discours normatifs de modernisation, qui prônent une vision du monde particulière, et préconisent une direction spécifique au changement social ; (2) l'expansion, les politiques, les campagnes et les révolutions étatiques, qui tentent de mettre en œuvre de telles idéologies par des moyens politiques ; (3) les modes rationalisés et industrialisés de production économique de masse rendus possibles par les nouvelles technologies ; (4) les relations sociales transformées qui résultent des changements économiques et démographiques ; (5) les nouveaux styles de subjectivité individuelle qui émergent dans un ordre social, politique, économique et culturel reconfiguré ; (6) les nouveaux styles de production et de diffusion dans l'art, la littérature, la religion et d'autres domaines culturels, qui expriment ces nouvelles subjectivités, visions du monde et possibilités technologiques. Ces processus n'étant pas coordonnés les uns avec les autres, nous ne nous appuyerons pas sur une vision simpliste « matérialiste » ou « idéaliste » qui privilégierait un seul type de changement comme étant la cause motrice qui produirait directement tous les autres. On pourrait plutôt dire que les changements dans chaque domaine sont liés aux modifications intervenant dans tous les autres et ont un effet d'entraînement sur tous ceux-là. Tracer l'évolution du paysage religieux dans la Chine du XX<sup>e</sup> siècle impliquerait donc de suivre comment ce nouvel ensemble d'éléments a amené une redistribution et une réorganisation des éléments préexistants, la disparition d'éléments anciens et l'émergence de nouveaux. Dans la définition du thème de ce livre, nous utilisons ainsi les termes *religion* et *modernité* sans les réifier, et simplement comme étiquettes de convenance pour des ensembles plus larges et à composition non limitée de phénomènes en interaction les uns avec les autres.

Dans ce contexte, une stratégie pourrait consister à formuler une définition opérationnelle de la *religion* qui nous permettrait d'identifier précisément quels sont les éléments religieux dans le système et leur rôle dans ces changements. Cependant, notre but ici n'est pas de tracer une ligne *a priori* autour de ceux de ces éléments, ou des parties de ces éléments, qui constituent la « religion » en tant qu'entité distincte d'autres institutions sociales. Nous avons plutôt choisi de ratisser large en définissant quels phénomènes devaient être inclus dans le champ de notre enquête. La catégorie de religion est objet de débats, et l'histoire de la question religieuse chinoise est dans une large mesure le récit de la façon dont cette catégorie a été imposée, rejetée, appropriée, étendue, contractée et s'est vue assignée diverses places au sein de divers

systèmes idéologiques par différents acteurs au cours du siècle passé – le récit dramatique et souvent douloureux de la manière dont un « champ religieux », selon l'expression de Bourdieu, a été créé et contesté par des acteurs qui ont lutté pour contrôler, monopoliser, coopérer, convertir ou détruire les ressources symboliques qu'il contenait potentiellement.

En effet pour Bourdieu, un champ religieux se constitue quand apparaît une classe de spécialistes qui tentent de centraliser, systématiser et contrôler un corps de connaissances, disqualifiant en même temps les non-spécialistes ou les laïcs et créant un domaine de pouvoir entre ceux qui détiennent l'autorité religieuse et ceux qui ne la détiennent pas. Quand les élites politiques ou ecclésiastiques élèvent un système religieux au-dessus d'un autre, les croyances et les pratiques destituées, associées avec la vulgarité des gens communs, deviennent stigmatisées en tant que « magie », « sorcellerie » et « superstition<sup>18</sup> ». Alors que le modèle de Bourdieu d'un champ religieux est basé sur la monopolisation institutionnelle de la religion de la part de l'Église catholique romaine dans l'Europe médiévale, le cas chinois présente un tableau beaucoup plus complexe. Avant le XIX<sup>e</sup> siècle, comme nous le verrons dans le chapitre 1, la connaissance et l'autorité religieuses étaient distribuées différemment, non seulement parmi plusieurs institutions et catégories de clergé différentes, mais aussi parmi les laïcs qui contrôlaient la plupart des temples, formant des champs sociaux fortement complexes qui n'incluaient pas d'espace autonome désigné comme « religion ». Au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, un champ explicitement « religieux » s'ouvrit en Chine, à la fois du fait des missionnaires chrétiens et des réformateurs politiques et révolutionnaires<sup>19</sup>. Le projet des premiers, l'établissement de l'Église en Chine en tant que religion exclusive, niait une grande partie de la culture religieuse du peuple chinois et reléguait ses pratiques au statut de superstitions. Les seconds, à travers leurs idéologies de sécularisation et leurs politiques étatiques, parfois en partenariat et parfois en opposition avec le projet chrétien, cherchaient à définir un champ autonome de la religion, afin de délimiter précisément ses frontières et restreindre son influence à une sphère clairement définie de la vie sociale. Cette sphère correspondait largement au champ religieux occupé par les Églises en Occident, à savoir la croyance personnelle, la moralité et la philanthropie, mais ces dernières ne s'adaptaient vraiment pas à l'organisation sociale de la culture chinoise.

Ces attaques sur deux fronts, chrétien et séculier, envers la religion chinoise qui était reléguée par l'un et l'autre au statut de superstitions, déclenchèrent trois types de réponses : réclamer une position au sein du champ

---

18. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », 304-305, 308-309.

19. DuBois, « Introduction : The Transformation of Religion ».

religieux et réinventer les traditions chinoises comme « religions » selon les normes chrétiennes ; trouver une position au sein des domaines séculiers telles la science, la médecine ou la philosophie, et réinventer les traditions chinoises en tant que formes de « culture » selon les normes séculières ; ou abaisser les frontières entre les champs en réclamant une position dans plusieurs de ceux-ci en même temps. Les débats contemporains sur la nature religieuse du confucianisme ; sur les frontières entre taoïsme « religieux » et « philosophique » ; sur le fait que la médecine chinoise soit ou non scientifique ; sur le fait que les arts martiaux chinois puissent ou non être considérés comme sports olympiques ; sur le fait que les « croyances populaires » soient des agrégats hétéroclites de superstitions insensées, de coutumes traditionnelles pittoresques, ou des systèmes religieux très organisés – toutes ces questions reflètent simplement les nombreuses positions possibles qui peuvent être envisagées pour ces traditions à l'intérieur ou à l'extérieur du champ religieux tel qu'il s'est constitué aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. En d'autres termes, tandis que nous suivons les vicissitudes du « champ religieux » en tant que projet politique, nous le situons toujours dans un paysage religieux beaucoup plus large qu'il tente de façonner.

Nous imposer des critères pour définir précisément la *religion* reviendrait donc à prendre parti dans les débats que nous retraçons. L'histoire des catégories et des institutions religieuses à l'époque moderne doit nécessairement raconter l'histoire des catégories et des institutions contre lesquelles la religion a été définie, en incluant la science, la superstition et l'État, ainsi que la façon dont les frontières entre ces catégories ont été dessinées et contestées. Cette histoire doit suivre les trajectoires divergentes des éléments culturels – en passant des systèmes moraux aux traditions de guérison et aux formes de cultes – puisqu'ils se retrouvent d'un côté ou de l'autre de ces frontières mouvantes (ou sont divisés en deux par celles-ci, ou soudainement basculés d'une catégorie à une autre). Cette histoire a également besoin de décrire la façon dont les nouvelles formes de culture, comme l'utopie politique, remplissent l'espace fonctionnel précédemment occupé par les cosmologies rejetées en tant que religion ou superstition, en s'appuyant consciemment ou non sur leurs ressources symboliques. En d'autres termes, dans notre cas une histoire de la religion est également une histoire du sécularisme<sup>20</sup>.

Par exemple, les campagnes contre les pratiques de guérison taoïstes et de perfectionnement de soi dans les temples, ainsi que leurs réinventions et reconfigurations, ne peuvent pas être isolées de l'évolution de la médecine sécularisée, y compris les formes institutionnalisées de la médecine traditionnelle chinoise et l'émergence du mouvement du *qigong* ; des changements

---

20. Asad, *Formations of the Secular*.

similaires ont affecté les arts martiaux et les institutions sportives. L'essor des sociétés rédemptrices durant la période républicaine est profondément lié à la façon dont la moralité, l'éducation civique et la philanthropie furent envisagées et propagées durant cette période. Il ne s'agit pas d'affirmer que la médecine, le sport et l'éducation civique sont de l'ordre du religieux ; il convient plutôt de rappeler le processus par lequel ces champs ont été constitués en dessinant des frontières entre le scientifique, le religieux et le superstitieux, et de souligner les processus antagonistes par lesquels des échanges ont continué au travers de ces frontières même après leur mise en place.

Nous adoptons une approche historique et nous ne préconisons pas un cadre explicatif unique ; en effet, nous acceptons l'utilité de plusieurs outils conceptuels et nous n'essayons pas, dans ce travail, de prendre parti dans les débats théoriques. Cependant, nous ressentons le besoin de préciser notre opinion concernant deux modèles qui ont gagné en crédibilité dans les recherches les plus récentes. D'une part, l'approche des « marchés religieux », qui est de plus en plus utilisée dans les travaux sur l'histoire et la sociologie de la religion chinoise ; elle est souvent librement utilisée pour décrire tout genre d'activité religieuse comme si elle se produisait dans un « marché » d'« entreprises » religieuses en concurrence. Alors qu'un tel langage a été élevé au statut de paradigme nouveau dans la sociologie des religions américaine<sup>21</sup>, il a trouvé un terrain fertile en Chine, où une commercialisation et une fascination grandissantes envers les changements sociaux provoqués par l'économie de marché ont contribué à appliquer les concepts économiques aux discours relatifs à toutes les dimensions de la vie. Puisque le marché fournit le plus important champ de liberté dans la Chine socialiste, formuler la religion en termes d'offre et de demande constitue une stratégie en vue de sa légitimation. Et en effet, la commercialisation et la marchandisation sont des caractéristiques évidentes de nombreuses activités religieuses en Chine aujourd'hui, comme elles l'ont été depuis au moins la dynastie des Song<sup>22</sup>. Les études utilisant la théorie du marché ont apporté des éclairages utiles sur les dynamiques des mouvements de salut individuel<sup>23</sup>, sur les temples<sup>24</sup> et sur les spécialistes religieux<sup>25</sup>. Mais ces études, pour la plupart, se sont limitées à des catégories spécifiques de groupes religieux, auxquels la théorie s'applique

---

21. Stark & Bainbridge, *The Future of Religion* et *A Theory of Religion* ; Stark & Finke, *Acts of Faith*.

22. Szonyi, « Secularization Theories ».

23. Lu Yunfeng, « Entrepreneurial Logics » et *The Transformation of Yiguan Dao* ; Seiwert, *Popular Religious Movements*.

24. Lang, Chan & Ragvald, « Temples ».

25. Yang Der-Ruey, « The Changing Economy » ; Goossaert, « Daoists in the Modern Chinese Self-Cultivation Market ».

mieux qu'à d'autres réalités<sup>26</sup>. Dans cet ouvrage, nous avons utilisé les métaphores relatives aux marchés seulement pour décrire les marchés commerciaux concernant les produits et les services religieux, qui ne sont qu'une des nombreuses configurations des relations sociales existant dans le paysage religieux chinois. Les marchés pour les services et les produits religieux font partie des différents éléments du paysage, et doivent être traités en tant que tels ; mais nous n'utilisons pas de terminologie relative aux marchés pour décrire d'autres phénomènes, qui ne fonctionnent pas selon les rapports de marché.

Le deuxième modèle est celui de l'« écologie religieuse », qui a été proposé par certains chercheurs en Chine. Il adopte une vision holistique pour décrire toutes les formes de religiosité au sein d'une communauté, des temples communautaires aux Trois Enseignements du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme ainsi que le christianisme et l'islam<sup>27</sup>. Une telle approche représente une avancée significative, en rompant avec les définitions étroites qui ont longtemps restreint le discours sur la religion en Chine, et en considérant les interrelations entre les différentes formes de pratique religieuse et d'organisation sociale. Mais, si nous partageons le recours à une métaphore écologique quand nous parlons d'un paysage religieux, nous ne nous référons pas à un écosystème religieux autonome ; nous considérons plutôt les pratiques, les réseaux et les institutions religieuses comme part d'une plus large et plus ouverte « écologie sociale », dans laquelle les éléments religieux sont en relation constante avec d'autres éléments, et dans laquelle les composants et les frontières du champ religieux sont débattus en permanence. L'écologie dont nous parlons se réfère aux processus dynamiques de changement, d'adaptation et d'innovation interactifs, et n'implique ni une nostalgie pour un état prémoderne d'équilibre religieux (et un rejet d'éléments étrangers perturbateurs) ni une exigence de préservation du paysage religieux chinois tel qu'il apparaît à un moment particulier. À une époque où la Chine devient un acteur à part entière dans une société mondiale de plus en plus intégrée, et commence également à avoir une influence sur la scène religieuse internationale, sa question religieuse reste ouverte.

---

26. Pour une application plus générale, voir Yang Fenggang, « The Red, Black, and Gray Markets ».

27. Mou Zongjian, « Zongjiao wenhua shengtai » ; Chen Xiaoyi, *Zhongguo shi zongjiao shengtai*.

## Structure de l'ouvrage

Nous sommes parfaitement conscients que ce livre demeure un projet excessivement ambitieux qui couvre davantage de terrain que nous ne pouvons pleinement en maîtriser. La collaboration entre un anthropologue et un historien aura certainement été féconde pour élargir notre vision des choses ; néanmoins, même en combinant nos expertises respectives, nous savons peu de choses de première main sur de nombreux sujets abordés ici ; c'est pourquoi nous nous sommes largement appuyés sur les contributions spécialisées de nos collègues. Bien que nous ne nous soyons pas abstenus d'interpréter leurs écrits à l'aune de notre propre expertise, nous avons essayé de fournir un large éventail de références en notes de bas de page, afin de permettre au lecteur d'explorer les questions plus en profondeur. Certains passages reposent sur nos propres matériaux et nouvelles données de terrain, tandis que d'autres s'appuient principalement sur des recherches déjà publiées. Dans tous les cas, nous assumons le récit parfois spéculatif et peut-être provocateur, ainsi que la grille de lecture avec les interconnexions et les parallèles nouveaux qu'elle induit.

Nous avons choisi d'éviter de structurer notre livre suivant les traditions confessionnelles (avec des chapitres distincts pour le bouddhisme, le christianisme, les religions populaires, etc.), ou selon des périodes et des régimes historiques séparés (la période républicaine, l'époque maoïste, etc.). Par ailleurs, nous avons délibérément tenté de mettre en perspective les parallèles, les continuités et les contrastes en reliant les matériaux relatifs à différents systèmes politiques et différentes traditions dans le même chapitre, parfois de façon non conventionnelle. Bien que le récit général soit largement chronologique – débutant à la fin des Qing et s'achevant au début du XXI<sup>e</sup> siècle – l'orientation thématique de chaque chapitre nous conduit à faire des allers et retours dans le temps selon les besoins de l'argumentation, et les mêmes mouvements et phénomènes sont parfois discutés à partir d'angles différents dans plusieurs chapitres. Les lecteurs sont donc invités à faire bon usage de l'index pour trouver l'emploi que nous faisons d'un groupe spécifique, d'une personne ou d'un phénomène à des endroits inattendus du texte.

Le livre débute avec un aperçu du paysage religieux au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, en introduisant les principaux acteurs (les Trois Enseignements, les divers types de communautés locales, l'État impérial comme régulateur des religions) qui seront impliqués dans la question religieuse tout au long de l'ouvrage. Le chapitre 2 retrace le changement radical dans les politiques de l'État envers la religion des dernières années de l'empire Qing (1898-1911) à la guerre sino-japonaise en 1937, avec la première invention de la « religion » et les politiques anti-superstitieuses concomitantes. Les chapitres 3 à 5 détaillent l'impact de la nouvelle situation politique sur le champ religieux dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le chapitre 3 décrit le nouveau modèle de

religion, accepté pour ne pas dire encouragé par le nouveau régime républicain, inspiré par une conception chrétienne-libérale de la religion mais adapté et réinventé par un large éventail de réformateurs bouddhistes, confucianistes, musulmans et taoïstes qui devinrent les plus importants leaders religieux de la période. Le chapitre 4 examine les institutions et les pratiques qui furent exclues de ce modèle et recyclées soit dans des formes sécularisées comme les pratiques corporelles et de guérison, soit dans de nouveaux types de groupes religieux – les sociétés rédemptrices. Le chapitre 5 se tourne vers les pratiques et les institutions religieuses qui ont été ciblées par la répression : la « superstition » et la vie des temples traditionnels, particulièrement dans le monde rural, où l'impact de la répression varia grandement et généra différentes formes de résistance. Le chapitre 6 se concentre sur l'émergence de l'acteur politique le plus important du XX<sup>e</sup> siècle, le Parti communiste chinois, et trace la genèse et l'évolution de ses politiques religieuses de sa création en 1921 à la Révolution Culturelle (1966-1976), qui ont eu un impact profond sur l'organisation de la religion sur la Chine continentale. La gestion de la religion par l'État, qu'il soit colonial, nationaliste ou socialiste, est toujours allée de pair avec un projet de civilisation des masses visant à remplacer la religion par une morale moderne, voire révolutionnaire, qui permettrait de créer une nouvelle nation de citoyens moraux ; nous discuterons de ce phénomène dans le chapitre 7, qui couvre l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle.

Le culte de Mao constitua l'apothéose de la religiosité politique, qui était accompagnée par l'anéantissement apparent de toute forme de religion sur le continent durant la Révolution Culturelle. Mais cet anéantissement s'est révélé illusoire. La seconde partie de l'ouvrage examine la résilience, la résurgence et la reconfiguration de la religion, d'abord aux marges du monde chinois, et progressivement au centre de la vie culturelle, sociale et politique chinoise jusqu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Le décor est planté dans le chapitre 8, dans lequel nous explorons l'histoire de la religion dans les différents régimes coloniaux et post-coloniaux (Hong Kong, Taïwan, Singapour, Asie du Sud-Est) du début du XX<sup>e</sup> siècle et jusqu'aux années 1970, en examinant les trajectoires de ce qu'on appelle parfois les marges du monde chinois (colonies et communautés de la diaspora), qui ont souvent initié des développements ultérieurs en Chine continentale. Les chapitres restants traitent des différents niveaux de religiosité, des plus individuels aux plus institutionnalisés, en s'intéressant essentiellement à la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle tout en prêtant attention aux continuités avec les périodes précédentes. Le chapitre 9 aborde la religion au niveau de la famille, et se penche sur l'évolution de rituels domestiques – les rites funéraires en particulier – à partir des réformes de l'époque républicaine. Le chapitre 10 examine la religion communautaire autour des temples et retrace le processus et la signification de leur reconstruction (en Chine continentale) ou de leur expansion (dans les autres

parties du monde chinois) qui ont débuté dans les années 1970. Le chapitre 11 décrit le développement, durant la même période, de mouvements basés sur une spiritualité, une foi ou une culture du corps individualisés, ainsi que leurs organisations et leurs réseaux. Ceux-ci incluent l'évolution à Taïwan et à l'étranger des sociétés rédemptrices qui étaient apparues plus tôt au cours du siècle ; les mouvements de *qigong* et le Falungong en République populaire de Chine ainsi que leur expansion et leur impact internationaux ; l'émergence des nouveaux mouvements bouddhiques (notamment Foguangshan et Tzu Chi) à Taïwan ; et la croissance du christianisme évangélique et du mouvement des églises de maison sur le continent et parmi les Chinois d'outre-mer. Tous ces mouvements se propagèrent non seulement dans la diaspora chinoise mais aussi au-delà du monde chinois, faisant de celui-ci un exportateur de nouveaux mouvements religieux. Le chapitre 12 s'intéresse au cadre politique et idéologique au sein duquel les diverses pratiques religieuses décrites dans les chapitres précédents se sont développées. Est également examinée la façon dont les nouvelles orthodoxies (en tant que fournisseuses d' « harmonie sociale » et gardiennes du « patrimoine culturel ») et les nouvelles hétérodoxies (« sectes ») furent définies par les représentants de l'État, par les universitaires et les leaders religieux dans un processus de production discursive où les termes de la question religieuse et ses réponses étaient constamment mis en débat. Finalement, le dernier chapitre est consacré à ce qui constitue certainement l'aspect le plus débattu et étudié de la question religieuse, à savoir la connexion entre les identités religieuses et ethniques et l'allégeance politique : il compare le rôle joué durant et après la Révolution Culturelle par quatre communautés religieuses mondiales – islam, bouddhisme tibétain, catholicisme romain et protestantisme – dans l'articulation entre les communautés ethniques et locales, l'État-nation chinois et les relations internationales. Nous achevons le livre avec une brève comparaison du cas de la Chine avec d'autres nations comme la Turquie, la Russie et l'Inde ; nous esquissons trois scénarios pour le futur de la religion en Chine, qui soulignent tous une croissance et une complexité grandissante de la question religieuse ; et pour terminer, nous analysons la question religieuse chinoise en cinq problématiques superposées et interconnectées qui, de 1898 à 2008, se sont rajoutées et renforcées les unes les autres. Maintenant que la Chine bénéficie d'une influence grandissante dans la société globale, la question religieuse n'est plus seulement chinoise mais bien mondiale.

Retrouvez tous les ouvrages de CNRS Éditions  
sur notre site

[www.cnrseditions.fr](http://www.cnrseditions.fr)