

Chine, État-Église ? Autour d'un livre de John Lagerwey

Benoît Vermander *

Abstract

Is China a State-Church? A review-essay around *China, A Religious State* by John Lagerwey

Based on a critical reading of John Lagerwey's *China, A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), this review essay explores the methods through which historians and ethnographers alike formalize the articulation between the political and religious components of the social bond (*lien social*) in Chinese history. Grounding his analysis in the way Chinese cosmology allows for the symbolic organization of territorial concentric circles, Lagerwey emphasizes the coexistence of two religious systems engaged throughout history in a continuous negotiating process. The state legitimizes local cults and deities while providing a nation-wide framework of Confucian orthopraxy and orthodoxy; local religions take Taoist and Buddhist garb so as to insert their practices into a larger landscape and concurrently respond to the state's own needs for legitimization, which ultimately appears as a double-bind mechanism. Such a mechanism is weakened and altered at times, as happened during the Period of Division or, from the sixteenth century on, with the rationalization of rituals and beliefs imposed from above. This essay deepens and sometimes challenges such a scheme of understanding from three perspectives. First, it questions the predominance that the above-mentioned analysis gives to territorial communities (especially to villages), recalling that these territories are intertwined into complex networks (ritual spheres), and, furthermore, that their consistency and integrity has been and is altered by a process of religious segmentation and even individualization (spheres of belief). Second, borrowing from Marcel Gauchet, the article offers alternative schemes of historical understanding, suggesting that China may actually have experienced and engineered a decoupling of the political and religious dimensions not so different in nature from the historical process that took place in the West. At the very least, such a perspective allows the observer

* Université Fudan, faculté de philosophie.

to read the events intervening during the Period of Division, the various controversies on rituals, and modern or contemporary transformations as a continuous developmental process. Finally, it suggests that former and present-day rituals are not only about asserting and consolidating a pre-existent cosmological and political order but that they are instead performative sequences of actions allowing for change, altered social meanings and new balances of power.

魏明德

中國，政教合一的國家？關於勞格文的一本論著

本文以勞格文的《中國，一個宗教國家》(香港大學出版社，2010)為主要對象，討論史學家與人種學家，在論述中國歷史中社會聯繫方面政治與宗教之間的關係時，所使用的研究方法。勞格文的分析乃根據中國人的宇宙觀是以同心圓來象徵性地組織國家領土，強調中國歷史中一向有兩種宗教體系並存而且不斷地進行討價還價。政府使地方信仰及其所信奉的神明有合法的地位，但同時定下一個全國通行的儒教正統地位。地方信仰披上道教和佛教的外衣，以便進入更廣大的格局裡，並且一同回應國家制定儒教之正統性的需求，這個正統性最終成為一種雙重限制的機制。該機制有的時候被削弱而變質，就像政權分裂時期所發生的，或者像自十六世紀以降，當權者從上向下強制推行理性化的信仰與儀式。本文將從三個方面深化這種理解模式，但有的時候也會挑戰這個看法。首先，我們要質問上述的論點究竟給予地方社團(特別是村莊)多少關注，邀請讀者注意那些地方上錯綜複雜的關係網絡(儀式方面)，此外，我們不可忽略宗教派系、甚至信仰個人化(信仰方面)的程序也不斷地改變那些地方團體的規則性與完整性。其次，本文借用馬歇爾·勾學的理論，提供不同的歷史解讀圖式，暗示中國也許實際上經歷了也組織了一種政教分離，而其本質上與西方歷史中所經歷的差不多。這樣的分析角度讓觀察家們得以關照政權分裂時期所發生的歷史事件，解讀關於禮儀所衍生的種種爭議，也可以把現代或當代所產生的變化視為一種沒有斷裂的歷史發展過程。最後，本文認為以往和當今的儀式非但確認並鞏固一個早已存在的宇宙觀及政治秩序，這些儀式也是中國人為變更的社會意義及政權的新平衡所做的改變之延續。

Pouvoir du sacré, sacralité du pouvoir... Que la nature et le fonctionnement du politique s'articulent étroitement avec les représentations et le contrôle du sacré, du religieux ou de la surnature (quel que soit le terme qu'on veuille utiliser), voilà un constat qui n'est en rien propre à la Chine. En même temps, la constitution du politico-religieux y soulève des problèmes spécifiques : quelles catégories utiliser pour rendre compte adéquatement d'un emboîtement dont les descriptions matricielles sont empruntées à l'histoire de l'Occident ? En sens inverse, l'obsession de la différence chinoise ne camoufle-t-elle pas l'universalité de réalités et de stratégies politiques qui partout proviennent de la nature constitutive des communautés humaines et des processus de légitimation du pouvoir ? Enfin, quelle grille de temporalité utiliser pour rendre compte de l'articulation politico-religieuse en Chine : faut-il insister sur les constantes et la répétitivité des mécanismes déployés dans l'histoire ? Faut-il privilégier une analyse cyclique des liaisons établies entre pouvoir proprement politique et expressions religieuses institutionnelles, ou peut-on aller jusqu'à discerner une logique évolutive au travers de laquelle cette relation se développe et se transforme, nous permettant alors de percevoir le rapport religieux/politique tel qu'il se décline aujourd'hui au travers de divisions temporelles renouvelées ?

Durant les vingt à trente dernières années se sont multipliées les études de cas sur l'articulation des formes politiques et des expressions religieuses en contexte national et local ¹ – légitimations sacrales des changements dynastiques, validation étatique des cultes locaux, autonomisation ou bureaucratisation de la sphère religieuse locale, étude des rivalités et conflits de pouvoir que cette sphère elle-même révèle, topographie religieuse et représentation du territoire, et (peut-être surtout) études sur la façon dont l'arsenal des rituels noue les hiérarchies terrestres et célestes en une cosmologie politique aussi bien qu'en une pratique sociale. Peut-être le temps est-il venu de s'essayer à articuler cette richesse accrue du matériau historique et ethnographique en de nouvelles synthèses sur la façon dont opère le politico-religieux en monde chinois – synthèses susceptibles d'affiner l'approche comparative entre ce monde et d'autres ensembles. C'est pour bonne part le projet de l'ouvrage de John Lagerwey, *China*,

¹ Il sera fait référence à plusieurs de ces études dans la suite de ces notes.

*A Religious State*² – prolégomènes à un « récit intégré » (p. 176) de la contribution des religions aux diverses expressions de la culture chinoise, et plus spécialement de leur apport à la production, à la légitimation et au fonctionnement du pouvoir politique. C'est en fonction de la problématique esquissée dans le paragraphe introductif de cette note de recherche que je lis l'ouvrage de John Lagerwey, pour suggérer ensuite prolongements et infléchissements.

Trois religions en deux en une...

La thèse de John Lagerwey peut être ainsi résumée : deux religions coexistent en Chine, celle de l'État-Église et celle de la société locale. La relation entre ces deux religions est à la fois complémentaire et rivale : l'inventivité de la société locale fournit à l'État les dieux et rituels qu'il légitime et qui le légitiment (double et indissociable mouvement), mais les exigences de légitimation étatique influent aussi sur le contenu et les formes de la religion locale, laquelle est tenue d'universaliser son contenu pour obtenir sa légitimation – universalisation que l'invention des lignages religieux, la mise en ordre de la bureaucratie céleste, l'alchimie symbolique ou des synthèses de type plus intellectuel (*sanjiao heyi* 三教合一) ont assuré au cours du temps (p. 54-55). Et, poursuit John Lagerwey, la nature de l'État chinois comme celle des relations qu'il entretient avec la société locale font l'objet de graves malentendus aussi longtemps qu'on laisse de côté la dimension religieuse inhérente tant à la constitution du pouvoir politique étatique qu'à la gestion symbolique et pratique du territoire effectuée par la société locale. John Lagerwey explore cette thèse au cours de quatre chapitres, deux d'entre eux reposant sur une lecture historique de l'évolution du panthéon et des rituels, deux autres sur l'étude anthropologique des festivals et de la communauté villageoise en Chine du Sud – cette circulation entre approches historique et anthropologique étant seule à même de valider la thèse avancée (p. 172).

John Lagerwey ne revient pas directement sur la question, souvent débattue, des frontières ou de la pertinence de la notion de religions et de religieux en contexte chinois. On peut regretter du reste une dissymétrie dans l'analyse : si les chapitres historiques naviguent entre la constitu-

² Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010.

tion du pouvoir central et les témoignages sur les cultes locaux, la partie contemporaine se limite à l'ethnographie de l'échelon local, sans l'articuler sur le niveau politique national. Pareil déséquilibre empêche sans doute John Lagerwey de rendre pleine justice aux travaux récents sur la transformation de la nature religieuse de l'État chinois à l'époque moderne et contemporain³. Mais il nous faut savoir prendre l'ouvrage dans la problématique qu'il se donne. Son point de départ est ancré dans un moment historique donné : l'entente implicite entre jésuites et élites néo-confucéennes pour défendre l'interprétation civile des rites dans la querelle du même nom : pareille interprétation – étape essentielle d'un processus de rationalisation des rites populaires par les élites – avait elle-même été rendue possible par la révolution rituelle menée au xv^e siècle : la rectification des rites visait à les rendre purement symboliques (John Lagerwey rapproche cette évolution de l'élaboration théologique calviniste vers la même époque). Les rationalismes thomiste et néo-confucéen s'entendaient *a minima* sur la nécessité de contrôler l'orthodoxie rituelle. Il s'agissait moins pour eux de séparer l'État et l'Église que de faire de la gestion du symbolique le moteur du fonctionnement ordonné du politico-religieux, substituant au primat de rituels unissant des communautés de pratique celui de dogmes rationnellement définis et politiquement contrôlés (p. 3-5). Il nous faut aujourd'hui quitter définitivement le monde des catégories élaborées autour de la querelle des Rites et comprendre la société traditionnelle chinoise à partir des notions construites par elle, ce qui mène à la voir

³ Sur ce débat, considérablement enrichi au cours des dernières années, voir notamment les contributions de Vincent Gossaert, David Palmer, Prasenjit Duara et Ji Zhe in Mayfair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley: University of California Press, 2008. Voir également Fan Lizhu, "The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies in the Framework of Western Religious Theories", *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 2009-2 (2), p. 29-48 ; Vincent Goossaert, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?", *Journal of Asian Studies*, 2006-65 (2), p. 307-336. Par ailleurs, un ouvrage récent développe l'hypothèse d'une production réciproque des catégories de politique et religion dans la Chine moderne au travers d'études diversifiées des formes religieuses modernes et contemporaines : Yoshiko Ashiwa, David L. Wank (eds), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

comme un tout structuré en des cercles concentriques de territoires dont chacun est défini par une série d'oppositions et de complémentarités. D'un cercle à l'autre, ces séries notionnelles sont analogiquement semblables. Dans ces couples d'opposés, les distinctions entre dieu du sol et ancêtre, entre territoire et lignage, entre rites militaires (exorcistes) et civils jouent un rôle prépondérant. Au sein de la société locale, le territoire (l'espace) l'emporte sur le lignage (le temps)⁴ : la société villageoise est d'abord un territoire sacré dont l'occupation est un art qui coïncide avec celui de savoir à qui sacrifier pour en garantir la permanence et le renouveau périodique (p. 15 *et al.*). Le cercle concentrique qui surplombe la société locale, celui la Chine (quelle qu'en soit l'extension historique concrète), est d'abord – et idéalement – défini par des mécanismes de transmission, dans lequel le petit-fils apprend à représenter (littéralement « cadavériser », *shi 尸*) son grand-père pour que ce dernier soit « comme étant présent » au sacrifice qui lui est offert (p. 7-8). Le mode d'articulation qui lie le plus grand de ces cercles concentriques avec les plus petits est déjà représenté dans le *Shanhai jing* 山海經, probablement au III^e siècle avant notre ère : la liste descriptive des montagnes va de pair avec celle des sacrifices destinés à leurs dieux tutélaires ; pareil registre est trace d'une adoption des cultes locaux par le pouvoir bénéficiant de la légitimité dynastique, illustrant ainsi « la nature réciproque et contractuelle de la relation entre l'État et la société civile » (p. 14). En parlant de la Chine comme d'un État religieux, John Lagerwey entend donc souligner le fait suivant : « “La Chine” est un espace, et tout espace en Chine est conçu comme sacré, c'est-à-dire habité par des énergies divines, lesquelles, parce qu'elles nous nourrissent, doivent recevoir en retour notre reconnaissance sacrificielle. » (p. 17).

C'est sur ces prémisses que John Lagerwey tente d'élucider le rapport entre les différentes religions chinoises situées en complémentarité et concurrence devant le pouvoir étatique. Son parcours historique em-

⁴ Le rapport entre espace et temps est repris et retravaillé à plusieurs reprises dans l'ouvrage : John Lagerwey estime que le primat temporel, ancestral des formes les plus précoces de la religion chinoise fut assez vite recouvert par la prédominance d'une cosmologie organisatrice de l'espace, et il lui semble que les jésuites furent induits en erreur dans leur interprétation de la *weltanschauung* chinoise par l'effort conscient de réhabilitation de la fonction ancestrale menée par l'élite confucéenne à partir du XVI^e siècle.

prunte comme il se doit au volume par lui récemment édité⁵, notamment à la contribution de Jean Levi : « Gestion du pays et activité culturelle se recouvrent l'une l'autre, ou plutôt, gouverner revient à sacrifier »⁶. La prévalence des sacrifices humains est attestée par l'archéologie. Pour la période finale de la dynastie Shang (phase Anyang, environ 1250-1050 avant notre ère), le nombre de fosses sacrificielles et tombes annexes⁷ découvertes dans la métropole royale s'élève à plus d'un millier. Les fouilles de sites datant des Zhou occidentaux témoignent d'une raréfaction de la pratique des sacrifices humains⁸. Beaucoup plus tard, sous la dynastie des Han occidentaux, les sacrifices humains ont en général disparu mais l'ampleur des sacrifices à la terre, au Ciel et aux esprits locaux est telle que durant le règne de l'empereur Ai 哀 (7-1 avant notre ère) on recense trente sept mille sacrifices par an répartis sur plus de sept cents lieux de culte⁹. C'est sur cet arrière-plan d'épuisement de l'efficacité sacrificielle qu'il faut comprendre le surgissement du taoïsme et du bouddhisme – concomitant à l'écroulement des Han – comme *religions anti-sacrificielles*. Si John Lagerwey ne la cite pas directement on peut reprendre ici la synthèse proposée par Anna Seidel : « Les prêtres de la nouvelle religion n'entrent pas en communication avec les hiérarchies surnaturelles en s'adonnant à des rites sacrificiels (...) mais au moyen d'un échange épistolaire, c'est-à-dire à une correspondance écrite soumise à d'innombrables règles bureaucratiques », la guérison des malades par exemple reposant sur la confession des péchés et des pétitions adressées aux mi-

⁵ John Lagerwey (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris : Cerf, 2009.

⁶ Jean Levi, « Le rite, la norme, le Tao : philosophie du sacrifice et transcendance du pouvoir en Chine ancienne », in John Lagerwey (dir.), *opus cit.*, p. 166.

⁷ Les fosses recèlent les restes des prisonniers de guerre et autres victimes, guère distinctes des animaux sacrifiés ; les tombes annexes abritent les gardiens de la tombe principale.

⁸ Cf. Alain Thote, « Les pratiques funéraires Shang et Zhou, interprétation des vestiges matériels », in John Lagerwey (dir.), *opus cit.*, notamment p. 49-58.

⁹ Marianne Bujard, « Cultes d'État et cultes locaux dans la religion des Han », in John Lagerwey (dir.), *opus cit.*, p. 319.

nistères divins appropriés¹⁰. Par d'autres voies, le bouddhisme contribuait aussi à la nouvelle mouture anti-sacrificielle de la religion chinoise – une mouture sourdement contestée d'un côté par la permanence des cultes locaux assurés par des catégories variées d'intermédiaires et guérisseurs, de l'autre par les justifications rituelles et idéologiques de la légitimité étatique d'inspiration confucéenne. La période de division (220-589) va être caractérisée par « l'émergence du taoïsme et du bouddhisme comme rivaux du confucianisme ainsi que par la création d'une sorte de front uni des "trois enseignements" contre le chamanisme » (p. 28). La faiblesse de l'État durant cette période donne pourtant une ouverture vers un « décrochage » possible entre religieux et politique (p. 174), comme l'illustre la controverse lancée en 340 par Yu Bing 庾冰 (296-344) pour savoir si les moines doivent, comme les fonctionnaires, s'incliner devant l'Empereur. John Lagerwey ne se prononce qu'avec prudence sur le sens et la résolution de cette crise et d'autres similaires, mais sa conclusion tient dans le schéma suivant : « [Vers l'époque des Tang,] l'État impérial chinois, fondé sur les classiques rituels confucéens, avait façonné à tâtons, au travers des expériences liées à la division nord-sud, une nouvelle forme d'unité État-Église fondée sur les Trois enseignements. Dans la pratique néanmoins, aussi taoïstes ou bouddhistes qu'aient pu être les Sui ou les Tang, la religion d'État confucéenne a continué à comprendre des sacrifices impériaux sanglants au Ciel et aux dieux locaux reconnus par l'État. L'État trouva une place sous son ombrelle pour les formes monastiques du bouddhisme et du taoïsme, et il investit largement dans ces formes en échange de leurs services liturgiques, mais la religion de l'État-Église chinois était celle des classiques confucéens » (p. 174). Si l'on comprend bien la thèse de John Lagerwey, l'État impérial, dont la religion nationale fut d'abord fondée, après les Qin, sur l'alliance malaisée du confucianisme et des cultes locaux, substitua à ces derniers (au travers des arcanes de la période de division) le doublet taoïsme/bouddhisme, confirma le rôle régulateur des doctrines confucéennes, puis, à partir des Song, se mit de nouveau à annexer les cultes locaux, notamment au travers de la récupération du taoïsme populaire, tout en les passant progressivement au crible d'une nouvelle orthodoxie confucéenne.

¹⁰ Anna Seidel, « Taoïsme : religion non officielle de la Chine », *Cahiers d'Extrême Asie*, 1995-VIII, p. 16.

Sur ce schéma historique se greffent une interrogation et une thèse connexes : le sort de la primitive église taoïste – en ses origines anti-sacrificielle et millénariste – importe à John Lagerwey d'autant plus que le taoïsme se révèle jouer un rôle de légitimation politique déterminant au cours des trois grandes dynasties proprement chinoises, à savoir les Tang, les Song et les Ming. Comment donc cette église aux marges de l'État devient-elle le ciment de l'État-Église impérial une fois ce dernier refondé et raffermi ? Les recherches d'Edward Davis suggèrent une confrontation créative entre taoïsme et cultes locaux résultant dans la création de la classe intermédiaire des *fashi* 法士 ou exorcistes (p. 80-83). Plus précisément encore, « la convergence des exorcismes taoïstes et bouddhiques ayant pour centre l'état de possession de médiums fut probablement et la cause et l'effet d'un processus de mimesis compétitive quand bouddhistes et taoïstes eurent à se mesurer avec la religion villageoise »¹¹. Une autre théorie quant aux métamorphoses du taoïsme est esquissée par Kenneth Dean, lequel voit dans cette tradition le pourvoyeur des textes liturgiques utilisés par ceux des cultes médiumniques qui devenaient suffisamment importants pour exiger pareil ajout¹². D'autres travaux confirment le rôle légitimateur joué par les écritures taoïstes, mais point forcément leurs écritures liturgiques : l'intégration des cultes locaux au taoïsme peut survenir à l'occasion de la rédaction d'une narration hagiographique ou sur la base de la transcription d'une séance divinatoire¹³. Finalement, John Lagerwey estime que la diversification de l'église taoïste intervient plus tôt que les sources ne l'indiquent, l'accommodement avec les sacrifices et les séances médiumniques de la religion locale s'étant produit avant même l'entrée du tantrisme à la cour impériale vers la fin des Tang (p. 175). Du reste, et presque dès ses origines, le taoïsme se développe d'une part sous

¹¹ Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p. 199.

¹² Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

¹³ Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: the Cult of Marshall Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: State University of New York Press, 1995 ; Teerry Kleeman, "The Extension of the Wen-ch'ang Cult" in Patricia Ebrey, Peter Gregory (ed.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, p. 45-73.

une forme extérieure (*wai* 外), populaire, exorciste et théâtralisée, tournée vers le service de la communauté, et de l'autre intérieure (*nei* 内), élitiste, tournée vers l'accomplissement personnel (p. 86) – même si le rituel interne est ordinairement présenté comme nécessaire à l'efficace et à la validité au rituel communautaire.

Ainsi donc, si l'on suit la piste qu'indique John Lagerwey (et sans d'ailleurs qu'il ne l'explicite ni ne l'explore plus avant), le rôle de légitimation politique joué par le taoïsme proviendrait, d'une part de sa capacité à fournir le pouvoir en textes rituels et sacrés fondant l'organisation symbolique du cercle constitué par l'Empire, d'autre part de la contribution qu'il apporte pour enchâsser dans ce dernier les cercles concentriques définis par les cultes locaux dans une écriture intégrant de façon souple et différenciée ces différentes sphères. Le taoïsme serait alors l'agent de cette relation contractuelle liant religion d'État et religions locales. Agent non exclusif du reste – et John Lagerwey voit dans l'inculturation bouddhique un phénomène parallèle à celui constaté pour le taoïsme. L'une et l'autre religions jouèrent leur rôle dans la reconstruction de l'État-Église impérial, avant que l'orthodoxie confucéenne reparte au combat pour redéfinir les expressions locales de cette construction politico-symbolique.

Selon John Lagerwey, la représentation parfaite de l'État-Église impérial fut sans doute atteinte avec l'édit de Hongwu 洪武 (*r.* 1368-1398) ordonnant la création d'autels au dieu de la terre (*shetan* 社壇) dans chaque *li* 里 et de temples au dieu de la cité (*chenghuang miao* 城隍廟) dans tous les comtés et préfectures. La hiérarchie des déités que l'on trouve dans les rituels taoïstes contemporains épouse encore celle alors fixée par Taizu, lequel identifiait ainsi les divisions territoriales à l'ordre religieux de la Chine (p. 49). Même si John Lagerwey ne l'envisage pas dans cette lumière – *cf.* p. 49-51 –, il faut cependant se demander si l'édit de Jiajing 嘉靖 (*r.* 1521-1567) qui, à la suite de la controverse des rites de 1524 et du mémorial de Xia Yan 夏言 de 1536, généralisera le droit d'établir des temples ancestraux ne subvertissait pas déjà cet ordre idéal. Je reviendrai sur ce point plus avant. Quoi qu'il en soit, la cosmologie taoïste finit par s'identifier à la représentation politique du territoire chinois : vers la fin des Ming, l'univers des écritures et rituels taoïstes fournissait les leitmotifs, le canevas narratif sur lequel

romans et récits construisaient « l'histoire sainte » de la Chine – l'histoire par laquelle cette dernière pouvait alors se représenter à elle-même comme une « communauté imaginée »¹⁴ (p. 92-93).

Le rite comme grammaire sociale

Au travers du récit circonstancié de rituels observés dans le Sud-Est de la Chine, le premier des deux chapitres ethnographiques de l'ouvrage illustre l'appropriation par la communauté villageoise des ressources provenant des différentes expressions religieuses. Particulièrement digne d'intérêt est la mention de la distinction entre autel civil (bouddhique) et militaire (taoïste) en plusieurs localités, autels parfois accompagnés d'un palais séparé pour les ancêtres des lignages participant au rituel (p. 103). Plus généralement, John Lagerwey s'essaie à distinguer les éléments, une grammaire sociale au moyen de laquelle « chaque festival est construit comme une phrase toujours singulière » (p. 96). La variété dans la combinaison des thèmes mythiques et des motifs rituels fait de la Chine « un puzzle géant dans lequel chaque pièce est un commentaire sur tous les autres » (p. 152). Cette variété va de pair avec la faculté d'auto-organisation de la société villageoise, laquelle sait mettre à contribution les religions institutionnelles tout en contrôlant le produit final qu'est le rituel en fonction de ses propres fins et représentations (*ibid.*). Le dernier chapitre de l'ouvrage construit la fiction d'un village-type, fiction destinée à faciliter la compréhension de la religion chinoise locale comme « un système complexe d'actes symboliques maximisant la chance de survie des acteurs tout en exprimant ce qu'on pourrait appeler leur "foi" en des valeurs fondamentales telles que justice, équité, égalité et chance » (p. 154). En finale, le terme de religion s'applique donc ici à un système de comportement symboliques, lesquels comprenaient et comprennent en Chine les apports rituels confucéens, bouddhiques, taoïstes et chamaniques, et les systèmes

¹⁴ Expression empruntée à Benedict Anderson, *L'Imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La découverte, 1996 [1983]. John Lagerwey fonde son analyse de la continuité entre rituels taoïstes et « littérature nationale » à la fin des Ming sur la thèse de Mark Meulenbeld, *Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature*, Ph. D. dissertation, Princeton University, 2007.

de lecture des mains, de la face, du paysage et du cycle temporel (*ibid.*). La religion « chinoise locale est “rationnelle” » (*heli* 合理), ajoute John Lagerwey (p. 154), parce qu'elle régule l'existence des habitants inscrits dans le territoire couvert – qu'elle régule notamment la compétition nécessairement engagée autour de ressources naturelles rares. Réalité traduite par le fait que « l'espace religieux était tout aussi surpeuplé que l'était l'espace social, et un soin égal était nécessaire pour naviguer en son travers » (p. 169). Le recours obsessionnel aux pratiques de divination prend alors tout son sens : alors que l'existence quotidienne est caractérisée par la patience, le travail, la stratégie de long terme, certains moments privilégiés fournissent l'occasion d'explorer « la voie de la chance ». Le festival communautaire est la meilleure expression de pareils moments parce qu'il s'opère dans les périodes propices pour capturer, régénérer et cultiver les énergies vitales d'un territoire donné (p. 168-170).

L'articulation du politique et du religieux s'insère donc dans une dialectique de la continuité et du changement : continuité du modèle d'interaction entre État central et sociétés locales par la légitimation des dieux des secondes par le premier ; continuité du modèle d'autolégitimation étatique établi par la relation avec « une entité céleste unifiée » (p. 171) ; continuité de certains couples de représentation et d'intelligibilité du social comme du sacré (territoire *versus* lignages, civil *versus* militaire...). L'attention aux processus de changement n'en doit pas moins informer le regard de l'ethnographe : « Oui, il existe une continuité extraordinaire dans le rôle du dieu du sol, mais son importance réelle dans une société donnée est certainement déterminée par le fait de savoir si ce dieu est le seul avec lequel on a à faire, ou s'il entre en compétition avec des dieux bien plus puissants tels que Guandi, Zhenwu ou Mazu. Une trace du passé profond peut encore être présente, mais une trace seulement, et les fonctions de l'entité originale peuvent avoir migré ailleurs depuis longtemps, comme c'est le cas avec le transfert du rôle du dieu du sol comme inspecteur et protecteur du territoire vers des dieux plus élevés qui représentent des territoires bien plus larges et même des préoccupations religieuses radicalement différentes » (p. 172).

Il ne m'appartient pas ici de proposer une évaluation globale de l'entreprise de John Lagerwey, mais simplement d'en interroger les aspects qui pourraient nous permettre d'éclairer la compréhension de l'arti-

culatio politico-religieuse en monde chinois. Pour ce faire, je privilégierai trois pistes de questionnement : (a) Quelles peuvent être les limites d'une approche fondée essentiellement sur l'examen de territoires ? (b) La permanence du mode de légitimation réciproque du politique et du religieux, laquelle est au cœur de la thèse de John Lagerwey, ne dissimule-t-elle pas des évolutions historiques qui les ont aussi découplés, ce par des mécanismes dont l'approche de John Lagerwey ne rendrait pas suffisamment compte ? (c) Enfin, au travers de quelle dynamique les pratiques rituelles nouent et transforment-elles l'articulation politico-religieuse ?

Croisement et fragmentation des territoires

Le travail de terrain effectué par John Lagerwey se concentre sur la Chine du Sud-Est, très majoritairement le Fujian, et ses hypothèses de départ ont été fortement influencées par l'étude de David Faure sur les nouveaux territoires de Hong Kong ¹⁵. Ce constat n'invalide pas les conclusions de l'étude, mais il impose une discussion sur la coexistence possible de différents modèles religieux régionaux, ou, pour le dire autrement, sur les frontières qui fracturent Chine du Nord et du Sud, de l'Est et de l'Ouest, frontières si manifestes en géographie historique, en sciences environnementales ou en économie par exemple qu'elles ne sauraient être ignorées dans le champ ici considéré. Par le biais des différenciations territoriales, la question centrale qui émerge est celle de la prépondérance à accorder ou moduler à l'unité constituée par la communauté villageoise. Aussi essentiel que soit ce modèle organisationnel, il peut après tout dissimuler d'une part les alliances et divisions qui dépassent son cadre, et d'autre part des groupes constitués sur des bases individuelles ou hors-lignée – confessionnelles si l'on veut. John Lagerwey se confronte quelque peu au premier problème en divisant le compte rendu de ses enquêtes de terrain selon la taille de la communauté considérée, du village au chef-lieu de comté (p. 96-128), mais la question des croisements de ces communautés n'est pas directement traitée : en ethnologie, l'attention portée à la structure traditionnelles des marchés locaux, à leur mise en réseau, à la résilience de

¹⁵ David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

communautés commerciales et d'alliances culturellement endogènes¹⁶, a donné lieu par la suite à la mise à jour de « sphères rituelles » (*jisi quan* 祭祀圈)¹⁷. Dans l'approche économique de Skinner, la sphère dépasse par définition le cadre du village. Mais, dans l'utilisation plus lâche qui en a été faite par la suite, le terme est souvent appliqué à toute unité culturelle structurée, y compris le village¹⁸. Néanmoins, il s'applique avec plus de justesse à un *nexus*, croisant alors un ensemble de communautés selon un système parfois très complexe d'alliances et d'intérêts. Il est vrai que, même dans ce cas, la sphère est d'abord spatiale, dans le sens où elle construit les frontières d'un *territoire symbolique*, délimité et souvent protégé par l'objet et la forme des pratiques rituelles, et à cet égard l'approche n'entre pas en conflit avec celle préconisée par John Lagerwey – mais elle amène à enrichir et affiner notablement la notion même de territoire et son rapport au politique. Elle amène peut-être surtout à privilégier une certaine autonomie de l'économique qui vient alors se loger en tiers dans la relation fusionnelle entre politique et religieux telle que la décrit John Lagerwey. L'économique n'est pas absolument absent de l'approche de ce dernier, mais il se réduit presque au contrôle des ressources naturelles d'un territoire.

Par ailleurs, l'ethnographie récente – celle développée à Taiwan notamment – distingue de la sphère rituelle la « sphère de croyance » (*xinyang quan* 信仰圈), à comprendre comme le regroupement volontaire de croyants autour d'une déité particulière – individualisation et déterritorialisation¹⁹

¹⁶ William Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China", *Journal of Asian Studies*, 1964-24 (1), p. 3-43 et 1964-24 (2), p. 195-228.

¹⁷ Cf. par exemple Lin Mei-jung 林美容, « You jisi quan lai kan caotun zhen de difang zuzhi » 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織 (La sphère rituelle comme forme d'organisation locale : le cas de l'agglomération de Caotun), *Bulletin of the Institute of Ethnology* 中央研究院民族學研究所集刊, 1986-62, p. 53-114.

¹⁸ Voir ainsi Stephan Sangren, *History and Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press, 1987 ; David Faure, *opus cit.*. Parmi d'autres, Burton Pasternak a montré que le rituel célébré au niveau du village pouvait être ou ne pas être facteur de cohésion communautaire, (cf. *Kinship and Community in Two Chinese Villages*, Stanford: Stanford University Press, 1972, p. 109-113 et 125-127).

¹⁹ Les membres d'une sphère de croyance particulière s'organisent bien entendu

marquent donc la sphère de croyance, alors même que cette dernière ressort pourtant encore de la religiosité traditionnelle. L'absence d'un calendrier régulateur des activités rituelles contribue à opposer la sphère de croyance et la sphère rituelle²⁰. Il ne faut pas voir en ces développements le simple recours à ce qui serait une particularité taiwanaise. L'étude des formes religieuses de la Chine du Nord, notamment des territoires marqués par des traumatismes historiques et naturels à répétition comme le Hebei, vient également contester le recours exclusif à la communauté villageoise dans la production locale du sacré. Une continuité s'observe ici entre la multiplicité des formes d'organisation religieuse dans l'histoire et les modes de reconstruction observés après la Révolution culturelle²¹ : à l'intérieur d'un même comté, différents villages peuvent connaître une vie religieuse intense ou limitée, ils peuvent entretenir un temple de village ou être centrés autour d'un groupe religieux héritier des cultes hétérodoxes des siècles précédents. Des *choix* religieux sont effectués par des *acteurs* qu'il revient à l'observateur de définir : le village, la guilde, l'association pieuse constituent les acteurs religieux principaux (mais déjà différenciés) – acteurs, notons-le au passage, qui parfois négociaient et décidaient le changement d'une forme religieuse à une autre (ainsi, l'histoire longue des villages chrétiens du Fujian apporterait un contrepoint intéressant à l'approche développée par John Lagerwey, sans pour autant sortir de sa sphère géographique). Mais il importe de retracer aussi le rôle joué, au moins dans certaines régions, par des individus (ou par des familles, indépendamment de la logique villageoise ou lignagère) : l'affiliation à un culte hétérodoxe par exemple s'effectuait en grande partie sur une base individuelle²² ; la « sortie du monde » (*chu jia* 出家) était un choix alternatif, les migrations s'accompagnaient et s'accompagnent de mutation des affiliations religieuses... En résumé, « "l'économie religieuse" chinoise

sur la base d'une proximité géographique mais la participation aux activités de la sphère n'est ni décidée ni limitée par cette proximité.

²⁰ Sur le contraste entre sphère de croyance et sphère rituelle, voir notamment Lin Mei-jung, *opus cit.*, et les publications ultérieures du même auteur.

²¹ Thomas DuBois, *The Sacred Village, Social Change and Religious Life in Rural North China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, p. 39 sq.

²² Cf. le processus d'implantation de la secte Li à Tianjin durant les années 1930 in Thomas DuBois, *opus cit.*, p. 113-121.

fonctionnait (et d'une certaine façon fonctionne toujours) par le jeu des multiples formes d'interaction entre trois acteurs : l'État, à la fois régulateur du marché et possesseur lui-même d'une "offre" religieuse ou quasi-religieuse ; un ensemble d'acteurs collectifs régulateurs des rituels ; et des acteurs individuels susceptibles de désertier un segment donné du marché et d'en organiser un autre »²³.

Or, la question de *l'individuation* des acteurs de la religion chinoise en pose immédiatement une deuxième : celle des cadres temporels par lesquels la décrire et la comprendre.

Sortie de la religion et métahistoire

Pour en référer ici à Hayden White²⁴, les schèmes historiques de John Lagerwey sont empruntés au *mode satirique* : des changements interviennent, sans nul doute, mais un « retour du même » semble porter l'État-Église chinois au travers des ruses de l'histoire : l'État-Église (multiple et un) est peu à peu construit par les royaumes qui se partagent le territoire de la Chine antique, édifice déjà bâti autour du doublet de la pensée confucéenne émergente et des cultes locaux ; le même doublet est renforcé et systématisé par l'empire chinois naissant ; après les divisions et la phase de faiblesse de ce dernier, après l'émergence finalement avortée d'églises particularisées, de nouvelles synthèses politico-religieuses vont structurer l'Empire, des Tang jusqu'aux Ming ; et (même si John Lagerwey n'aborde qu'indirectement les politiques de l'époque moderne et contemporaine), l'État-Église paraît bien perdurer jusqu'à aujourd'hui, marqué désormais par une lutte sourde entre orthodoxie étatique (confucéenne, marxiste, confucéo-marxiste...) et pratiques locales – mais cet État-Église est caractérisé encore et toujours par des stratégies de légitimation et d'accommodement.

La question se pose néanmoins de savoir si d'autres schèmes d'intelligibilité historique sont envisageables, schèmes qui permettraient de lire en série l'émergence des églises taoïste et bouddhique, la controverse

²³ Benoît Vermander, « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », *Perspectives chinoises*, 2009-4, p. 14.

²⁴ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

lancée par Yu Bing, la grande querelle sur les rites du ^{xvi}^e siècle puis la généralisation subséquente de la permission d'ouvrir des halls ancestraux, la querelle des Rites des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, puis les débats de la fin du ^{xix}^e siècle et des trois premières décennies du ^{xx}^e, la transformation progressive des formes chinoises de l'anticléricisme ²⁵.... Ici, risquons-nous : j'ai remarqué que le fait de mentionner le nom de Marcel Gauchet irritait ordinairement les sinologues, tant du fait du caractère particulièrement général des thèses défendues par ce dernier que par un réflexe de défense de l'exception chinoise. La question pourtant est moins de savoir si les thèses de Gauchet sont vraies que de se demander quel(s) mode(s) de lecture de l'histoire – et singulièrement de celle du politico-religieux – elles suggèrent. C'est ce dont je voudrais m'expliquer ici ²⁶.

Il existe pour le moins quatre façons d'amorcer l'étude des religions et du fait religieux dans une société donnée. La première consiste à s'inscrire dans une ethnographie des organisations et manifestations généralement identifiées comme religieuses : groupes religieux déclarés, mouvements définis depuis l'extérieur comme religieux ou parareligieux, mais encore rituels apparentés à ceux organisés par les deux premiers groupes sans qu'on puisse directement les rattacher à une organisation culturelle structurée... Cette approche est à même d'offrir un tableau d'ensemble des structures et manifestations religieuses et de détailler alors tel ou tel des phénomènes répertoriés au travers d'études de cas. La seconde approche tente de circonscrire une sphère du religieux ou un fait religieux au travail dans l'ensemble de l'activité et des formes sociales, et d'en identifier les lois et les évolutions. Il s'agit ici tant de décrire une dynamique propre du fait religieux que d'explorer les ramifications qu'il entretient avec la logique sociale, économique et politique de la communauté de référence. Le chercheur appliquera souvent des schèmes descriptifs ou explicatifs globaux (logique de marché, modèles de communication ou

²⁵ Vincent Gossaert (dir.), « L'anticléricisme en Chine », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002-24. Voir notamment dans ce volume l'article de Jean Baubérot, « Pour une comparaison anticléricisme européen/anticléricisme chinois », p. 167-178.

²⁶ Dans ce qui suit, je condense des thèses avancées dans mon ouvrage, *L'Empire sans milieu, essai sur la « sortie de la religion » en Chine*, Paris : Desclée De Brouwer, 2010.

de socialisation, idéaltype de la société civile) au fait religieux, dont on rend ainsi compte au travers de mécanismes formels de compréhension du social. Le troisième type d'approche rétablit les religions dans leur dignité de constructions historiques, culturelles et spirituelles (sans pour autant forcément négliger leur enracinement social) : quel que soit leur degré d'institutionnalisation, il situe les expressions religieuses dans une matrice culturelle, ou bien encore il les distribue en fonction de valeurs et expériences spirituelles qui transcendent les distinctions confessionnelles et dogmatiques. Le quatrième type aborde le religieux par la critique de ses frontières ou même par son effacement. Plutôt que d'isoler une sphère du religieux dans une société donnée, il insère les manifestations habituellement caractérisées de religieuses dans des schèmes sociaux ou mémoriels qui permettent de situer et comprendre autrement le discours et les gestes des acteurs religieux. C'est la démarche des études qui ressaisissent le récit global d'une communauté et (plus ou moins explicitement) se refusent alors à distinguer entre des actions ou des agents qui seraient religieux tandis que d'autres ne le seraient pas. L'effacement ou la redéfinition des frontières du religieux peuvent alors sous-tendre une démarche de philosophie de l'histoire.

L'ethnologue français Pierre Clastres s'est risqué à opposer sociétés sans État et sociétés à État, en émettant l'hypothèse que les sociétés sans État s'efforcent en quelque sorte de rendre impossible l'apparition de ce dernier. « Les sociétés primitives sont des sociétés sans État parce que l'État y est impossible. (...) L'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir. (...) Ce qu'il s'agit de penser, c'est un chef sans pouvoir, une institution, la chefferie, étrangère à son essence, l'autorité »²⁷. En contraste avec les « sociétés contre l'État », les sociétés où l'État a pris forme sont celles-là même où s'est effectué la séparation de la sphère politico-étatique de celle du religieux (une séparation qu'on ne repère pas comme telle dans les sociétés évoquées à l'instant). Telle est du moins la thèse de Marcel Gauchet, défendue depuis *Le Désenchantement du monde* (1985), thèse dont il n'est pas question de discuter ici tous les présupposés ni toutes les implications. Si l'on comprend par le terme de religion l'opération par laquelle un groupe humain rapporte son existence à un fondement extérieur

²⁷ Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris : Les éditions de Minuit, 1974, p. 174.

à lui-même et sur lequel il n'a d'autres prises que celles que lui assurent le rite ou la magie (ou encore, comme le dit Gauchet, « la relation de l'humanité avec elle-même sous le signe de la dépossession »²⁸), la naissance du politique (partout où elle n'est pas interdite par les choix virtuels effectués à l'intérieur des « sociétés sans État ») opère par étapes la spécification et la limitation de la sphère religieuse en instaurant une série de médiations de la société avec elle-même²⁹. Avec l'apparition de l'État « s'opère une matérialisation de l'extériorité religieuse dans l'espace collectif »³⁰. Plus tard, avec la formation de l'État moderne (« l'État en possession de son concept »), « en se séparant du religieux le politique apparaît au grand jour et devient identifiable en lui-même et pour lui-même »³¹.

Dans cette perspective, « la révolution de la sortie de la religion » est celle de « la condition politique assumée en conscience »³². En d'autres termes, la « sortie de la religion » correspond à la situation d'un groupe qui se comprend comme communauté capable de déterminer son mode d'existence et son destin selon les seules médiations imposées par les règles de la discussion politique, sans que nul référent sacré n'en contraigne le cours. Bien certainement, en Chine, le surgissement de la condition politique ne s'est pas effectué selon les canaux et la temporalité qui furent celles de l'Occident. Mais l'apparition en Chine – même au titre de virtualité – de la condition politique ne peut pas ne pas provoquer la marche vers une spécialisation religieuse jusqu'à la perte ultime de l'efficacité sociale de la sphère religieuse en tant que fondatrice du social même. Dans cette

²⁸ Marcel Gauchet, *La Condition politique*, Paris : Gallimard, 2005, p. 14. Pour une synthèse commode et actualisée des thèses principales de l'auteur, voir Olivier Bobinot, *Marcel Gauchet, le religieux et le politique, douze réponses de Marcel Gauchet*, Paris : Desclée De Brouwer, 2010.

²⁹ Dans un style très différent de celui de Gauchet, Maurice Godelier offre des pages simples et évocatrices sur le fondement politico-religieux de l'institution sociale et la division progressive des deux sphères dans un certain nombre de sociétés. Cf. *Au fondement des sociétés humaines, ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris : Albin Michel, 2007, p. 193-220.

³⁰ Marcel Gauchet, *La Condition politique*, p. 17.

³¹ Marcel Gauchet, *opus cit.*, p. 19.

³² Marcel Gauchet, *opus cit.*, p. 20.

optique, si l'apparition précoce de l'État chinois a très tôt subordonné l'expression sociale de la fonction religieuse aux formes politiques propres à la Chine, ces mêmes formes politiques auront très longtemps préservé le fondement sacré de l'être-ensemble social. La spécialisation du religieux et son identification comme une fonction du social parmi d'autres (moment intervenu au tournant du XIX^e et du XX^e siècles) peut alors être lue comme le résultat d'une longue chaîne d'étapes historiques : émergence, parmi les ruines de l'empire Han, du taoïsme et du bouddhisme comme religions constituées, ruptures des solidarités traditionnelles induites par la formation périodique de cultes hétérodoxes au cours des siècles suivants, reformulations confucianistes à partir du XII^e siècle, querelle des Rites, cristallisations anticléricales... sont ici placées en série : dans l'histoire longue, la Chine aurait aussi connu à sa façon une structuration progressive de la sphère du religieux signant la distinction entre la sphère du religieux et les autres domaines de l'activité sociale. S'il en est ainsi, non seulement les religions chinoises sont un objet historique en perpétuelle évolution, redéfinition et autonomisation, mais encore leur involution les confronte aujourd'hui à la question de la « sortie du religieux » en son expression globale. Pour le dire autrement : dans l'histoire longue, l'État chinois a mobilisé et perpétuellement reformulé les ressources religieuses existantes de façon à fonder et pérenniser tant les représentations que le corps social se donne de lui-même que le mode de contrôle qu'il exerçait sur lui – et c'est là une autre façon de formuler la thèse de John Lagerwey. Ce fait massif ne doit pas nous empêcher de lire de façon diachronique l'émergence de formes religieuses autonomes et de débats d'idées propres à la Chine qui ont peu à peu affaibli le lien politico-religieux compris comme fondement sacré du social. D'une façon analogue à celle observable dans d'autres contextes sociaux, l'affaiblissement de pareil lien travaille dans le sens d'une entrée de la communauté nationale chinoise dans l'ère de la condition politique, à lire, dans le même mouvement, comme une sortie du religieux. Un processus loin d'être achevé, peut-être même inachevable par essence. Le simple fait d'identifier pareille logique n'en reste pas moins important pour se délivrer de l'illusion qui consiste à interpréter les évolutions religieuses chinoises sur le seul mode de ruptures externes intervenues au cours des soixante, des cent ou des cent cinquante dernières années.

Au reste, durant les deux premiers siècles de notre ère, le surgissement du bouddhisme et du taoïsme offre nombre de traits communs avec celui du christianisme dans l'Empire romain. La différence réside bien sûr en ce que taoïsme et bouddhisme resteront en concurrence et polémique, en même temps qu'ils noueront des relations tourmentées et changeantes avec un troisième terme, l'enseignement confucéen qui propose son propre chemin vers la régulation du rapport entre politique et religion. D'une certaine façon – et en contraste avec les thèses de Gauchet sur le christianisme comme seule « religion de la sortie de la religion » –, ce n'est pas *une* sortie mais *trois* voies de sortie de la religion qu'offraient les formes religieuses chinoises constituées – et, comme le christianisme, elles ouvraient des évolutions virtuelles grâce aux richesses interprétatives qu'elles offraient. Au cours de l'histoire, c'est bien à une compétition pour leur légitimation par le pouvoir que se livreront les religions chinoises instituées. Mais en même temps, c'est le débat que ces formes religieuses ont noué entre elles qui a préparé le cheminement de la Chine vers son mode propre de « sortie de la religion ».

Pour autant – et nous retrouvons ici l'essentiel de la thèse de John Lagerwey –, la « sortie de la religion » ne signifie pas que le religieux ne subsiste plus que sous la forme de croyances individuelles sans effet sur la nature même du lien social. Par bien des côtés, Michel de Certeau a devancé Marcel Gauchet dans l'analyse des « révolutions du croyable ». Il a bien vu « les crédibilités, les confiances, les valeurs, les adhésions s'effriter, se dévaluer, se discréditer, émigrer en d'autres lieux (...), analysant cette émigration spirituelle comme une révolution culturelle accélérée par la censure qui veut en cacher les effets. [Il a vu] le fait religieux transiter d'un lieu dans un autre en y véhiculant des reliques de croyances religieuses »³³, sans que des objets encore *crus* témoignent qu'un acte de croire s'y rattache encore. Tout cela nous dit quelque chose d'essentiel sur la nature comme sur les mutations du religieux – mais tout pour autant n'est pas dit : l'on peut lire aussi les recherches de Michel de Certeau qui ont suivi l'établissement de pareil constat comme une tentative de penser autrement la créativité sociale, y compris dans le fait religieux, de voir

³³ Je cite ici le résumé proposé par Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme, II*, 2, Paris : Cerf, 2007, p. 957-958 ; des analyses développées par de Certeau dans *La Culture au pluriel*, Paris : 10/18, 1974.

comment les formes religieuses transportent bien davantage que ce qu'on entend y trouver. Le constat de l'épuisement des « croyables disponibles » doit aller de pair avec celui de leur renouvellement. Ou encore ; la distension des liens entre institutions, croyances et pratiques (qui fait l'objet des analyses de Michel de Certeau sur la sorcellerie et la mystique) va de pair avec leur perpétuelle recomposition. C'est dire aussi que le schéma linéaire de Gauchet (d'une religion parfaitement englobante à des croyances réduites à leur simple dimension individuelle) méconnaît les ruses du social, et notamment sa sourde résistance à se voir réduit au seul politique. Le religieux n'est pas seulement le creuset de la condition politique, il est ce qui en conteste les limites et la superbe autonomie.

À cet égard, la notion de trajectoire développée par de Certeau me semble particulièrement féconde pour appréhender autrement l'inventivité religieuse qui double l'épuisement de ses formes traditionnelles. Une trajectoire, dans le sens qui est donné ici au terme, c'est une ligne choisie par le braconnier ou le promeneur, une façon oblique d'explorer des territoires nouveaux ou défendus, un choix effectué parmi les possibles. Une trajectoire religieuse, c'est un parcours effectué parmi les « croyables disponibles », une façon de recomposer des liens distendus entre institutions, croyances et pratiques. Dans cette logique, la pratique religieuse en Chine, pour emprunter encore à de Certeau, ressort de la « polémologie du faible »³⁴. Les appartenances, croyances et pratiques religieuses sont bricolées de telle façon à fonder un rapport au social et au politique qui fasse sens pour qui s'engage en cette trajectoire. C'est sur ce schème que je proposerais de (ré)interpréter les enquêtes de terrain de John Lagerwey : à observer l'inventivité quotidienne des expressions religieuses chinoises, au travers même des décombres du lien sacré qu'elles fournissaient à la socialité traditionnelle, on ne peut qu'être frappé par le fait qu'on ne saurait parler ni de simples survivances d'un passé condamné, ni uniquement de récréations d'une identité nationale ou locale qui se durcirait devant les avancées d'une globalisation destructrice. De surcroît, faire l'hypothèse du maintien dans la socialité contemporaine d'une condition religieuse aux côtés de la condition politique advenue par et dans la modernité, c'est aussi faire droit à la totalité de ce que le sujet croyant voit, entend, éprouve

³⁴ Cf. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, I, Arts de faire*, Paris : Gallimard, 1990, p. 63 et 252.

avec tous ses sens, et, parallèlement, percevoir quelque chose de la protestation que cette perception même lui fait éprouver contre la réduction critique à laquelle le discours rationnel – théologique et politique – soumet son expérience. L'un des grands mérites de l'ouvrage de John Lagerwey est bien de lire aussi dans l'inventivité religieuse locale une trace de cette protestation.

La dynamique rituelle

Si les analyses de John Lagerwey témoignent excellemment de l'inventivité rituelle des communautés villageoises, elles ne vont pas jusqu'à faire de l'activité rituelle le lieu même où s'articule en un certain type de structure (susceptible, on l'a vu, d'être modifiée par le temps) les dimensions politique et religieuse. Pour ce faire, il serait sans doute nécessaire d'envisager le rituel, en termes de pratiques transformatrices – des pratiques qui ne se contentent pas de confirmer l'identité d'un groupe ou d'un individu mais la réorganisent dans l'acte même de la performance rituelle. « Les rituels ne se contentent pas de *signifier* quelque chose, ils *font* quelque chose, particulièrement dans la façon dont ils construisent et inscrivent des relations de pouvoir. (...) Plutôt que de voir le rituel comme un véhicule pour l'expression de l'autorité, les théoriciens de la pratique cherchent à explorer la façon dont le rituel est un véhicule pour la construction de relations d'autorité et de soumission »³⁵. Perspective qui éclaire le caractère de reconstruction et réinvention si notable aujourd'hui dans nombre de rituels observables en Chine : c'est moins un passé qui se dit ici qu'un nouveau système de pouvoir et d'alliances qui se met en place. Le type de rites que Michael Rudolph appelle des *retraditionalizing rituals* pointe souvent vers des situations étrangères aux éléments historiques qu'ils empruntent³⁶ : l'attention de l'observateur sera attirée à bon droit vers les

³⁵ Catherine Bell, *Rituals: Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 82-83.

³⁶ Michael Rudolph, *Ritual Performances as Authenticating Practices, Cultural representations of Taiwan's aborigenes in times of political changes*, Berlin: LIT Verlag, 2008, p. 15. Le lire de Rudolph, s'il traite d'un contexte très éloigné de celui étudié par John Lagerwey, nous intéresse ici parce qu'il soulève une série de questions qui *mutatis mutandis* pourraient s'appliquer aux rituels de la

« sens émergents » dont la performance rituelle permet l'expression par une sorte de subversion des symboles cosmologiques ou autres qui sont mis en œuvre³⁷. Les changements intervenant dans les formes rituelles ne sont pas forcément imposés par ceux régissant les conditions matérielles, ils correspondent bien à un travail de sens par lequel la communauté redéfinit ses frontières, son fondement et sa destinée. Le potentiel politique de tout rituel religieux ne peut donc être pleinement apprécié qu'en lisant son actuation en fonction d'enjeux et de stratégies qui dépassent ses frontières et l'ancrent dans une communauté plus grande. La même opération nous déplacera de la symbolique apparente du rituel à l'*effet de sens et de pouvoir* que sa performance produit. En d'autres termes, la question de savoir si la sémantique des rituels contemporains est celle ou non des rituels passés débouche directement sur celle du système de légitimation politique dont ils participent, qu'ils justifient et/ou qu'ils contestent et transforment³⁸.

Les suggestions énoncées au travers des trois ordres de questionnement qu'ouvre pour moi l'ouvrage de John Lagerwey pointent vers la formalisation d'une entreprise comparative encore balbutiante – une entreprise qui permettrait de circuler plus aisément du village chinois à d'autres formes de communautés sociales et religieuses, dans leurs histoires longues comme dans leurs recompositions contemporaines. Une histoire croisée des espaces liturgique et politique en des contextes culturels différenciés constituerait un projet séduisant. Et le détour comparatiste

Chine du Sud-Est et d'ailleurs : jeux de pouvoir entre élites en compétition pour l'organisation des rituels ; performativité des séquences rituelles ; sémantique des changements qui interviennent d'une occurrence rituelle à l'autre ; stratégies d'authentification du rituel ; liaisons instaurées d'une communauté à l'autre au travers de l'activité rituelle...

³⁷ Perspective ouverte par l'article de Stanley J. Tambiah, "A Performative Approach to Rituals", *Proceedings of the British Academy*, 1979-65, p. 113-169.

³⁸ Michael Rudolph pose la question pour les rituels aborigènes taïwanais au travers d'une critique des travaux de l'ethnologue et documentariste Hu Taili 胡台麗, laquelle tout en montrant quelque conscience des glissements intervenus, continue à décrire la symbolique et la sémantique des séquences rituelles comme si cette dernière possédait une essence intangible. Cf. Michael Rudolph, *opus cit.*, p. 182-187.

permettrait de circonscrire autrement la nature religieuse du politique chinois, le caractère exceptionnel ou non de sa constitution, la pérennité de cette forme historique donnée ou son éventuel épuisement.