

China: A Religious State, par John Lagerwey.
Hong Kong: University of Hong Kong Press. 238 pp.

Compte-rendu par David A. Palmer

PRE-PUBLICATION VERSION
Publié dans *Perspectives chinoises* 2012/3: 100-102.

China: A Religious State recueille une série de conférences données par John Lagerwey à l'université chinoise de Hong Kong et à l'université de Hong Kong en 2008. Ce livre offre une présentation complète de la dimension religieuse de la société et de l'État chinois au cours de leur longue histoire, ainsi que des structures profondes des communautés traditionnelles locales.

Cet ouvrage est d'une richesse incomparable par son ampleur et par la profusion de détails historiques et ethnographiques que nous offre un des rares spécialistes mondiaux à allier une connaissance profonde de la matière sinologique classique sur l'histoire religieuse chinoise (et taoïste) à une familiarité ethnographique des sociétés et des rituels populaires. Lagerwey, ancien titulaire de la prestigieuse chaire d'Histoire du taoïsme et des religions chinoises à l'École Pratique des Hautes Études et désormais professeur à l'université chinoise de Hong Kong, a en effet, en tant que collaborateur de Kristofer Schipper, fameux spécialiste du taoïsme, effectué des recherches faisant autorité sur le canon taoïste et des enquêtes d'observation participative auprès de prêtres taoïstes à Taiwan et au Fujian. Il a par la suite initié une vague d'études sur l'ethnographie et le folklore local dans le Sud-Est de la Chine, et publié plus de 30 volumes d'études de terrain et d'enquêtes sur l'histoire orale menées par des chercheurs chinois formés par ses soins. Plus récemment, il a dirigé une monumentale histoire de la religion chinoise rassemblant les contributions de presque l'ensemble des meilleurs spécialistes mondiaux du domaine.

China: A Religious State s'appuie sur cet impressionnant corpus de recherches. Court, il est pourtant si riche en détails historiques, rituels et ethnographiques que le lecteur peut facilement se perdre dans la jungle touffue de la religion chinoise et en perdre la vision d'ensemble. C'est probablement l'un des objectifs poursuivis par cet ouvrage que de démontrer non seulement la fausseté de la vision intellectuelle, admise autant par les Chinois que les Occidentaux, selon laquelle la religion n'occupe dans la civilisation chinoise qu'une place marginale, mais aussi de prouver que cette dimension religieuse est si riche et diverse qu'elle ne peut être résumée à l'aide de quelques jugements ou formulations sommaires. Si Sir James George Frazer, il y a un siècle de cela, avait pu avoir accès à toute cette documentation sur la Chine, son ouvrage *Le Rameau d'or* aurait sans peine été deux fois plus long !

Étant donné qu'il est impossible de résumer brièvement tous les détails présentés dans ce livre, je vais me limiter à quelques-unes des questions et méditations que m'a inspirées la lecture de chacun de ses chapitres.

L'introduction avance que « la Chine est un État religieux et que la société chinoise est une société religieuse ». Traditionnellement, la Chine est considérée comme un espace sacré, le « continent des esprits » (*shenzhou* 神州), notion qui ne doit pas être envisagée comme une « simple » métaphore. Nous savons bien désormais que l'image d'une civilisation chinoise rationnelle, non-religieuse est le produit du projet des jésuites

de marier le christianisme avec un confucianisme sécularisé, mais Lagerwey choisit ici de se pencher sur l'alliance des confucéens avec les jésuites et sur leur participation à cette mystification. Il rappelle que la modernité trouve son origine dans la séparation du symbole et de la réalité, lorsque la Réforme protestante a affirmé que les sacrements n'étaient « rien d'autre que des symboles » ou « de simples métaphores », dépourvus de tout pouvoir spirituel intrinsèque. Lagerwey nous rappelle que l'idée de rituel comme « pur » symbolisme remonte à Xunzi et Confucius, qui préconisaient que le rituel soit exécuté pour réguler les émotions, « comme si » les esprits des ancêtres étaient présents, mais sans réellement y croire (p.3). Lors de l'arrivée des jésuites au milieu du 16^{ème} siècle, le néo-confucianisme des Ming battait son plein et « les élites néo-confucéennes poursuivaient leur propre programme, à savoir transformer la société en la débarrassant des rituels chamanistiques, bouddhistes et taoïstes pour les remplacer par les rituels confucéens » (p.3). Ainsi, le « rationalisme néo-confucéen » était mûr pour « faire affaire » avec le « rationalisme thomiste », qui s'inscrivait dans leur projet de remplacer les dieux chinois par le culte des ancêtres qu'ils prêchaient. Lagerwey avance ainsi que la rencontre des jésuites et du confucianisme réunissait deux tendances distinctes et involontairement sécularisatrices, dont l'une, la chinoise, travaillait dans ce sens depuis deux mille ans.

Cela amène pourtant à se demander pourquoi, au bout de 2000 ans, le projet confucéen de rationalisation avait accompli si peu de progrès au moment de l'arrivée des jésuites. Ce livre montre en effet qu'à la fin de l'époque impériale, la Chine était une société intensément religieuse. La réponse est peut-être à chercher dans le fait que, tout en enjoignant l'honnête homme à participer aux rituels *comme si* les dieux ou les ancêtres étaient présents, l'enseignement confucéen ne s'opposait pas à ce que le peuple *croit* à leur présence *réelle* et ajuste son comportement en conséquence – *yi shendao shejiao* 以神道設教. Ainsi, selon l'orthopraxie confucéenne, les rituels étaient maintenus et on se devait d'y participer, qu'on les considère comme pourvus d'une efficacité magique ou comme de « simples » symboles ayant une fonction purement sociale. C'est ce qui explique pourquoi, alors que la tentation sécularisatrice est toujours présente dans le confucianisme, la *rupture* sécularisatrice y est toujours absente. D'où la difficulté moderne à déterminer si le confucianisme est ou non religieux ou une religion. L'expérience occidentale a quant à elle été marquée par des ruptures radicales. Tout d'abord, comme le souligne Lagerwey, les divergences de compréhension et de croyance au sujet de la possibilité ou de l'impossibilité de la « transsubstantiation » du pain et du vin ne pouvaient être tolérées par les participants à un même rituel, ce qui a conduit à l'institution des églises catholiques et protestantes, distinctes et rivales. Par la suite, les athées et les croyants ne pouvaient participer ensemble aux mêmes rituels, et des institutions et des idéologies entièrement différentes et opposées ont dûes être créées pour les « religieux » et les « non-religieux ». Les affinités apparentes entre le rationalisme jésuite et le rationalisme confucéen masquent des différences substantielles, qui reposent sur l'acceptation confucéenne, au nom de l'harmonie sociale, de l'ambiguïté, l'ambivalence et l'indétermination.

Le premier chapitre, intitulé « Une brève histoire du panthéon : Ancêtres et dieux dans la religion et la politique au niveau étatique et local », offre un aperçu rapide des relations État-religion en Chine, depuis l'époque pré-impériale jusqu'à la fin de la période impériale. L'accent y est mis notamment sur le culte aux divinités pratiqué par les dirigeants chinois. On y apprend qu'avec chaque changement de régime ou de dynastie, et parfois avec l'accession d'un nouvel empereur, les nouveaux dirigeants apportaient des modifications notables au système religieux, en sacrifiant souvent à des divinités différentes ou en soutenant certaines divinités ou sectes tout en supprimant d'autres qui auraient eu les faveurs de leurs prédécesseurs. Comme le soutient Lagerwey, dans la Chine impériale, « État=Église » (P.49), et « depuis les ancêtres Shang jusqu'à la secte

Longmen, c'est un caractère constant de l'histoire religieuse en Chine : la religion est déterminée par des décisions politiques » (p.54).

Cette réalité soulève plusieurs questions concernant les modalités de l'attitude religieuse du pouvoir impérial. Par exemple, une des composantes essentielles de la souveraineté territoriale exercée par l'empereur était le culte rendu, par sa propre personne ou par ses fonctionnaires, à des divinités territoriales locales ou régionales, comme les dieux de la ville, dans chaque centre urbain, ou les dieux des cinq pics (*wuyue* 五岳). Mais comment la souveraineté impériale peut-elle être exprimée par un culte rendu par l'empereur suprême ou ses agents à des divinités locales ou de rang inférieur ? Qui, de l'empereur ou de la divinité, se soumet à l'autre ? Et pourquoi le pouvoir impérial change-t-il si souvent de dieu « suprême », passant de Di 帝 à Tian 天, Taiyi 太一, Laozi 老子, Haotian Shangdi 浩天上帝, Xuantian Shangdi 玄天上帝, etc... ? Si l'empereur, en tant que pouvoir suprême sur terre, devait rendre un culte à son homologue au Ciel, pourquoi changer son nom et son culte ? Peut-être devons-nous ici repenser notre concept de « culte » rendu à un dieu, dérivé probablement de la notion du Dieu d'Abraham qui exige une soumission absolue, et pour qui l'adoration est la manifestation concrète de cette soumission. Le cas chinois exprime peut-être quelque chose de plus subtil et de plus ambigu, où le sacrifice est une forme de « don » au sens anthropologique du terme, c'est-à-dire la formation et le renouvellement d'une alliance, dans laquelle les deux parties, possèdent, conservent et échangent du pouvoir. Chaque divinité chinoise est un noeud de relations sociales, c'est l'incarnation des pouvoirs spirituels d'un lieu, et une matérialisation corporelle de récits et de mémoire collective -- le tout associé à au moins un groupe social ayant ses propres intérêts. Ainsi, le sacrifice de l'empereur à une divinité servait à la construction rituelle et au maintien d'une alliance avec ce réseau de puissances. À chaque nouvelle dynastie ou nouveau régime, de nouveaux réseaux de pouvoir devaient être instaurés. Cela pouvait impliquer de conserver certains éléments du réseau du régime précédent, mais aussi d'en créer en partie un nouveau. Les divinités et les sectes qui étaient promues ou évincées au cours de ce processus l'étaient en vertu des compromis passés entre les puissances et leurs intérêts. Alors que nous avons tendance à considérer le jeu politique comme négociation entre êtres humains, il est utile pour la Chine de prendre en compte le rôle des divinités, des rituels et des temples comme des objets de médiation dans le jeu politique.

Une telle perspective peut nous aider à comprendre le deuxième chapitre, intitulé « Le Rituel taoïste du point de vue social et historique ». Évoquant la tradition taoïste des Maîtres célestes 天師道, Lagerwey rappelle l'organisation bureaucratique du panthéon, si souvent mise en avant, et le rôle du prêtre taoïste comme fonctionnaire mandaté pour faire parvenir des formulaires et des pétitions aux bureaux compétents du gouvernement céleste. Le rituel taoïste sert de médiateur auprès d'un monde céleste de documents officiels, de registres, de procès, dans un souci de guérison et d'immortalité. Avec la révélation du canon du Lingbao 靈寶 autour de 400 ap. J.-C., les préoccupations du bouddhisme Mahayana concernant le karma, la rétribution cosmique et le salut universel sont intégrées dans le rituel taoïste, contribuant à en faire une « religion universelle » (p.70). À la faveur d'autres changements et transformations, nous voyons le rituel taoïste évoluer dans de multiples directions, allant des cérémonies de cour raffinées à l'intégration des divinités locales et des médiums de la religion villageoise. Le rôle du prêtre taoïste est double, à la fois ministre (*chen* 臣) de la cour du Tao, et général militaire (*jiang* 將) vis-à-vis des esprits et démons locaux, distinction complémentaire illustrée dans la structure civile/martiale (*wen/wu* 文武) d'un grand nombre de rituels villageois aujourd'hui. Les esprits locaux peuvent être soit intégrés dans la hiérarchie taoïste en tant que sous-fifres, soit combattus en tant que démons semeurs de trouble et assoiffés de

sang. Le rôle de l'institution du rituel taoïste dans la négociation des relations, des alliances et des conflits entre les divinités et puissances locales et universelles est clair. Il a joué un rôle indispensable pour les communautés locales et pour le trône impérial dans la formation des alliances politico-religieuses en apportant un rituel commun mais polyphonique et un langage symbolique permettant de médiatiser leurs relations.

Les chapitres 3 et 4, "Fêtes de la Chine du Sud-Est" et "Du Caractère rationnel de la religion chinoise", nous livrent une profusion d'informations ethnographiques recueillies dans des dizaines de villages, villes, chefs-lieux et temples de montagne. Confronté à une diversité si déroutante de sources, Lagerwey conclut que « la première observation qui peut être faite de ces documents a trait à leur richesse, la seconde à leur unité. »

Comment pouvons-nous trouver un sens à l'unité et à la diversité de ces fêtes locales ? Quelques idées me viennent à l'esprit : d'un côté, toutes ces coutumes populaires trouvent leur source dans la même cosmologie chinoise et dans le même « paradigme démonologique », pour employer la formule de Barend J. ter Haar. Les fêtes ont une fonction d'affirmation de la vie et de la fertilité, ainsi qu'une fonction de prophylaxie et d'exorcisme consistant à éloigner de la communauté les revenants et les démons, qui sont associés au monde dangereux situé à l'extérieur de la communauté. Les divinités locales entretiennent des liens profonds avec ce monde démoniaque. Étant parfois elle-mêmes d'anciens démons, elles savent comment combattre les puissances néfastes, et font donc d'excellentes alliées pour les communautés à la recherche de protecteurs. Mais elles doivent cependant être solidement ancrées dans le monde de l'ordre et de la civilisation, par crainte d'une trop grande proximité avec les conduites démoniaques et sauvages. Cela explique les efforts déployés à la fois par le taoïsme et le gouvernement impérial pour les intégrer dans leurs panthéons et leurs systèmes rituels.

J'ai avancé l'idée que le « culte » d'une divinité chinoise devait être compris comme une alliance réciproque, un échange de dons entre un groupe humain et une divinité, et dans laquelle chacune des deux parties est considérée comme ayant un certain pouvoir sur l'autre. En ce qui concerne les groupes humains, nous observons, comme le souligne Lagerwey, les méthodes sophistiquées grâce auxquelles, à travers les fêtes des divinités, ils organisent leurs propres alliances avec d'autres groupes sociaux, qu'il s'agisse de différents lignages dans un même village, différents villages partageant un système d'irrigation, différentes rues d'une ville ou même différentes sections d'une même rue. La distribution des tâches à chaque manifestation - à quel groupe il revient d'organiser la procession, l'itinéraire et le déroulement de la procession, le montant de l'écot payé par chacun des groupes - dépend de l'équilibre du pouvoir entre les groupes, dans le passé comme dans le présent. La configuration met en évidence, ou contient les traces, des relations entre les groupes telles qu'elles existaient quelques générations auparavant, et elle peut d'ailleurs être modifiée pour indiquer certains changements survenus récemment. Les divinités et leurs fêtes sont en somme des formes structurantes de médiation, qui modèlent les relations d'une communauté avec les sous-groupes qui la composent, et définissent les limites et les espaces de négociation avec d'autres groupes ou avec le monde démoniaque, situés tous deux dans le monde extérieur. Les multiples combinaisons possibles, même sur une zone géographique réduite, entre niches écologiques, particularités historiques, groupes et sous-groupes sociaux, peuvent donner lieu à des permutations infinies, où la même grammaire fondamentale de la cosmologie religieuse chinoise est déclinée en variant constamment les « mots » et les « phrases », selon la formulation de Lagerwey.

En conclusion, *China: A Religious State* est un argument passionné pour mettre la religion au centre de notre compréhension de la culture et de la société chinoises, depuis le plus modeste village à l'État impérial. Reconnaître cette perspective n'est toutefois que le premier pas d'une nouvelle piste d'analyse, puisque la « religion » telle qu'on la trouve en Chine est d'une diversité et d'une complexité déroutante, bien loin des notions simplistes que nous ont transmises l'expérience occidentale et l'idéologie séculariste.

David A. Palmer est professeur adjoint au département de sociologie à l'université de Hong Kong. Email : palmer19@hku.hk