

La Gouvernance Confucéenne : moralité, orthopraxie et expressions identitaires

Alex Payette

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Alex Payette, Ottawa, Canada, 2015

Résumé

Depuis la fondation de la République populaire de Chine, le confucianisme fut mis de côté par le Parti communiste chinois. À partir de la fin des années 1980, on décèle un regain d'intérêt pour celui-ci autant dans la sphère intellectuelle que politique. À la suite de plusieurs recherches et de débats concernant la religiosité et la politisation du confucianisme, nous avons premièrement essayé de savoir comment se traduisent empiriquement ces derniers. De façon plus spécifique, nous avons cherché à comprendre l'importance politique des groupes confucéens. Nous nous sommes tournés du côté de la gouvernance et avons tenté de voir de quelles façons ces derniers y participent, ou encore veulent y prendre part. L'idée principale étayée dans cette thèse est de dire que les groupes confucéens participent activement à la gouvernance par l'intermédiaire de leurs enseignements et de leurs activités qui sont enchâssées dans le discours étatique en matière d'harmonie sociale. Ce faisant, ils prennent part à la mise en place de l'orthodoxie et de l'orthopraxie confucéenne du Parti. Par le biais de l'approche théorique que représentent les stratégies de développement culturel – gouvernance culturelle, nous avons identifié deux types de groupes confucéens en Chine, soit les groupes « ascendants » et « descendants ». Tous deux participent à la mise en place de l'orthodoxie et de l'orthopraxie confucéenne du Parti chacun à leur manière. Afin d'étayer notre argument, nous avons étudié cinq sites qui ne sont pas mobilisés par la littérature existante. À l'aide d'entretiens et d'observations directes, nous avons pu découvrir que, malgré leurs différences respectives, ces deux types de groupes prennent, ou encore veulent prendre part à la gouvernance de façons similaires. Les premiers forment une expression identitaire qui parfois s'affirme en dehors des frontières étatiques et offre une religiosité confucéenne ambiguë. Les groupes « descendants » structurent le champ confucéen et de

surcroît, encadrent la façon dont il peut être étudié et comment il doit se pratiquer. Ceci dit, tous deux participent à la diffusion du message étatique en matière de confucianisme et d'harmonie sociale.

Doctoral thesis summary

How do Confucian groups take part in governance in China? Contrary to a growing body of literature on Confucian religiosity (Thoraval, Billioud, 2008; 2009) or political Confucianism (Bell, 2013), this study takes an empirical and more neutral stance to Confucian revival in China. First of all, with the help of the cultural development strategy framework – Cultural Governance – (Oakes and Sutton, 2010), this research project first makes a distinction between "bottom-up" and "top-down" Confucian groups. Furthermore, through our five selected cases (i.e. Confucius Foundation, Chinese Confucian Temple, International Confucian Association, Kongshengtang and Chengxian National studies Hall), we were able to show that both types are either willing to participate or are actively taking part in governance. The "top-down" sites, which are closely linked to the State, structure and orient the content of the Confucian field in China whereas the "bottom-up" sites demonstrate a more religious and Han-centered identity expression. This being said, both types are tied to governance by carrying out the Party's Confucian orthodoxy and orthopraxy, thus reinforcing its authority and legitimacy in both the cultural and political fields. This study also tested Yang Fenggang's (2011) hypothesis regarding religious economics without great success, except for one case, Shenzhen's Kongshengtang. Finally, this research contributed to the comparative field by mobilizing Confucianism in the cultural governance literature, identifying a new type of group, and adding five unstudied sites and first hand sources.

Remerciements

Cette thèse est le résultat d'un travail de longue haleine qui, à certains moments, bénéficia le l'aide ou encore de l'appui de nombreuses personnes. De fait, il est important de souligner l'apport important de certaines personnes à la réalisation de la thèse ou encore à certaines de ses parties.

D'abord, je suis reconnaissant à M. Bruno Marien, chargé de cours à l'Université du Québec à Montréal, pour m'avoir aidé à répondre à de nombreuses questions concernant l'éthique de la recherche ainsi que dans la formulation de mon protocole de recherche; le Dr Lawrence Olivier, professeur en science politique à l'Université du Québec à Montréal, pour avoir relu certaines parties de cette thèse ainsi que pour m'avoir donner plusieurs idées concernant la rédaction et l'organisation de plusieurs parties et le Dr Lin Tingsheng, professeur en science politique à l'Université du Québec à Montréal, pour m'avoir assisté dans le repérage de plusieurs sites, pour m'avoir fournit plusieurs sources académiques et dans la relecture et correction de certains chapitres.

Ensuite, il est important de mentionner le précieux soutien de mes deux cousins par alliance, Yang Zhen (杨震), étudiant à la maîtrise de l'Université Océanographique de Chine (中国海洋大学), et Ci Feng (慈峰), étudiant à la Maîtrise de l'institut de technologie et de commerce de Beijing (北京工商大学), et leur ami Li Zhenzhen (李振振), étudiant à la maîtrise de l'Université Océanographique de Chine, pour m'avoir donné accès aux documents des banques de données chinoises; le Dr. Yun Chunxi (允春喜), professeur en études politiques de l'Université Océanographique de Chine (中国海洋大学—政治系) et le Dr Tan Jinke (谭金可), professeur à l'Université de Science politique de la Chine de l'Est

(华东政法大学), pour m'avoir m'accueillis en 2013; et le Dr Zhao Fasheng (赵法生), secrétaire du centre de recherche sur le confucianisme de l'Institut des religions du monde de l'Académie chinoise des sciences sociales (中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究中心), pour avoir pris le temps, de façon impromptue, de répondre à mes nombreuses questions ainsi qu'à l'ensemble de mes courriels. Ces réponses furent d'une importance cruciale pour notre projet de recherche.

Je voudrais aussi souligner l'aide prodiguée par mon amie de longue date Jeanne Guo (郭文静), doctorante contractuelle à Paris 1 Panthéon Sorbonne, durant les enquêtes de terrain à Shenzhen et Ismaïla Kane, candidat au Doctorat en science politique à l'Université d'Ottawa et compagnon d'études depuis 2010, pour nos nombreux fructueux échanges concernant certains problèmes théoriques et méthodologies liés à la thèse.

Je souhaite également exprimer ma gratitude à mes beaux-parents Yu Lanzhen (于兰贞) et Li Boshu (李伯书), pour m'avoir soutenu pendant l'entièreté de ce projet, pour avoir organisé la logistique et financé certains des déplacements requis pour les enquêtes terrain et mon épouse, Li Yina (李懿娜), pour avoir été à mes côtés depuis la fin de mon baccalauréat en 2007 et avoir su être patiente tout au long de la réalisation de ce projet ainsi que durant mes longues heures de travail.

Enfin, je me dois de remercier le Dr André Laliberté, qui dirige mes recherches depuis 2008, pour son appui tout au long de ce projet. Il aura su éveiller en moi cet enthousiasme pour la recherche et m'aura permis d'apprendre beaucoup sur la Chine.

Tables des Matières

Résumé	ii
Doctoral thesis summary	iv
Remerciements	v
<u>Chapitre d'Introduction</u>	1
Revue de la littérature	8
<i>Culture, mobilisation et conflit</i>	<i>9</i>
<i>Gouvernance de la culture et organisationnelle</i>	<i>11</i>
<i>La Gouvernance culturelle</i>	<i>13</i>
<i>L'orthopraxie impériale</i>	<i>14</i>
<i>De l'État impérial au Parti-État : l'orthodoxie contemporaine</i>	<i>19</i>
<i>Les « valeurs asiatiques » et le confucianisme politique</i>	<i>26</i>
<i>Observations et tendances : retour sur la littérature</i>	<i>28</i>
Question générale, spécifique et hypothèse	31
<i>Organisation de la thèse</i>	<i>33</i>
<u>Chapitre 1</u>	35
Cadre conceptuel	35
Introduction	35
Les stratégies de développement culturel	35
<i>Introduction</i>	<i>36</i>
<i>Les stratégies rentières de développement culturel</i>	<i>36</i>
Tableau 1	37
<i>La gouvernance culturelle</i>	<i>39</i>
Tableau 2	42
Application concrète et limites des stratégies de gouvernance culturelle	44
<i>Les groupes « ascendants » et « descendants »</i>	<i>45</i>
Graphique 1	46
<i>L'accent sur le confucianisme</i>	<i>47</i>
<i>Les « études nationales »</i>	<i>49</i>
L'économie de la religion	51
<i>Introduction</i>	<i>51</i>
<i>Sécularisation et désécularisation</i>	<i>52</i>
<i>L'économie de la religion</i>	<i>56</i>
<i>Le triple marché du religieux</i>	<i>61</i>
Tableau 3	63
<i>Justifications et commentaires</i>	<i>64</i>
Les trois catégories de confucianisme	65
<i>Les Confucéens « authentiques »</i>	<i>66</i>
Tableau 4	67
<i>Les confucéens socialistes</i>	<i>68</i>
Tableau 5	68
<i>Les confucéens libéraux</i>	<i>69</i>
Tableau 6	70

Chapitre 2	72
Méthodologie de la recherche	72
L'études de cas	72
Stratégies d'enquêtes et collecte de données	75
<i>Recherche documentaire : sources primaires et secondaires</i>	76
<i>Les enquêtes de terrain</i>	79
<i>Les observations directes</i>	79
<i>Les entretiens semi-dirigés</i>	81
Canevas de discussion	82
L'Échantillon	84
<i>Repérage, sélection et type d'échantillon</i>	85
<i>Présentation et justification des sites</i>	87
Méthodes d'analyses	90
Système de romanisation des caractères chinois et traductions	92
Conclusion	93
Présentation : les groupes « ascendants »	94
 Chapitre 3	95
Le Religieux confucéen du Kongshengtang de Shenzhen : de pratiques locales à gouvernance morale.	95
Shenzhen : un « désert culturel »?	97
Le Kongshengtang : l'institution, son maître et ses activités	100
<i>L'institution : ses liens et son origine</i>	100
<i>Objectifs et fonctions</i>	104
<i>Les activités du Kongshengtang</i>	105
<i>L'observation directe : un cours avec Zhou Beichen</i>	108
<i>Le mariage confucéen comme fondement de l'harmonie familiale</i>	110
<i>Festivals et autres cérémonies</i>	111
<i>Zhou Beichen, le professeur visionnaire devenu grand Maître de cérémonie</i>	112
La gouvernance culturelle en Chine ou la participation du Kongshengtang à l'ordre social	119
Un confucianisme religieux ambigu	123
<i>La zone grise du Kongshengtang</i>	123
<i>Tableau 7</i>	124
<i>Quelle catégorie de confucianisme pour le Kongshengtang?</i>	129
Conclusion	130
 Chapitre 4	133
Le retour de l'académie impériale dans la construction de la société harmonieuse : le Hall d'études nationales du devenir vertueux.	133
Le Hall d'études nationales du devenir vertueux	135
Le cursus de l'académie : cours et rites de passage	136
<i>Les enseignements du Hall</i>	136
<i>Les rites</i>	141
Les fonctions et objectifs de l'académie	143
<i>La construction de la nation chinoise Han</i>	145
<i>Le Hall « Han » des études nationales</i>	148

La gouvernance par le biais de la socialisation Han confucéenne	148
Une religiosité discrète	152
<i>Le retour de la ritualisation de la vie quotidienne</i>	153
<i>Un confucianisme au service de la jeunesse</i>	154
Conclusion	155
Présentation : les groupes « descendants »	158
 Chapitre 5	159
La Fondation Confucius de Chine ou la main confucéenne du Parti	159
La Fondation Confucius, d'abord une organisation gouvernementale	161
<i>L'institution</i>	161
<i>Le réseau de la Fondation</i>	163
<i>L'empire industriel ou la commercialisation du confucianisme</i>	166
La diffusion officielle du confucianisme en Chine	169
<i>Recherches sur Confucius et autres publications</i>	169
<i>Les activités nationales</i>	172
<i>Les conférences internationales ou la « sortie de Confucius »</i>	173
Objectifs et fonctions de la Fondation Confucius	176
<i>Les objectifs domestiques et internationaux</i>	176
<i>L'unité comme objectif</i>	179
La non-religiosité du confucianisme	180
La gouvernance morale par la structuration des études confucéennes	181
<i>La gouvernance locale</i>	185
<i>Le confucianisme de l'État chinois</i>	186
Conclusion	187
 Chapitre 6	190
L'ACI ou les premiers pas du Zouchuqu confucéen	190
L'Association en tant qu'organisation intellectuelle	192
<i>L'institution</i>	192
<i>Le Fonds de l'Association</i>	194
<i>Le réseau de l'Association</i>	196
<i>Les Conférences</i>	196
<i>Les publications</i>	202
Objectifs et fonctions de l'Association	204
<i>L'Association en tant que « stratégie de sortie » du confucianisme</i>	205
Le refus du confucianisme religieux	207
La gouvernance des intellectuels	209
<i>L'implication locale de l'Association</i>	211
<i>L'état du confucianisme</i>	214
Conclusion	214
 Chapitre 7	217
Le réseau du Temple de Confucius de Chine ou la diffusion et la promotion des lieux symboliques du confucianisme	217
L'institution derrière le site	219
L'absence du confucianisme religieux nuancé	223

Un confucianisme mitigé.....	225
Une gouvernance virtuelle et la promotion des espaces symboliques	227
<i>Une gouvernance virtuelle de faible envergure</i>	<i>227</i>
<i>Le bureau de la Fondation à Beijing</i>	<i>229</i>
Conclusion.....	230
 <u>Chapitre 8</u>	 232
Conclusion.....	232
Présentation	232
Récapitulatif.....	232
<i>Regard critique et réflexions.....</i>	<i>244</i>
<i>Ouverture : vers les groupes locaux et la religiosité ambiguë du confucianisme</i>	<i>247</i>
 Bibliographie Introduction et Chapitre 1	 251
Bibliographie Chapitre 2	271
Bibliographie Chapitre 3	275
Bibliographie Chapitre 4	280
Bibliographie Chapitre 5	283
Bibliographie Chapitre 6	288
Bibliographie Chapitre 7	291
Bibliographie Conclusion	293
Annexe A.....	297
Le renouveau religieux du confucianisme en Chine : une revue des débats	
<i>académiques récents.....</i>	<i>297</i>

Chapitre d'Introduction

En 2011, une statue de Confucius de 9.5 m de haut surplombait la place Tian'an Men (天安门) au cœur de la ville de Beijing (Li, 2011a). Cette dernière y fut placée par le musée national (*Zhōngguó guójiā bówùguǎn*, 中国国家博物馆). Le simple fait de mettre cette statue à cet endroit précis, qui plus est, devant le Grand hall du peuple chinois (*Rénmín dàhuì táng*, 人民大会堂), suffit à soulever bon nombre d'interrogations quant aux liens existants entre le Parti et le confucianisme. Cependant, après quelques jours seulement, on retira la statue.

Pourquoi alors tant de polémiques autour de cette statue ou encore pour une figure culturelle vieille de plus de 2500 ans? Le fait d'avoir placé et ensuite retirer cette statue tend à montrer qu'il existe différentes opinions dans les hautes sphères du Parti au sujet du confucianisme et de sa place dans la société chinoise contemporaine¹. Certains soutiennent le confucianisme ainsi que son actuel renouveau, tandis que d'autres, s'accrochant au maoïsme et au marxisme, continuent de le rejeter en tant que « superstitions » (*míxìn*, 迷信).

Cet incident emboîte directement le pas à plusieurs débats, notamment celui du renouveau confucéen (*Rújiā fùxīng*, 儒家复兴) et de sa place sur la scène politique, sociale et culturelle en Chine. Ce dernier s'insère lui-même dans une série d'autres débats, dont celui concernant la nature, religieuse (Ren, 1980 ; Li, 1999a) ou philosophique (Feng, 1993)², du confucianisme, sur son contenu³ et sur la problématique de la terminologie⁴ (p. ex l'usage du caractère *rú* [儒]⁵ [Makeham, 2008]).

¹ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

² Comme Adler le soulignait, le questionnement lié à la religiosité confucéenne est toujours en suspens (2006).

³ Il existe un grand débat sur le contenu de la doctrine confucéenne en Chine, à savoir quels éléments sont effectivement « confucéens » et quels autres font partie de la culture populaire ou encore d'autres enseignements (p. ex le bouddhisme et le taoïsme). Ce questionnement, compte tenu du syncrétisme entre les

Il faut aussi rappeler que depuis la fondation de la République populaire de Chine (RPC), le Parti communiste chinois (PCC) a tenté de contrôler de près la culture et la religion en Chine par le biais d'une multitude de politiques de sécularisation (Marsh, 2011) et d'éducation patriotique⁶ (Zhang et Zheng, 2010 ; Yao et Dai, 2012). Il mit aussi en place de nombreuses campagnes politiques visant à détruire la culture traditionnelle chinoise. Cette dernière est perçue, par le Parti, comme un ensemble de superstitions.

Le confucianisme a longtemps été déconsidéré, en raison de l'idéologie marxiste-léniniste du Parti, comme un simple corpus de croyances populaires, de philosophies ou de pratiques culturelles. En plus, il a d'ailleurs souvent été le premier à être critiqué, et ce, à plusieurs époques. Il suffit de penser au mouvement du 4 mai 1919 (*Wǔsì yùndòng*, 五四运动)⁷, à celui de la « nouvelle culture » (*Xīn wénhuà yùndòng*, 新文化运动)⁸ et aux campagnes politiques répétées du Parti contre le confucianisme. Il nous est possible de donner en exemple la campagne de critiques contre Lin Biao et Confucius (*pī Lín pī Kǒng*

croyances, est très complexe à résoudre. Makeham nous offre une synthèse de ce débat dans son ouvrage de 2008.

⁴ Une partie de ce problème est liée à l'arrivée des Jésuites en Chine (16^e siècle) ainsi qu'à leur interprétation et leurs traductions du confucianisme de même que plusieurs autres notions (p. ex celle de ciel [天]- « heaven » - fut traduite par « Dieu » ou encore par le référent biblique de « paradis ») (Ames et Hall, 1987 : 17-25).

⁵ Techniquement, le *rú* (儒) signifie l'« enseignement des lettrés » et non pas « confucianisme ». Voir Makeham (2008).

⁶ Nous pensons notamment à la multiplication des académies d'études nationales (*guóxué guǎn*, 国学馆). À ce titre, Makeham souligne que le Parti soutient beaucoup plus le *guóxué* que le confucianisme (2008 : 392).

⁷ Le Mouvement du 4 mai (1919), était un mouvement politique anti-impérialiste et culturel mené à l'origine par des étudiants de Beijing. Ceci dit, le Mouvement du 4 mai, de façon plus large, fait référence aux courants intellectuels et politiques réformateurs qui s'étendent de 1915-21. On associe d'ailleurs cette version au Mouvement de la Nouvelle culture.

⁸ Dit simplement, le mouvement de la nouvelle culture (mi 1910 à mi 1920) s'opposait d'abord au confucianisme et demandait la mise en place d'une culture chinoise basée sur la culture occidentale et la démocratie. On retrouvait à sa tête des intellectuels comme le grand écrivain Lu Xun (鲁迅), le président de l'université de Beijing, Hu Shi (胡适) et Chen Duxiu (陈独秀), le cofondateur du Parti communiste chinois, pour ne mentionner qu'eux.

yùndòng, 批林批孔运动)⁹ (Lin, 2008) et le slogan « À bas Confucius et sa boutique » (Dǎdǎo Kǒngjiā diàn, 打倒孔家店)¹⁰ (Bo et Dong, 2003).

Et pour cause, le confucianisme est considéré comme le plus représentatif de la culture traditionnelle chinoise (*chuántǒng wénhuà*, 传统文化)¹¹ et fut accusé d'être le grand responsable de la torpeur politique et économique de la Chine depuis le commencement de l'ère impériale¹². D'ailleurs, du début de la RPC jusqu'à la fin des années 1970, l'idéologie du Parti est caractérisée par un rejet radical de la tradition « féodale » chinoise, souvent représentée, à tort ou à raison, par le confucianisme.

Cependant, à partir du début de la politique de réforme et d'ouverture (1978), l'État desserra progressivement son emprise sur le champ culturel chinois. Ce faisant, il fut possible d'observer plusieurs vagues d'expressions identitaires, culturelles et religieuses sur le plan local (p. ex retour des temples de villages dans les zones rurales [Tsai, 2007]) et national (p. ex développement des industries culturelles [Zhou et Kong, 2000]). Quant au religieux, nous pensons ici au « retour » des religions de villages au nord de la Chine (Overmyer, 2009), des religions populaires en Chine urbaine (Fan et Whitehead, 2010) et du christianisme (Rubinstein, 1996) pour ne nommer qu'eux.

Ceci dit, la plupart de ces études portent maintenant sur le développement de la culture des groupes minoritaires (McCarthy, 2004) ou encore sur l'évolution des identités locales (Faure et Liu, 1996 ; Tan, 2006) et mettent souvent de côté la question du

⁹ Campagne politique ayant eu lieu de 1973 à 1976, « critiquer Lin et critiquer Kong » est l'une des dernières manœuvres politiques de la Bande des 4 (*Sìrénbāng*, 四人帮). Cette dernière visait principalement Lin Biao (林彪) tout en encourageant des discussions critiques populaires concernant le confucianisme. On associait alors ces deux noms comme étant synonymes de traître à pensée de Mao Zedong.

¹⁰ Slogan durant le mouvement de la nouvelle culture, ce dernier faisait la promotion de la destruction de la culture chinoise traditionnelle, des vieilleseries poussiéreuses, retardant la modernisation de la Chine.

¹¹ Ce point fut soulevé par l'ensemble de nos interlocuteurs lors d'entretiens.

¹² Shi Zhonglian dresse une liste des six arguments les plus fréquents utilisés pour faire ce lien (1997 : 15).

confucianisme. D'autres, comme notamment Gan Chunsong (干春松), abordent la question des études nationales (2009). Aussi, il existe maintenant quelques études sur le confucianisme religieux local (Billioud et Thoraval, 2008; 2009). Malgré cela, il existe trop peu en occident et en Chine, d'études systématiques du renouveau confucéen, de son importance pour le champ politique chinois, des acteurs sociaux pratiquant le confucianisme de même que leurs relations avec l'État.

On observe un regain d'intérêt, dans le champ intellectuel, pour le confucianisme durant les années 1990¹³. On fait référence à ce phénomène par le biais de l'appellation de « la fièvre du confucianisme » (*rúxué rè*, 儒学热) (Chen, 1995; Makeham, 2008: 1). On observe également au même moment la « fièvre des études nationales » (*guóxué rè*, 国学热)¹⁴ (Li, 2007a; Yan, 1999; Zhang, 2008¹⁵), soit un regain pour l'enseignement de la culture traditionnelle (Ma, 2012). Ce retour est, selon Ma, directement lié au renouveau confucéen (2012 : 159).

Il existe aussi un retour marqué du confucianisme (p. ex idiomes, notions et discours) sur la scène culturelle, politique et religieuse chinoise (Billioud et Thoraval, 2008; 2009) depuis la fin des années 1980 (Bresciani, 2001)¹⁶. Du côté politique, le Parti a réintroduit, dans le système national d'éducation, l'enseignement confucéen, et ce, de l'école primaire à secondaire. Ensuite, plusieurs membres importants du Parti (p. ex l'ancien président Jiang

¹³ Selon certains observateurs, notamment Zhao Fasheng (directeur du centre de recherche sur le confucianisme de l'académie chinoise des sciences sociales), ce retour du confucianisme était non seulement prévisible, mais aussi inévitable (Xie, 2010 : 184). Certains auteurs sont même allés jusqu'à étayer une marche à suivre du renouveau confucéen en Chine (Huang, 2008). On peut également trouver des textes sur les prérequis du renouveau confucéen et son possiblement cheminement (Zhao, 2009).

¹⁴ Pour Chen, cette fièvre pour les études nationales fait suite à la fièvre culturelle des années 1980 (1995 :3)

¹⁵ Zhang utilise le terme de renouveau des études nationales (*guóxué rè xīngqǐ*, 国学热兴起) dans son texte (2008 : 95)

¹⁶ Selon Bell et Hahm, la « rectification » de la position anti-confucéenne du Parti s'explique en partie par les démonstrations de 1989 et par le besoin d'un renouveau idéologique ayant pour but de légitimer l'autoritarisme (2003b : 3).

Zemin [Zheng, 1992 :5]), participent aux cérémonies annuelles célébrant l'anniversaire de Confucius depuis 1989. C'est aussi le Parti, par le biais d'institutions secondaires (p. ex le Hanban [汉办] et la Fondation Confucius [*Kǒngzǐ jījīnhuì*, 孔子基金会]) qui finance la mise en place des instituts Confucius en Chine et à l'étranger. Ce dernier utilise également, depuis 2004, le slogan de « construction de la société harmonieuse » (*Héxié shèhuì jiànshè*, 和谐社会建设)¹⁷ dans ses documents officiels (PCC, 2007) de même que dans ses discours politiques. L'utilisation de ce slogan est d'ailleurs le fait de l'ancien président, Hu Jintao (Huang, Zheng et Liang, 2007). Le concept de « société harmonieuse » fait directement référence aux enseignements confucéens (Shao, 2006 ; Wang, 2011). Nous retrouvons aussi en quelques occasions le concept de « grande unité » (*Dàtóng*, 大同) dans les documents du Parti. Ce dernier fait clairement référence à Kang Youwei (康有为) (Cui et Shang, 2000), lui-même empruntant ce concept aux écrits de Confucius. On se souviendra aussi de la cérémonie d'ouverture des Jeux olympiques de 2008, durant laquelle la grande tradition chinoise fut illustrée par l'intermédiaire du confucianisme¹⁸.

Plus récemment, le nouveau Président de la République populaire, Xi Jinping, a visité la ville natale de Confucius (2013) (Barr, 2014: 180). Celui-ci a aussi demandé aux artistes ainsi qu'aux Universités chinoises de mettre l'accent l'enseignement de valeurs plus « chinoises »¹⁹, en référence ici à certains enseignements du confucianisme (Xinhua, 2014)²⁰.

¹⁷ Il est à ce sujet intéressant de souligner que le Parti communiste, qui a dans son corpus idéologie la lutte des classes, fasse maintenant l'éloge de l'harmonie sociale.

¹⁸ Selon Zhou Hong, cette politisation du confucianisme vient faire sens des problèmes de gouvernance. Ceci dit, lorsque Zhou discute de politisation, elle aborde aussi la question des discours portant sur le confucianisme politique (p. ex ceux de Jiang Qing et de Kang Xiaoguang) (Zhou, 2010).

¹⁹ Cette campagne commença en 2014-2015 et visait principalement la production d'art considéré comme « immoral ».

²⁰ Cela dit, la direction que ce mouvement d'« orientation » vers le confucianisme et les valeurs chinoises va prendre est incertaine. À ce titre, des voix à l'intérieur du Parti s'élèvent déjà contre celui-ci et veulent mettre un frein à l'influence que pourrait avoir le confucianisme dans la politique chinoise (Liu, 2015).

Du côté culturel, on remarque principalement le développement de collèges d'études nationales (*guóxué guǎn*, 国学馆) et d'académies locales (*shūyuàn*, 书院)²¹ qui mettent l'accent sur l'enseignement du confucianisme (Chen, 2012b) (p. ex l'académie Shengyuan [圣原] de Nishan [Peng, 2009]). Il est également possible d'observer le développement du tourisme culturel confucéen (Yao et Wang, 2011)²².

Plusieurs auteurs discutent également de la nature religieuse du confucianisme en Chine (Li, 2011b; Liu, 2008 ; Zhang, 2007; Zhao et Su, 2003; Wang, 2012) ou du confucianisme comme d'une religion (Chen, 2012a).

Cette utilisation de plus en plus importante d'idiomes culturels confucéens par le Parti soulève plusieurs questions quant à sa fonction dans la politique chinoise nationale et locale. Comme dans le cas mentionné ci-dessus (c.-à-d. la statue de Confucius), on s'interroge, au sein du Parti, sur l'utilité du confucianisme. Ceci dit, Daniel Bell (2008) mentionne que ce renouveau n'est pas le fait du hasard. C'est en fait la perte de vitesse du marxisme qui pousserait le Parti à faire la promotion du confucianisme afin d'être en mesure de réfléchir sur l'avenir politique de la Chine (Bell, 2008: 12)²³. D'autres, comme Ji Langong, affirment que ce retour des enseignements traditionnels vient pallier les conséquences négatives des réformes (2000 :53)²⁴. Ce vif regain d'intérêt pour le confucianisme, dans le

²¹ Il ne faut pas confondre ces « nouvelles » académies avec les anciens collèges de l'époque impériale portant le même nom. Ces *shūyuàn* sont maintenant des lieux touristiques et non des écoles. Nous tenons également à mentionner que ces écoles ne sont pas toujours en contact avec des temples confucéens (孔庙) ni ne sont des « temples » à proprement parler.

²² Surtout dans la province du Shandong. Celle-ci est positionnée sur l'ancien royaume de Lu, lieu dont est originaire Confucius. On y retrouve d'ailleurs de la bière Confucéenne (*Sān kǒng pǐjiǔ*, 三孔啤酒), l'acool de maison Kong (*Kǒng fū jiā jiǔ*, 孔府家酒), la nourriture confucéenne (*Kǒng fū cài*, 孔府菜), des tapis (*Kǒng fū dìtān*, 孔府地毯), et autres objets « confucéens ». Observation directe à Qufu, juin 2008/2012.

²³ D'autres, comme Hung, aborde la question dans un registre légèrement différent en mentionnant que le Parti sait très bien que la consolidation, et ultimement le maintien, du pouvoir passe par le contrôle sur les symboles, les vocabulaires et son sens (2007: 784). Le point que soulève Hung vient directement rejoindre la thèse défendue par Pal Nyiri (2010) en matière d'autorité culturelle (par et sur la culture).

²⁴ Ce point fut soulevé à plusieurs reprises lors de nos enquêtes terrain (2012).

Parti et dans le monde académique chinois nous pousse à nous questionner sur l'influence de celui-ci sur la scène politique de la Chine contemporaine.

Le retour de l'utilisation du confucianisme dans la politique signale un changement d'attitude dans les hautes sphères du Parti envers ce dernier. Le Parti fait avant tout la promotion du confucianisme à des fins de gouvernance en vue de consolider la stabilité sociale²⁵. Cependant, malgré son usage répété du confucianisme, le Parti conserve une position ambivalente quant à ce dernier. Il demeure, en raison de son apprentissage de l'époque impériale, suspicieux de ce qu'il qualifie de « religion populaire » (Dott, 2010). Il est, comme le dit Ai, sceptique, mais intéressé (« interested ») (2009 : 699).

Il existe aussi à présent plusieurs groupes, d'initiatives locales, qui s'expriment en dehors des institutions officielles et qui n'imitent que dans certains cas le discours étatique en matière de confucianisme (Katz, 2007 : 73). Ces derniers, et nous en discuterons plus tard en détail, mettent de l'avant un confucianisme plus moralisateur et identitaire que celui accepté par le Parti.

Voici dans quel contexte s'insèrent notre sujet, nos interrogations et notre problématique. Ils se trouvent à la jonction de la politique et de la culture, de l'utilisation politique de la culture, ici mise pour le confucianisme en Chine. Plus précisément, nous discuterons de l'usage de ce dernier à des fins de gouvernance. Ce phénomène, soit l'utilisation politique de figures symboliques ou d'idiomes culturels, n'est pas unique à la Chine. Alors, avant d'aller plus loin dans notre réflexion, nous ferons une revue de la littérature afin de bien situer de notre sujet et notre problématique dans le champ de la politique comparée.

²⁵ Entretien à Beijing, le 6 juin 2012.

Revue de la littérature

Avant de présenter la revue de la littérature, nous souhaitons ouvrir une brève parenthèse sur le processus de sélection des corpus de littérature²⁶.

Compte tenu de la thématique la plus générale de notre sujet, nous avons décidé d'examiner, en premier lieu, la littérature traitant de l'utilisation de la culture dans les mouvements sociaux par le biais des notions de « cadrage » et de « répertoire ». Ensuite, afin de nous rapprocher de notre objet d'étude, nous avons abordé le corpus portant sur la notion de gouvernance. Cependant, pour des raisons que nous aborderons plus loin dans le texte, nous avons jugé ces deux ensembles de textes inadéquats.

Enfin, en raison de certaines lacunes dans les deux premiers corpus, nous nous sommes tournés directement vers celui de la gouvernance culturelle en Chine. Cependant, et à moins de méprise de notre part, nous n'avons réussi à trouver que des exemples concernant la Chine (en lien avec la gouvernance culturelle)²⁷. Cela est possiblement dû au sens que nous donnons à la notion de « gouvernance culturelle »²⁸. Nous avons donc décidé de nous concentrer sur ce corpus plus limité en raison des difficultés rencontrées lors du processus de « dimensionnement »²⁹ du sujet.

²⁶ Compte tenu du fait que nous abordons cette section – revue de la littérature – de façon non-orthodoxe, nous sentons le besoin d'expliquer de manière plus approfondie notre démarche.

²⁷ Durant nos nombreuses heures de recherches, nous n'avons trouvé que les textes de Sutton et Oakes (ainsi que ceux de leurs collaborateurs).

²⁸ Nous reviendrons sur ce point dans le cadre conceptuel.

²⁹ Par dimensionnement, nous voulons dire la division du sujet en dimensions générales qui ont chacune – possiblement – un corpus de littérature.

Nous avons dans un premier temps abordé la littérature qui traite de l'usage de la culture dans la politique comparée (Ross, 2009)³⁰, avec un accent mis sur l'utilisation d'idiomes culturels dans la mobilisation sociale (Johnston et Klandermans, 1995 : 3). L'intérêt était pour nous ici d'établir le lien entre la culture et la politique, sans toutefois tomber dans une approche qui serait culturaliste. En ce sens, ce type de recherches est à cheval entre les études culturelles (*cultural studies*) et l'analyse comparée en science politique (Shapiro, 2004). Enfin, si les premières études se concentraient sur la culture politique (Almond et Verba, 1963) ou encore la « mise en forme de la nation »³¹ (Eisendat et Rokkan, 1974), on retrouve maintenant de plus en plus de recherches traitant des liens entre la culture et la sphère politique, de cette dernière comme source de mobilisations sociales (Ferguson, 1995; 2004) ou nationalistes (Gellner, 1983 ; Brass, 1991)³². Ceci dit, la littérature sur les mouvements sociaux, plus particulièrement sur la politique du conflit (« Contentious politics » [Tarrow, 1998 ; McAdam, Tarrow et Tilly, 2001 ; Tilly et Tarrow, 2006]) nous interpella.

Pour ces auteurs, la notion de culture est principalement liée à celle de « répertoire »³³. La culture, ou encore la variable culturelle, avait en fait une fonction bien précise au sein d'un mouvement social, soit définir les limites des comportements légitimes. On retrouve également la notion de processus de « cadrage » (framing process), directement associée à la

³⁰ À ce titre, la notion de culture ou encore l'utilisation de la variable culturelle a souvent posé problème aux analystes (Davis, 1989 : 116). Cette dernière est communément perçue comme vague et difficilement définissable. Comme le mentionnaient Thompson et Wildavsky, dans plusieurs cas, la culture est considérée comme une avenue explicative de dernier recours, lorsque les analyses politiques, économiques et organisationnelles ont échoué (1986 : 169).

³¹ Nous faisons ici référence à la notion de « Nation-building ».

³² Gellner aborde le point de l'uniformisation de la culture dans le but de mobiliser la nation.

³³ C'est la culture qui forme la base du répertoire.

« création du sens » (meaning-making)³⁴. La question de la création du sens en fait liée aux processus par lesquels la culture est adaptée et cadrée par l'intermédiaire de discours à des fins politiques (Johnston et Klandermans, 1995 : 5). En fait, la grande question était de savoir comment la culture pouvait être utilisée dans la formation de mouvements sociaux, dans la création de liens de solidarité et dans le recrutement de membres (Jonhston, 1991 ; 1992 ; 1993). Enfin, pour Cohen (1985) et Tarrow (1992), la culture a toujours été l'une des pièces maîtresses dans la compréhension du développement des mouvements, de leur consolidation et de leurs actions.

En fait, ce qui avait attiré notre attention était le point sur le processus de cadrage ainsi que la notion de répertoire. Comme Tarrow le mentionne, les élites ne peuvent pas créer un message de toutes pièces. Elles doivent se rattacher à des éléments culturels qui existent déjà (instrumentalisation du discours) dans la culture locale (1998 : 110). Cela nous a fait penser aux efforts du Parti en matière de réappropriation du discours confucéen en Chine contemporaine. Ceci dit, là s'arrêtent les similitudes avec notre objet d'étude.

Compte tenu du fait que nous ne traitons pas des mobilisations, du nationalisme ou encore de politique du conflit, nous avons décidé ne pas poursuivre dans cette avenue. Nous avons alors déconsidéré ce corpus de littérature du fait qu'il n'était pas possible d'aboutir à notre sujet précis, ni à encore à soulever des questions en liens avec l'angle original de la présente recherche.

³⁴ À ce titre, le livre de Dhamoon (2009) est un bon exemple d'études déployant cette notion.

Considérant que notre angle d'analyse utilise la notion de gouvernance culturelle, nous avons décidé de nous tourner du côté de la littérature traitant de la gouvernance.

D'abord, et ce, surtout en relations internationales, on retrouve un vaste ensemble de textes qui traite de la gouvernance (Nye et Donahue, 2000 ; Wilkinson, 2005). Ce corpus de littérature³⁵ traite – à l'aide d'une perspective macro – de l'influence/importance des organisations internationales, nationales et subnationales au maintien de l'ordre international, à l'élaboration des règles et procédures visant à légitimer les structures présentes. Cependant, les questions de gouvernances dont nous traitons se trouvent au plan micro.

Lorsque l'on aborde la gouvernance nationale, on retrouve plusieurs études traitant des systèmes légaux et administratifs, soient les côtés officiels et étatiques (Marks et al. 1996). On retrouve des études sur les modes de gouvernance (p. ex par la réglementation) (Kooiman, 1993 : 24) et sur les capacités administratives de l'État (ibid : 35). Bref, cette littérature s'attarde plus au système administratif (Kooiman, 1993), à la gestion (Osborne, 2009)³⁶ et à la culture organisationnelle (Newman, 1005 :173³⁷). Aussi, les études qui apparaissent lorsque l'on ajoute le mot « culture » à celui de gouvernance sont principalement celles traitant des politiques culturelles – en tant qu'aspect administratif - (Oborune, 2011 ; Anheier et Isar, 2012) ou de gestion de la culture (Everitt, 1999).

Nous avons également examiné le corpus qui traite de la gouvernance en Chine. Plusieurs études, tout comme dans le cas de la gouvernance nationale, abordent l'angle

³⁵ Ce dernier fait suite aux débats traitants des régimes internationaux (Krasner, 1983).

³⁶ Il existe également un corpus de littérature traitant de la gouvernance d'entreprise, de culture de gouvernance dans les compagnies. Cependant, nous n'en discuterons pas ici.

³⁷ Newman emploie le terme de « Culture Governance ». Celui-ci signifie la gestion de la culture d'un groupe dans l'organisation de mouvements et de protestations.

administratif et organisationnel de l'État chinois (Bo, 2010; Odgen, 2013 ; Howell, 2004; Guo et Hickey, 2009). D'autres examinent l'influence des réformes sur le système administratif (Yang, 2004; Wang et Zheng, 2012), notamment sur la mise en place des élections et leur impact dans la gouvernance locale (Howell, 2004). Enfin, certains discutent des politiques sociales et de l'offre de biens publics comme faisant partie des nouvelles stratégies de gouvernance (Mok et Ku, 2010).

Nonobstant son usage de plus en plus important en science politique, notamment dans les champs de l'administration publique, des relations internationales et de la politique comparée, la littérature sur la gouvernance demeure ciblée sur les aspects manageriels et administratifs. En ce sens, ceci ne nous permet pas de cheminer vers ce que nous avons qualifié de « gouvernance culturelle ».

Enfin, nous n'avons trouvé que deux autres volumes traitant plus spécifiquement de notre sujet, soit ceux de Shapiro (2004) et de Callahan (2006). Shapiro traite principalement des processus de création de sens par l'intermédiaire de la littérature, du cinéma, du théâtre, etc. Cependant, Shapiro vise avant tout à expliquer la construction de l'identité nationale, de l'image de la nation, que les effets de la culture dans la gouvernance. Pour sa part, Callahan discute des façons dont certains États gouvernent les pratiques et les narratives culturelles – sur le plan micro – afin de définir certaines normes identitaires contestées au sein de la population (p. ex le genre en Thaïlande [2006 : 44]).

Malgré une certaine proximité avec notre sujet, nous avons décidé de ne pas inclure ces deux ouvrages dans la présente revue de la littérature afin de nous concentrer sur un corpus plus restreint et précis, soit celui de l'usage de la culture dans la gouvernance en Chine. En fait, notre étude répond spécifiquement à deux littératures, soit celle sur la gouvernance culturelle en Chine et celle traitant du confucianisme politique. Ce faisant, notre

thèse, du moins une partie de notre analyse, est motivée par les écrits de Sutton (2007) et Oakes (2010).

La Gouvernance culturelle

La dernière partie de notre revue de la littérature traite spécifiquement de la gouvernance culturelle en Chine. D'emblée, on retrouve un ensemble de textes traitant de la culture populaire et de la mise en place de l'orthodoxie et d'une orthopraxie durant la période impériale à des fins administratives. Nous entendons ici l'orthopraxie (« orthos » et « praxis »³⁸) comme étant les actions/pratiques jugées correctes en fonction d'un point de référence arbitraire donné³⁹. Pour ce qui est de l'orthodoxie⁴⁰ (« ortho » et « doxa »), nous le définissons comme un ensemble d'opinions/doctrines correctes et acceptées par une autorité.

Nous aborderons premièrement le point concernant l'orthopraxie et l'orthodoxie durant la période impériale, afin de mieux situer la discussion théorique entourant la question de la gouvernance culture en Chine contemporaine⁴¹. À ce titre, un des auteurs les plus connus sur le sujet est probablement James Watson (1985 ; 1990; 1993; 2007). Enfin, nous tenons à mentionner qu'il existe une longue tradition de gouvernance et d'autorité culturelle en Chine (Brook, 2009), l'État chinois s'étant longtemps placé, en tant qu'acteur légitime, au

³⁸ Littéralement les actions correctes.

³⁹ Par exemple, les pratiques correctes selon l'État ou encore le Parti.

⁴⁰ Nous savons que d'ordinaire, l'orthodoxie renvoie au champ des études religieuses. Néanmoins, nous en formulons une définitions simple et séculière afin de la rendre « opérationnalisable » lors de l'analyse des sites. Aussi, tout comme dans le cas de l'orthopraxie, les doctrines ou encore le contenu d'une doctrine sont corrects en fonction d'un point de référence. Ce dernier est également l'État ou encore le Parti.

⁴¹ Pour des raisons de concisions, nous avons choisi de passer, après la description de la période impériale, directement à la période actuelle, soit le début des années 2000.

centre du religieux et des pratiques symboliques (Potter, 2003)⁴². Et de dire, la gouvernance (*zhili*, 治理) a longtemps été perçue comme l'administration des croyances, des rituels et des pratiques culturelles (Oakes, 2010: 58)⁴³. Ces dernières étaient au centre de la problématique de l'orthodoxie (Goossart et Palmer, 2011 : 28).

L'orthopraxie impériale

Durant l'époque impériale, l'État a souvent tenté de mettre en place une orthopraxie rituelle afin de mieux pouvoir contrôler la sphère symbolique⁴⁴. En fait, depuis le début de l'ère impériale, l'État chinois est intimement lié à l'administration et la production des pratiques culturelles et rituelles en Chine (Oakes, 2010 : 57). Celui-ci a d'ailleurs longtemps conservé un droit de regard sur la religion. L'empereur pouvait revendiquer le droit de régner sur le bouddhisme, le taoïsme, ainsi que sur les autres groupes religieux, en plus de pouvoir définir les limites de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie impériale (Ownby, 2008 : 8).

James L. Watson (1985; 1990; 1993; 2007) est l'un des premiers anthropologues et chercheurs à mettre de l'avant cette idée d'une identité culturelle unifiée autour de l'orthopraxie rituelle⁴⁵. Utilisant une approche de « construction culturelle »⁴⁶, les recherches

⁴² Selon André Laliberté, le Parti n'est toujours pas prêt à laisser aller le contrôle qu'il a sur la sphère religieuse (2011 : 13).

⁴³ Le mandat du ciel (*Tiānmìng*, 天命), ainsi que la notion de l'« ensemble sous les cieux » (*Tiānxià*, 天下), faisait de l'empereur, fils du ciel (*Tiānzǐ*, 天子), le seul médiateur entre le ciel et la terre. Selon Liu, le souverain n'était pas un prêtre, mais bien le chef rituel le plus haut placé (1990 : 131). À ce titre, les empereurs Ming (1368–1644) étaient perçus comme ayant l'autorité ultime sur les hommes et les esprits. En ce sens, en Chine impériale, la politique et la religion étaient intrinsèquement liées durant la période impériale.

⁴⁴ Cette normalisation des pratiques culturelles vient rejoindre, dans son objectif, d'autres processus de rationalisation (p. ex de la monnaie, des mesures, de la langue, etc.) afin de rendre lisible et gouvernable de la population [Scott, 1998].

⁴⁵ Watson (2007) mentionne d'ailleurs qu'il doit ce terme au texte de Judith Berling (1986 : 129-32). Nous tenons néanmoins à rappeler, par soucis de précision, que ces notions furent employées bien avant Watson par des auteurs tels que Bourdieu dans son étude du phénomène religieux.

de ce dernier mettent l'accent sur la fin de l'époque impériale ainsi que sur une partie l'époque moderne (1500-1940) (1993 : 82)⁴⁷.

D'emblée, Watson opère une scission entre les croyances et les pratiques pour se concentrer sur ces dernières (1993 : 84). Selon les résultats de ses enquêtes, ce sont les rites collectifs, et non leurs sens, qui maintiennent l'unité culturelle en Chine. L'État impérial n'a d'ailleurs pas légiféré sur les croyances en tant que telles, mais bien sur l'exercice des rites (Watson, 1993 : 95)⁴⁸.

Les religions sectaires étaient laissées tranquilles tant et aussi longtemps que leurs pratiques étaient conformes aux normes impériales, peu importe leurs croyances (Watson, 1985; 1993 : 94). En fait, tant que les séquences rituelles étaient respectées, il pouvait y avoir une grande variété dans l'expression rituelle (Watson, 1990 : 15)⁴⁹. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Watson met un accent sur les rites tout au long de ses recherches, plus particulièrement sur les rites funéraires, de naissance et de mariage (1990 : 18)⁵⁰. Selon lui, ceux-ci sont les éléments clés de la construction de la culture chinoise (1985). En plus, ces rites n'ont pas changé de forme depuis la fin de l'empire (1993 : 83)⁵¹. C'est alors la « standardisation » des rites, de la part de l'État impérial afin de contrôler la religion locale, qui est importante pour Watson (1985).

⁴⁶ En anglais « construction of culture approach ». Il souligne d'ailleurs plusieurs travaux utilisant cette approche, notamment ceux de Geertz (1980), Shalins (1978) et Hanson (1989). Cela dit, il est à noter que plusieurs auteurs du « Cultural Turn » ont étudié ce rapport entre la culture et le pouvoir (e.g. Gorski [1999], Loveman [2005] et Hansen [2001]).

⁴⁷ Nous tenons à dire qu'il existe plusieurs autres ouvrages sur l'orthopraxie, dont notamment celui dirigé par Liu Kwang-Ching (1990). Plusieurs idées sont les mêmes que celles défendues par Watson. Ceci dit, Liu offre différents exemples ainsi que porte attention aux rôles qu'ont joué les dynasties Yuan (1271-1368), Ming (1368-1644) et Qing (1644-1911) dans la mise en place et la consolidation de l'orthopraxie. Nous n'irons cependant pas plus loin dans les travaux de Liu, ceux de Watson étant considérés comme des références incontournables.

⁴⁸ Yang Qingkun soulevait un point similaire concernant les pratiques (1970 : 193).

⁴⁹ Watson fait référence au fait qu'il y avait de la variété dans une structure globale d'unitaire (1990 : 16).

⁵⁰ L'auteur reconnaît l'existence de variations régionales dans les rites. Cependant, il souligne que l'ordre dans lequel sont faits les rites ne change pas (Watson, 1993 : 87)

⁵¹ Watson inclut la période communiste de 1949-1990 dans cette affirmation.

Selon lui, malgré l'apparence chaotique de la scène religieuse locale et des temples chinois (Watson, 1990 : 17), dans lesquels plusieurs centaines de divinités sont vénérées, il existe une structure qui coordonne l'ensemble des rites. L'État impérial est à ce titre intimement lié à standardisation de ceux-ci⁵². Ce processus comprend la mise en place graduelle d'une subtile structure de contrôle (p. ex promotion de divinités et des rites approuvés)⁵³ par l'État et l'Office impérial des rites (Watson, 1985 : 293 ; 1993 : 17)⁵⁴. Les individus, afin d'éviter les problèmes, suivirent les modèles rituels (*Lǐ*, 礼) mis de l'avant par la cour impériale (Watson, 1993 : 95). Les rites se déroulaient également sous les yeux attentifs des aînés qui surveillaient, « encadraient » et « administraient » ces derniers⁵⁵ (Watson, 1993 : 100).

En plus, les élites locales, formées dans le système rituel et littéraire classique standardisé (Watson, 1985 : 292; Rawski, 1979), coopèrent et participent à la mise en place de cette unité culturelle⁵⁶ et en examinent de près les comportements rituels locaux (Watson, 1993 : 94)⁵⁷. Ce faisant, les divinités locales ont peu à peu disparu au profit de celles qui étaient officiellement cautionnées⁵⁸. En ce sens, pour Watson, les principaux agents de l'uniformité culturelle et rituelle étaient l'élite et les fonctionnaires locaux (Watson, 1990 :

⁵² Duara décrit également ce processus par le biais de la notion de « superinscription » (1988 : 782).

⁵³ Ces divinités étaient subsumées dans l'État impérial et venaient participer à ce que Feuchtwang qualifia de « métaphore impériale » (1992). Ce terme la complexité qui existait entre les particularités rituelles locales et la totalité culturelle telle qu'exprimée par l'orthodoxie impériale. Le terme de métaphore souligne aussi l'existence d'une catégorie de religion en Chine qui serait en fait la religion populaire. Celle-ci peut se mettre en comparaison et en contraste avec le système politique chinois soulignant ainsi ses nombreuses ressemblances et différences.

⁵⁴ Watson mentionne d'ailleurs qu'il n'aurait pas été possible d'imposer une structure rituelle uniforme sur pays aussi vaste et complexe par le biais de contrôles directs.

⁵⁵ Ces derniers ne se gênent pas pour intervenir si le déroulement déroge à la tradition. Pour eux, la bonne exécution des rites est directement liée à la préservation de l'harmonie et de l'ordre social.

⁵⁶ Par exemple, en soutenant la construction d'un temple dédié à une divinité approuvée par l'État (Watson, 1985 : 293).

⁵⁷ La contestation rituelle, et donc contre l'État, était détectée par le biais des changements comportementaux. Johnson nous offre, à ce sujet, l'exemple de l'opéra chinois (1989 : 25).

⁵⁸ Ceci dit, Watson mentionne que le culte des divinités locales n'a jamais vraiment disparu.

18; Rawski, 1990 : 21). Ce sont ces derniers qui disséminaient les rites impériaux (p. ex par le biais des manuels de rites) et de fait, l'orthopraxie liée à ceux-ci. Ce sont en fait eux qui sont les agents de la mise en place de l'orthopraxie (Watson, 1990 : 18)⁵⁹.

Enfin, selon Watson, considérant que la vie quotidienne des gens⁶⁰ était dominée et encadrée par les rites (2007 : 155), la question du contrôle et de la mise en place d'une orthopraxie était d'emblée un sujet politique de la plus haute importance. En fait, la cooptation des divinités était un moyen pour l'État impérial de consolider et de maintenir son influence sur la population locale (Watson, 1985 : 323). À ce titre, l'unité culturelle, en tant que construction impériale, nécessitait une volonté politique continue afin d'être maintenue en place (Watson, 2007).

David Faure, en suivant l'approche de Watson, examina ces tentatives de mise en place d'une orthopraxie au 16^e siècle dans la province du Guangdong (p. ex l'envoi de Hans en région et la construction de temples ancestraux⁶¹). Il souligne que dès le 19^e siècle, la pratique du bouddhisme avait reculé au profit des temples ancestraux⁶². L'État avait ainsi tenté de faire du Guangdong une province « gouvernable » en la rendant « culturellement chinoise », au sens Han du terme (2007)⁶³.

⁵⁹ Ward (1985) souligne l'importance du théâtre local et Hayes (1985) des spécialistes rituels dans la construction de l'intégration et de l'unité culturelle.

⁶⁰ En passant de l'Empereur au fermier.

⁶¹ On peut à cet égard souligner le parallèle entre ce que Faure relate et les présents transferts de Han dans les régions frontalières (p. ex Tibet et Xinjiang). Ces derniers amènent avec eux les pratiques culturelles Han. Ceci s'inscrit, selon nous, dans la gouvernance culturelle mise en place par l'État chinois.

⁶² Ce point, concernant les temples ancestraux, fait directement référence à la tradition familiale généalogique que l'on trouve dans la culture Han. La généalogie est en fait un marqueur identitaire de l'ethnie Han.

⁶³ C'est le grand philosophe de la dynastie Song, Zhu Xi (朱熹) [1130-1200] qui popularisa la culture des temples ancestraux (*cítáng*, 祠堂) au-delà de la Chine « civilisée ». À l'époque, la culture du confucianisme (p. ex les sacrifices à Confucius) était réservée à l'élite. Cette popularisation des temples permit à la population de participer plus activement à cette culture. Ceci dit, à l'époque, la province du Fujian (福建) représentait une des frontières terrestres de l'influence de la culture Han. On considérait la province de Guangdong, même si elle faisait partie de l'empire Song, comme étant encore primitive et barbare. D'ailleurs, celle-ci fut longtemps considérée comme impure, dangereuse (Carrico, 2012 : 27). C'était un endroit pour les marginaux, ceux qui

Malgré le fait que la plupart des auteurs reconnaissent l'apport de Watson dans le champ des études religieuses chinoises (Sutton, 2007 : 5), de nombreuses critiques ont été formulées à l'endroit de ses conclusions et de ses observations depuis. D'emblée, Sutton (2007) met en doute le volontarisme des élites locales dans la dissémination des rites standardisés. Cette vision des choses ne tient pas compte de la résilience de la culture locale ni même de l'inclusion des élites dans celle-ci (Sutton, 2007 : 7). Pomeranz (2007) remet d'ailleurs en cause l'orthopraxie impériale au profit des mouvements « contre-orthopraxiques » qui modifient la structure en place (p. ex dans le cas de la déesse [*Bìxiá yuánjūn*, 碧霞元君] du mont Tai [泰山]⁶⁴). Pour Szonyi (1997; 2007) la standardisation du rite des 5 empereurs (*Wǔ Dì*, 五帝) a échoué du fait que des formes rituelles antérieures furent conservées au détriment des rites officiels. Katz (2007), dans son étude portant sur le culte du Maréchal Wen (*Wēn yuánshuài*, 温元帅), démontre l'absence de tendances allant dans le sens des modèles rituels approuvés par l'État impérial. Pour Brown (2007: 91), qui appose le qualificatif de « culturaliste confucéen » à Watson⁶⁵, l'assimilation des non-Han qui ne désirent pas adopter l'entière identité Han pose problème quant à l'orthopraxie rituelle (96).

En fait, tous ces exemples sont des échecs frappants pour les conclusions de Watson. À ce titre, Sutton se demande si les exemples rapportés par Watson ne sont pas des cas insolites ou inhabituels, ou encore pouvant être expliqués par le biais d'autres facteurs (p. ex

tentaient d'échapper à l'Empereur. Le fait que le Guangdong hébergea des colonies pénales contribua aussi à cette réputation (Siu, 1993: 19).

⁶⁴ Le mont Tai est situé dans la ville de Tai'an (泰安), province du Shandong. Cependant, et contrairement aux observations de Pomeranz (2007), plusieurs des personnes que nous avons rencontrées — de façon informelle — nous mentionnèrent se rendre au mont Tai en raison des nombreuses visites d'empereurs sur le site, et non pour la déesse. En ce sens, la valeur symbolique du mont résiderait surtout dans les visites du premier empereur Qin (*Qínshìhuáng dì*, 秦始皇帝), Qianlong (乾隆) et Kangxi (康熙). Rencontres à Taishan, juillet 2012.

⁶⁵ Elle adresse cette critique également à Pamela Crossley (1990).

historiques et économiques) (2007 : 6-7). Au mieux, selon Szonyi, on observe plutôt une pseudo-orthopraxie (2007: 50) ou encore, selon Oakes, une standardisation symbolique incomplète (2010: 13)⁶⁶.

Enfin, la vision que Watson a de l'orthopraxie s'inspire grandement des pratiques associées à l'ethnie Han⁶⁷. Ce qui explique comment une gamme variée de pratiques a pu être considérées comme « Han » par ce dernier, renforçant ainsi son argument. C'est aussi cette vision de l'orthopraxie et de la standardisation de Watson qui vint soutenir l'idée d'une Chine culturelle unifiée (Tu, 1991)⁶⁸. Cette notion profita d'ailleurs grandement à l'État impérial (Brown, 2007 : 91). Ceci dit, Watson, sans faire de retour sur sa position, mentionne qu'il n'a jamais eu l'intention de clore le débat sur l'orthopraxie ou encore sur les rites en Chine (2007).

De l'État impérial au Parti-État : l'orthodoxie contemporaine

En fait, la littérature sur la gouvernance culturelle fait la transition entre le contrôle des pratiques religieuses de l'époque impériale vers celui du contrôle des sentiments nationalistes par le Parti (Oakes et Sutton, 2010 : 15 ; Sutton et Kang, 2009; 2010). Tout comme l'État impérial avant lui, le Parti tente de monopoliser l'ensemble des institutions et organisations qui sont à même de mobiliser ces sentiments nationalistes afin de pouvoir standardiser l'interprétation de ces symboles, lieux et pratiques (Oakes et Sutton, 2010)⁶⁹.

⁶⁶ Ceci dit, le fait que les rituels soient rarement en conformité avec les modèles orthodoxes de l'État laisse suggérer que les frontières de l'État sont des endroits particulièrement importants dans la mise en place de rituels, de pratiques et d'autorité culturelles standardisées (p. ex le Tibet et le Xinjiang).

⁶⁷ Ceci dit, il fait à plusieurs reprises la distinction entre les Han et non-Han dans ses textes.

⁶⁸ Tu Weiming mit l'accent, après Watson, sur la notion de « Chine culturelle » (*Wénhuà zhōngguó*, 文化中国).

⁶⁹ L'État va même jusqu'à gérer l'organisation interne de certains groupes. Par exemple, l'État se réserve le droit de nommer l'abbé du temple taoïste de Bixia (碧霞), l'ensemble des Imams et l'éducation et l'ordination

Les divinités et les temples locaux qui sont autorisés sont, en principe, subsumés par le Parti, comme les divinités acceptées l'étaient sous le régime impérial (*idem*). Les dirigeants d'associations et autres agents religieux (p. ex prêtres, moines, etc.) doivent démontrer leur patriotisme (*Aiguó*, 爱国). À ce titre, plusieurs temples affichent des slogans patriotiques à leurs portes⁷⁰. L'ensemble des divinités, des lieux et pratiques rituelles sont présentés comme faisant partie de la culture nationale, et non pas comme une source de cohésion locale. La culture des groupes minoritaires est également mise à contribution. Elle est présentée comme faisant partie de la RPC, comme une partie de l'unité nationale, de l'harmonie entre les Han et les autres groupes ethniques (Oakes et Sutton, 2010 : 15). Le Parti justifie également sa tolérance envers ces groupes culturels et religieux du fait que ces derniers participent à la construction de la « société harmonieuse » (*Ibid* : 16). Il contrôle aussi les croyances en les cadrant comme étant des produits culturels servant le marché du tourisme.

Nyiri aborde aussi ces considérations politiques dans la « construction » des lieux symboliques par le Parti (2006 ; 2010). Selon lui, la reconstruction de sites implique également celle du sens de ces derniers (2006 :12). L'État, à l'aide de ce que Nyiri appelle une « grammaire culturelle »⁷¹, crée une structure référentielle de sens pour les sites symboliques qui sont approuvés par ce dernier (Nyiri, 2006 :14-6). Il juxtapose aussi sa vision de l'histoire sur les lieux symboliques afin de recadrer les pratiques locales dans la tradition culturelle nationale (Nyiri, 2006 : 17). Bref, pour Nyiri, et il rejoint Oakes et Sutton (2010), le but du renouveau culturel n'est pas qu'économique, mais bien politique. Il sert à

des prêtres (catholicisme et protestantisme). L'État s'est aussi conféré le droit exclusif en matière de réincarnation (Oakes et Sutton, 2010 : 17).

⁷⁰ Nous avons pu vérifier la véracité de cette affirmation plusieurs fois lors de nos enquêtes de terrain.

⁷¹ Selon Wierzbicka, une grammaire culturelle est un ensemble de règles inconscientes qui façonnent la manière d'agir et de penser des individus (1996 : 527).

civiliser une partie de la population chinoise (Nyiri, 2010). Nyiri souligne aussi l'autorité que possède l'État d'interpréter les lieux symboliques, créant ainsi une compréhension relativement uniforme de l'identité nationale au sein de la population (2010 :7) ⁷² . L'uniformité narrative et les structures de sens définies par l'État viennent rejoindre l'idée d'orthodoxie impériale (Nyiri, 2010 : 140) ⁷³ . Enfin, de cette façon, en contrôlant les structures de sens des sites, l'État dirige la gouvernance du côté local (Ibid : 139).

De façon plus concrète, Sutton et Kang (2010) discutent de ce recadrage et de contrôle du sens culturel dans le nord du Sichuan (四川). Ils traitent du comté de Songpan (松潘), ethniquement et culturellement très variés (2010 : 104) qui fut remodelé selon les besoins de l'État à des fins politiques. Sutton et Kang mentionnent également que la promotion de la ville « Tang » ne sert qu'au tourisme et que l'État y fait la diffusion de son interprétation des symboles historico-culturels s'y trouvant (p. ex les rituels et divinités locales). Les fonctionnaires locaux déguisent certains habitants avec les habits Tang (*Táng fú*, 唐服) afin d'arrimer la culture locale à la grande narrative nationale commune, Han⁷⁴. Le but est de démontrer l'harmonie entre la culture locale et la « grande » tradition nationale pour éviter toutes scissions et renforcer la loyauté envers l'État (Sutton et Kang, 2010 : 115). Ici, tout comme dans d'autres cas, le message patriotique est explicite (p. ex les temples et les mosquées de Songpan arborent tous des messages patriotiques)⁷⁵. La culture locale est donc

⁷² Il souligne notamment que la capacité de l'État à maintenir cette autorité à interpréter les lieux symboliques est impressionnante et fait partie d'une stratégie de construction de l'identité nationale (Nyiri, 2010).

⁷³ Nyiri utilise le terme d'orthodoxie étatique pour décrire la construction des lieux symboliques (2010 : 90).

⁷⁴ La dynastie Tang (618-907) est associée à la tradition culturelle Han.

⁷⁵ Les messages religieux doivent concorder avec celui du patriotisme tel que présenté dans les médias de masse (Nyiri, 2006).

subordonnée aux politiques nationales d'unité et d'harmonie (Ibid : 114) suivant une espèce de « tradition inventée »⁷⁶.

Makley décrit une situation similaire concernant le bouddhisme tibétain. Selon elle, le gouvernement pousse l'insertion de loyauté politique dans la religion locale depuis les années 1990 (2010 : 150) afin de subordonner l'ensemble du folklore et des pratiques locales au patriotisme et au nationalisme étatique. Elle met particulièrement l'accent sur le processus de nomination des abbés qui est contrôlé par le Parti. Ce dernier remet des certificats étatiques à ceux-ci afin de démontrer l'accord et la reconnaissance du Parti (p. ex le cas du Guba Longzhuang Meng) (Makley, 2010). Ceci dit, le plus important pour Makley, est que la promotion du bouddhisme, surtout tibétain ici, est présenté comme une partie du folklore national et est mis à la disposition des touristes Han⁷⁷. Ils viennent observer l'exotisme tibétain. Le bouddhisme tibétain est alors recadré en tant que « touristique » et « exotique », plutôt que religieux, au même titre que le bouddhisme Han. Makley parle de consommation du bouddhisme tibétain (2010 : 131) par le biais de construction de parc touristique ethnique un peu partout en Chine. De fait, l'État chinois tente de produire du sens (« meaning-making ») mais un sens « touristique » et « commercialisable » du bouddhisme tibétain plutôt que son aspect religieux et politique. On parle alors du bouddhisme tibétain du Parti⁷⁸. Ce dernier tient à encadrer les faits et gestes des bouddhistes tibétains dans le but de récupérer l'ensemble des actions sous le discours national d'unité patriotique.

⁷⁶ Nous faisons ici référence au terme d'Éric Hobsbawm et Terrence Ranger (1983).

⁷⁷ Elle suggère en fait une sorte de « voyeurisme ».

⁷⁸ Il semble que dans le cas du bouddhisme tibétain, le but soit moins de le mettre au service de la construction de la société harmonieuse, mais bien de le mettre hors d'état de nuire (p. ex en le cadrant comme ressource touristique consommable).

La situation est différente pour le bouddhisme de la région de Dai (傣)⁷⁹, préfecture de Xishuāngbǎnnà (西双版纳)⁸⁰, dans le sud de la province du Yunnan (云南). MacCarthy suggère que le bouddhisme pratiqué dans cette région facilite la gouvernance du fait qu'il offre des canaux de diffusion pour le discours officiel du Parti concernant les normes « civilisationnelles » (2010 : 178). Les agents locaux de l'État font directement la promotion du bouddhisme de Dai, car celui-ci sert l'agenda commercial et politique du gouvernement (Ibid : 177). De fait, McCarthy soulève la question de savoir si, comme dans le cas de Dai, une grande partie du renouveau du bouddhisme n'est pas piloté par l'État (2010 : 178). Pour cette dernière, la promotion des valeurs traditionnelles, qu'il s'agisse du bouddhisme de Dai ou autres, fait partie de la stratégie étatique de construction de l'identité nationale. Celle-ci est fondée sur la promotion de normes visant à légitimer le Parti, suite à la perte de vitesse de l'idéologie socialiste (McCarthy, 2010 : 177). C'est alors celui-ci qui décide de l'authenticité des groupes religieux et des pratiques culturelles, justifiant ainsi la répression envers les groupes « déviants » de la tradition nationale⁸¹. L'État fait la promotion du bouddhisme de Dai parce que celui-ci sert sa cause. Il offre des canaux de diffusion pour le message étatique, plus précisément en matière de soin de santé (p. ex dans la prévention du Sida) (McCarthy, 2010 : 178). Et donc pour McCarthy, le développement du bouddhisme dans la région de Xishuāngbǎnnà sert de plus la cause de l'État, tant son programme politique (p. ex dans la gouvernance locale et dans ses relations étrangères) qu'économique⁸².

⁷⁹ La région de Dai est associée à l'ethnie Dai (*Dǎizú*, 傣族).

⁸⁰ Région frontalière avec le Laos et la Birmanie.

⁸¹ Nous avons ici en tête le Falungong et Yiguandao.

⁸² Elle utilise d'ailleurs le terme de « complexe bouddhiste-industriel » pour décrire en partie cette situation.

Svensson discute pour sa part la construction et le développement de sites religieux dans le Wuzhen (乌镇)⁸³, province du Zhejiang (浙江). Elle compare deux sites religieux, soit les temples de Xiuzhen (修真)⁸⁴ – taoïste – et celui de Ciyun (*Cí yún sì*, 慈云寺) – bouddhiste – afin d’en dégager des observations relatives au renouveau religieux local. Dans le premier cas, l’État local soutient directement le temple (de même qu’en partie ses pratiques religieuses) et a activement pris part à la reconstruction de celui-ci (Svensson, 2010 : 224)⁸⁵. Ceci dit, la promotion de la religiosité du site n’est pas l’objectif premier. C’est plutôt l’aspect touristique qui intéresse le gouvernement. En ce sens, les temples comme celui de Xiuzhen, ainsi que d’autres étant liés aux religions populaires, ont été recréés ou restaurés afin de profiter à l’industrie touristique – contrôlée par l’État – et non pour servir de lieu de culte⁸⁶. C’est d’ailleurs l’État qui a choisi le clergé taoïste. La reconstruction de la ville et des temples fait suite à la sélection et à la mise en place de narratives précises concernant l’histoire locale et le sens des pratiques taoïstes (Svensson, 2010 : 214). Les fonctionnaires ont refaçonné l’histoire locale afin de cadrer les « superstitions » taoïstes (p. ex la bonne aventure, l’offre de bénédictions, de talismans, etc.) dans le folklore national, pour ensuite les présenter comme objets voués à la consommation touristique. Comme dans du bouddhisme tibétain, l’État met de côté ou encore recadre des pratiques dans une optique touristique plutôt que religieuse. L’État local réinterprète certains espaces religieux en Chine afin d’en réduire la portée symbolique pour se concentrer sur leur importance économique (Svensson, 2010 : 213). Somme toute, ces renouveaux sont acceptables tant et aussi

⁸³ Svensson utilise le terme de « Water Town » pour décrire Wuzhen. Cette dernière est aussi connue sous le nom de « Venise de l’Est » (comme plusieurs autres villes).

⁸⁴ Le temple de Xiuzhen n’est pas enregistré auprès de l’association taoïste nationale (Svensson, 2010 : 225).

⁸⁵ Chan et Lang mentionnent également que la reconstruction des temples sert premièrement des impératifs économiques (2007).

⁸⁶ Dans ce cas-ci, on vise principalement la population de Hong Kong.

longtemps qu'ils contribuent à la promotion des valeurs nationales comme entendues par le Parti (Watson, 2010 : 267).

Voici dans quelle littérature spécifique s'insère notre sujet d'étude, la gouvernance culturelle en Chine contemporaine⁸⁷. Elle forme la continuité du débat sur l'orthopraxie/orthodoxie commencé vers la fin des années 1970. Les travaux récents abordent cette idée d'orthopraxie, d'identité Han et d'administration des pratiques culturelles pour ensuite mettre l'accent sur la gouvernance en Chine. En ce sens, les observations de Oakes (2006 ; 2010; Oakes et Sutton, 2010) ne sont pas « nouvelles ». Elles s'inscrivent dans la même lignée que la littérature traitant de la période impériale⁸⁸. Les observations de Oakes (2006 ; 2010), concernant le contrôle des symboles culturels par l'État à des fins politiques, viennent s'insérer dans la continuité de celle-ci. De façon plus précise, notre objet d'étude, soit la participation des groupes confucéens dans la gouvernance, s'inscrit dans la même lignée que les travaux d'Oakes et Sutton (2010).

⁸⁷ Sans ajouter trop à une revue de la littérature déjà relativement longue, nous tenons à mentionner que nous n'avons traité ici que du corpus de langue occidentale. Il existe bon nombre d'études, menées par des scientifiques chinois, qui traitent du rôle des groupes religieux dans la construction de la société harmonieuse. Par exemple, Guo traite des pratiques religieuses locales du Yunnan et de leur rôle dans la construction de la société harmonieuse (Guo, 2005) et Gao et Lu, du bouddhisme dans ce même sujet (2006).

⁸⁸ Plusieurs de ces auteurs, comme Brown (2007) et même Oakes (2010) font la comparaison entre les deux périodes afin d'en dégager des similarités.

Les « valeurs asiatiques » et le confucianisme politique

Il existe un grand ensemble de textes traitant du confucianisme politique en Chine et en Asie de l'Est⁸⁹. D'emblée, il est possible de trouver plusieurs études traitant du rôle des enseignements confucéens dans la politique de cette région.

En procédant du général au particulier, on retrouve d'abord des recherches portant sur l'influence politique de la tradition confucéenne en Asie de l'Est (Taiwan, Corée du Sud, Hong Kong, Singapour, Malaisie, Japon et Chine). Nous faisons ici référence au débat sur les « valeurs asiatiques »⁹⁰. Ce dernier essentialise et instrumentalise une partie du corpus confucéen à des fins politiques⁹¹ (Barr, 2004 ; De Barry, 1998 ; Jacobsen et Bruun, 1998). Un dogme fut alors fabriqué, présentant le confucianisme comme l'élément essentiel de la sinité (*Zhōnghuá xìng*, 中华性) et des sociétés d'Asie de l'Est. Cette association conceptuelle entre les « valeurs asiatiques » et le confucianisme n'est pas due au hasard, ni à une nécessité causale; c'est plutôt le fruit d'une volonté politique. Il existe d'ailleurs un long débat qui précède celui-ci, proposant le confucianisme comme étant la pierre angulaire du despotisme oriental⁹². Ce dernier fut aussi considéré, à tort selon Virginia Suddath, comme étant une sorte de « *software* » moral agissant directement sur le « *hardware* » de l'autoritarisme des pays d'Asie de l'Est (2006 : 216).

⁸⁹ Nous ne traitons dans cette section que des textes faisant part de liens entre le confucianisme et la scène politique. De fait, nous n'aborderons pas le corpus des recherches traitant de la philosophie confucéenne ou encore des textes discutant de certains concepts présents dans la pensée de Confucius.

⁹⁰ C'est à l'ex-président Lee Kuan Yew, que l'on attribue la naissance et l'articulation de ce concept. Cependant, ce n'est que lors de la déclaration de Bangkok en 1992, que les « valeurs asiatiques » ont été mises à l'ordre du jour et ont été développées en faisant référence au confucianisme (Will, 2007 : 19). Enfin, on retrouve pour la première fois sous forme écrite le discours des « valeurs asiatiques » en 1995, dans un manifeste « *Voice of Asia : Two leaders discuss the coming century* » (Mahathir et Ishihara).

⁹¹ Comme Zufferey le mentionne, on fait souvent l'adéquation entre le confucianisme et ce corpus de valeurs (2007 : 86).

⁹² On y retrouve des auteurs comme Benjamin Schwartz (1985), Karl Wittfogel (1981) et Frederick W. Mote (1989).

Ce débat touche également à la démocratisation. La logique profonde derrière l'argumentaire des « valeurs asiatiques » est de dire que la démocratie n'est pas compatible avec la culture des sociétés de l'Asie de l'Est dominées par le confucianisme ; ce dernier justifiant l'autoritarisme (Shi, 2009 : 171). On retrouve aussi des recherches portant sur l'influence de tradition confucéenne en Asie de l'Est et son rôle dans le développement économique (Lee, 1994: 238). Néanmoins, nous n'irons pas ici plus loin dans le débat concernant les « valeurs asiatiques ».

Il existe aussi des recherches sur l'inadéquation entre la culture confucéenne et la démocratie et sur le confucianisme comme pierre angulaire expliquant la continuité de l'autoritarisme chinois (Pye, 1985 ; Wei, 2006). Il existe également des études qui avancent le contraire, à savoir la compatibilité entre le confucianisme et la démocratie (He, 2002 ; Yu, 2009). On discerne en plus de nombreuses études portant sur l'influence du confucianisme sur la structure « impériale » du Parti (Zheng, 2010) ou encore dans l'organisation et les comportements politiques de ce dernier (Guo, 2012).

Plus récemment, depuis les années 1980, on retrouve un bon nombre de recherches traitant de la politisation et du confucianisme politique (*zhèngzhì rúxué*, 政治儒学) (Bresciani, 2001 ; Makeham, 2008), de l'importance idéologique de ce dernier pour le futur politique du Parti et de la Chine (Bell, 2008 ; Bell et Fan, 2013). On observe aussi une recrudescence des textes politiquement engagés qui mettent de l'avant le confucianisme comme la seule solution au renouveau de la légitimité du Parti et de ses pratiques (Kang, 2004 ; Kang, 2005⁹³ ; Jiang, 1989 ; Jiang, 2003). Enfin, deux auteurs discutent de la

⁹³ Kang utilise les termes de « troisième voie » pour parler du confucianisme politique. Ce dernier serait un système propre à la Chine, ni démocratique, ni autoritaire.

confucianisation du Parti et de l'utilisation du confucianisme dans la mise en place d'un constitutionnalisme confucéen (Bell, 2009 ; Bell et Jiang, 2012).

Observations et tendances : retour sur la littérature

D'emblée, nous pouvons observer qu'il existe une littérature relativement restreinte, du point de vue comparatiste, quant à cette notion de gouvernance culturelle. Cela dit, Nous tenons à dire que cette revue de littérature n'est qu'au mieux sommaire⁹⁴. En ce sens, nous ne voulons pas donner l'impression que personne n'avait auparavant travaillé sur les liens qui existent entre la culture et le pouvoir. Nous pensons notamment ici au « Cultural Turn » des années 1970 qui se tourna vers la question du *sens*⁹⁵.

Le premier corpus traite de l'importance des groupes religieux locaux dans les stratégies de développement culturel locales, tant pour la dimension économique que politique (gouvernance). Ceci dit, nous sommes à même de constater que cette littérature met l'accent sur le taoïsme (Svensson, 2010), le bouddhisme (chinois et tibétain) (McCarthy, 2010 ; Makley, 2010) ainsi que sur certaines pratiques populaires (Sutton et Kang, 2010). Il n'existe pas d'étude qui, en utilisant le même angle analytique, traite de groupes confucéens⁹⁶.

Le second corpus, celui sur les « valeurs asiatiques » et le confucianisme politique, souffre d'un problème différent, soit celui de l'étendue analytique. Si pour le premier

⁹⁴ Cette dernière comporte quelques biais, comme par exemple la suraccentuation de la littérature que nous dirons « sinologique ».

⁹⁵ Nous avons en tête des auteurs comme Gorski et son étude sur les mécanismes de gouvernance sur la culture des souverains prussiens (1999), de Loveman traitant de l'importance de l'accumulation de la violence symbolique dans la routinisation et l'acceptation du pouvoir au Brésil (2005) ou encore de Hansen.

⁹⁶ Thoraval et Billioud (2008; 2009) prennent comme exemple des groupes locaux confucéens. Cependant, le but de leurs démonstrations n'est pas de souligner l'importance politique de ces derniers.

ensemble de texte, le problème est l'absence de groupes confucéens, dans ce cas-ci, la perspective macro relègue les études dont nous avons traité au niveau du « débat d'idées ». On ne voit pas comment s'actualise empiriquement le renouveau confucéen en Chine. Aussi, la qualité scientifique de certains textes politiquement orientés (p. ex ceux de Kang [2004 ; 2005] et Jiang [1989 ; 2003]) demeure discutable.

L'objectif premier de cette revue de la littérature était de montrer l'existence d'un vaste corpus d'études concernant la gouvernance culturelle en Chine. Deuxièmement, cette dernière nous permet de montrer dans quelle littérature notre projet de recherche vient s'inscrire, soit celle de l'utilisation politique de la culture, plus précisément celle de l'emploi de celle-ci à des fins de gouvernance (Nyiri, 2010). Il est certain que nous toucherons également à des questions concernant le nationalisme et l'identité, mais nous nous devons de circonscrire notre sujet à celui de la gouvernance.

Ce bref survol de la littérature, comme nous l'avons précédemment mentionné, nous a permis de souligner deux lacunes auxquelles notre projet vise à répondre. Cela nous permet également d'inscrire notre étude dans une perspective comparée. En ce sens, nous pensons à plusieurs littératures pouvant bénéficier de notre étude. L'analyse du rôle que jouent les groupes confucéens dans la gouvernance en Chine vient s'inscrire premièrement dans la littérature portant sur la résilience de l'autoritarisme. Les conclusions basées sur l'encadrement et la mise en place de l'autorité sur le discours confucéen peuvent être intéressantes afin de comprendre les « nouvelles » méthodes de gouvernances employées par certains États autoritaires⁹⁷.

Nous pensons également aux corpus traitant de l'utilisation de la culture dans la sphère politique. Aussi, nous ne voulons pas ici limiter l'analyse à la culture. Quand nous

⁹⁷ On se rappellera de textes similaires écrits par Eva Bellin (2004) et Edward Schatz (2009).

parlons de culture, nous faisons référence plutôt à ce que H. Ross entend par "culture" dans le champ de la politique comparée, soit quelque chose plus près de la notion d'identité. Cela vient inclure alors la religion ainsi que d'autres formes de symboles ayant, comme le disait Paul Brass (1991), une résonance dans la population. En ce sens, cette utilisation de la culture se rapproche également de la notion d' « identérêt » telle que définie par Brian Ferguson (2004). Cette analyse portant sur la gouvernance culturelle est alors pertinente pour comprendre la relation entre la culture et le politique. Cela dit, l'objectif de la gouvernance morale n'est pas nécessairement de mobiliser, mais plutôt d'organiser le social, de se structurer lui-même et de justifier certaines pratiques. Ce faisant, cette recherche vient également s'inscrire dans les études portant sur la construction de l'autorité culturelle et le rôle de l'autorité sur la culture (Nyiri, 2010).

Dans un angle de comparaison plus régional, cette étude sur les groupes confucéens ainsi que leurs possibles rôles dans la gouvernance en Chine pourraient être mise en comparaison avec le cas du confucianisme à Taiwan, en Corée du Sud ainsi qu'à Hong Kong. Ce faisant, notre recherche amène des éléments intéressants qui pourraient être mis à profit lors d'études comparées.

Enfin, dans le cas de la Chine, on remarque cette attention particulière pour le confucianisme sur la scène politique. Néanmoins, la majorité des recherches demeurent au niveau macro – discours académique et étatiques — sans vérifier sur le plan empirique l'état du renouveau confucéen ou encore comment, de façon effective, les acteurs locaux confucéens participent à la gouvernance. Aussi, les études traitant de l'usage de la culture dans la gouvernance locale mettent plus souvent l'accent sur les cultures des minorités chinoises que sur le confucianisme à proprement parler (Oakes et Sutton, 2010).

Question générale, spécifique et hypothèse

Notre question générale de recherche est : « comment se manifeste le renouveau confucéen sur plan local et national? ». Par souci de précision, nous situons notre questionnement dans l'intervalle 1978-2013, soit du début de la période des réformes et ouvertures (*Gǎigé kāifàng*, 改革开放). Plus spécifiquement, nous cherchons à comprendre de quelles façons les groupes confucéens participent à la gouvernance en Chine. Nous entendons ici « participer à la gouvernance » comme voulant dire « prendre activement part aux processus d'application de l'autorité et de légitimité politiques »⁹⁸. Cette question découle directement de notre contextualisation ainsi que de la problématique soulevée suite à la revue de la littérature portant sur l'usage politique de la culture en Chine.

Notre hypothèse est que les regroupements confucéens, contrairement aux études mentionnées, s'insèrent dans la logique de la gouvernance en participant, pour les organisations « descendantes », à la mise en place de l'orthodoxie confucéenne du Parti et, pour les groupes « ascendants », en enchâssant leurs discours concernant la morale et l'harmonie dans celui de L'État. Cela dit, il nous importe d'apposer ici une nuance dans notre propos: les groupes « descendants » prennent effectivement part à la gouvernance, tandis que les sites « ascendants » ont la volonté de participer à celle-ci⁹⁹. Aussi, nous ne considérons pas l'implication de ces groupes comme étant une délégation d'autorité politique de la part du Parti, mais plutôt comme un ajustement dans la logique interne de la gouvernance chinoise.

⁹⁸ Le concept de gouvernance sera défini plus en détail dans le cadre conceptuel.

⁹⁹ Cette nuance est importante, car il n'est pas aisé de mesurer l'influence que ces groupes locaux peuvent avoir dans leurs communautés respectives ni même dans le processus plus large qu'est la gouvernance.

Aussi, nous pensons que malgré le dédain dont a fait preuve le Parti envers le confucianisme durant la période maoïste (1949-1976), celui-ci est maintenant perçu comme un outil important de la gouvernance. Plusieurs gouvernements locaux font maintenant la promotion ou encore s'associent aux groupes confucéens pour récupérer leurs pratiques dans l'intention de mettre en place des mécanismes de gouvernance culturelle. Ces derniers le font afin de préserver l'ordre social. En ce sens, les groupes confucéens locaux tendent à vouloir jouer un rôle dans la gouvernance, leurs pratiques s'inscrivant dans le développement politique de la Chine (p. ex la promotion de la société harmonieuse, etc.). En plus, outre les groupes associés à l'État, il en existe d'autres qui, sans toutefois être sous le joug du Parti, veulent participer à la gouvernance en Chine. Ce qui distingue, selon nous, ces deux types de groupes est principalement l'expression identitaire du second et la mise en forme et l'aspect structurant du premier.

Ces questions ont guidé notre recherche ainsi que nos études de terrain, notamment à Jinan, Beijing et Shenzhen. Nous reviendrons sur le choix et la justification des sites dans la section traitant de la méthodologie de la recherche.

Nous avons comme objectif deux points précis, soit faire la distinction entre les groupes « ascendants » et « descendants » et montrer de quelles façons ces derniers s'insèrent dans la gouvernance en Chine. À ce titre, nous incorporons notre réflexion principalement dans le cadre conceptuel des stratégies de développement culturel, et ce, dans le but de pouvoir expliquer le renouveau du confucianisme ainsi que sa participation à la gouvernance locale et nationale en Chine. Nous développerons également cette notion dans le cadre conceptuel.

Il sera aussi intéressant de comparer cette gouvernance culturelle confucéenne avec d'autres aires géographiques. Ces questions, soit celles de l'utilisation politique de la culture

à des fins de gouvernance viendront possiblement rejoindre des questionnements plus larges et des analyses similaires portant sur d'autres cas. Ce faisant, le cas confucéen, compte tenu de son utilisation et du contexte dans lequel il évolue, nous permettra d'enrichir le champ de l'analyse des phénomènes culturels en politique comparée.

Ce sujet de recherche, soit l'utilisation politique du confucianisme en Chine, est l'objet de débats d'une importance capitale qui ne demeurent que partiellement connus en occident. En ce sens, ce sujet possède un fort potentiel de recherche présent et futur. Comme nous l'avons mentionné, il n'existe que très peu d'études empiriques, de terrain, portant sur le renouveau confucéen ou encore sur les groupes confucéens locaux. Cette étude orientera donc notre regard sur ces derniers et le renouveau confucéen en action.

Organisation de la thèse

La thèse est divisée en trois sections distinctes. La première, l'introduction, contient la problématique, une revue succincte de la documentation, le cadre conceptuel ainsi que la méthodologie de la recherche.

La seconde partie est composée des sites mis à l'étude. Au nombre de cinq, ces sites sont également subdivisés en deux parties, soit celle des groupes « ascendants » et « descendants ». Nous étayerons ces termes plus loin.

Nous avons choisi de présenter nos sites en fonction de leur importance pour notre étude. Ceci dit, nous avons décidé de commencer par les sites « ascendants » (Kongshengtang, Hall du devenir vertueux) pour ensuite nous tourner vers les groupes « descendants » (Fondation Confucius, Association Internationale Confucéenne et le Temple de Confucius de Chine – Internet). Compte tenu du fait que l'étude des sites « ascendants »

formant une grande part de l'originalité de notre recherche, nous avons décidé d'en traiter en premier.

La troisième partie contient le chapitre comparatif de cette étude de même que nos conclusions quant à cette dernière. Dans ce chapitre d'analyse, nous ferons une comparaison plus exhaustive des résultats afin de souligner les différences et les ressemblances entre les sites et avec une partie de la littérature. Nous aborderons ensuite plusieurs autres points, notamment celui du confucianisme religieux. Si pour Billioud et Thoraval (2008 ; 2009), on retrouve des groupes locaux confucéens religieux qui participent au mouvement d'institutionnalisation du confucianisme, pour nous ce phénomène s'exprime de manière différente. Nous défendrons l'idée que le religieux confucéen ne se trouve qu'en moindre partie dans ces groupes et que pour observer ce dernier, il faille se tourner vers la culture des temples de maison (*jiā miào*, 家庙).

Chapitre 1

Cadre conceptuel

Introduction

Notre cadre conceptuel est divisé en trois parties : (1) les stratégies de développement culturel ; (2) l'économie de la religion et (3) les trois catégories du confucianisme. Nous avons placé ces dernières en ordre décroissant en fonction de leur importance pour notre recherche.

Les stratégies de développement culturel

[...] se tourner vers la culture traditionnelle fait partie d'un projet plus important qui vise à raviver le nationalisme et à consolider la légitimité nationale et le contrôle sur la population aliénée ou se tourner vers le développement économique régional en tant que possibilité pour le gouvernement local. - Li Ruihuan (李瑞环¹⁰⁰)

¹⁰⁰ Li fut membre du comité permanent du Politburo de 1992 à 2002.

Introduction

La première partie de notre cadre conceptuel est composée des stratégies de développement culturel¹⁰¹. Celles-ci proviennent de la littérature traitant de la culture populaire et de la mise en place de l'orthodoxie et d'une orthopraxie durant la période impériale à des fins administratives¹⁰².

Dans la littérature actuelle, on aborde la question des stratégies de développement culturel de deux façons : (1) en parlant des ressources culturelles dans le cadre du développement économique local ou (2) comme dans le cas de l'utilisation des pratiques culturelles dans la gouvernance. C'est ce dont nous traiterons dans les deux prochaines sections.

Les stratégies rentières de développement culturel

Le premier angle fait référence à l'utilisation de la culture en tant que ressource économique sur le plan local¹⁰³. Le volet économique des stratégies de développement culturel est en expansion depuis la fin des années 1990 en Chine. L'industrie culturelle (*wénhuà chǎnyè*, 文化产业) est d'ailleurs reconnue comme un secteur économique depuis 2001, et donc, assujettie à des règles et au contrôle étatique (Wang, 2001).

¹⁰¹ D'emblée nous tenons à dire que nous adoptons la position interprétativiste de la culture. Nous définissons donc cette dernière comme un système intégré et cohérent de sens, publics, partagé par une portion significative de la population. Celle-ci motive également les pratiques (Brown, 2007 : 93).

¹⁰² Voir la revue de la littérature.

¹⁰³ Nous entendons par « local » les unités administratives territoriales se situant au niveau sub-provincial. Ceci dit, la culture peut également être utilisée comme une ressource au niveau national.

Le développement culturel est dès lors devenu le « mot à la mode » (Buzzword) de la politique économique locale du fait que les ressources culturelles sont peu onéreuses et surtout, renouvelables¹⁰⁴. Elles possèdent, en particulier pour les instances locales de l'État, un fort potentiel de retombées financières (p. ex par le biais du tourisme, de la vente de billets, de produits dérivés, etc.). En ce sens, la culture est devenue un des points importants mis à l'agenda lors de l'élaboration des politiques publiques tant pour le gouvernement central que local (Oakes, 2006: 18 ; Wang, 2001).

Tableau 1	
Type	Caractéristiques
Stratégie de développement culturel à vocation économique.	-Contrôle étatique des sites culturels -développement d'industries culturelles en fonctions des sites -Développement des ressources culturelles répond à des objectifs économiques (développement et rentes) régionaux -Implication directe des gouvernements locaux dans le développement culturel -Privatisation, parfois, de certaines ressources culturelles -« Folklorisation » et marchandisation des pratiques culturelles

La culture joue depuis un rôle significatif, en tant que ressource, dans le développement régional en Chine (Oakes, 2006: 14)¹⁰⁵. Les efforts en vue de faire « renaître » l'identité provinciale, ou encore régionale, visent dans ce cadre, principalement le développement économique. On peut ici souligner les cas du renouveau de la culture Chu (*Chu wénhuà*, 楚文化) dans la province de Hubei (Ai, 2013), Lu au Shandong (*Qílǔ wénhuà*, 齐鲁文化) (Yang 2014) et Nanyue (*Nányuè wénhuà*, 南岳文化) au Guangdong (Yang, 2001).

¹⁰⁴ La culture est, dans cette optique, la clé du développement durable locale (Oakes, 2006 : 16).

¹⁰⁵ Nous avons en tête l'exemple de la ville de Qufu. Outre les temples et autres sites touristiques, il n'y existe que peu d'activités économiques. En ce sens, le développement culturel est très important dans les localités qui, comme Qufu, n'ont que de faibles revenus (Oakes, 2006 : 20).

Aussi, le développement des espaces et des ressources culturels est, selon ce cadre théorique, étroitement lié à l'essor du tourisme culturel (*wénhuà lǚyóu*, 文化旅游). On met en scène la culture pour les touristes en provenance principalement de la Chine (p. ex la mise en spectacle du folklore Miao [苗] dans la province du Guizhou) afin de dégager des revenus. Les cadres locaux, dans certains cas, s'efforcent de recadrer les sites religieux (p. ex temple bouddhiste de Zhanshan [湛山寺]¹⁰⁶, les grottes taoïstes de Laoshan [*Láoshān dàojiào shāndòng*, 崂山道教山洞]¹⁰⁷) en tant que destinations touristiques. Ils voient plutôt ces derniers comme espaces de rentes et en font la promotion dans le cadre de stratégies de développement (Chau, 2009 : 220 ; McCarthy, 2004)¹⁰⁸. Pour eux, ces endroits ne sont que des points de ventes de billets (Nyiri, 2006 : 49). Ils voient la culture comme un produit touristique « commercialisable » (Ibid : 50-3).

Dans certains cas, les gouvernements locaux laissent le secteur privé développer ces ressources afin de pouvoir ensuite percevoir des taxes (Oakes, 2006 : 15). La stratégie est ici de répondre, pour le gouvernement local, à des impératifs fiscaux en privatisant les ressources culturelles (Ibid: 17)¹⁰⁹. Ceci dit, selon la littérature, il semble que ce soit plus souvent le gouvernement qui encourage ou encore planifie l'économie culturelle que le secteur privé.

La dimension économique n'est cependant que la première facette observable des stratégies de développement culturel. Dans celles-ci, la culture est considérée comme une

¹⁰⁶ Le temple de Zhanshan se situe dans la ville de Qingdao.

¹⁰⁷ Plusieurs pratiquants taoïstes nous mentionnèrent que ces grottes sont le berceau du taoïsme en Chine, d'où leur valeur symbolique. Observations directes, Qingdao Juin 2012.

¹⁰⁸ On peut trouver des publicités concernant certaines sites culturels dans les trains, les avions (p. ex pamphlets et brochures) et à la télévision. Par exemple, le gouvernement du Shandong fait souvent la publicité du temple de Confucius de Qufu par le biais de SDTV (Shandong Télévision) afin d'encourager le tourisme.

¹⁰⁹ Depuis la recentralisation du système de taxation en 1994, les gouvernements locaux doivent être plus qu'inventifs afin de pourvoir à leur budget de fonctionnement journalier. En ce sens, le développement des secteurs culturels peut revêtir une grande importance pour des localités ayant des capacités financières limitées.

ressource utile au développement économique. Ceci dit, elle est aussi employée à des fins de gouvernance. Dans ce cas, elle n'est pas considérée comme un bien (Yudice, 2003: 1), mais plutôt comme un moyen.

La gouvernance culturelle

Outre cette vocation économique, les stratégies de développement culturel ont un autre objectif, soit celui de la gouvernance. D'ailleurs, les pratiques symboliques – leur administration – sont une thématique clé des réformes en Chine contemporaine. L'État fait des efforts, depuis le début des années 1980, pour coopter ou encore subsumer¹¹⁰ les activités culturelles. Ce dernier cherche parfois aussi à les contrôler, voire même, les superviser. En ce sens, la régulation par le biais de la culture redevient un mode de gouvernance (Oakes, 2006: 19).

Avant d'aller plus loin, nous nous devons de définir ce que nous entendons par gouvernance. Pour nous, la gouvernance est l'exercice du pouvoir, de l'autorité politique et l'administration d'un pays, par le biais de normes, règles et procédures qui cherchent à légitimer certaines pratiques (Nye et Donohue, 2000)¹¹¹. Dans notre cas, soit celui de groupes extra-étatiques participant à la gouvernance, nous nous devons également d'aller au-delà du modèle statocentrique préconisé par la littérature. Pour nous, la gouvernance est un ensemble de processus d'application de l'autorité politique qui ne se limite pas à l'État. Nous aborderons alors la gouvernance par le biais du rôle des acteurs non étatiques dans leur exécution de cette gouverne. Ceci dit, nous ne considérons pas ces groupes comme

¹¹⁰ Dans le sens de recadrer sous une catégorie.

¹¹¹ Notre définition est un mélange souple de certaines parties des définitions offertes par ces auteurs.

détenteurs d'autorité politique qui serait transférée par l'État central. Nous voyons plutôt leur rôle et leur influence comme étant le résultat d'un changement dans la logique de la mise en place de la gouvernance en Chine (p. ex l'utilisation de ressources culturelles dans la mécanique du pouvoir vs l'utilisation – de moins en moins acceptable – de violence [Nader, 1997 : 718-20]).

Aussi, il est aisé de penser que le Parti est derrière le renouveau religieux et culturel en Chine (Oakes et Sutton, 2010: 4). Il n'en demeure pas moins que, tout comme durant la période impériale, certaines pratiques culturelles et religieuses restent en dehors de son contrôle. Ces dernières sont en fait, selon Tim Oakes, un lieu où les relations de pouvoir sont renégociées (2010: 53). Les rituels créent et recréent les conventions sociales ainsi que les lignes d'autorité, et servent ainsi à mettre en ordre l'espace social, à le gouverner. C'est une des raisons qui pousse le Parti à récupérer ces pratiques pour s'en servir dans la gouvernance. Ce faisant, il tente de maintenir l'ordre social et politique par le biais de notions comme l'harmonie (*Hé*, 和) et la loyauté (*Zhōng*, 忠), pour réduire les contestations et renforcer le contrôle social par le biais d'un cadre moralisateur symbolique, souvent confucéen. L'État s'immisce dans le contrôle de la production culturelle et de la pratique rituelle (Oakes, 2010, 57) afin d'enraciner son autorité dans la tradition et les valeurs chinoises (McCarthy, 2010: 177).

La gouvernance culturelle implique justement la politisation de la culture. Elle compte à la fois l'administration des pratiques et des discours culturels (Oakes, 2010: 58) et le fait d'utiliser - d'instrumentaliser - ces derniers comme des outils de gouvernance. Cette dimension politique se fait sentir plus particulièrement sur le plan local. Les cadres participent aux activités culturelles et religieuses afin de les piloter pour ensuite utiliser le

contenu symbolique à des fins de gouvernance (McCarthy, 2010: 177). Parfois, au contraire, les rituels publics ou encore cérémonies commémoratives (p. ex la *journée nationale de nettoyage des tombes* [*Qīngmíng jié*, 清明节])¹¹² sont organisés ou supervisés par des cadres locaux sans pour autant qu'ils y participent. Ils tentent d'utiliser les effets des rituels (Wang, 2011b: 108)¹¹³. Ces derniers sont un moyen de gagner du capital social et politique pour les cadres (Ibid: 114)¹¹⁴. Les instances gouvernementales locales ferment parfois aussi les yeux ou encouragent les rituels et la construction de bâtiments à vocation religieuse et culturelle afin de maintenir la stabilité sociale et de pouvoir profiter, à long terme, des retombées économiques et politiques générées par ces derniers¹¹⁵ (Chau, 2006 ; Tan, 2006). Cependant, les cadres locaux tolèrent ces rituels/pratiques/groupes dans la mesure où ils contribuent au maintien de l'harmonie sociale. Ceci dit, ces activités ne bénéficient pas du soutien de l'ensemble de la population locale (Yu, 2005)¹¹⁶.

Ces initiatives locales sont, selon Oakes, le fruit des efforts étatiques, pour les raisons que nous venons de mentionner¹¹⁷. Aussi, cette nouvelle offre de pratiques religieuses et culturelles est en partie due au retrait de l'État de la vie publique, rendant ainsi possible le retour des pratiques mises de côté durant l'époque Mao (McCarthy, 2010: 177). Depuis, l'État laisse de l'espace pour que des identités religieuses et culturelles (p. ex groupes

¹¹² Fête traditionnelle chinoise, le *Qīngmíng jié* a lieu dans les environs du 5 avril - en fonction du calendrier lunaire - et est redevenue une fête nationale en Chine continentale depuis 2008. Durant cette dernière, on procède à l'entretien des tombes et rend hommage aux ancêtres.

¹¹³ Selon Wang, aux yeux du public présent, ces cérémonies ne sont que des mises en scène ayant des visées économiques ou encore politiques. Ceci dit, l'article de Wang traite principalement du *Qīngmíng jié* de Qufu. Dans l'ordre, il décrit la procession de la révérence à Confucius, aux ancêtres et ensuite vers 10 :25 am, on assiste à la cérémonie du passage à l'âge adulte (*chéng rén lǐ*, 成人礼), présidée par le secrétaire-adjoint municipal du Parti (Wang, 2011b : 110)

¹¹⁴ Ceci permet en outre aux cadres d'obtenir la coopération des populations locales lors de la mise en place de politique, d'extraction de ressources (p. ex taxes). En ce sens, cette idée vient rejoindre celles de Tsai (2007).

¹¹⁵ Dans plusieurs cas, par le biais du tourisme ou de l'industrie culturelle.

¹¹⁶ Selon Yu, ces cérémonies sont du gaspillage de ressources privées et publiques (2005).

¹¹⁷ Il mentionne aussi que le secteur privé pourrait aussi jouer un rôle dans le développement des initiatives locales, et ce, pour les mêmes raisons. Cependant pour notre étude de cas, cette analyse ne fonctionne pas. Le *Kongshengtang* est un groupe d'intérêt public et ne cherche pas à amasser des profits.

lignagers) puissent s'exprimer. Cependant, elles doivent participer à la construction de la société harmonieuse et ne surtout pas remettre en question l'autorité du Parti (Brook, 2009 : 14). En ce sens, l'État chinois considère les pratiques culturelles comme pivots importants de la gouvernance.

Cependant, tant sur le plan central que local, l'État n'accepte qu'un certain corpus de pratiques et types de discours (orthopraxie)¹¹⁸ qui viendront répondre, en partie, à la problématique de la gouvernance. L'État tente également de contrôler les sites culturels de grande importance (p. ex le temple de Confucius de Qufu [*Qūfū Kǒngmiào*, 曲阜孔庙] et Jining [*Jīníng Kǒngmiào*, 济宁孔庙]) afin de consolider l'ordre culturel approuvé par ce dernier. Ces sites sont des sources d'autorité culturelles (Nyiri, 2006 : 48)¹¹⁹ importantes sur lesquels l'État veut conserver sa mainmise. La capacité du Parti de pouvoir interpréter — imposer le sens — d'un lieu symbolique est étroitement liée à son projet de « mise en forme » (*nation-building*) de la nation chinoise (Ibid : 58).

Tableau 2	
Type	Caractéristiques
Stratégie de gouvernance culturelle	-Développement de la culture à des fins de gouvernance -Tentatives de contrôles des pratiques symboliques -Création et mise en place d'orthopraxie et d'orthodoxie -Participation de l'État aux pratiques afin de les reprendre à lui -Laisse faire les groupes à condition qu'ils participent à la construction de la société harmonieuse -Pratiques culturelles et rituelles comme pivots dans la gouvernance -Contrôle et interprétation des endroits symboliques importants -Le développement de la culture sert à palier au vacuum idéologique -Utilisation de discours culturels comme forme de contrôle social

¹¹⁸ Nous définissons le terme orthopraxie simplement par « la pratique correcte ». En ce sens, ce terme vient également rejoindre la question de l'orthodoxie (« le doctrine correcte ») en matière de confucianisme. Le Parti accepte certains rites et cultes confucéens, tout comme il n'accepte qu'une certaine vision – minimaliste – du confucianisme (p. ex avec l'accent mis sur certaines notions précises comme la piété filiale, etc.).

¹¹⁹ Nyiri mentionne d'ailleurs que les sites homologués par l'UNESCO revêtent une plus grande importance culturelle, tant pour les touristes que les cadres locaux. À ce titre, l'estampille de l'UNESCO est un indicateur puissant dans la politique culturelle internationale (Shepherd, 2006 : 243).

On retrouve également des bribes de symboles culturels dans les discours du Parti soulignant le fait que ceux-ci demeurent centraux pour la gouvernance et pour le discours de « nation-building » (Oakes, 2010: 59). Celui-ci s'exprime de deux façons, soit par la normalisation des pratiques (orthopraxie) ou par la suppression des pratiques hétérodoxes. Les groupes et les pratiques qui ne cadrent pas dans le modèle étatique culturel ou encore religieux deviennent clandestins et risquent ensuite la répression (p. ex le Falungong) (Oakes et Sutton, 2010: 15 ; Yang, 2011).

Les symboles ou encore les super symboles¹²⁰ stimulent de fortes émotions de même que des groupes se trouvant dans cet état d'esprit. Ces symboles, de par leur capacité d'attraction et de mobilisation, constituent une source de pouvoir que l'État ne peut se permettre d'ignorer (Oakes et Sutton, 2010: 13). Ceci dit, le Parti tente de contrôler – dans le sens d'interpréter – les actes de dévotions extraordinaires (Oakes, 2010).

Plusieurs auteurs soulèvent également, dans le cadre de la gouvernance culturelle, la question du confucianisme (Bakken, 2000 ; Brown, 2007). D'ailleurs, Bakken (2000) discute de la mise en place de la gouvernance culturelle confucéenne venant corriger les autres pratiques. Il s'agit ici plutôt de recycler le confucianisme afin de le mettre au service de la nation chinoise (Oakes, 2010 : 71). L'utilisation du confucianisme en tant que cœur de l'orthopraxie pourrait, selon Brown, mener à un haut degré d'intégration culturelle (2007: 92).

Enfin, toutes ces stratégies font partie d'un plus grand projet auquel sous-tend la revitalisation de la légitimité politique du Parti. On établit des normes qui serviront à répondre au manque de légitimité causé par l'abandon progressif du marxisme-léninisme

¹²⁰ La distinction que nous faisons entre un symbole et un super-symbole est arbitraire au mieux. Un des cas que nous pourrions donner pour exemplifier cette distinction serait le suivant : Confucius (super-symbole) et Lu Xun [鲁迅] (symbole).

(McCarthy, 2010: 177). Ces pratiques s'inscrivent dans le grand récit national de cohésion et d'harmonie, participant de cette façon à la gouvernance. L'utilisation de contrôles sociaux (p. ex. polices, agent du Parti, etc.) étant de moins en moins acceptable auprès de la population, tout particulièrement pour la nouvelle classe moyenne, l'utilisation de moyens culturels est maintenant devenue cruciale dans la mécanique du pouvoir (Nader, 1997: 718-20). Ceci dit, l'utilisation de la culture dans la gouvernance, soit la gouvernance culturelle, ne vient pas remplacer, mais bien compléter les mécanismes formels d'autorité (Oakes, 2009 : 33).

Le but de cette *économie de la culture* est de faire en sorte que les individus régulent leurs comportements eux-mêmes, en diminuant les processus de réglementation externes (Oakes, 2006 : 18-9). Comme Hall le mentionnait, l'objectif est qu'ils alignent leurs comportements en fonction des normes culturelles véhiculées (1997 : 235).

Application concrète et limites des stratégies de gouvernance culturelle

De prime abord, nous tenons à mentionner que cette partie du cadre conceptuel – les stratégies de développement culturel – est la plus pertinente pour notre recherche. Néanmoins, le second aspect, soit le volet économique de cette dernière, n'est que peu significatif dans le cas étudié, c'est-à-dire le confucianisme. Cependant, nous avons jugé bon de tester, dans certains sites, cette considération économique.

Outre cette considération, nous avons ajouté une distinction, absente chez Oakes, concernant les groupes qui participent au renouveau culturel. Nous abordons dans cette section la distinction que nous opérerons, tout au cours de notre recherche, entre les groupes « ascendants » (*zì shàng ér xià zǔzhī*, 自上而下组织) et « descendants » (*zì xià ér shàng*

zǔzhī, 自下而上组织). À ce titre, cette distinction est cruciale pour notre recherche et analyse. Nous concluons cette partie en apportant quelques clarifications quant au confucianisme, à l'identité Han et à la notion d'« études nationales ».

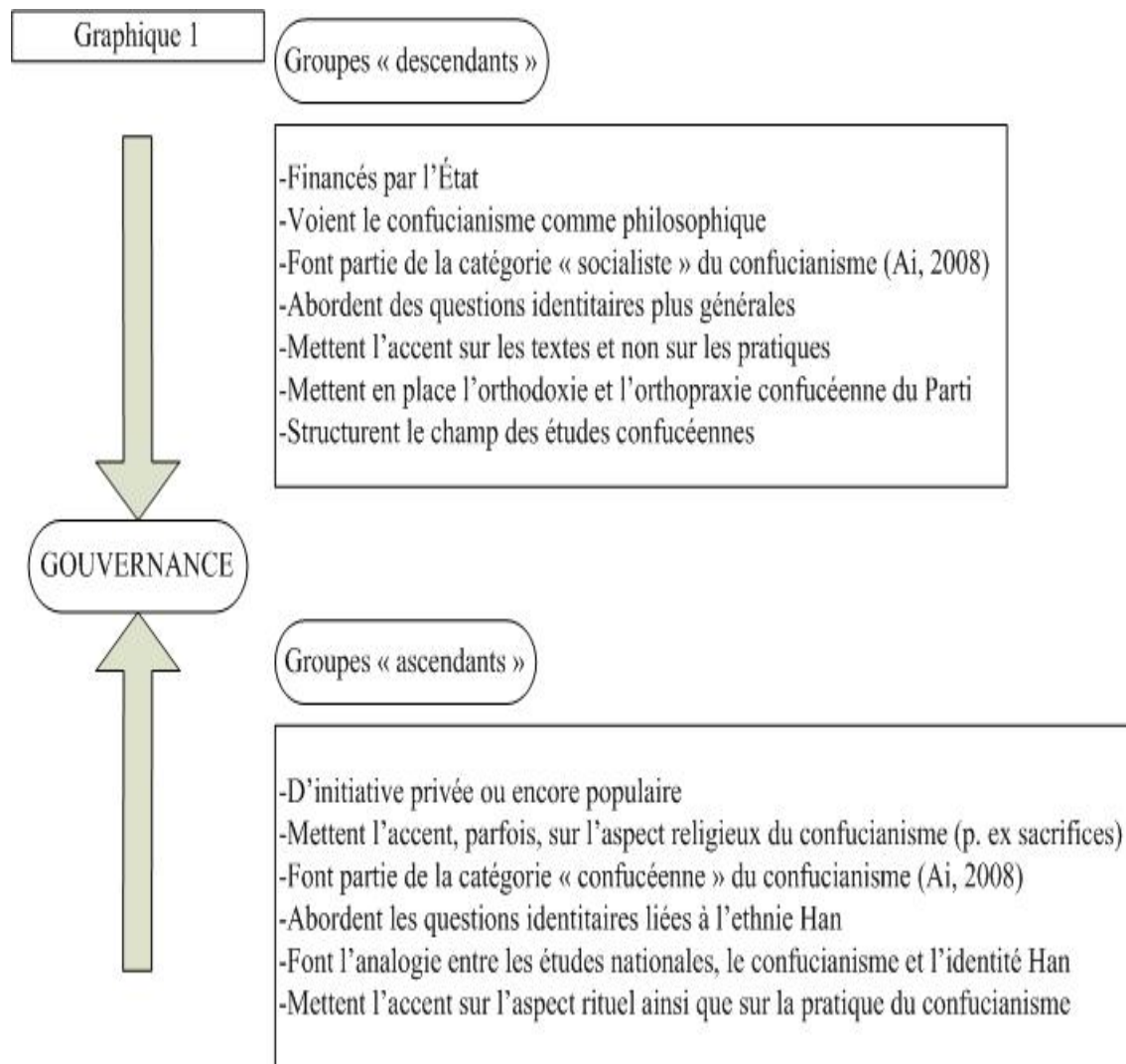
Les groupes « ascendants » et « descendants »

La théorie des stratégies de développement culturel considère l'État, ou encore les agents de l'État, comme moteur du renouveau des pratiques culturelles et religieuses. Du point de vue de Oakes (2010), ce sont ces derniers qui tentent de s'immiscer dans les pratiques afin de les contrôler ou de les utiliser à des fins de gouvernances. En ce sens, et si l'on suit les prémisses des stratégies de développement culturel, on devrait observer une instrumentalisation économique et politique des rituels/pratiques/croyances par l'État. Ce dernier devrait aussi contrôler les sites culturels et les pratiques pour ensuite se placer comme autorité culturelle (Potter, 2003). Ce faisant, l'État peut réinvestir les croyances afin de les mettre au service d'objectifs politiques, comme la société harmonieuse.

Cependant, nos observations empiriques diffèrent quelque peu de celles de Oakes. Nous avons pu, lors de nos enquêtes, identifier deux tendances que nous avons ensuite exemplifiées à l'aide de nos sites. Dans un premier temps, nous avons observé, tout comme Oakes, la tendance que nous dirons « descendante ». Celle-ci est principalement caractérisée par ses liens étroits avec le Parti (p. ex source de financement, présence de membre du Parti lors des activités, etc.), son accent sur les textes plutôt que sur les pratiques et par ses capacités à structurer le discours culturel confucéen. Les groupes de type « descendant »

représentent la vision du confucianisme qu'a le Parti. En ce sens, ils œuvrent à la mise en place de l'orthodoxie et de l'orthopraxie, et donc, participent à la gouvernance culturelle.

Graphique 1



Les groupes « ascendants » se situent de l'autre côté. D'initiative populaire ou privée, ces derniers mettent beaucoup plus l'accent sur l'aspect rituel du confucianisme et parfois sur le côté religieux de celui-ci. Ils forment, en mettant également l'accent sur l'identité Han associée au confucianisme, une expression identitaire qui s'affirme en dehors des paramètres

établis par l'orthodoxie étatique. En plus, ces groupes ne sont pas financés par l'État ni ne sont associés aux organisations confucéennes étatiques. Néanmoins, ils véhiculent un message d'harmonie, de loyauté, de piété filiale et d'unité familiale qui vient rejoindre celui des groupes « descendants ». Les processus de normalisation non-étatiques ne viennent pas toujours imiter ceux de l'État (Katz, 2007 : 73), mais dans notre cas, le discours des groupes « ascendants » est souvent très près de ceux de l'État. Ceci dit, les groupes « ascendants » viennent participer à la gouvernance de leur propre initiative.

L'accent sur le confucianisme

Les stratégies de développement culturel dont nous parlons tout au long de cette section sont construites autour d'un « confucianisme » instrumentalisé par le Parti¹²¹. À ce titre, Lin et Galikowski disaient déjà en 1999 que le renouveau du confucianisme était le fait du Parti et que ce dernier voulait s'en servir en tant que ressource culturelle pour légitimer le système et reconstruire l'identité nationale (160).

Celui-ci tente d'assimiler les autres pratiques culturelles, ou encore les pratiques déviantes (p. ex corruption, religions étrangères, etc.) par le biais de cette orthodoxie confucéenne. Le confucianisme est présenté par le Parti comme étant le représentant de la culture nationale. Si les groupes « descendants » travaillent à mettre en œuvre l'orthodoxie confucéenne, on remarque, dans le cas des groupes « ascendants », une expression identitaire qui fait une adéquation entre les « études nationales », le confucianisme et l'identité Han. Enfin, les groupes d'initiatives privés qui mettent l'accent sur les pratiques et les rituels font la promotion d'un discours confucéen moralisateur. Ils considèrent souvent le fait de diffuser

¹²¹ Nous irions même jusqu'à dire un confucianisme Han.

les enseignements confucéens comme étant d'intérêt public (*gōngyì de zuòyòng*, 公益的作用)¹²². Ils pensent que seule cette tradition est à même de sauver la Chine de sa présente situation décadente.

Du côté des groupes « descendants », on remarque que le confucianisme a en fait un rôle politique¹²³, on tente de le remettre de l'avant afin de pouvoir l'utiliser comme source de légitimité culturelle. Le Parti tente de réinventer la tradition, à l'aide de l'histoire, des symboles et des mythes, pour cristalliser cette idée d'unité chinoise. Ce nationalisme culturel vient également redéfinir les limites de ce que veut dire être chinois (*zhōnghuá xìng*, 中华性)¹²⁴. Dans ce cas-ci, par le biais du confucianisme, c'est de l'identité Han dont il est question¹²⁵. De fait, les politiques culturelles du Parti agissent en tant qu'agent de différenciation ethnique (Oakes, 2010: 61).

Il existe en fait une sorte d'économie culturelle dans laquelle l'État, tout comme dans le marché de la religion, monopolise certaines ressources et impose sa vision des choses. L'État tente d'hégémoniser certaines idées (mise en place d'une orthodoxie) et d'en exclure d'autres (p. ex le cas du confucianisme religieux). Ce dernier, par l'intermédiaire d'organisation ou d'individus (p. ex cadres et fonctionnaires locaux) fait usage des ressources culturelles (le confucianisme dans notre cas) à des fins de gouvernances (Oakes, 2006 : 22).

Ceci dit, cette gouvernance culturelle, par le biais d'un confucianisme modifié, vient rejoindre la question des études nationales et de l'identité Han comme force d'intégration

¹²² Il semble exister différentes interprétations du terme *gōngyì*. Pour les groupes confucéens, on entend principalement « l'intérêt public » dans le sens d'éducation gratuite, d'offre de matériels pédagogiques [p.ex livres], etc. Chez les groupes bouddhistes, ce terme est plus souvent associé à la réduction de la pauvreté, la charité, etc. Ceci dit, cette classification n'est en aucun cas exclusive.

¹²³ À ne pas confondre avec la notion de confucianisme politique (*zhèngzhì rúxué*, 政治儒学).

¹²⁴ Littéralement, la « sinité » (*chineseness*).

¹²⁵ Cependant s'il y a effectivement un lien entre les pratiques et l'identité Han, alors plusieurs minorités, sinisées depuis l'époque impériale, seraient considérées comme Han (Brown, 2007 : 104).

nationale. Cependant, les groupes « descendants », parce que directement liés au discours étatique, ne peuvent pas explicitement aborder ces questions identitaires. Ces dernières touchent les questions de l'identité nationale et de l'identité Han, excluant, d'une certaine façon, les pratiques culturelles – hétérodoxes (*yìduān*, 异端) – des autres groupes ethniques.

La promotion des valeurs et coutumes traditionnelles (confucianisme) fait partie d'une plus grande stratégie de (re) construction de l'identité nationale. Celle-ci vise à mettre en place les normes approuvées par l'État (McCarthy, 2010: 177). Ces stratégies de développement culturel sont devenues nécessaires du fait de l'abandon, par le Parti, des idéaux socialistes et de la corruption rampante qui endommagent la confiance politique (McCarthy, 2010: 177).

Les « études nationales »

Dans ce dernier point, concernant les stratégies de développement culturel, nous avons jugé utile, étant donné que nous en traiterons plusieurs fois au cours de notre recherche, de définir et de mettre en contexte le terme d'« études nationales ».

Premièrement, le terme d'« études nationales » (*guóxué*, 国学), originaire du Japon, fait initialement référence aux hautes institutions éducatives qui se trouvent dans la capitale (p. ex l'académie impériale [*Guózǐjiān*, 国子监]) (Gan, 2009 : 91). On retrouve par la suite trois périodes de développement de cette notion : la fin de la dynastie Qing (1911), les années 1920-30 et les années 1980 jusqu'aux années 1990 (Ibid : 98).

Durant la première période (fin de l'empire), on aborde la question des études nationales par le biais de deux autres notions, soit celles de l'« essence nationale » (*guócuì*, 国粹) et de l'« héritage national » (*guó gù*, 国故). À proprement parler, la notion d'« études nationales » n'est pas souvent utilisée durant cette période. La notion d'essence nationale fait partie du mouvement de réorganisation de l'héritage national (*zhěnglǐ guó gù*, 整理国故) qui fait suite à la multiplication des intrusions étrangères. Zhang Taiyan (章太炎), figure représentative de ce mouvement, fut le premier à enseigner, plus tard, les études nationales (Gan, 2009 : 100). À ce sujet, elles contiennent, pour Zhang, les philosophes pré-Qin, la littérature, les institutions, les écrits bouddhistes, le néo-confucianisme Song et Ming et l'histoire chinoise (Ibid : 101). Sans plus. Cela diffère de ce que l'on considérerait comme étant les classiques (confucéens), l'histoire et la philosophie (Idem). Cependant, Zhang, par le biais de l'héritage national, ne voulait pas faire la promotion du confucianisme, mais bien de la race Han (Tang, 1977 : 276). Il considère d'ailleurs l'enseignement national comme étant l'esprit de la nation chinoise (*guó hún*, 国魂).

Le terme d'« essence nationale », en vogue à l'époque, était une tentative de trouver un équilibre entre l'« empoisonnement » des enseignements occidentaux et une confiance aveugle en son pays (Gan, 2009 : 95). C'est ensuite durant les années 1920 et 1930 que le terme d'« études nationales » se développa. Hu Shi (胡适) reprit le terme d'« héritage national » en mentionnant qu'il contenait l'ensemble de la culture et de l'histoire passée de la Chine (2003 : 7). Selon Hu, ce terme ne comprend pas les jugements de valeurs que l'on pourrait attribuer à celui d'« essence nationale ».

C'est ensuite dans les années 1980, avec la « fièvre culturelle » (*wénhuà rè*, 文化热), que le terme d'« études nationales » revient à l'avant-plan. On tente alors de réinterpréter la

tradition à des fins de modernisation. Plus tard, dans les années 1990, le terme d'« études nationales » est devenu synonyme des études indigènes (*native*) chinoises. Cependant, ceci crée une confusion quant à son contenu, à savoir, à quelle branche des études dites « chinoises » ce terme fait-il référence? De nos jours, le terme soulève des ambiguïtés surtout quant à son contenu et à sa portée (Gan, 2009 : 107). Plusieurs intellectuels utilisent ce terme pour parler du confucianisme et des enseignements Han. Enfin, on remarque également que l'engouement renouvelé pour les études nationales est juxtaposé au besoin de légitimité politique et de nouveau moral de la Chine contemporaine.

L'économie de la religion

Introduction

Nous allons présenter, dans cette section, la seconde partie du cadre conceptuel qui sera utilisé dans notre recherche ainsi que son positionnement dans un débat plus large en politique comparée et en sociologie de la religion. Nous avons choisi le paradigme de l'économie de la religion¹²⁶. Ce dernier se trouve dans un rapport d'opposition à celui de la sécularisation/déséclularisation.

Ceci dit, nous ne comptons pas utiliser l'entièreté des concepts et notions mises de l'avant par ce cadre. Ce qui nous intéresse est plutôt la version modifiée et déjà appliquée au cas chinois, soit celle de Fenggang Yang et de son triple marché du religieux (*zōngjiào de sān sè shìchǎng*, 宗教的三色市场) (2006a; 2006b ; 2011). Le fait que ce dernier a procédé à

¹²⁶ Cette dernière a sa place en politique comparée du fait qu'elle permet de souligner les dynamiques qui existent entre l'État, les groupes religieux et les croyants en soulignant à la fois le côté macro, soit les relations États/groupes religieux, et à la fois le côté micro, soit les actions concrètes des agents.

plusieurs itérations de ce modèle motive en grande partie notre choix. Néanmoins, nous jugeons pertinent d'introduire l'ensemble de ce cadre théorique afin de pouvoir bien le situer dans le débat théorique plus large qui l'oppose à la sécularisation.

L'utilisation du triple marché du religieux se veut aussi un test empirique des hypothèses de Yang concernant le confucianisme. Nous voulons voir si ce dernier – le confucianisme – occupe effectivement la place décrite par Yang dans le marché du religieux chinois. Ensuite, ce cadre nous permettra de voir les différences qui existent entre les groupes mis à l'étude en matière de religiosité confucéenne. En fait, nous voulons voir si, selon le type de site, l'opinion et discours concernant le confucianisme change et si on peut observer là des tendances. Enfin, en politique comparée, tout comme dans le champ de la sociologie de la religion, nous sommes conscients qu'il peut exister plusieurs paradigmes qui tentent d'expliquer les phénomènes religieux, dont celui de la sécularisation/désécularisation, et celui de l'approche de l'économie de la religion. Ceci dit, il peut exister d'autres avenues explicatives pour rendre compte des phénomènes religieux. Cependant, nous tenons à inscrire notre recherche dans ces limites théoriques.

Sécularisation et désécularisation

Selon Fenggang Yang (2011: 3) et Jose Casanova, depuis longtemps déjà, le paradigme dominant en sociologie de la religion fut celui de la sécularisation. Casanova ira même jusqu'à dire que ce dernier était prépondérant en sciences sociales (1994: 211). Ce dernier prédisait un déclin du phénomène religieux, de la religion dans la sphère publique, de la participation religieuse au profit des forces séculières de la modernité. Des intellectuels comme Durkheim, Weber ou encore Freud pensaient que la religion ferait place aux forces

de la société industrielle¹²⁷. Weber fait référence à la notion de sécularisation plusieurs fois dans *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905). Pour ce dernier, ce processus renvoie à la rationalisation de la vie, à la transition d'une civilisation basée sur l'autorité spirituelle à une autre fondée sur l'ordre immanent (Tschannen, 1992: 124). Dit simplement, c'est grâce à la modernisation que la religion perd de son influence dans la sphère sociale et politique¹²⁸.

La sécularisation, comme l'entendent Weber ou encore Gauchet (1999: ix), est un certain désenchantement du monde, un passage de certaines sphères de la vie sociale qui étaient sous l'autorité du religieux à la sphère publique. Pour Wallace, la sécularisation débouche sur deux choses, soit la séparation entre la religion et l'État et une diminution de l'influence des croyances religieuses dans la politique (1966: 261). Cependant, des auteurs comme Norris et Inglehart nous disent que cette érosion des pratiques religieuses a principalement eu lieu dans les pays développés. Ces derniers mentionnent aussi, contrairement aux autres théories, que la sécularisation est une tendance et non une nécessité (Norris et Inglehart, 2004: 5).

Peter L. Berger viendra ensuite, avec son livre intitulé « Sacred Canopy », raffiner la théorie de la sécularisation en parlant d'un triple processus : un plus grand recours aux explications scientifiques, une perte de foi en la religion et finalement le pluralisme. Le pluralisme religieux viendra miner la crédibilité de l'ensemble des religions, causant ainsi leur déclin (Berger, 1967). Selon Berger, la racine de la sécularisation provient des Lumières et se fonde sur l'idée que l'avènement de la modernité mène nécessairement au déclin du

¹²⁷ David Herbert mentionne d'ailleurs que Freud a élaboré la psychologie en opposition à la religion, qu'il considère n'être qu'illusion (2003: 289).

¹²⁸ En liant la notion de sécularisation avec la modernisation, on lui donne nécessairement des ambitions et une étendue — possible — globale. Cependant, selon Herbert, cette étendue globale — potentielle — a aussi permis de créer de nombreux éléments de résistance à la sécularisation. (2003: 33)

religieux. Ce dernier ne nie pas la valeur transcendantale de la religion, cependant, sa définition du religieux repose sur un certain fonctionnalisme ayant une nature collective.

Dans des ouvrages plus récents, Berger revient sur sa position pour admettre que le monde est aussi religieux qu'il l'était. Il dira même que les théoriciens de la sécularisation se sont trompés (Berger, 1999: 2). Il propose également l'idée que les mouvements de sécularisation ont créé des contre-mouvements de par leurs attaques sur le religieux¹²⁹. Berger reconnaît les failles de cette théorie en mentionnant le fait que l'on observait alors le déclin de la participation formelle (niveau de présence dans les endroits religieux), sans toutefois porter attention aux stratégies d'adaptation des institutions religieuses (Berger, 1999: 2-4).

La théorie qui expliquait alors le déclin du religieux, par la sécularisation, selon Martin (2005: 18-9) et les auteurs ci-dessus présentés, ne rendait pas, ou plus, compte de la réalité empirique telle qu'observée au cours des années 1980 et 1990. Au contraire, on remarque une recrudescence du religieux aux États-Unis, en Europe avec les mobilisations musulmanes (Amaladoss, 2004) et en Inde, avec la montée en flèche des nationalismes hindou et musulman (Idem). Malgré les résultats de recherches empiriques, certains auteurs continuèrent de s'accrocher à la promesse du déclin inévitable de la religion proposé par la théorie de la sécularisation (Bruce, 2002). Certains iront même jusqu'à parler d'exception à la règle de la sécularisation : une Europe laïque, des États-Unis religieux (Berger, Davie et Fokas, 2008). Certains, comme Fan Lizhu, proposent également que la Chine soit une exception à cette règle (2011: 87-108). Avec l'arrivée de ces nombreux contre-exemples, la

¹²⁹ Comme Berger le mentionne, la sécularisation remet en cause les vieilles certitudes et crée un certain état d'incertitude que plusieurs individus ne peuvent tolérer.

question de l'exception changea rapidement de côté : c'est l'Europe « laïque » qui devrait être considérée comme une exception, et non la règle (Berger, 1999: 9).

Pour expliquer le renouveau religieux, tout en demeurant dans les limites du paradigme de la sécularisation, on emploie aussi le terme de désécularisation. Ce terme visait à souligner les lacunes de la sécularisation. Cela n'impliquait pas simplement un retour des secteurs, devenus publics, sous l'autorité religieuse (Marsh, 2011: 11). Au contraire, cela voulait dire, pour Karpov, la présence d'un processus de contre-sécularisation dans lequel la religion réaffirme son influence dans la sphère sociale en réaction au précédent processus de sécularisation (2010: 250). Mais, cela ne résout pas tout.

Christopher Marsh (2011: 11) pense au contraire qu'il est possible de parler de la sécularisation dans les cas postcommunistes. Il affirme que les régimes communistes (ex-URSS et Chine) souscrivent à la théorie de la sécularisation, et ce, dans sa version dite « dure ». Ces régimes ont mis en place, chacun à leur façon, de multiples politiques visant à éradiquer la religion de la sphère politique. Cependant, Marsh constate la résilience du phénomène religieux, ce qui, d'une certaine façon, confirme que la théorie de la sécularisation est erronée. Marsh met en fait en scène une relation binaire descriptive entre l'État et les politiques de sécularisation et la religion comme une constante. Cependant, l'étude qu'il fait demeure au stade de la description. L'approche de l'économie du religieux, et plus tard la variante du « triple marché » proposée par Yang, viendront compléter les observations de Marsh.

L'économie de la religion

La sécularisation ne possède pas ou plus les outils conceptuels nécessaires pour rendre compte des phénomènes religieux, que ce soit la réémergence ou encore les interactions entre l'État et les groupes religieux¹³⁰.

En réponse à la théorie de la sécularisation, l'approche de l'économie de la religion, développée au cours des années 1980, vient expliquer le renouveau religieux de même que ses dynamiques sous-jacentes. Elle vient également répondre à l'argument de Berger sur le pluralisme (c'est-à-dire que lorsqu'il y a pluralisme religieux, la religion a tendance à être discréditée et à perdre son influence)¹³¹. L'usage de cette approche est controversé, car elle appuie son analyse sur la microéconomie, longtemps perçue comme impropre pour l'étude des phénomènes religieux (Gill, 2001: 130).

L'économie de la religion¹³² prend ses racines dans la théorie du marché d'Adam Smith. Ce dernier analyse la concurrence religieuse, groupes religieux en relation avec l'État, en tant que phénomène de marché (McCleary, 2011: 3). L'approche de l'économie du religieux se concentre seulement sur les échanges et non pas la nature des « produits » religieux échangée. Une telle approche utilise et s'articule autour des concepts de marché, de

¹³⁰ Nous ne sommes pas complètement en accord avec cette affirmation. Néanmoins, dans le but de situer les débats théoriques dans lequel nous prenons place, nous avons jugé nécessaire de clairement démontrer la relation qui existe entre la sécularisation/désécularisation et l'économie de la religion.

¹³¹ À l'époque où l'économie de la religion, en tant qu'approche, s'est développée, Berger était encore du côté de la sécularisation. Il n'était pas encore revenu sur cette position. Cela peut paraître étrange pour lecteur étant donné que nous avons déjà traité du texte dans lequel Berger expose sa « nouvelle » position.

¹³² Ce terme est parfois pris pour exprimer l'économie religieuse (« religious economics »), alors qu'en fait on parle plutôt d'économie de la religion (« economics of religion »). Le premier fait référence aux relations ainsi qu'au caractère économique de la religion (activités caritatives, donation, vente de livres, etc.). Le second fait référence, comme il est fait mention dans le texte, au marché du religieux : les religions disponibles sur un marché concurrentiel de la foi dans un pays donné.

l'offre et la demande et de la réglementation étatique. On portera d'ailleurs une attention particulière à celle-ci, en raison de son importance dans le cas de la Chine.

Plus tard, Weber, en reprenant certaines idées de Smith, viendra, d'une certaine façon, lancer les fondements de ce qui deviendra ce « nouveau » paradigme qu'est l'économie de la religion. Weber dresse les conditions, et la religion est l'une de celles-là, qui rendent possible un certain type de développement économique (1905). Tawney reprendra à sa façon la thèse de Weber, en soutenant que la religion est le moteur du développement du capitalisme, pour ensuite défendre l'idée que la croissance économique influence à son tour le choix de la religion (1998). Cette avancée représente un apport important à la sociologie du religieux.

Au début, les analyses mettaient surtout l'accent sur l'influence de la religion sur les comportements des individus. Elles n'insistaient pas non plus sur les effets du marché du religieux sur les choix individuels ou encore sur les interactions entre le religieux et l'État dans la formation d'un marché. Par la suite, plusieurs analystes développèrent une typologie du religieux en relation au marché ainsi qu'un vocabulaire spécifique pour traiter des relations économiques dans ce marché (p. ex. : clients religieux, firmes, etc.) (Iannaccone et Bose, 2011). Cette approche introduit la logique économique, notamment celle du choix rationnel, dans le but de comprendre le comportement des individus en matière de choix et de pratiques du religieux. De fait, on considère cette approche comme faisant partie de la « perspective de la théorie du choix rationnel » (TCR).

Au cœur des explications basées sur la TCR se trouve l'analogie du marché appliquée à la religion. On retrouve dans cette approche le postulat de la « marchandisation » de la religion, le fait qu'elle soit traitée comme un bien soumis à une logique de choix par des consommateurs (Iannaccone, 1991: 158). Tout cela implique ensuite une dynamique

d'échanges entre des biens religieux, entre leur production et leur consommation (Sherkat et Ellison, 1999: 378).

Selon Stark, Bainbridge et Iannaccone, il existe des consommateurs qui sont à la recherche de biens religieux, qui en mesurent les coûts ainsi que les bénéfices. Il existe des producteurs de biens qui doivent créer des produits dans le but d'écarter la concurrence et d'attirer plus de consommateurs (Iannaccone, 1992: 123-4). Selon eux, le contenu des biens religieux est ainsi déterminé, de même que la structure de marché offrant les biens. Le dynamisme de l'offre (p. ex : offre d'une variété de biens) est le résultat, dans cette approche, de la concurrence existante entre les groupes religieux afin d'attirer des consommateurs. Les individus sont libres de choisir dans ce marché et les organisations religieuses sont en situation de concurrence (Sherkat et Wilson, 1995: 993). Cependant, selon des auteurs comme Hamberg, Petterson (2002: 99) et Sherkat et Wilson, on doit aller au-delà de l'angle volontariste (« agency ») et regarder comment la structure de l'offre influence la demande (1995: 994). Selon Sherkat, une approche basée seulement sur l'offre n'est pas à même d'expliquer la formation des préférences individuelles¹³³.

La coercition joue également un rôle de premier plan quant au développement du marché religieux : plus elle est importante, plus la création de mouvements religieux déviants sera faible (Stark et Bainbridge, 1996: 187). En général, on entend par coercition, la réglementation étatique. La question de la coercition permet d'orienter la recherche dans une direction fort intéressante pour notre propos, car elle est principalement liée aux coûts de transaction, autre point important dans l'économie du religieux. La coercition met en place des coûts de transaction venant réduire la valeur relative d'une religion sur le marché (Stark

¹³³ Sherkat fait mention de l'importance de l'éducation dans la continuité de la croyance. Dans ce texte, écrit avec Wilson, il discute d'un bon nombre de propositions influençant la continuité de la croyance, en reprenant chaque fois les liens parents-enfants.

et Bainbridge, 1996: 78). Les coûts affectent le choix des individus, c'est-à-dire que s'ils sont trop élevés, ils n'inciteront pas les gens à s'y joindre.

La réglementation de l'État vient d'ordinaire diminuer les mesures incitatives et restreindre la concurrence entre les producteurs de biens religieux: c'est elle qui structure le marché du religieux. Il faut donc comprendre comment agit la réglementation sur l'offre, qu'elle soit permissive ou encore restrictive (Beaman, 2003). Si la répression est trop grande pour les groupes qui tentent d'entrer sur le marché ou de faire concurrence aux religions établies (p. ex. le Christianisme), ils seront obligés d'opérer de façon illégale (Finke et Stark, 1988 : 42).

Cependant, selon des auteurs comme Warner, il n'est pas nécessaire d'inclure le TCR dans l'économie de la religion. L'important est plutôt de prendre en compte les interactions entre les groupes religieux et l'État et les impacts de la législation sur l'équilibre entre l'offre et la demande (Warner, 2002: 7-8). Nous sommes ici en accord avec Warner.

Nonobstant les avantages d'une telle approche, il existe une littérature critique de l'économie du religieux. En premier lieu, le point de départ de l'explication économique est que le pluralisme (dans l'offre) influence la vitalité religieuse dans un pays, c'est-à-dire qu'il existe une relation positive entre le nombre de groupe et la participation. Ceci se voulait directement une réponse à la position de Berger ainsi qu'une « découverte » importante justifiant l'utilisation d'un modèle de marché à l'étude du religieux (Hetcher et Kanazawa, 1997: 198). Cependant, plusieurs études empiriques réfutent cette proposition (Breault, 1989a ; 1989b ; Chaves et Gorski, 2001: 261). Chaves et Gorski soutiennent qu'au mieux les études empiriques qui confirment cette relation ne représentent pas plus de 12 à 20 % de l'ensemble des recherches (2001: 265). Inglehart et Baker nous disent également que le pluralisme n'explique non plus pas les cas des pays de l'Europe postcommuniste : ce n'est pas

le pluralisme qui provoque la participation, mais bien l'existence ou l'absence de réglementation étatique (2000). Enfin Chaves et Gorski soulèvent les problèmes liés à l'usage de la notion de concurrence telle qu'employée par Stark et Finke. Selon ces derniers, la concurrence entre les groupes religieux favorise la quantité et la qualité des biens religieux qui sont disponibles à la consommation et de fait, la quantité totale de religiosité disponible sur le marché (Finke et Stark, 1988: 42). Ils traitent le pluralisme comme indicateur de la concurrence. Cependant, selon Chaves et Gorski, il est erroné de croire qu'une hausse dans le pluralisme mène à la concurrence de marché (2001: 273). Au mieux, il est possible de trouver cette relation dans un nombre très restreint de situations. Enfin, il existe des cas où l'utilisation de l'approche de l'économie de la religion n'est pas ou peu appropriée. Nous pensons à des situations dans lesquelles les options offertes — par le biais de la concurrence — ne sont d'aucun intérêt pour les consommateurs (p.ex le cas de l'hindouisme et de l'islam en Inde) (Jelen et Wilcox, 2002).

Enfin, Sharot critique le fait que l'application de la TCR dans le choix des religions met beaucoup trop l'accent sur des situations de marché ouvert, par exemple les États-Unis (2002). Dans plusieurs pays, au contraire, cette situation de libre marché n'existe pas et l'approche volontariste doit être mise de côté afin de pouvoir saisir le marché du religieux comme étant une structure régissant des échanges qui sont réglementés par l'État.

Comme mentionnée ci-dessus, la réglementation joue un rôle important dans la construction de l'économie de la religion. Elle affecte directement la situation (ouvert, fermé, ou encore restreint) ou le type (monopole, oligopole ou libre) de marché. Le but de mettre en lumière ces critiques est pour nous de montrer comment notre version modifiée de l'approche de Yang (2006a), présentée dans la section suivante, saura éviter certains problèmes tout en contribuant au corpus théorique de l'économie du religieux.

Le triple marché du religieux

Contrairement aux pays occidentaux, la Chine dispose, selon Yang (2011), d'une économie du religieux caractérisée par la pénurie, terme qu'il reprend de Kornai (1992). La pénurie provient de la réglementation étatique qui fait que l'offre est toujours inférieure à la demande (Yang, 2011 : 20). En ce sens, Yang ajuste l'économie de la religion au cas chinois en mettant de côté la question du libre marché (2006a: 42). À l'inverse de Gill qui prétendait qu'il est facile de créer des biens religieux (1999: 70-84), le marché de pénurie que Yang met en scène suppose d'emblée qu'il n'est pas aisé de produire du religieux dans un marché qui, contrairement aux études de Gill portant sur l'Amérique du Sud, est étroitement supervisé par l'État. Cette différence est fondamentale pour Yang (2006a : 41).

L'économie de pénurie est, selon Kornai, un trait caractéristique des systèmes communistes, que l'on parle de religion ou de biens matériels (1992: 233). Elle est le résultat de la réglementation étatique communiste. Elle impose des coûts élevés de transaction aux consommateurs ainsi qu'aux producteurs, réduisant ainsi les activités religieuses (Stark et Iannaccone, 1994). La théorie de la sécularisation suppose aussi que la réglementation cause une baisse dans l'offre des biens religieux. Cependant, Yang nous dit, et il rejoint l'idée de Marsh sur ce point, qu'au contraire, c'est la réglementation qui, en Chine, est le moteur du dynamisme religieux (2011: 85).

À la différence de l'approche de l'économie de la religion qui postule l'existence d'un marché unifié, Yang énonce la présence de trois marchés en interaction constante avec l'État et entre eux (2006a ; 2006b ; 2011). Il existe un marché « rouge », caractérisé comme formel et inféodé à l'État. Dans ce marché existe une situation d'oligarchie dans laquelle la

réglementation du Parti-État met de côté les autres religions en plus d'imposer des restrictions aux confessions privilégiées (Bouddhisme, Islam, Taoïsme, Protestantisme et Catholicisme). En échange de leur acceptation sur le marché du religieux et d'une certaine « protection » de l'État, les religions faisant partie de l'oligopole doivent se soumettre à l'État et servir l'harmonie sociale (Yang, 2011: 17). Ensuite, il existe un marché « noir ». Ce dernier comprend l'ensemble des organisations religieuses dites illégales. Il contient les groupes religieux exclus du marché par l'État. Ce sont les groupes qui, selon Yang, sont considérés comme subversifs et dangereux pour la stabilité sociale (p. ex. les organisations catholiques romaines ainsi que plusieurs des nouveaux mouvements religieux (NMR)). Enfin, le marché « gris » inclut toutes les associations religieuses ou spirituelles qui ont un statut légal ambigu. On parle ici de pratiques de groupes qui ne font pas l'objet de réglementations¹³⁴ ne font pas partie du marché « rouge », ou de pratiques religieuses qui sont mises sous l'étiquette de la culture ou de la science (Yang, 2011: 87)¹³⁵.

Le marché gris est, selon Yang le résultat combiné des restrictions existantes dans le marché rouge et de la répression dont est victime le marché noir. Dans le but d'échapper à la réglementation étatique, certaines pratiques religieuses prennent l'étiquette culturelle ou encore scientifique, étiquettes considérées comme étant politiquement neutres (Yang, 2004: 109). L'étendue des trois marchés dépend des règles établies par l'État ainsi que des pratiques jugées normales par le Parti.

Une autre raison d'être du marché gris, tout comme le marché noir, est la question de la pénurie. C'est cette dernière qui est responsable du besoin d'alternatives au marché

¹³⁴ Par exemple, qui sont dans une situation de flou juridique.

¹³⁵ Par exemple le Qigong (Micollier, 2007: 127).

contrôlé par l'État¹³⁶. Comme Yang le mentionne, les Chinois sont forcés d'aller vers des substituts aux biens religieux offerts. Les biens de substitutions n'étant pas offerts sur le marché rouge, les individus doivent se tourner vers le marché noir ou gris pour satisfaire leurs besoins religieux¹³⁷. Une autre alternative est bien sûre de se tourner vers les « croyances » communistes, soit la sécularisation et l'athéisme.

Tableau 3		
Type	Caractéristiques	Exemples
Marché « rouge »	- Formel et inféodé à l'État -Oligopole -Réglementé -Doit suivre le discours de l'État en matière de religieux (orthodoxie du Parti) -Les religions doivent participer à l'harmonie sociale	-Le Bouddhisme -Le Taoïsme -Le Christianisme -Le Protestantisme -L'Islam
Marché « noir »	-Regroupe les organisations exclues du marché rouge -Inclut l'ensemble des pratiques perçues comme subversives par le Parti -Dangereux pour la stabilité sociale -Objet de répression	-Yi Guandao -Falungong -Organisations catholiques loyales au Vatican -églises domestiques
Marché « gris »	- inclut toutes les associations religieuses ou spirituelles qui ont un statut légal ambigu -Activités illégales de groupes se trouvant sur le marché rouge -Activités religieuses de groupes non-religieux -Activités religieuses placées sous l'étiquette de culture, médecine ou de science	-Le Qigong -Les nouvelles religions -Les pratiques populaires -Feng Shui -Confucianisme

¹³⁶ Iannaccone rend aussi compte de ce problème dans ce qu'il appelle l'offre publique du religieux. Selon lui, et il vient rejoindre l'idée de Yang, la religion publique – l'offre publique de religion – réduit les choix potentiels des individus. De plus, du fait que, selon Iannaccone, les groupes autorisés sont souvent influencés par l'État, pour des questions de légitimité, le niveau de satisfaction diminue, ce qui en retour réduit le niveau de participation sur le marché formel (Iannaccone, 1991: 162)

¹³⁷ Kornai discute justement de la substitution forcée dans les marchés socialistes. Selon lui, les individus doivent choisir ce qui est offert par l'État, car ce tout le reste n'est pas offert. Le seul bien spirituel disponible est l'idéologie communiste, ce qui n'est pas, sauf dans certains cas, un bien de substitution à long terme pour les croyants. Il faut donc choisir parmi les choix rendus disponibles par l'État. (Kornai, 1992: .230-1)

La pénurie créée par la réglementation est justement le moteur derrière le dynamisme qui anime la demande. De fait, Yang vient se poser contre l'analyse de Stark et Finke concernant le renouveau religieux. Si pour ces derniers, on explique le renouveau ou encore le foisonnement de l'offre grâce à l'absence de réglementation, c'est tout le contraire pour Yang.

Justifications et commentaires

D'emblée, nous abondons dans le sens du « nouveau » paradigme qu'est l'économie du religieux, et ce, malgré les nombreuses critiques formulées à son égard¹³⁸. Tout comme Yang, nous pensons que le marché du religieux chinois est caractérisé par une pénurie de l'offre – résultat de la réglementation étatique – qui cause l'émergence de nouvelles options religieuses ou spirituelles. Contrairement à l'approche de l'économie de la religion, nous proposons, comme Yang, d'amorcer l'analyse du côté de la structure du marché. Nous acceptons également sa notion de triple marché.

Cependant, Yang met de côté la question du confucianisme¹³⁹. Au mieux, il lui accorde une infime place dans la catégorie qu'il nomme « grise ». La catégorie du marché « gris » pose d'ailleurs problème. Elle sert de débarras analytique pour Yang. Si en effet, certaines pratiques se trouvent dans la zone « grise », le modèle de Yang ne nous permet pas de comprendre comment les pratiques s'y trouvant entrent en contact avec l'État. Et surtout, comment leur place affecte le type de contact qu'elles peuvent avoir avec ce dernier.

¹³⁸ Nous avons précédemment énumérées quelques-unes de ces critiques et ne les répéterons pas ici.

¹³⁹ Contrairement à Yang, le cas du confucianisme revêt pour nous une importance de premier plan. Nous pensons que ce dernier participe de façon indirecte à la gouvernance locale en Chine. Nous proposons d'observer l'attitude des gouvernements locaux envers les pratiques confucéennes pour voir comment elles sont employées à des fins de gouvernance et de stratégies de développement économique basées sur la culture régionale.

Ceci dit, le marché « gris » donne une marge de manœuvre à l'État que n'offrent pas les marchés « rouge » et « noir ». De fait, l'État n'est pas toujours en mesure de s'associer aux groupes religieux – rouges – de par le statut laïc du PCC¹⁴⁰. Le fait que le confucianisme, qu'il soit considéré comme religieux ou non, soit dans le marché « gris » permet aux cadres locaux de prendre plus facilement part aux rituels et de faire la promotion des valeurs et pratiques confucéennes sans entrer directement en conflit avec le PCC¹⁴¹.

Enfin, le cadre conceptuel qu'est l'économie du religieux, appliqué au confucianisme, se veut, comme mentionné ci-dessus, un test empirique des hypothèses de Yang. Cependant, ce dernier n'est pas l'outil théorique principal de notre analyse. Il nous servira néanmoins à aborder la question du confucianisme religieux, point important dans les présents débats au sein des intellectuels chinois.

Les trois catégories de confucianisme

La dernière partie de cadre conceptuel se trouve à être l'application des catégories développées par Jiawen Ai (2008) afin de situer les sites à l'étude dans le débat plus grand qu'est le renouveau du confucianisme en Chine contemporaine. Elle analyse comment les groupes et les individus répondent au discours concernant le confucianisme depuis les années 1980. Pour ce faire, elle forma trois catégories dans l'optique de diviser les auteurs/discours.

¹⁴⁰ À ce sujet, voire le livre de Tsai (2007) sur l'impossibilité, dans certains cas, pour les cadres locaux de joindre les organisations religieuses (même officielles).

¹⁴¹ Il faut également dire que le confucianisme

On retrouve alors les confucéens (1) « authentiques »; (2) socialistes; et (3) libéraux (2008: 34)¹⁴².

Ces catégories nous aideront d'emblée à situer le discours des groupes à l'étude afin de voir s'il existe une relation entre le type de groupe et le type de confucianisme mis de l'avant. Ceci dit, cette partie du cadre conceptuel se veut aussi un test empirique poussé de la théorisation de Ai.

Les Confucéens « authentiques »

La première catégorie, celle des confucéens « authentiques »¹⁴³, englobe ceux qui ne voient pas seulement dans le confucianisme un corpus d'enseignements éthiques, mais également une idéologie liée à un système politique. Ces derniers ont une vision essentialisée du confucianisme (p. ex il existe un ensemble invariable de normes morales confucéennes). L'absence de confucianisme mènerait, selon eux, au désordre politique et moral. Au contraire, la présence de celui-ci serait source de stabilité et d'harmonie (Ai, 2008: 35).

Les confucéens « authentiques » vont à cet égard plus loin dans leurs critiques : ils veulent supprimer le marxisme¹⁴⁴ - idéologie étrangère à la nation chinoise - ainsi que toutes notions qui y sont rattachées (p. ex la lutte des classes)¹⁴⁵ du système politique chinois. Ils ne veulent non plus pas de la démocratie, considéré également comme « occidental ». Le manque d'orientation spirituelle, résultat du marxisme, est la cause du chaos social depuis le siècle dernier (Ibid : 36). Ces derniers, dans la plupart des cas, voient également le

¹⁴² Elle effectue les distinctions entre les trois par le biais des publications, des entretiens publics et des discours des intellectuels formant les catégories.

¹⁴³ Ai ne précise pas à quels termes elle référence ici. Néanmoins, nous pensons que celui de *Ruzhe* (儒者) soit le plus approprié.

¹⁴⁴ À ce titre, le marxisme ne représente pas l'esprit national de la Chine.

¹⁴⁵ Selon eux, la lutte des classes détruit l'unité de la famille et remet en cause la continuité de la nation chinoise.

confucianisme comme une religion en Chine, « la » religion de la Chine (Peng, 2011 ; Chen, 2012).

Tableau 4		
Nom	Caractéristiques	Personnages représentatifs
Confucéens	-Voient le confucianisme comme idéologie politique -L'absence de ce dernier est la cause du désordre moral -Veulent supprimer le marxisme -Ont une vision romantique du confucianisme -Refusent la démocratie -Préconisent le confucianisme politique et religieux	-Jiang Qing -Kang Xiaoguang -Luo Yijun -Peng Yongjie -*¹⁴⁶

Le but des confucéens « authentiques » est de revenir en arrière, lorsque la Chine était encore « confucéenne ». Ils ont cette vision romantique d'un passé meilleur gouverné par le confucianisme¹⁴⁷. La meilleure description de ce qu'est leur objectif en matière de renouveau confucéen se trouve dans les notions de « confucianisme politique » (*zhèngzhì rúxué*, 政治儒学), de « politique de la voie royale » (*wángdào zhèngzhì*, 王道政治) (Jiang, 1989 ; 2003) ou encore dans celle de la « politique bienveillante » (*rénzhèng*, 仁政) (Kang, 2004; 2005). Cette catégorie est représentée par des figures comme Jiang Qing, Kang Xiaoguang (康晓光) (2007) et Luo Yijun (罗义俊)¹⁴⁸ (Guo, 2006).

¹⁴⁶ À l'origine, nous aurions également pu mettre Chen Ming (陈明) dans cette catégorie.

¹⁴⁷ Curieusement, des intellectuels comme Daniel Bell (*Bèidànníng*, 贝淡宁) souscrivent à cette vision des choses. Il a d'ailleurs écrit plusieurs textes en ce sens, seul ou avec la collaboration de Jiang Qing (蒋庆) (Bell, 2009 ; Bell et Jiang, 2012).

¹⁴⁸ Luo est un chercheur à l'Académie des sciences sociales de Shanghai (*Shànghǎi shèhuì kēxuéyuàn*, 上海社会科学院).

Les confucéens socialistes

La deuxième catégorie comprend les confucéens socialistes. Ce sont ceux qui étudient le confucianisme en fonction des principes marxistes (Ai, 2008 : 38). Ils le font, car cela peut permettre de renforcer le marxisme et le Parti. Dans certains cas, ils font partie de la bureaucratie et peuvent, tout dépendants de leur rang, influencer l'étude du confucianisme. Ces derniers veulent également enrichir le marxisme en se basant sur l'idéologie traditionnelle de la Chine (Fang et Li, 1989 ; Li, 2007b ; Zheng, 2006). Ils veulent participer à la légitimation d'un régime autoritaire mené par un Parti socialiste. Cela donne alors à l'étude du confucianisme une importance grandissante.

Tableau 5		
Nom	Caractéristiques	Personnages représentatifs
Confucéens socialistes	-Étudient le confucianisme en fonction du marxisme -Font partie de la bureaucratie et peuvent influencer le champ d'étude -Veulent utiliser le confucianisme afin de renforcer le marxisme -Refusent la « confucianisation » du Parti -Utilisent le confucianisme, fait sur mesure, comme source de légitimité pour le Parti	-Fang Keli -Qian Xun -Ji Liangong -Song Defu

Cependant, considérant le fait que le confucianisme fut mis de côté par le Parti depuis 1949, pourquoi étudier ce dernier ? Compte tenu du fait que le marxisme, le léninisme et la pensée de Mao sont en déclin, que reste-t-il comme idéologie politique en Chine ? (Ai, 2008 : 38-9). Il fut donc nécessaire de trouver une source de légitimité ailleurs, soit dans le confucianisme. Ce dernier sera alors utilisé afin d'articuler les caractéristiques de la culture chinoise. Une

version faite sur mesure (p. ex contenu choisi¹⁴⁹) du confucianisme se voit être fort utile pour le Parti dans sa légitimation de l'autoritarisme. Cependant, lorsque les confucéens ont commencé à parler d'une possible « confucianisation » du Parti, les socialistes confucéens se sont rangés du côté du Parti, révélant ainsi leurs vraies couleurs (Ai, 2008 : 40).

Les socialistes comptent parmi eux Fang Keli (方克立)¹⁵⁰, professeur de philosophie à Nankai (*Tiānjīn nánkāi dàxué*, 天津南开大学), Qian Xun (钱逊)¹⁵¹, Ji Liangong (纪连功)¹⁵² et Song Defu (宋德福)¹⁵³. Ces derniers ont d'ailleurs déjà plaidé en faveur du retour de l'enseignement du confucianisme dans les écoles (Qian, 1987 ; Ji, 2000 ; Song, 1991).

Les confucéens libéraux

Les libéraux mettent l'accent sur l'importance de la transparence politique en vue d'opérer une transition pacifique (Ai, 2008: 40). Ces derniers favorisent la mise en place de la démocratie libérale d'ici encore une dizaine d'années en Chine. Le processus graduel de réformes politiques devrait mener à une démocratie, distincte du modèle occidental.

Le but avoué des libéraux, dans l'étude du confucianisme, est de mettre en branle la transition politique afin de promouvoir la transparence¹⁵⁴ en Chine. On parle ici de la transition vers l'idéologie traditionnelle confucéenne (*chuántǒng rújiā zhǔyì*, 传统儒家主义)

¹⁴⁹ Ces derniers mettent souvent de l'avant des notions comme la loyauté, la subordination, la piété filiale, la dévotion à l'État, etc. On peut d'ailleurs retrouver une liste plus complète de ces idées dans Meissner (1999 :11).

¹⁵⁰ À ce titre, Fang Keli avait écrit plusieurs lettres ouvertes au gouvernement afin de le prévenir de la présence subversive des « confucéens » (2006)

¹⁵¹ Qian enseigne à Qinghua dans le département de philosophie (Marxisme-Léninisme).

¹⁵² Ji, gradué de l'université normale de Qufu, a occupé plusieurs fonctions de seconds et de tiers rangs dans le Parti (p. ex secrétaire du comité disciplinaire du Parti pour l'Université de Yantai).

¹⁵³ Song fut membre du comité permanent de la conférence consultative populaire (9^e) et secrétaire provincial du Parti pour la province du Fujian (2000-2004).

¹⁵⁴ Surtout sur le plan politique.

afin de créer une démocratie confucéenne chinoise. Ce terme sert d'ailleurs à différencier cette dernière du modèle occidental.

Il faut aussi savoir que les libéraux utilisent un discours similaire à celui des « valeurs asiatiques »¹⁵⁵, mais à des fins des opposées : selon eux cet ensemble de valeurs justifie la mise en place de la démocratie confucéenne. Les libéraux argumentent également que la notion de démocratie confucéenne n'est pas un rejet de la démocratie libérale occidentale, mais plutôt une solution pour les sociétés asiatiques aux prises avec des conséquences inattendues de la modernisation (Ai, 2008 : 45).

Tableau 6		
Nom	Caractéristiques	Personnages représentatifs
Confucéens « libéraux »	-Favorisent la démocratie libérale -Voient le confucianisme comme moyen dans la transition -Perçoivent le confucianisme et la démocratie comme étant compatible -Ne voient pas la nécessité de conserver le marxisme	-Cai Dingjian -Li Shenzhi

Tout comme les confucéens, les libéraux ne voient pas la nécessité de conserver le marxisme dans le système politique chinois, ce dernier étant en contradiction avec les préceptes de la démocratie libérale. Si tel est le cas, alors comment le Parti peut-il tolérer que ce genre

¹⁵⁵ On retrouve pour la première fois sous forme écrite le discours des « valeurs asiatiques » en 1995, dans un manifeste («Voice of Asia : Two leaders discuss the coming century») rédigé par Mahathir bin Mohamad, alors Premier ministre de Malaisie, et Shintaro Ishihara, un politicien japonais populaire et populiste. Néanmoins, c'est à l'ex-président Lee Kuan Yew, que l'on attribue la naissance et l'articulation de ce concept. Le discours sur les valeurs asiatiques s'articule autour d'une lecture sélective du confucianisme (p. ex accent mis sur le groupe et non l'individu, la primauté de l'autorité patriarcale, accent sur la famille, la loyauté, etc.).

d'idées soit publié en Chine ? Pour la même raison que ce dernier laisse les confucéens s'exprimer : le vacuum idéologique laissé par le marxisme a affaibli le Parti. Compte tenu ces circonstances le Parti a donné une certaine marge de manœuvre afin de pouvoir questionner le marxisme¹⁵⁶.

On trouve dans cette catégorie des individus comme Cai Dingjian (蔡定剑)¹⁵⁷ et Li Shenzhi (李慎之)¹⁵⁸. Cai, en tant que représentant du courant unipolaire libéral confucéen¹⁵⁹, a écrit un essai, en 2007, intitulé *À la défense de la démocratie : une réponse aux théories anti-démocratiques contemporaines*¹⁶⁰. De l'autre côté, Li, représentant de l'angle multipolaire, pense qu'il faut accommoder le confucianisme à la démocratie afin de pouvoir incorporer cette dernière au système politique chinois (1999b ; Yu, 1999).

Enfin, Ai considère les individus associés aux deux dernières catégories comme faisant de la recherche sur le confucianisme (*rúxué yánjiū zhě*, 儒学研究者) et non pas comme de pas de vrais « croyants » de la doctrine confucéenne (2008: 35).

¹⁵⁶ Néanmoins, le Parti, de par cette ouverture, cherche de nouvelles stratégies afin de refonder sa légitimité.

¹⁵⁷ Ce dernier est juriste à l'Université de politiques et de droit de Chine (*Zhōngguó zhèngfǎ dàxué*, 中国政法大学).

¹⁵⁸ Li était le vice-directeur de l'académie chinoise des sciences sociales et directeur du bureau de recherche sur les États-Unis.

¹⁵⁹ Ceux du courant unipolaire voient la nécessité de combiner le confucianisme avec la démocratie afin de simplement suivre la tendance mondiale allant en ce sens.

¹⁶⁰ Lorsque Cai aborde la question de la transition politique, il fait directement référence à Robert Dahl (2007: 16).

Chapitre 2

Méthodologie de la recherche

[...] acquiring the skills needed to use this method (site-intensive) is time-consuming and costly, particularly when research is conducted in foreign-language settings. Thus, they are rather difficult to recommend in good conscience to the average graduate student who is under the pressure to minimize time completion (Read, 2010: 148)

Dans ce chapitre, nous présenterons nos stratégies de recherche ainsi que les méthodes de collecte et d'analyse de données. Nous discuterons premièrement du type de recherche menée, ses particularités, de même que ses avantages pour nous. Nous enchaînerons ensuite avec la présentation de notre échantillon. Nous expliquerons comment nous avons repéré et choisi les cas ainsi que les participants. Nous offrirons aussi quelques commentaires sur la question de la représentativité de notre échantillon. Enfin, nous aborderons le point concernant les stratégies d'enquête et de collectes de données. Troisièmement, nous traiterons de la méthode d'analyse des données.

L'études de cas

Nous avons fait l'étude comparative d'un phénomène par l'entremise de plusieurs sites¹⁶¹, soit une série d'explications détaillées de multiples aspects sur une période historique établie

¹⁶¹ Nous utiliserons, tout au long de ce chapitre, le mot site pour parler des endroits (enquêtes terrain) et des groupes formant l'étude de cas.

(1992-2012)¹⁶². Nous avons étudié en détail comment les pratiques locales de certains groupes confucéens participent à la gouvernance. Nous avons procédé à une étude qualitative¹⁶³ de deux zones géographiques établies, comprenant trois provinces et quatre villes, dans le but de recueillir des informations concernant les pratiques de six groupes. De cette façon, nous pensons obtenir une plus grande représentativité, et ce, même si nous n'y prétendons pas. Nous reviendrons sur ce point dans la section dédiée à l'échantillon.

Nous avons par la suite comparé le type de groupe (d'initiative locale ou mis en place par le gouvernement) avec les discours qu'ils tiennent sur le confucianisme afin de voir comment ils participent à la gouvernance. Nous avons pu d'emblée constater que les deux types ont une vision différente du confucianisme (religieux ou non)¹⁶⁴. Ils participent chacun à leur façon à la gouvernance en s'inscrivant dans le discours national de l'harmonie sociale ou encore dans celui de la civilisation spirituelle (*jīngshén wénmíng*, 精神文明)¹⁶⁵.

En ce qui concerne la méthode comparée, nous avons procédé à des comparaisons entre les différents sites choisis¹⁶⁶. Toutes ces observations de groupes et d'individus dans plusieurs emplacements géographiques font partie de notre enquête principale formant

¹⁶² Nous avons choisi cette période, car elle marque la fin de l'époque du début des réformes, de l'ère Deng Xiaoping (1978-1992). Aussi, nous pensons que cette période, qui couvre deux décennies, est amplement suffisante pour bien étayer notre argument. Enfin, nous n'excluons pas la possibilité de faire référence ou encore d'utiliser des sources pré-datant la période choisie.

¹⁶³ Nous entendons ici l'étude qualitative comme étant tout type de recherche qui produit des données n'étant pas le résultat de procédures statistiques ou de tout autres procédés quantitatifs (Strauss et Corbin, 1990: 17).

¹⁶⁴ Nous traiterons de ce point lors des études spécifiques.

¹⁶⁵ Lié directement à la Commission centrale pour la construction de la civilisation spirituelle du Parti communiste chinois (*Zhōngguó gòngchǎndǎng zhōngyāng jīngshén wénmíng jiànshè zhǐdǎo wěiyuánhùi*, 中国共产党中央精神文明建设指导委员会), le discours concernant la civilisation spirituelle fut mis en place en 1997. Cette commission contrôle la propagande ainsi que la dissémination de l'idéologie du Parti à l'échelle nationale.

¹⁶⁶ Nous avons inséré des éléments comparatifs à l'intérieur de tous les chapitres empiriques afin de procéder à une comparaison plus systématique entre les sites.

l'étude de cas (Danzin et Lincoln, 1994: 247)¹⁶⁷. En ce sens, nous avons six sites à notre étude de cas¹⁶⁸.

Nous avons premièrement choisi de faire une étude de cas, car pour l'objet de notre analyse de même que pour le type d'information recherché, ce type d'étude est le plus approprié. De fait, nous considérons que les modèles formels ou encore les méthodes statistiques ne s'appliquent pas ou peu¹⁶⁹. Nous avons besoin d'informations détaillées concernant le contexte, informations difficiles à obtenir à l'aide des méthodes quantitatives, ces dernières utilisant des analyses d'un grand nombre de cas (« large-*n* studies »)¹⁷⁰. De notre point de vue, l'étude de cas est mieux placée pour traiter une grande variété d'observations, de documents, d'entretiens, etc. (Yin, 2008: 11). De plus, l'étude de cas est aussi favorisée lorsque l'enquête empirique d'un phénomène dont les frontières entre lui-même et son contexte ne sont pas clairement définies (Yin et Damella, 2007). Nous sommes d'avis que c'est le cas de notre sujet d'étude.

La question de l'utilisation du confucianisme dans la gouvernance en Chine sera considérée ici à mi-chemin entre un cas de type *intrinsèque* et *instrumental* (Baxter et Jack, 2008: 548-9 ; Stake, 1995: 3-5). L'étude de cas intrinsèque est motivée par la volonté du chercheur de comprendre le cas particulier sans pour autant prétendre à développer une théorie ou encore généraliser. L'étude de cas instrumentale est motivée, quant à elle, par le

¹⁶⁷ Nous faisons en fait une comparaison d'unités sub-nationales (Linz et de Miguel, 1996 ; Mahoney et Rueschmeyer, 2003).

¹⁶⁸ Nous avons fait ce que Heimer nomme « one case multi-field site approach » (2006: 69). Concrètement, nous avons interprété ce terme comme voulant dire choisir un phénomène (p. ex le cas en question) pour ensuite faire des enquêtes terrain dans plusieurs endroits afin d'identifier les similarités ou encore les différences.

¹⁶⁹ Nous entendons par modèles formels de la modélisation statistique (p. ex calcul de Trend, regression linéaire, etc.). Nous sommes cependant conscients que pour certains, une grille de lecture peut représenter un modèle formel.

¹⁷⁰ Il existe également plusieurs tests statistiques pour des petits *n*, par exemple, le *t* de Student. Ce dernier cherche à savoir si deux distributions normales diffèrent entre elles de façon statistiquement significative.

désir de fournir de nouvelles perspectives concernant un problème donné ou encore le raffinement d'une théorie. Le cas est en soi secondaire à la problématique (Danzin et Lincoln, 1994: 237) et peut potentiellement servir à généraliser (Campbell, 1975). En ce sens, nous sommes motivés à la fois par le cas, dans ce qu'il contient d'original, et dans la fécondité explicative qu'il peut offrir. Ce dernier peut nous éclairer sur la participation, voire même la récupération, des pratiques culturelles et religieuses de certains groupes par les gouvernements locaux ou centraux à des fins de gouvernance dans plusieurs autres pays.

Enfin, dans une perspective comparée, le cas choisi pourrait être, selon nous, représentatif d'un ensemble de cas abordant la fonction des groupes religieux dans la politique ou encore dans la gouvernance. En ce sens, notre cas vient rejoindre le cas du Shinto ou encore des religions populaires de même que leur fonction sociale et politique en Asie de l'Est et du Sud-est. Ce cas viendra également enrichir la littérature théorique de l'économie de la religion. Le cas du confucianisme y est souvent abordé comme faisant partie de la zone grise (Yang, 2011). Cependant, selon nous, c'est justement ce statut qui lui donne un avantage sur les groupes religieux officiels. Nous reviendrons sur ce point.

Stratégies d'enquêtes et collecte de données

Afin de mener à terme le projet de recherche, nous avons utilisé une stratégie qui allie l'analyse documentaire (données primaires et secondaires) et l'enquête de terrain (observations directes, entretiens et échanges informels). Dans les deux cas, nous avons procédé par saturations. Nous reviendrons sur ce point dans la section traitant des méthodes d'analyse. Nous aborderons en premier lieu la question de la recherche documentaire et du traitement des sources primaires et secondaires. Ensuite, nous traiterons en détail des

enquêtes terrain. Enfin, nous tenons à préciser que nous avons utilisé une méthode « site-based », et non « site-intensive » (Read, 2010: 149)¹⁷¹, n'ayant qu'une seule visite (« one-time interview »)¹⁷². Ce choix fut principalement motivé par des contraintes temporelles et matérielles.

Recherche documentaire : sources primaires et secondaires

Nous entendons ici par sources primaires les publications (fascicules, pamphlets, livres, brochures, disques vidéo, manuels d'enseignement¹⁷³) des groupes énumérés dans l'échantillon. Nous avons traité ces données de façon manuelle (lecture, prise de notes). Nous cherchions, dans ces publications, deux thématiques précises : (1) la compréhension par le groupe, religieuse ou non, du confucianisme et (2) les éléments du confucianisme sur lesquels insiste le groupe, soit leur discours en matière de confucianisme. Ces sources primaires n'étant disponibles qu'en Chine, nous avons dû aller sur le terrain afin de les obtenir.

En ce qui concerne les sources secondaires, nous sommes allés principalement chercher des documents¹⁷⁴ dans deux banques de données académiques chinoises (Wanfang Data [万方] et Chinese Network of Knowledge Infrastructure (CNKI)¹⁷⁵ [Zhōngguó zhī

¹⁷¹ La méthode « site-intensive » permet au chercheur de pénétrer plus profondément le contexte. Néanmoins, ce type de méthode est plus approprié pour les études cherchant des informations qui ne sont pas faciles d'accès, voire même cachées (p. ex en matière d'identité et de croyances).

¹⁷² Contrairement à ceux qui pensent que ce type de recherche est plus simple, du fait qu'il n'y a qu'une seule visite, nous tenons à rappeler que ces dernières demandent un effort de mise en scène et de mise en confiance considérable de la part du chercheur (Posner, 2004).

¹⁷³ Cette liste exhaustive dresse l'inventaire des types de documents obtenus durant l'enquête terrain.

¹⁷⁴ Révisés ou non par les pairs.

¹⁷⁵ Disponible au: <http://www.wanfangdata.com.cn/> ; <http://www.cnki.net/>.

wǎng, 中国知网])¹⁷⁶. Comme pour les sources primaires, l'accès à ces banques de données passe principalement par les universités chinoises¹⁷⁷. En ce sens, nous avons consulté les banques de données lors de nos déplacements en Chine par l'entremise d'institutions universitaires (l'Université Océanographique de Chine [*Zhōngguó hǎiyáng dàxué*, 中国海洋大学])¹⁷⁸.

Nous avons également cherché sur Internet, mais plus particulièrement du côté des sites portant sur le confucianisme. Nonobstant le fait que l'on ne puisse pas considérer ces derniers comme étant des sources de nature scientifique, nous avons jugé pertinent d'inclure plusieurs sites à notre revue de la littérature ainsi qu'à notre analyse¹⁷⁹. Nous avons choisi de les incorporer en raison de leurs fréquentes mises à jour et de la pertinence (identification de groupe, mise en ligne d'article des groupes) des informations que l'on y retrouve. L'importance d'au moins un de ces sites (<http://confucius2000.com/>) a déjà été soulevée par d'autres auteurs (Ownby, 2009 ; Makeham, 2008 ; Billioud et Thoraval, 2008). En ce qui concerne les deux autres (<http://rujiazg.com/> et <http://yuandao.com/>), ce sont en fait les sites de journaux qui ne traitent que du confucianisme. Yuandao est également un forum permettant la mise en ligne de commentaires de la part d'utilisateurs. Ceci dit, l'usage de « blogues » et de forums nous semble mériter une justification. Plusieurs de nos cas choisis –

¹⁷⁶ CNKI est une base de données importante reconnue par plusieurs chercheurs en Occident. En plus, cette dernière est administrée à partir des États-Unis (Carlson et Duan, 2010 : 100)

¹⁷⁷ Nous tenons à dire qu'une partie de la banque de données CNKI semble être disponible à l'Université de Toronto.

¹⁷⁸ Connue avant sous le nom de l'Université Océanographique de Qingdao (*Qīngdǎo hǎiyáng dàxué*, 青岛海洋大学)

¹⁷⁹ Nous parlons principalement des sites Internet des groupes confucéens qui forment l'échantillon, ainsi que plusieurs autres dont notamment Confucius 2000 (<http://confucius2000.com/>), celui du « Confucian Post » (<http://rujiazg.com/>) et de la revue « La voie originelle » (<http://yuandao.com/>). Ces derniers sont cruciaux pour notre recherche en ce sens qu'ils mettent en ligne les dernières mises à jour concernant les débats qui traitent du confucianisme.

groupe confucéen - ont des « blogues »¹⁸⁰. Ces plateformes virtuelles permettent à plusieurs internautes de lire ou encore de publier des commentaires de manières anonymes. En ce sens, ces sites Internet ont revêtu un intérêt particulier pour notre recherche.

Sur ces sites et « blogues », nous cherchions deux types d'informations, soit les textes les plus récents (p. ex commentaires, essais, articles, notes de recherche) en matière de confucianisme et des publications – publiques – en provenance des groupes sélectionnés.

En ce qui a trait à la sélection des sources, parce que non-mobilisées par la littérature, les documents de première main, soit ceux des groupes, ne furent pas soumis à des critères de sélection outre que leur simple présence sur les sites. Par contre, les sources secondaires furent sélectionnées en fonction de la présence, ou non, de certaines thématiques dans leurs résumés (p. ex dans le cas des articles scientifiques). Nous avons cherché des textes contenant les mots-clés suivants : confucianisme religieux, renouveau confucéen religieux contemporain, rituels et sacrifices confucéens, nature religieuse du confucianisme, temple de Confucius, sacrifice et piété filiale, groupes d'études nationales, académie littéraire, associations confucéennes, le nom de chacun des groupes, confucianisme et activités locales, confucianisme communautaire, sacrifices et rituels locaux, confucianisme et société harmonieuse, confucianisme et civilisation spirituelle, confucianisme et gouvernement, confucianisme et politique¹⁸¹.

¹⁸⁰ Le Kongshengtang a un « blogue » vidéo (<http://www.56.com/h26/uv.videolist.php?user=pk95727>) permettant de visionner ses cours ou encore de voir certaines des activités publiques passées ; le Hall d'études nationales du Devenir Vertueux possède un « blogue » sur lequel on peut trouver une liste de nouvelles, d'activités à venir et passées en plus de photos de ces dernières (<http://blog.sina.com.cn/chengxiangxg>) ; le collège d'études nationales de Qufu a aussi un « blogue » couvrant des points similaires (<http://blog.sina.com.cn/qufushuyuan>).

¹⁸¹ Cette liste, quoiqu'incomplète, représente la grande majorité des thématiques recherchées lors de la collecte de données secondaires. De la sorte, nous avons lu et annoté plus d'une centaine de documents.

Les enquêtes de terrain

Tout d’abord, les enquêtes terrain se divisent en deux parties : (1) les observations directes et (2) les entretiens semi-dirigés. Nous tenons à mentionner que les observations directes ne s’appliquent qu’à deux des cas à l’étude, soit celui du *Kongshengtang* et du Hall d’études nationales du devenir vertueux. En ce qui concerne les entretiens, la méthodologie étayée ci-dessous fut appliquée dans l’ensemble des cas.

Les observations directes

D’emblée, nous entendons l’observation directe comme le fait d’« être le témoin des comportements sociaux d’individus ou de groupes dans les lieux mêmes de leurs activités [...] » (Peretz, 1998). Il est aussi important de spécifier que ces observations étaient non-participatives. Nous avons adopté une posture « dissimulée » afin de pouvoir colliger des informations plus riches lors des observations¹⁸².

Nos observations directes sont en fait des cours et des séances d’information. Dans les deux cas mentionnés ci-dessus, nous avons assisté à une séance de cours en compagnie d’étudiants réguliers. Dans les deux cas, le chercheur principal était le seul « étranger » sur les lieux. En ce sens, notre présence a possiblement influencé, au début (regards fixés, observations par les étudiants du chercheur) l’environnement social du cours. Cependant, après un moment, leur concentration se redirigea vers le contenu du cours et le professeur.

¹⁸² Nous sommes conscients que ce type de posture soulève certains problèmes éthiques (p. ex les participants ne savent pas que leurs actions, comportements et paroles sont mémorisés à des fins de recherche) (Lapperrière, 2009 : 320). Néanmoins, nous pensons qu’il faille mettre un bémol sur l’impact relatif de la dissimulation : étant le seul étranger sur les lieux, l’intention de même que la présence ne pouvaient pas être totalement dissimulées aux yeux des participants.

Nous soulignons donc que la présence du chercheur a effectivement eu une influence. Néanmoins, nous jugeons cette dernière marginale.

Nous avons choisi ces situations en fonction de deux critères bien précis. Premièrement, leur pertinence dans la problématique concernant le rôle des groupes confucéens dans la gouvernance. Selon nous, ces salles de cours forment la matrice du renouveau confucéen populaire en Chine. Deuxièmement, nous les avons choisis en fonction de leur accessibilité (Spradley, 1980: 39). Nous entendons ici l'accessibilité au sens de « facile d'accès » et de « ouvert à la présence d'observateurs ».

Dans le site du Hall, à l'extérieur de la période de cours, nous avons pu discuter avec plusieurs individus (échanges informels) afin de voir leur appréciation du cours. Nous ne considérons pas ces discussions comme étant des entretiens principalement du fait qu'elles étaient non-sollicitées. Nous sommes plus enclins à qualifier le bilan de ces interactions comme un constat d'observation basé uniquement sur des impressions du chercheur principal.

Lors des observations directes, nous n'avons pas pris de notes en présence des participants. Selon Lapperrière, ce geste aurait pu les indisposer (2009). Nous avons par la suite écrit nos impressions et réflexions, sous forme de notes synthétiques (Lapperrière, 2009 : 328) dans un journal de bord. Ce dernier s'est avéré être un outil important dans la catégorisation des observations et dans l'utilisation des informations durant la rédaction du présent projet¹⁸³. Cela a également facilité notre processus d'interprétation et de présentation des données (Ezzy, 2002 : 71-2).

Enfin, en faisant des observations directes, nous cherchions un type d'information précis, soit le discours confucéen de ces groupes tel qu'il est transmis aux participants.

¹⁸³ Nous sommes au fait des questions qui pourraient être soulevées quant à l'utilisation de ce type de journal : problème entre ce qui a été dit et ce que le chercheur rapporte). Dans le but d'atténuer quelque peu ce problème

Les entretiens semi-dirigés

D'abord, compte tenu du contexte culturel particulier, nous avons d'emblée mis de côté l'entretien dirigé¹⁸⁴. Ce dernier, de par son cadre contraignant, peut rendre le participant suspicieux (Tsai, 2010: 261). Aussi, le problème de la traduction de certaines notions nous a interpellé. Certains mots, notions ou encore caractères — idéogrammes — ne veulent pas dire la même chose pour tous (Iarossi, 2006: 85-6 ; Suchman et Jordan, 1990: 233). L'entretien dirigé ne peut pas rendre compte de ce type de variance qui est cruciale pour nous. Nonobstant ces défauts, il a l'avantage de poser clairement la distinction entre le chercheur et le participant (Biemer et Lyberg, 2003: 154) tout en étant plus rapide et offrant des réponses plus claires.

Nous avons plutôt opté pour une approche conversationnelle, soit l'entretien semi-dirigé. Ce type d'entretien laisse place au participant et le rend plus à l'aise. Ce faisant, il est plus à même de partager des informations (Tsai, 2010: 262). Le type conversationnel crée aussi une meilleure relation de confiance, maximisant ainsi la qualité des données colligées.

Plus précisément, pour ce qui est des entretiens semi-dirigés, à la suite du repérage et des premiers contacts par le biais de courriers électroniques, nous nous sommes déplacés dans les quatre villes afin de rencontrer nos participants. En ce sens, nous avons procédé à des entretiens face-à-face (FtF)¹⁸⁵.

L'entrevue FtF nous a permis de colliger des données sur l'environnement et sur le participant qui vont au-delà de l'aspect verbal (p. ex. réaction physique à la suite d'une

¹⁸⁴ Nous avons basé notre choix sur la réflexion de Tsai (2010: 260).

¹⁸⁵ Nous n'avons pas eu besoin de faire des entretiens téléphoniques ni électroniques (p. ex par l'intermédiaire d'applications comme Skype).

question, moments d'hésitation, etc.). Cependant, de par la nature synchronique de l'entrevue FtF, nous avons dû porter beaucoup plus attention aux questions posées ainsi qu'aux réponses données. Aucun des participants n'a annulé les rencontres mises à l'horaire.

Nous avons choisi de faire des entrevues de type « culturelle »¹⁸⁶. Nous cherchions, à l'aide d'une question large préétablie, à mettre l'accent sur les normes, les valeurs et la compréhension qu'ont les sujets interrogés de l'objet qu'est le confucianisme.

Tous les entretiens eurent lieu dans les unités de travail (*dānwèi*, 单位) des individus. Ces dernières sont par le fait même les locaux des groupes faisant partie de l'échantillon. Au total, nous avons conduit 6 entretiens avec 8 personnes¹⁸⁷. Nous avons également conduit un entretien avec une personne qui ne fait pas partie de l'échantillon. Nous avons obtenu le consentement oral des participants pour (1) procéder à l'entretien et (2) prendre des notes durant ce dernier. Dans trois cas sur six, il y eut des témoins des conversations (c'est-à-dire que nous nous trouvions dans un bureau public)¹⁸⁸. D'ordre général, les entretiens ont duré en moyenne soixante minutes.

Canevas de discussion

Les entretiens semi-dirigés sont centrés autour d'une seule question générale : « *rúxué, rújiā, rújiào, yǒu shéme qūbié?* [儒学, 儒家, 儒教, 有什么区别?] » (Quelle est la différence entre le confucianisme (Scholastique), le confucianisme (école de pensée), le confucianisme

¹⁸⁶ La distinction qui est faite entre l'entrevue topique et culturelle est mieux rendue par Herber Rubin et Irene Rubin. (1995: 195)

¹⁸⁷ Il y avait deux personnes présentes pour les entretiens du groupe Kongmiao et de la fondation Confucius. En tout, on dénombre cinq hommes et trois femmes. Cette donnée n'a pas d'importance analytique pour notre recherche.

¹⁸⁸ Ces cas sont : le Hall d'études nationales du devenir vertueux ; l'association internationale du confucianisme ; collège d'études nationales de Qufu.

(religieux)¹⁸⁹. Nous avons choisi cette question ouverte du fait qu'elle demande une démonstration comparative, descriptive et analytique de la part du participant. Elle touche également la question du confucianisme religieux, ce qui est l'un des points de départ de notre réflexion¹⁹⁰.

Suite à cette question initiale, nous avons structuré l'entretien autour d'une stratégie de relance basée sur la reformulation (ex. reprendre certains mots de la réponse et insister sur ceux-ci, etc.) et l'approfondissement. Ces deux techniques ont pour objectif de faire préciser certains éléments à l'interlocuteur en utilisant les mots de sa réponse. Nous avons terminé les entretiens à l'aide de questions dites plus « fermées ». Celles-ci visent l'obtention d'informations complémentaires en lien avec les thématiques discutées.

Durant la période de questions plus « ouvertes », nous avons demandé l'opinion de l'interlocuteur concernant le troisième terme (*rújiào*, 儒教) afin de situer le groupe dans le débat plus large portant sur le confucianisme et son statut en Chine contemporaine. Par la suite, nous avons mis l'accent sur les multiples types de renouveau du confucianisme en Chine pour ensuite mettre l'accent sur le rôle des groupes locaux.

Pour ce qui est des questions fermées, elles varient en nombre et longueur en fonction du groupe et des interlocuteurs. En ce sens, étant donné les informations données d'emblée par ceux-ci, les précisions demandées n'étaient jamais les mêmes.

Suite à cela, nous avons amorcé une discussion sur leurs activités. Enfin, cette relance avait également pour but d'aborder la question de la fonction du confucianisme. Ici, on a

¹⁸⁹ Selon nos observations, aucun des participants n'a laissé transparaître de signes d'inconfort vis-à-vis cette question.

¹⁹⁰ Nous avons également choisi cette question en fonction de sa relative « neutralité » politique. Malgré le fait que le confucianisme ne soit pas reconnu comme une religion, les termes le désignant ainsi (儒教) sont loin d'être interdits du discours académique en Chine continentale. Ceci dit, la problématique de la sensibilité politique des questions se pose dès lors que l'on procède à des enquêtes terrain dans des pays non-démocratiques (Tsai, 2010: 246)

ramené la conversation vers les discours officiels (harmonie sociale et civilisation spirituelle) en soulevant notamment la question de l'utilisation du confucianisme par le gouvernement (par le biais de discours).

Nous cherchions ici trois types d'informations : la compréhension du participant des trois termes mentionnés (儒学, 儒家, 儒教); saisir le sens et l'importance que donne le participant au confucianisme en Chine et enfin, comprendre les liens entre le gouvernement et le confucianisme, son utilisation sous forme discursive. Ces informations forment aussi les grandes lignes, voire les thématiques, recherchées durant les entretiens.

Comme en témoigne le paragraphe précédent, nous avons effectivement une liste d'éléments de vérifications, de points à couvrir durant nos entretiens. Nous voulions ultimement entendre les participants sur le rôle du confucianisme, religieux ou non, dans la société chinoise contemporaine. Plusieurs de ces groupes ont d'ailleurs directement lié le confucianisme à la sphère politique. Nous y reviendrons durant l'analyse.

Notre canevas de discussion était thématique plutôt que systématique et nous avons dû adapter nos stratégies de relance en fonction des réponses des participants. En ce sens, le nombre exact de questions posé varie grandement d'un participant à l'autre.

L'Échantillon

Dans cette partie nous traiterons essentiellement de notre méthode de repérage et de sélection des sites qui forment l'étude de cas. Nous ferons également une brève présentation des

groupes qui constituent notre échantillon¹⁹¹. Nous terminerons cette section sur une brève réflexion portant sur la représentativité de notre échantillon.

Repérage, sélection et type d'échantillon

Nous décrirons dans cette partie notre méthode de repérage des sites qui forment notre échantillon. Nous expliquerons ensuite comment nous avons procédé pour sélectionner les cas et les participants. Enfin, nous discuterons des limites et poserons quelques commentaires en liens avec notre échantillon.

Tout d'abord, nous n'avons pas choisi au hasard nos groupes. En nous basant sur la littérature existante la plus proche de notre sujet (Billioud et Thoraval, 2008 ; 2009), nous avons décidé d'orienter nos recherches préliminaires du côté d'Internet. Un des sites qui a particulièrement retenu notre attention est *confucius2000*¹⁹². Nous avons choisi ce dernier principalement en raison de ses publications. Plusieurs d'entre elles proviennent d'individus connus dans le champ des études confucéennes en Chine et ailleurs. L'importance des participants de ce « blogue » a été soulevée par d'autres auteurs (Ownby, 2009 ; Makeham, 2008 ; Billioud et Thoraval, 2008). C'est sur ce dernier que nous avons trouvé les liens de plusieurs groupes que nous avons par la suite contactés par courrier électronique¹⁹³.

¹⁹¹ Des données topologiques seront offertes dans leur chapitre respectif.

¹⁹² www.confucius2000.com

¹⁹³ D'autres furent également contactés par téléphone, et dans deux des cas, par le biais de la messagerie instantanée chinoise QQ (*Téngxùn*, 腾讯). Certains chercheurs pourraient vouloir déconsidérer l'usage de ce type de messagerie. Cependant, c'est la plateforme de messagerie la plus utilisée en Chine (on y retrouve près de 100 millions d'utilisateurs à n'importe quel instant de la journée [<http://im.qq.com/online/index.shtml>]). D'ailleurs, une importante partie du service à la clientèle et des pratiques de consultations en temps réels se fait maintenant par le biais de QQ (Dong, Sun et Xiang, 2005).

À la suite des réponses obtenues, positives et négatives¹⁹⁴, nous avons constitué notre échantillon de répondants. En ce sens, compte tenu du fait que nous ciblions d'emblée notre population, notre échantillon est basé sur le choix par attributs « sample by attributes ». Ce dernier fait partie des échantillons non probabilistes (Gravetter et Forzano, 2011: 151), ce faisant, la sélection des participants suit le principe de l'échantillon de convenance (Patton, 1990 : 169-86 ; THCU, 1999: 22)¹⁹⁵. Nous avons choisi les participants aux entrevues en fonction de deux critères (1- Ils font partie d'une organisation confucéenne ; 2- Ils occupent des postes de premier plan dans ce même groupe). Nous devons également ajouter que les participants sont, dans tous les cas sauf un (le *Kongshengtang*), les mêmes personnes qui ont répondu à nos courriers électroniques durant la période de repérage. Ceci dit, ces individus remplissent les deux critères modestes de sélections mentionnés ci-dessus.

Cette méthode de convenance, selon Patton, est dite plus simple et moins coûteuse (1987: 58). Nous ne sommes pas d'accord avec lui, et ce, pour tous les cas. Par exemple, pour nos enquêtes terrain, nous avons du voyager dans plusieurs provinces et villes afin de pouvoir rencontrer les participants. Compte tenu des ressources limitées que nous possédions pour mener à bien ce projet, nous pensons que de sélectionner des participants pertinents à notre objet d'étude fut un choix indiqué dans le cadre de notre recherche. Nous sommes cependant conscients du fait que nos choix sont ici arbitraires et que la question de la sélection des participants demeure un sujet épineux, tout comme le choix des critères de sélection des participants.

¹⁹⁴ Sur douze groupes contactés, seulement six nous ont répondu et acceptés de nous recevoir. Compte tenu de la nature non-probabiliste de notre échantillon et du fait que les deux types de groupes (d'initiative locale et gouvernementale) soient représentés, les refus n'auraient probablement pas amené d'éléments drastiquement différents de ceux déjà recueillis.

¹⁹⁵ Nous sommes conscients des problèmes ou des objections qui pourraient être liés à l'usage de ce type d'échantillon dont la seule logique réside dans l'« aisance » (p. ex problème quant à la généralisation).

Présentation et justification des sites

Par souci de clarté et de précision, nous avons premièrement décidé de présenter notre échantillon de façon géographique du Nord au Sud. Cependant, nous tenons à dire que la représentativité géographique n'est pas pertinente pour notre étude¹⁹⁶.

Pour réaliser notre projet de recherche, nous avons choisi six sites se trouvant dans quatre villes. Ces dernières sont marquées par l'action des groupes confucéens et sont faciles d'accès¹⁹⁷.

Premièrement, nous avons choisi la ville de Beijing, et ce, pour plusieurs raisons. Elle est, tout d'abord, la capitale du pays, et on y retrouve une concentration intéressante de groupes, d'associations, d'écoles et d'universités liées au confucianisme. Nous entendons ici qu'il y existe des groupes confucéens, des écoles privées confucéennes et des chaires d'études ou de recherche sur le confucianisme. En ce sens, Beijing est, pour notre recherche un choix incontournable. En plus, du fait que notre recherche porte sur le possible rôle du confucianisme dans la gouvernance, il était obligatoire de faire des enquêtes dans le centre politique du pays.

De nos six sites, trois se situent à Beijing¹⁹⁸. Le premier, qui se situe dans l'académie impériale (*Guózǐjiān*, 国子监), est le Hall d'études nationales du devenir vertueux (*chéngxián guóxué guǎn*, 成贤国学馆). Nous ne parlons pas ici du musée, mais bien d'une académie privée, pour enfants, se trouvant en ses murs. Ce site est le premier de ceux que

¹⁹⁶ Néanmoins, la dispersion des cas nous a permis de réfléchir à d'autres hypothèses de recherche, notamment dans le cas de Shenzhen. Cette ville est située très près de Hong Kong, lieu dans lequel le confucianisme est officiellement une religion.

¹⁹⁷ Dans notre cas, les villes étaient toutes accessibles par voies ferroviaires.

¹⁹⁸ Nous tenons à mentionner que ceci, le fait que trois de nos cas se situent à un seul endroit n'influence pas la classification et l'analyse dans le cadre de notre étude.

nous qualifierons de groupes d'initiative locale. Le second site est le Temple de Confucius de Chine (*Zhōngguó Kǒngmiào wǎng*, 中国孔庙网). Situé dans de luxueux locaux dans un hôtel à Beijing, ce groupe, affilié directement aux quartiers généraux des instituts Confucius (*Guójiā hàn bàn - Kǒngzǐ xuéyuàn zǒngbù*, 国家汉办-孔子学院总部), est d'initiative gouvernementale¹⁹⁹. Le troisième site, qui ne s'apparente pas aux deux premiers, est celui de l'association internationale confucéenne (*Guójì rúxué liánhéhuì*, 国际儒学联合会). Ce groupe est différent en ce sens qu'il n'est pas un groupe dit local. Cependant, la fonction de cette association, pour notre étude de cas, se situe au plan de la comparaison : nous voulions voir si une association en relation constante avec d'autres pays participait également à la gouvernance. Enfin, et nous ne comptons pas cette rencontre comme un site à proprement parler, nous avons rencontré le directeur du bureau des affaires confucéennes de l'institut des religions du monde de l'académie chinoise des sciences sociales (*Zhōngguó shèhuì kēxué xuéyuàn, shìjiè zōngjiào yánjiūsuǒ, rújiào yánjiū zhōngxīn*, 中国社会科学院，世界宗教研究所，儒教研究中心).

Deuxièmement, nous avons choisi la capitale provinciale du Shandong (山东), Jinan (济南). Cette dernière fut sélectionnée pour deux raisons. On retrouve à Jinan une industrie florissante du confucianisme (p. ex industrie touristique culturelle [*wénhuà lǚyóu gōngsī*, 文化旅游公司], industrie de marchandises confucéennes [*wénhuà chǎnyè*, 文化产业]) de même que plusieurs associations et fondations de grande importance en matière de confucianisme²⁰⁰. Le site que nous avons choisi à Jinan est la fondation Confucius de Chine

¹⁹⁹ C'est d'ailleurs à cet endroit que l'on nous mentionna l'existence du groupe se trouvant dans le musée de l'académie impériale.

²⁰⁰ À noter, nous avons contacté deux centres de recherche sur le confucianisme de l'Université du Shandong et de Jinan. Cependant, personne n'a voulu nous recevoir.

(*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì*, 中国孔子基金会). Cette dernière est la plus importante en Chine en matière de confucianisme. Elle fait partie des groupes fondés par le gouvernement et est aussi responsable de la mise en place et de l'ouverture des instituts Confucius à travers le monde (*Kǒngzǐ xuéyuàn*, 孔子学院). Elle est aussi très près de l'Association Confucéenne internationale²⁰¹. Ceci dit, la fondation possède plusieurs bureaux dans de multiples villes à travers la Chine²⁰².

Notre dernière ville est la zone économique de Shenzhen (深圳). Nous avons principalement choisi ce site en raison de la différence historique qu'il entretient avec les autres. Shenzhen est une ville qui a émergé à partir de hameaux de pêcheurs et qui, selon la croyance populaire, est un « désert culturel » (*wénhuà shāmò chéngshì*, 文化沙漠城市)²⁰³. Le groupe que nous avons identifié et choisi est le *Kongshengtang* (孔圣堂). Ce groupe se place dans la catégorie d'initiative locale. Ce dernier, aussi géographiquement près de Hong Kong, revêt une importance particulière pour nous²⁰⁴.

Enfin, nous tenons à dire que notre échantillon ne prétend pas être représentatif sur le plan national. Néanmoins, notre sujet de recherche étant encore en défrichage, tous les cas ci-dessus énumérés ne sont pas mobilisés par la littérature existante et constituent l'un des apports principaux de notre recherche.

²⁰¹ Par exemple, c'est la fondation qui a payé le buste de Confucius qui se trouve dans le hall d'entrée de l'association.

²⁰² Il y a notamment un de ces bureaux à Qingdao, endroit où nous étions basés durant une grande partie des enquêtes terrain (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì Qīngdǎo bànshìchù*, 中国孔子基金会青岛办事处). Nous avons d'ailleurs demandé la permission au quartier général de la fondation (*zǒngbù*, 总部) à Jinan

²⁰³ Carrico souligne d'ailleurs que ce point est soulevé par des individus de différentes régions en Chine (2012: 32).

²⁰⁴ Il existe à Hong Kong l'académie confucéenne (*Kǒngjiào xuéyuàn*, 孔教学院), et le confucianisme y est reconnue comme une religion.

Méthodes d'analyses

Premièrement, considérant la nature qualitative des données colligées, nous n'avons pas procédé à un codage afin de quantifier nos résultats. Nous présentons nos données sous une forme plus traditionnelle, soit un texte narratif relatant les observations (Miles et Huberman, 1994 : 29). Ceci dit, la difficulté dans l'utilisation des données qualitatives vient du fait que les méthodes d'analyse ne sont pas, contrairement aux études quantitatives, clairement formulées (Miles, 1979: 591).

Nous avons pris les données (notes d'entretiens, sources documentaires premières et secondaires, observations²⁰⁵) qui sont d'abord dispersées et peu structurées et avons tenté d'en faire une présentation plus systématique. Nous avons donc procédé à une certaine condensation²⁰⁶ des données (segmentation par thématiques et par type d'information [Boeije, 2010 : 77]) afin de pouvoir analyser ces dernières.

En ce sens, l'analyse des données débute lorsque l'on commence à les mettre en forme, que l'on puisse commencer à voir des tendances, des relations ou des possibles réponses aux questions de recherches (Boeije, 2010 : 76 ; Bogdan et Biklen, 1992 : 153).

Notre méthode d'analyse allie l'interprétativisme et quelques points de l'anthropologie sociale, le tout basé sur le processus de saturation. D'abord, nous avons décidé d'utiliser l'interprétativisme du fait que nous savons que nos participants ont leur propre compréhension et conviction du phénomène²⁰⁷ et que nous voyons nos entretiens avec ces derniers comme co-élaborés (Miles et Huberman, 1994 : 23). Aussi, en utilisant cette

²⁰⁵ Le texte brut, soit les notes de terrain (entretiens et sources documentaires premières) est difficile à manipuler sans principe organisateur.

²⁰⁶ En anglais, on utilise parfois l'expression « reassembling data » (Boeije, 2010 : 77) ou encore « repackaging data » (Miles et Luberman, 1994: 92)

²⁰⁷ C'est aussi ce que nous cherchions à comprendre.

méthode, nous avons porté notre attention non seulement sur les faits, mais bien sur l'interprétation de ces derniers par les acteurs. Néanmoins, contrairement au postulat de base de l'interprétativisme, nous ne pensons pas que les phénomènes peuvent seulement être compris par le biais de l'interprétation des acteurs.

Ensuite, pourquoi parler d'anthropologie sociale²⁰⁸ ? Selon nous, ce choix découle logiquement du choix de l'échantillon et du type d'observation. Notre étude implique un contact avec une communauté donnée (groupes confucéens), elle suppose une attention portée à des événements courants et une participation directe ou non aux activités locales²⁰⁹. Nous mettons également l'accent sur la perspective des individus de même que sur leur interprétation du phénomène (p.ex fonction et rôle du confucianisme dans la société).

Enfin, nous employons, et ce, à plusieurs endroits, la méthode comparative. Elle sert à décrire les variations qui se trouvent à l'intérieur du phénomène observé par l'intermédiaire de comparaisons entre les divers sites. La comparaison suppose que le phénomène diffère, dans sa manifestation, selon l'environnement social ou géographique (Boeije, 2010 : 77-8). Nous abondons dans cette direction. En ce sens, la comparaison nous a aidé à identifier les différences existantes entre les sites. Elle nous a aussi permis d'identifier les différents types de groupe de même que de souligner leurs divergences en matière de confucianisme.

Cet assemblage de trois méthodes d'analyse (interprétativisme et anthropologie sociale chapeautée par la comparaison) nous a donné la possibilité de répondre à nos questions de recherche et à valider notre hypothèse principale concernant la participation (p.

²⁰⁸ Nous savons qu'il existe des inconvénients à l'usage d'une telle méthode. Par exemple, des recherches de ce type tendent à être plus descriptives qu'analytiques et la collecte des sources devient l'enjeu central de l'étude. Les préoccupations sont moindres quant à la signification théorique.

²⁰⁹ Nous tenons à rappeler que nous avons procédé à des observations directes non-participatives.

ex les différents moyens) des groupes confucéens à la gouvernance locale. Certes, nous sommes conscients qu'il existe d'autres méthodes d'analyse pour les données qualitatives²¹⁰, cependant, le choix de celles mentionnées ci-dessus nous semblait le plus justifié.

Système de romanisation des caractères chinois et traductions

Tout au long du texte, nous avons fait usage de concepts et de notions en chinois. Ce faisant, en plus des traductions française²¹¹ de ces derniers, nous avons romanisé les caractères chinois suivant le système de translittération *pinyin* (拼音). Ce dernier est reconnu officiellement par le gouvernement chinois. Nous avons également choisi de conserver les tons (*shēng*, 声) afin de rendre la romanisation la plus précise possible. Néanmoins, nous avons décidé de garder la romanisation Wades-Giles de certains termes déjà acceptés dans la littérature (p. ex Tsinghua [Qinghua], Chiang Kai-Shek [Jiang Jieshi]). Il est également important de noter que les noms chinois ont été écrits suivant la formule suivante : nom de famille, nom (p. ex Hu Jintao).

Les traductions des caractères ou encore des expressions chinoises présentes dans le texte sont libres. Néanmoins, nous avons fait vérifier la validité et la précision de l'ensemble de ces dernières. Aussi, une grande partie des caractères chinois mis dans le texte représentent des phrases, des termes ou encore les mots exacts de certaines de nos interlocuteurs. Nous avons choisi d'utiliser leurs termes afin de rendre la recherche, de même que ses conclusions, les plus précises que possible.

²¹⁰ Par exemple les analyses narratives (*narrative analysis*) et les analyses culturelles et sémiotiques (*Cultural studies and semiotics*) (Boeiji, 2010 : 100-3)

²¹¹ À noter, pour des raisons de clarté et de structure syntaxique, nous avons parfois opté pour la traduction anglaise de certains termes/phrases, et ce, surtout dans les bibliographies.

Conclusion

Ce chapitre de méthodologie avait pour but de décrire de quelle façon s'est effectuée la collecte de données ainsi les méthodes d'analyses utilisées dans la thèse. Nous savons très bien que notre méthodologie n'est pas parfaite, cependant nous avons fait ce travail de réflexion au mieux de notre connaissance afin d'offrir une vision exhaustive de ce que nous avons fait pour mener à bien ce projet de recherche.

Présentation : les groupes « ascendants »

Les sites qui sont présentés dans les deux prochains chapitres (3 et 4) représentent ce que nous avons appelé des groupes « ascendants ». D'origine privée ou encore populaire, ces groupes n'ont que des contacts formels avec les instances étatiques. Ils ne sont pas, contrairement aux groupes « descendants » inféodés à l'État. Nos deux sites, le *Kongshengtang* et le Hall du devenir vertueux, sont tous deux le fruit d'initiatives privées. À ce titre, ils ne possèdent pas les mêmes moyens financiers et organisationnels que les groupes « descendants ».

De façon générale, dans les deux chapitres suivants nous ferons une présentation de l'institution, ses objectifs et fonctions et ses activités. Nous étayerons, lorsqu'appropriés, les résultats des observations directes. Ensuite, nous aborderons la question de la participation à la gouvernance ainsi que celui de la religiosité – ou non – confucéenne. Enfin, nous classons, en fonction des pratiques et discours, les groupes dans le débat plus large qu'est le renouveau confucéen en Chine par le biais de la typologie offerte par Ai Jiawen (2008; 2009).

Chapitre 3

Le Religieux confucéen du *Kongshengtang* de Shenzhen : de pratiques locales à gouvernance morale.

«儒教的宗教生活也是以家为其本单位的，家庭同时也是

儒教最其本的道场» 周北辰

Depuis la fin des années 1980, plusieurs chercheurs se sont intéressés au renouveau du Confucianisme en Chine continentale (*Dàlù rújiā fùxīng*, 大陆儒家复兴) (Adler, 2006 ; Ai, 2008; Bell, 2010 ; Billioud et Thoraval, 2009 ; Bresciani, 2001 ; Fan, 2011; Makeham, 2008)²¹². Certains ont d'ailleurs suggéré que ce renouveau prenait une tangente religieuse (Billioud et Thoraval, 2008; Tu et Tucker, 2004 ; Yao et Zhao, 2010²¹³). Plusieurs recherches consacrées à ce phénomène se penchent sur les discours plus « radicaux » de certains « intellectuels »²¹⁴ chinois (p.ex Jiang Qing [蒋庆]²¹⁵, Kang Xiaoguang [康晓光]²¹⁶, Chen Ming [陈明])²¹⁷. D'autres appuient leurs arguments sur la prévalence de certains rituels

²¹² Concernant le sujet du renouveau confucéen Chine, la liste des sources serait trop longue pour offrir une part représentative des recherches en traitant. Pour cette raison, nous avons décidé de n'en choisir que quelques-uns.

²¹³ Voir la note 1.

²¹⁴ Les mots « radicaux » et « intellectuels » sont mis entre guillemets pour différentes raisons. En ce qui concerne la question de la radicalité des discours, compte tenu du point référentiel — les autres discours sur le sujet et les discours qui sont permis par le Parti — nous les considérerons ici comme radicaux. Enfin, nous avons choisi, surtout concernant les cas de Jiang Qing et Kang Xiaoguang, de mettre le mot *intellectuel* entre guillemet. Nous voulons ainsi signifier que ce statut d'intellectuel est loin de faire l'unanimité à leur égard dans les cercles académiques chinois reconnus (p. ex l'Académie des Sciences Sociales Chinoise).

²¹⁵ Jiang Qing, juriste de formation, prend part au débat sur le confucianisme religieux depuis la fin des années 1980. Il est d'ailleurs vu comme une des grandes figures du renouveau religieux confucéen.

²¹⁶ Kang Xiaoguang est professeur à temps partiel (école de politique et d'administration) à Tsinghua. Il est aussi très proche de Zhu Rongji.

²¹⁷ Directeur du forum électronique « La voie originelle » (*yuán dào*, 原道) et du journal électronique « Confucian Post » (*rújiā yóu bào*, 儒家邮报).

publics (p. ex. le sacrifice à Confucius [*jì Kǒng*, 祭孔], la révérence aux ancêtres [*Jì zǔ*, 祭祖], etc.). Pour les premiers, les discours d'intellectuels « radicaux » en matière de renouveau religieux, ses possibles liens avec le Parti communiste (PCC) et le futur politique de la Chine forment une base intéressante de recherche (Owby, 2009; Bell et Jiang, 2012; Bell et Fan, 2013). Pour les autres, les rituels publics ne sont pas authentiques et ne représentent pas le religieux confucéen (Billioud et Thoraval, 2009 : 100-1; Wang, 2011 : 108). Cependant, il existe, selon eux, du religieux confucéen d'initiatives populaires (*mínjiān rújiā*, 民间儒家)²¹⁸ en dehors des pratiques soutenues par l'État (Billioud et Thoraval, 2008 ; 2009). C'est dans cette perspective que nous voulons inscrire ce chapitre. Tout comme les études plus anthropologiques de Billioud et Thoraval (2007; 2008; 2009), nous avons décidé de mettre l'accent sur les dimensions locales du confucianisme en Chine continentale. Pour ce faire, notre chapitre portera sur le site du *Kongshengtang* (孔圣堂) de Shenzhen (深圳)²¹⁹. Ce faisant, nous nous intéressons aux modalités d'expression religieuses du *Kongshengtang*, ses dimensions associatives ainsi que son insertion dans le débat plus large qu'est le renouveau du confucianisme en Chine. Notre principale hypothèse est que le *Kongshengtang*, par l'intermédiaire de ses activités (p. ex rituels publics et cours) et de son discours religieux et moralisateur, participe à la gouvernance (*zhilǐ*, 治理) locale de Shenzhen. Il vient de cette façon rejoindre le discours du Parti en matière d'harmonie sociale.

D'abord, nous ferons une mise en contexte qui nous permettra de comprendre le milieu dans lequel émerge et évolue le *Kongshengtang*. Ensuite, nous présenterons l'institution, ses activités (p. ex sacrifices publics, cours, service de mariage confucéen, etc.),

²¹⁸ Ce terme employé par Billioud et Thoraval (2008 ; 2009) est contesté dans le milieu académique chinois.

²¹⁹ Cet article est le résultat de données colligées au cours de plusieurs enquêtes terrains menées durant l'été 2012 à Shenzhen et à Beijing.

son maître à penser, Zhou Beichen (周北辰) et la vision du confucianisme qui y est véhiculée. Enfin, et c'est là le point principal de notre thèse, nous aborderons plus précisément la question de la gouvernance en Chine. Nous soutenons d'emblée que le site du *Kongshentang* ne cadre pas dans les observations et conclusions générales étayées sur ce sujet (Oakes et Sutton, 2010). Au contraire, il se démarque de l'approche « descendante » du contrôle étatique des pratiques rituelles et culturelles élaborée par Oakes et Sutton (2010). Nous terminerons cette partie par une brève discussion sur la question du religieux local et tenterons aussi de voir dans quelle mouvance du confucianisme (*i.e.* socialiste, libérale, « confucéenne »²²⁰ [Ai, 2008]) il s'insère [Table 4 ; 5 ; 6].

Shenzhen : un « désert culturel »?

Au début de la politique de réforme et ouverture (*Gǎigé kāifàng*, 改革开放)²²¹, Shenzhen fut choisi comme une des premières zones économiques spéciales (ZES)²²² (*Zhōngguó jīngjì tèqū*, 中国经济特区) en 1980, pour l'expérimentation de l'introduction de l'économie de marché en Chine. Ce statut, ainsi que la grande réussite de son modèle de développement lui ont apporté des avantages économiques, mais également des privilèges politiques dans

²²⁰ Le terme employé par Ai est « Confucian ». Cela dit, ce terme semble indiquer une mouvance plus « authentique » du confucianisme. Les « confucéens », contrairement aux libéraux et aux socialistes, pratiquent le confucianisme « traditionnelle » (p. ex rites, sacrifices aux ancêtres, etc.).

²²¹ Politique économique chinoise lancée en 1978 par Deng Xiaoping et adoptée durant le 11 Congrès du Parti communiste chinois.

²²² Les zones économiques spéciales sont des espaces qui bénéficient de régimes avantageux pour les investisseurs étrangers (p. ex absence de taxes, de frais de douanes, contraintes juridiques faibles, etc.). Commencées en 1979, ces ZES, qui parfois sont des provinces entières (p. ex l'île de Hainan [*Hǎinán dǎo*, 海南岛]), sont présentes dans plusieurs régions de la Chine. On en compte d'ailleurs trois dans la province du Guangdong, soit les villes de Shenzhen, Zhuhai (珠海) et de Shantou (汕头).

différents domaines. Ceci se traduit par une plus grande autonomie face au gouvernement provincial du Guangdong (广东).

Sa proximité géographique avec Hong Kong facilite les échanges économiques, mais aussi sociaux, culturels, voire même politiques. Certains de ces éléments s'y sont d'ailleurs infiltrés, notamment après la rétrocession de Hong Kong en 1997 (p. ex certaines composantes des religions locales, comme des rituels taoïstes [Wen, 2011]). Cette nouvelle métropole est aussi le réceptacle d'importantes migrations internes diversifiées. La ville est passée de 80,000 habitants à la fin des années 1970, à plus de 12 millions actuellement. De ce chiffre, on compte une population « flottante » d'environ 6 millions d'individus (Fan et Whitehead, 2011 : 14). Enfin, près de 90 % de la population « locale » n'est pas originaire de Shenzhen (idem).

Ces caractéristiques économiques, sociales, démographiques et politiques lui permettent de pouvoir s'approprier les nouveaux modèles et idées, et ce, malgré sa réputation de « désert culturel » (*wénhuà shāmò chéngshì*, 文化沙漠城市)²²³, de ville sans tradition, sans histoire (Guldin, 1997 : 59). En ce sens, les résidents de Shenzhen adaptent et adoptent des pratiques d'autres endroits à leur héritage culturel (Fan et Whitehead, 2011 : 15). Cette quête spirituelle des habitants de Shenzhen est motivée, selon Fan et Whitehead, par un désir individuel de renouveau moral. La « banqueroute morale » (Ibid : 18) serait la source de cette recherche. La nouvelle classe moyenne²²⁴ veut combler le vide laissé par les réformes et la richesse récemment acquise²²⁵. Ces derniers, mais aussi la population en général, ont

²²³ Ce point fut soulevé par Zhou Beichen. Entretien à Shenzhen le 30 mai 2012.

²²⁴ Cette quête n'est pas propre seulement à la classe moyenne, les migrants sont eux aussi en quête de spiritualité, d'ancêtres ou encore d'identité.

²²⁵ En effet, il existe cette considération répandue en Chine que le Guangdong et la ville de Shenzhen possèdent un fort potentiel économique tout en étant des lieux dépravés, chaotiques, enclin aux viols, aux vols, etc. (Carrico, 2012: 33).

maintenant plusieurs options spirituelles sur le marché religieux local (Yang, 2006) et ne s'intéressent qu'en partie aux offres du « marché rouge » (marché officiel, reconnu et autorisé par l'État)²²⁶. Ils cherchent plutôt la rédemption dans le syncrétisme offert par plusieurs initiatives locales qui ont un côté pratique et œuvrent à servir la vie spirituelle de façon rapide.

Le gouvernement de la ville de Shenzhen cherche aussi à remédier à la situation depuis la fin des années 1990 en construisant plusieurs espaces publics (p. ex hall de musique, des parcs, des théâtres, etc.). Cependant, derrière ce miracle économique, les conflits et les problèmes sociaux deviennent de plus en plus préoccupants²²⁷, notamment après la crise économique mondiale de 2008. Cette dernière a frappé de plein fouet les régions côtières chinoises, dont Shenzhen. Des centaines d'usines ont fait faillite et des milliers de travailleurs migrants chinois ont perdu leur emploi, et ce, souvent sans avoir reçu leurs indemnités de licenciement (Huang et Chen, 2010: 68). Le mécontentement populaire force le PCC à réagir, et ce, afin d'éviter le désordre social. C'est ainsi que plusieurs projets de réformes, allant dans le sens du concept de « société harmonieuse » (*héxié shèhuì*, 和谐社会), ont vu le jour.

À Guangdong, ce concept s'est traduit par l'entremise du slogan local : « Guangdong heureux » (*xìngfú Guǎngdōng*, 幸福广东). Ce dernier, qui abonde dans le sens de la société harmonieuse, implique la mise en responsabilité de tous et toutes dans la création du bonheur collectif et l'importance de l'ajustement du gouvernement. On pense ici à la réforme du

²²⁶ Yang (2011) met en scène un triple marché du religieux : noir-rouge-gris. Le marché rouge est formel et inféodé à l'État et est constitué des 5 grandes religions reconnues (Christianisme, Bouddhisme, Islam, Protestantisme, Taoïsme). Le marché noir comprend l'ensemble des organisations religieuses dites illégales (p. ex Falungong [法轮功], Yi Guan Dao [一贯道]). Le marché gris inclut toutes les associations religieuses ou spirituelles qui ont statu légal ambigu (p. ex les pratiques du Qigong, plusieurs des nouveaux mouvements religieux).

²²⁷ Nous faisons référence ici à la stabilité sociale.

système de gestion des « organisations sociales »²²⁸. Celui-ci passa ainsi de l'exclusion à la facilitation de l'existence juridique et légale de ces dernières²²⁹)²³⁰. On remplaça aussi le système de double supervision (*shuāngchóng guǎnlǐ*, 双重管理) par un simple contrôle d'enregistrement juridique du Bureau des Affaires civiles. De surcroît, la mise en œuvre des différents dispositifs publics et privés aide et soutient les organisations à s'enregistrer légalement tout en répondant à des conditions déjà réduites (Wu et Chan, 2012). C'est dans ce contexte que le *Kongshengtang* est parvenu à s'enregistrer en tant qu'« organisation non gouvernementale à but non lucratif » (*mínbàn fēi qǐyè dānwèi*, 民办非企业单位) auprès du bureau des affaires civiles de Shenzhen²³¹.

Le *Kongshengtang* : l'institution, son maître et ses activités

L'institution : ses liens et son origine

Le *Kongshengtang* fut fondé en 2008 et a ouvert ses portes en 2009. Ce dernier est situé dans le parc public de Donghu (东湖), district de Luohu (罗湖). Les locaux du *Kongshengtang* se trouvent au deuxième étage de la « Galerie du Litchi Rouge » (*hónglǐ shūhuà guǎn*, 红荔书画馆). Dans la cour intérieure, on retrouve une imposante statue de Confucius²³². Les locaux

²²⁸ Ce terme politique et juridique contient trois catégories d'organisations : les associations sociales (*shèhuì tuántǐ*, 社会团体), les organisations non gouvernementales à but non lucratif (*mínbàn fēi qǐyè dānwèi*, 民办非企业单位) et les fondations (*jījīn huì*, 基金会).

²²⁹ Les réformes sont planifiées au Centre et Guangdong a été ensuite choisi comme lieu d'expérimentation.

²³⁰ Le Guangdong heureux, en tant que discours politique, fut mis de l'avant par l'ancien gouverneur, Wang Yang (汪洋), maintenant membre du Politburo (2012).

²³¹ Le groupe a déjà appliqué pour une exemption d'impôts, mais attend toujours la décision. Entretien à Shenzhen le 20 mai 2012. Pour plus d'informations sur les groupes de *gongyi*, consultez Guo (2013).

²³² Inaugurée en 2009. Entretiens à Shenzhen le 20 mai 2012.

et installations du *Kongshengtang* sont modestes. On compte environ quatre pièces au total (salle de cours, d'entreposage²³³, multimédia et bureau²³⁴).

Selon les journaux locaux et le site Internet de la compagnie Samwo²³⁵ (*Sān hé guójì jítuán*, 三和国际集团), c'est Zhang Hua (张华), le président du consortium Samwo qui en est le fondateur (Liu, 2010 : A22)²³⁶. Il démarra d'ailleurs le groupe avec 1 000 000 RMB (169 700 CAD)²³⁷, de sa propre fortune (idem). Zhang invita par la suite Zhou Beichen à se joindre au groupe. Pour Zhang, l'enseignement du confucianisme est très important pour la construction de l'harmonie sociale (idem).

Lors de son ouverture officielle en 2009, Zhang Hua, le représentant du bureau des affaires religieuses, Lü Puguang (吕普光) et le secrétaire adjoint du comité central du département de la propagande étaient présents. Ce dernier trouvait d'ailleurs que ce type d'organisation, ainsi que les activités offertes, étaient plus que louables (Liu, 2010 : A22). On dévoila par la suite une grande statue de Confucius, la première dans un lieu public à Shenzhen, cérémonie qui fut suivie par un rite sacrificiel traditionnel.

Le *Kongshengtang* est principalement financé par Samwo. On peut d'ailleurs trouver l'adresse Internet du *Kongshengtang* sous l'onglet « Culture de l'entreprise » (*qǐyè wénhuà*, 企业文化) de leur page d'accueil. On peut aussi le trouver sous l'appellation « Grande Cérémonie sacrificielle de Shenzhen » (*Shēnzhèn jìlǐ dàdiǎn*, 深圳祭礼大典)²³⁸. C'est la compagnie qui paie pour la location des locaux au groupe « Galerie du Litchi Rouge », pour l'impression des manuels d'enseignement (le nom y figure), divers matériaux scolaires, les

²³³ C'est dans cette petite pièce, à droite du bureau, qu'est entreposé le matériel utilisé pour les mariages.

²³⁴ Le bureau de Zhou Beichen est décoré de boiseries, de façon traditionnelle, sans toutefois être d'un grand luxe.

²³⁵ Nous utilisons ici la romanisation offerte par Samwo.

²³⁶ Zhou fait également mention de ces éléments dans son livre (2009 : 159)

²³⁷ Taux de change du 29 mai 2013 (0,1697).

²³⁸ Disponible: http://www.samwo.com/culture/culture_07.php

costumes, etc²³⁹. Fait intéressant, le nom de Samwo ne figure pas sur les brochures publicitaires, ni les petites brochures²⁴⁰. Lors d'entretiens, on nous mentionna également qu'une partie de l'argent provient de donations faites par des entrepreneurs²⁴¹. Nous avons également appris que le centre avait organisé, en 2011, une soirée durant laquelle des artistes locaux sont venus vendre leurs œuvres à certains membres de l'élite économique de Shenzhen. Les profits de cette soirée ont été remis au *Kongshengtang*²⁴². En ce sens, ce dernier est soutenu par le secteur commercial, le gouvernement et les instances locales du Parti, ainsi que par la chambre de commerce de la province de Guangdong (Ten Thousand Holy Network, 2011).

Outre ces liens locaux, le *Kongshengtang* a reçu la visite, lors du deuxième festival de la culture confucéenne, de Tu Weiming (杜维明)²⁴³ (Confucianisme de Chine, 2011). Le *Kongshengtang* est aussi très proche du Dr Tang En-Jia (湯恩佳)²⁴⁴, directeur de l'Académie Confucéenne de Hong Kong (*Xiānggǎng Kǒngjiào xuéyuàn*, 香港孔教学院) (Zhou, 2009 : 159). Tous ces liens avec les communautés locales et outremer démontrent la vigueur du renouveau de la culture traditionnelle à Shenzhen.

Selon les préposées à l'accueil, le *Kongshengtang* entre dans la catégorie de « groupe pour le bien-être public » (*gōngyì shìyè tuántǐ*, 公益事业团体)²⁴⁵. Cette appellation, comme le disait Yang Fenggang, permet d'échapper à la législation en matière de groupe religieux en passant inaperçu aux yeux de l'État (2011: 87). En s'enregistrant sous cette étiquette, le

²³⁹ Entretiens à Shenzhen le 20 mai 2012.

²⁴⁰ Par exemple, le nom du groupe ne figure pas dans la brochure intitulée « Questions and Answers regarding Confucianism's knowledge » (Zhou, s.d.).

²⁴¹ Entrevues à Shenzhen le 17 mai 2012.

²⁴² Ce fut la seule soirée de ce type.

²⁴³ Tu Weiming est le directeur du centre des études asiatiques Yenching de l'Université Harvard.

²⁴⁴ Tang soutient d'ailleurs publiquement le confucianisme en tant que religion à Hong Kong.

²⁴⁵ Cela figure d'ailleurs dans leur brochure intitulée «programmes d'études d'intérêt public (gratuit)» (Kongshengtang, 2010)

Kongshengtang s'aligne avec la notion d'intérêt public, le nouveau terme qui renvoie à la philanthropie sociale moderne, comme un remède aux problèmes de confiance, de moralité, d'injustice, etc²⁴⁶. Il se pose en fait, en utilisant ce terme, comme une sorte de société de rédemption par l'entraide et, en venant au cours, par le biais de l'auto-transformation (« personal salvation »)²⁴⁷.

Sur les cartes de visite des préposées ainsi que sur celle de Zhou Beichen, on remarque plusieurs affiliations, dont deux : (1) l'Académie Confucéenne de Hong Kong et (2) l'Association de la culture confucéenne de Qufu (*Qūfū rújiā wénhuà liánhé huì*, 曲阜儒家文化联合会)²⁴⁸. Concernant la première, il semble que le *Kongshengtang* soit en fait une branche (*fēn yuàn*, 分院) de cette académie. Pour ce qui est de la deuxième affiliation, selon les préposées et la biographie de Zhou (2009), Zhou semble non seulement y être affilié, mais bien en être le président (*huì zhǎng*, 会长). Cependant, lors d'entretiens ultérieurs avec des responsables de la Fondation Confucius (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì*, 中国孔子基金会) à Jinan²⁴⁹, nous avons appris que ce groupe n'existe pas²⁵⁰.

Outre le directeur du centre, on compte plus de 20 professeurs bénévoles à plein temps au *Kongshengtang*. Ces derniers enseignent principalement les cours de musique, de chant, de calligraphie, etc. (Liu, 2010: A22).

²⁴⁶ D'ailleurs, il s'accroche à cette étiquette aussi parce que maintenant le marché des groupes *gōngyì* devient de en plus populaire et qu'en tant qu'organisation sociales, ces derniers répondent à l'appel du gouvernement – sur le plan des services sociaux locaux.

²⁴⁷ On pourrait traduire ce terme par *zìzhù* (自助) en chinois.

²⁴⁸ Après plusieurs vérifications, l'adresse mentionnée sur les cartes, concernant Qufu, ne correspond pas à l'organisme écrit. Après avoir longé la rue Shendao (神道路), nous pouvons plus que remettre en question la véracité de l'existence de ce groupe.

²⁴⁹ Capitale de la province du Shandong.

²⁵⁰ Entrevues à Jinan le 22 mai 2012. Nous avons également, sans succès, fait des recherches pour tenter de trouver ce groupe.

Objectifs et fonctions

D'abord, le *Kongshengtang* est, selon un des responsables, le seul « temple » (*dàochǎng*, 道场)²⁵¹ qui permet le libre culte de Confucius en Chine²⁵². En ce sens, sa première fonction est de promouvoir le sacrifice et le culte de Confucius sur la scène culturelle et religieuse locale. Ensuite, un des buts du *Kongshengtang* est de prêcher la parole confucéenne afin de renouveler la moralité. Ce point sur la moralité nous interpelle comme étant lié à la question de la gouvernance locale. Il vient répondre à la décadence de Shenzhen (p. ex culte de l'argent, corruption, etc.) et promouvoir le retour aux valeurs dites traditionnelles (p. ex respect des parents, d'harmonie, étiquettes sociales, etc.). De par ses objectifs, le *Kongshengtang* s'inscrit directement dans la narrative étatique de la société harmonieuse.

Ensuite, le *Kongshengtang* a comme fonctions la prise en charge des activités liturgiques (p. ex rites des solstices, du festival du printemps, de mi-automne, etc.) dans la communauté. Il doit accueillir les « pèlerins » en quête de spiritualité et mettre sur pied des groupes d'études et des activités de charité visant directement la communauté locale. Le groupe doit aussi produire et vendre des biens culturels (p. ex art, statuettes, livrets, etc.). À court terme, le *Kongshengtang* entend occuper une place importante dans le marché religieux local. À long terme, ce dernier souhaite changer, quelque peu, le paysage socioculturel de Shenzhen en construisant un square culturel et un collège confucéen²⁵³. Il

²⁵¹ Selon le professeur et secrétaire général du bureau des affaires confucéennes, Zhao Fasheng (赵法生) de l'académie des sciences sociales (CASS), le terme *dàochǎng* était utilisé plus spécifiquement par le taoïsme pour identifier des endroits religieux. Par la suite, les trois religions se sont appropriées le terme (échange de courriels du 25 janvier 2013).

²⁵² Entrevue à Shenzhen le 30 mai 2012.

²⁵³ Zhou entend ici la construction d'un temple de Confucius à flanc de montagne, avec des écoles, des quartiers privés, etc. Sa vision ressemble à une sorte de temple bouddhiste comme on peut en trouver au Tibet.

désire aussi aménager plus de sites rituels afin d'établir une industrie du *Kongshengtang*²⁵⁴ (Ten Thousand Holy Network, 2011).

Ce dernier tente ainsi de promouvoir la moralité et la culture confucéenne afin de régénérer la culture traditionnelle chinoise. Toute cette renaissance des valeurs participe à la gouvernance du fait que les valeurs véhiculées sont celles du respect de l'autorité, de la piété filiale (*xiào*, 孝), de l'harmonie sociale, etc. Les activités mises en place par le *Kongshengtang* suivent également cette tendance.

Les activités du Kongshengtang

Dans deux brochures²⁵⁵, le centre annonce plusieurs cours de lecture, de musique et de calligraphie pour les enfants de 6 à 12 ans (Kongshengtang, 2010 ; s.d.b). On retrouve également la mention *gōngyì* ainsi que « gratuit » (*miǎnfèi*, 免费) à plusieurs endroits²⁵⁶. Pour certains des cours, on mentionne qu'il n'y a que 30 places disponibles (Kongshengtang, 2010), il faut donc, selon certains des participants avec lesquels nous avons pu avoir quelques échanges informels, inscrire l'enfant rapidement, car les cours affichent vite complet²⁵⁷.

Les cours du samedi matin portent principalement sur les œuvres classiques du confucianisme (selon Zhou). On y trouve des cours portant sur le « livre des transformations » (*Yì jīng*, 易经), le « Classique de la Poésie » (*Shī jīng*, 诗经), le

²⁵⁴ Cette partie ne contient que quelques points soulevés par la charte du groupe.

²⁵⁵ Concernant les brochures, un point nous interpelle. Certaines sont en chinois simplifiés (p. ex publicités générales) et d'autres, en traditionnels (p. ex brochures pour les cours et pour le mariage). Nous pensons, sans certitude, que cette différence est due au fait qu'elles visent pas la même clientèle. Les brochures de cours s'adressent aux parents et doivent avoir une allure plus sérieuse, plus lettrée.

²⁵⁶ Pour eux, offrir des services fait partie de la définition de *gōngyì*.

²⁵⁷ Entrevue à Shenzhen le 20 mai 2012.

« Classique de la piété filiale » (*Xiào jīng*, 孝经), les *Analectes* (*Lúnyǔ*, 论语), la Grande étude (*Dàxué*, 大学), la Doctrine du milieu (*Zhōngyōng*, 中庸) et les « enseignements de maître Meng » (*Mèngzǐ*, 孟子) (Kongshengtang, s.d.b)²⁵⁸. Le dimanche, les cours se focalisent sur les rites culturels confucéens, comme les processions musicales (*guó yuè jiànshǎng*, 国乐鉴赏), les rites concernant l'habillement traditionnel (*hànfú lǐyí*, 汉服礼仪) et la cérémonie d'appréciation du thé (*chádào guān shǎng*, 茶道观赏).

Selon certains parents, les cours ont plusieurs effets bénéfiques sur les enfants : (1) ils enseignent la vertu ; (2) les bonnes manières (étiquette sociale [*liyi*, 礼仪]) et (3) et calment l'enfant²⁵⁹. Pour un des journalistes qui est allé sur place pour s'informer du groupe, Zhou Beichen donne une interprétation plutôt religieuse du confucianisme dans ses cours sur les *Analectes* (Kongshengtang, 2011 : 112).

Les cours ne sont pas uniquement destinés aux enfants, et ce, même si selon les brochures obtenues, c'est par le biais de ces derniers que commence le renouveau de la culture confucéenne (Kongshengtang, s.d.b)²⁶⁰. Il existe également un curriculum pour les adultes et les gens d'affaires. Zhou Beichen touche à des thématiques comme le succès (p. ex la vision du succès selon le confucianisme, les différences culturelles du succès, etc. [Kongshengtang, s.d.c: 1]), la moralité (Ibid.:5), le *Lǐjiào* (礼教) et sa fonction de gouvernance (p. ex dans le monde social, en entreprise, en politique, etc. [Ibid.: 5]), le système de croyance du confucianisme, les standards moraux, etc.

²⁵⁸ Fait à noter, Zhou Beichen considère le Classique de la piété filiale (*Xiào jīng*, 孝经) comme étant justement un des écrits classiques (Kongshengtang, 2011 : 114). Cependant, ce dernier ne fait pas partie des quatre classiques (*Sishū*, 四书).

²⁵⁹ Entrevues à Shenzhen le 30 mai 2012.

²⁶⁰ Littéralement : « 儒家文化从孩子抓起! »

Il y a enfin une section complète dédiée aux gens d'affaires confucéens (*rú shāng*, 儒商). Ces cours sont comme des séminaires et certains se donnent sur plusieurs jours. Lors de séances s'étendant sur deux jours, on discute de l'esprit du *rú shāng*. La première partie du programme se concentre sur la crise de la moralité dans le secteur des affaires, la réglementation et les institutions. On y discute aussi des stratégies de développement et d'administration (p. ex comment faire la gestion de personnel et construire un monopole en suivant le système de valeur *rú shāng*, comment devenir riche²⁶¹, etc. [Kongshengtang, sd.c : 7-8]). Zhou donne également des leçons de moralité aux entrepreneurs (p. ex sur le fait que l'argent ne peut pas acheter l'innocence). Il leur donne même des conseils d'affaires (p. ex se lancer dans l'industrie culturelle confucéenne (*rújiào wénhuà chǎnyè*, 儒教文化产业) (Zhou, 2010b : 49-51). Ce type d'enseignement *rú shāng* vise à moraliser, en partie, les commerçants et à blanchir certaines des pratiques liées à l'industrie locale (p. ex non-respect des normes du travail, aucune indemnisation, etc.)²⁶². D'où cet aspect de rédemption dont nous traitons plus tôt.

Outre l'enseignement sur la richesse et sur l'administration, on remarque que la thématique des cours est étroitement liée au message étatique de l'harmonie sociale. On y apprend les bonnes manières, les valeurs traditionnelles de respect de piété filiale, etc. Ces enseignements, et nous en traiterons plus tard, sont, pour le *Kongshengtang* et son directeur, des éléments essentiels au renouveau culturel chinois. Les cours à connotation religieuse y participent aussi du fait qu'ils offrent une sorte de possibilité de rédemption par l'intermédiaire de Confucius et des rites. Celle-ci vient néanmoins plus légitimer une partie

²⁶¹ Dans ces cours, Zhou offre des espoirs concernant la réussite matérielle, car ceux qui sont présents ne le sont pas forcément.

²⁶² Il est intéressant de souligner la présence d'enseignement visant les gens d'affaires dans plusieurs de nos sites. Nous pensons, et nous ne comptons pas aller plus loin sur ce point, que ceci vise principalement un malaise social (c.à.d. la perte des valeurs morales) faisant suite au développement économique rapide.

des pratiques capitalistes qu'autre chose. La moralité contenue dans ces cours participe à la gestion de la communauté et à une certaine réforme des valeurs capitalistes, considérées comme corrompues.

L'observation directe : un cours avec Zhou Beichen

En ce qui concerne l'observation directe, nous avons pu assister au cours du dimanche 20 mai 2012. Le cours commence avec le son d'une cloche traditionnelle et l'entrée de Zhou Beichen et de son maître de cérémonie, Hu Liao (户了)²⁶³. Les élèves font ensuite le geste de salut (*bai*, 拜) en direction de Zhou. Pendant ce temps, Zhou prépare le rituel. Les élèves se tiennent debout et par la suite chantent un hymne à Confucius²⁶⁴.

Dans la salle de classe, on compte autour de vingt personnes, dont 3 mères accompagnées de leurs fils âgés d'environ 4 à 6 ans. On dénombre 10 hommes d'environ 30-55 ans et 10 femmes de 35 ans et plus²⁶⁵. On ne compte aucun enfant « féminin » sur les lieux. On peut compter 27 places assises auxquelles se joint le matériel didactique. Une dame enceinte me dit que parfois il y a trop de gens et qu'il est impossible de s'asseoir – il n'y a pas de place. La pièce fait environ 40 mètres carrés. On peut compter 27 places assises.

Zhou commence alors son cours, avec en arrière-plan une musique d'instruments traditionnels chinois. Sur les tables, on peut trouver une brochure en plus d'un manuel écrit par Zhou Beichen. Il discute d'un paragraphe pendant environ une heure en citant Mao à plusieurs reprises. Le cours dure environ deux heures trente minutes. Zhou donne une pause de quinze minutes à la classe après 45 minutes. Le cours se termine ensuite à 16 :15.

²⁶³ C'est ce dernier qui fait la narration sur les DVDs.

²⁶⁴ Ce chant, de par les paroles, ressemble plus à une prière.

²⁶⁵ Ces chiffres ne sont que des estimations

Durant le cours, Zhou défend le confucianisme contre ceux qui disent que c'est un système archaïque qui encourage l'inégalité sociale. Zhou compara alors ce dernier avec la situation aux États-Unis. Il mentionna que même en démocratie des inégalités subsistent entre les riches et les pauvres, entre les noirs et les blancs²⁶⁶. Ceci dit, Zhou mentionna que la société possède de nombreux systèmes de hiérarchisation et le *ru* (儒) organise la société en fonction du rang, entre la noblesse et le peuple (*gāodī guìjiàn*, 高低贵贱). Zhou souligne que l'on parle ici de noblesse en terme culturel (« *wénhuà yǒu diǎn gāo de yīxiē rén*, 文化有点高的一些人»). Cette organisation fait partie de la culture et de la tradition Han²⁶⁷. On sépare les humains en fonction de la vertu (Dé, 德), de la position sociale (*wèi*, 位), et de l'âge (*nián*, 年). Le groupe ne pose pas de questions et écoute les explications de Zhou²⁶⁸.

En ce sens, les cours de Zhou ne sont pas seulement des cours de moralité ou encore de confucianisme. Ce dernier donne des justifications culturelles de l'ordre hiérarchique rattaché à l'identité Han du confucianisme en Chine. Il y a plus ici qu'un simple cours sur le confucianisme ou encore sur l'interprétation qu'en fait Zhou. C'est un renouveau confucéen Han, quoique moins explicite que dans le site du Hall du devenir vertueux, avec comme contenu la soumission à l'ordre social établi en fonction de la culture (Han) confucéenne.

²⁶⁶ Zhou tente à plusieurs reprises de créer cette dichotomie « eux-nous » avec l'Occident. Comme Jiang Qing, Zhou n'encourage pas le dialogue ni même les échanges culturels avec celui-ci.

²⁶⁷ Zhou utilise le terme *Huáxià* (华夏) ici. Ce dernier fait directement référence à l'héritage culturel Han. Ce point de vue est d'ailleurs partagé par le sociologue Fei Xiaotong.

²⁶⁸ Ces informations proviennent de l'observation directe (non participante) réalisée à Shenzhen le 20 mai 2012.

Le mariage confucéen comme fondement de l'harmonie familiale

Le *Kongshengtang* offre également un service de célébration de mariage (*ríjiā hūnlǐ*, 儒家婚礼)²⁶⁹. Selon leur brochure, on doit remplir un formulaire, choisir une date et avoir le certificat de mariage afin d'obtenir un service taillé sur mesure. Pour la modique somme de plusieurs *wàn* (万)²⁷⁰, on a droit à une séance répétition, à quelques cours préparatoires²⁷¹, à la location de costumes traditionnels²⁷² et à une grande procession rituelle (avec un nombre de participants [acteurs, musiciens, etc.] lié à la somme payée). Selon la brochure, le mariage est une activité unique, un accord entre les cieux, la terre et les ancêtres. C'est une réunion de ces trois éléments. La nature sacrée de l'événement produit des familles plus fortes, ayant une moralité plus élevée. Enfin, la brochure termine en mentionnant que le mariage confucéen est très important du fait qu'il exprime un retour de la tradition. En ce sens, ce type de mariage est bénéfique pour la nation, pour la construction d'une société et de familles harmonieuses (Kongshengtang, s.d).

Ce que nous pouvons dégager de la brochure vient confirmer notre hypothèse de départ sur rôle que joue le *Kongshengtang* dans la gouvernance locale. Le mariage est ici symbolique et non pas officiel. Alors, en quoi le mariage confucéen offert par le centre participe à la gouvernance? Ce dernier fait la promotion de l'harmonie sociale, de la sacralisation de l'union, de la cellule familiale traditionnelle et surtout de la stabilité

²⁶⁹ Fait à noter, c'est le seul service payant offert par le *Kongshengtang*.

²⁷⁰ Un Wan équivaut à 10 000 RMB (1697 CAD) (Taux de change du 29 mai 2013 à 0,1697). Selon nos entrevues, ce type de cérémonies peut coûter plus de 20 000 RMB et nécessiter plus de 70 personnes. Ceci dit, peu de gens demandent ce service, la plupart étant de jeunes gens. (Entretiens à Shenzhen le 17 mai 2012).

²⁷¹ Qui traitent par exemple de la façon de construire une famille harmonieuse, du sens et la valeur du mariage confucéen, etc.

²⁷² Selon les images il semble s'agir de vêtements Han (*hànfú*, 汉服).

sociale²⁷³. Il place symboliquement l'union sous cette moralité culturelle confucéenne qui ensuite devient contraignante pour les participants.

Festivals et autres cérémonies

Enfin, les activités les plus importantes sont celles de la célébration de l'anniversaire de Confucius, à la fin du mois de septembre, et du festival de la culture confucéenne (*Kǒngzǐ wénhuà jié*, 孔子文化节)²⁷⁴. Le rituel de révérence à Confucius (*jì Kǒng*, 祭孔) ne s'adresse pas seulement aux chercheurs/intellectuels. Il s'adresse au contraire, selon Zhou, principalement à la population locale²⁷⁵. L'idée est de faire participer la population locale à ce renouveau confucéen. Selon Zhou Beichen, si les chercheurs/intellectuels sont les seuls à s'y investir, le renouveau sera coupé des aspirations populaires et ne pourrait donc pas s'étendre sur le plan national. C'est donc par l'intermédiaire de cette cérémonie et des festivals de la culture confucéenne que l'on tente d'inclure la population dans le renouveau.

Ces activités et rituels publics ont pour but d'intégrer les enseignements culturels confucéens dans la communauté, de faire la promotion de la moralité par le biais de rituels et de festivals culturels. D'une certaine façon, les activités publiques participent à la gouvernance en véhiculant les mêmes valeurs et comportements que nous avons mentionnés avant. Le *Kongshengtang*, par l'intermédiaire de ses activités (p. ex cours, mariage, rituels publics, etc.) participe à la gouvernance morale et locale de Shenzhen. Ces activités ont pour objectif le retour aux valeurs traditionnelles, qui sont directement en lien avec la stabilité et

²⁷³ Il existe plusieurs analogies de ce type dans la pensée chinoise.

²⁷⁴ Le premier festival eu lieu en 2010 et portait le thème de «Culture confucéenne et Société harmonieuse» (*rúxué wénhuà yǔ héxié shèhuì*, 儒學文化與和諧社會) (Jiang, 2010: A8).

²⁷⁵ Entrevues à Shenzhen le 17 et 20 mai 2012.

l'harmonie. Toutes ces activités sont le fruit du travail du directeur, Zhou Beichen. À ce titre, ce dernier revêt une importance non seulement au sein du groupe, mais aussi dans le débat plus large sur le renouveau local du confucianisme tant par le biais de son discours que de son réseau.

Zhou Beichen, le professeur visionnaire devenu grand Maître de cérémonie

Né à Zunyi (遵义), dans la province du Guizhou (贵州) en 1965, Zhou Beichen est diplômé en études chinoises (1987) de l'université normale de Guizhou (*Guìzhōu shīfàn dàxué*, 贵州师范大学). Il y enseigna par la suite de 1990 à 1998. C'est à partir de 1996 qu'il commence à étudier avec le grand maître confucéen (*dàrú*, 大儒), Jiang Qing²⁷⁶. Il aida d'ailleurs ce dernier à mettre sur pied la « maison spirituelle Yangming » (*Yáng míng jīng shě*, 阳明精舍)²⁷⁷. Il quitte son emploi en 2000 afin de consacrer entièrement au renouveau confucéen puis rejoint le *Kongshengtang* en 2009. Il en est actuellement directeur.

Durant l'entretien, il nous mentionna qu'il est le premier (*shì Zhōngguó dì-yī gè*, 是中国第一个) et le seul « intellectuel » confucéen professionnel de la Chine (*zhuānyè rúzhě*, 专业儒者), et ce, depuis l'an 2000. Il est le seul, comme les moines (bouddhistes) et les prêtres (christianisme) qui sont entretenus par les monastères et églises, à vivre grâce aux ressources d'un temple confucéen. Les gens qui travaillent pour le centre à l'accueil ne sont pas, selon lui, des « confucéens », mais simplement des employés (*gōngzuò rényuán*, 工作人

²⁷⁶ Certaines personnes mettent en doute le titre de « grand maître » (大儒) de Jiang Qing. Plusieurs, comme Xue Yong, accusent Jiang de faire un pas en arrière et de ne représenter que le conservatisme culturel (2004).

²⁷⁷ À noter ici nous traduisons le terme *jīng shě* par maison spirituelle. Cependant, ce terme fait référence aux Viharas (temples bouddhistes). Yangming fait ici référence à la personne de Wang Yangming (王陽明), grand penseur confucéen sous les Ming (1472-1529).

员). Et il ajoute que si le confucianisme est une religion²⁷⁸, alors il est le seul (*dān yīgè*, 单一) à en être « diffuseur » (*chuánbò rújiào de rúzhě*, 传播儒教的儒者)²⁷⁹. Le *Kongshengtang* est aussi le seul *dàochǎng* en Chine²⁸⁰. Il emploie également le terme « collège populaire » (*mínjiān shūyuàn*, 民间书院) afin de parler du centre. Selon lui, ce type de collège joue aussi le rôle de temple pour le confucianisme religieux (Zhou, 2009 : 131)²⁸¹. C'est aussi dans ces endroits où l'intellectuel populaire confucéen (*mínjiān rúzhě*, 民间儒者) enseigne le confucianisme à tous et toutes (Zhou, 2009 : 132)²⁸². En ce sens, le collège et le temple, pour le confucianisme, ne forment qu'un seul endroit (*xué miào hé yī*, 学庙和一). Cependant, selon Zhou, le confucianisme, en tant que religion, ne possède que peu de ressources, à tel point qu'il n'existe qu'un seul « confucéen professionnel (de vocation) » (*zhíyè rúzhě*, 职业儒者), soit lui-même²⁸³. Sur ce, il déplore le fait que sur « 5000 ans d'histoire du *rújiào*, il ne lui reste présentement qu'un *dàochǎng* de plus ou moins 300 mètres carrés ».

La pensée confucéenne, selon Zhou, a influencé le Japon²⁸⁴, la Corée du Sud, Taiwan ainsi que l'ensemble de l'Asie du Sud-Est. Pour lui, cette région se nomme le « cercle

²⁷⁸ Et pourtant, dans plusieurs de ses textes, il ne fait pas cette nuance et l'affirme de manière claire (Zhou, 2007 : 35).

²⁷⁹ Il est d'ailleurs très insistant sur ce point, le fait d'être le premier. Il met aussi l'accent sur l'importance de la gratuité pour son enseignement. Ceux qui font payer ne sont pas pour lui de vrais *ruzhe*. Ils travaillent et organisent des activités dans le but de se nourrir, etc. Zhou n'a pas ce genre de préoccupations. Entrevue avec Zhou Beichen à Shenzhen le 20 mai 2012

²⁸⁰ L'expression exacte est : «真儒教的道场在今天中国就是孔圣堂». À ce sujet il nous mentionna que ce n'est pas lui qui dit cela, mais bien une enquête menée par que l'Académie chinoise des sciences sociales (CASS) portant sur le développement du confucianisme en Chine depuis les 10 dernières années. Cependant, après avoir contacté la CASS, cette information s'est avérée fausse. En revanche, nous avons pu trouver un volume qui concorde avec ses dires (Peng et Fang, 2011 : 122).

²⁸¹ L'expression exacte est : «书院是儒教的重要道场».

²⁸² L'expression exacte est : «民间书院是民间儒者讲学».

²⁸³ Curieusement, il ne fait pas mention de son maître Jiang Qing ici. Entrevue avec Zhou Beichen le 20 mai 2012.

²⁸⁴ Il ira même jusqu'à dire que l'ensemble de la culture japonaise prend sa source dans le *rujiao*.

confucéen ». Il existe encore quelques temples en Chine (*Kǒngmiào yǔ wénmiào*, 孔庙与文庙), cependant, ces derniers appartiennent au gouvernement et servent d'attractions touristiques par le biais desquelles celui-ci peut percevoir des redevances (p. ex sur la vente de billets)²⁸⁵. Pour Zhou, ce n'est qu'une forme indirecte de financement gouvernemental. Sur le plan culturel, ces temples sont « morts ». Le fait qu'une culture s'éteigne dépend largement de ses participants : si certains aspects sont encore pertinents dans leur vie, leur famille, etc., alors cette culture n'est pas morte. C'est ce qui donne espoir à Zhou. Aussi, de son point de vue, le *Kongshengtang*, en tant que *dàochǎng*, n'est pas une académie. Le *Kongshengtang* est une institution « vivante », elle va aux gens et leur est ouverte. Il invite à la participation communale locale. Il participe à la construction spirituelle de la société, de la communauté et de la famille. C'est en fait, selon lui, la mission du *Kongshengtang*²⁸⁶.

Zhou qualifie le centre de vivant, et présente celui-ci comme étant une force intégratrice, par le biais de l'enseignement confucéen, dans la communauté. Le *Kongshengtang* veut intégrer la population dans le renouveau moral qu'il tente d'opérer afin de permettre à la nation chinoise de se relever et à la culture chinoise de renaître.

En fait, quand Zhou parle de culture chinoise, il fait en premier lieu référence à la culture familiale (*jiātíng wénhuà*, 家庭文化)²⁸⁷. C'est d'ailleurs, selon Yao et Zhao, l'une des caractéristiques culturelles importantes de la religion chinoise, soit le fait d'être centré sur la famille (2010:80). D'ailleurs, cette dernière est considérée comme étant au centre de la vie religieuse (ibid: 103) et donc, la protéger signifie préserver la vie sociale (ibid: 83)²⁸⁸.

²⁸⁵ Entrevue avec Zhou Beichen à Shenzhen le 20 mai 2012

²⁸⁶ Entrevue avec Zhou Beichen à Shenzhen le 20 mai 2012

²⁸⁷ C'est pour lui le point de départ du renouveau.

²⁸⁸ Yao et Zhao rajoutent que c'est aussi la famille qui détermine la forme et le contenu des pratiques spirituelles et rituelles en Chine. Selon eux, cela explique la prépondérance du culte des ancêtres et de la piété filiale (2010: 103).

Zhou mentionnera dans plusieurs de ses textes que la perte de cette dernière est en partie dû à l'invasion de la culture occidentale. C'est la cause du déclin de la culture nationale, des valeurs, de la morale, de la gouvernance, de la légitimité, etc. (Zhou, 2010a). Les valeurs familiales ont été piétinées (*jiàntà*, 践踏) par l'individualisme et le matérialisme occidental. Ce sont ces notions qui ont diminué les relations familiales au rang « d'obligations contractuelles froides » (Zhou, 2010a). Cette occidentalisation de la famille est pour Zhou, l'élément déclencheur de la décadence de cette dernière en Chine et la cause de la destruction de la « maisonnée spirituelle » (*jīngshén jiāyuán*, 精神家园)²⁸⁹ chinoise. Zhou met l'accent sur la famille, de même que sur l'importance des cours aux enfants, pour la simple et bonne raison que la celle-ci est l'unité de base de société. Pour lui, reconstruire la famille - harmonieuse - est un travail crucial dans l'accomplissement de la mise en place d'une société harmonieuse (2010a)²⁹⁰. Et donc, comment « sauver » la famille ? Par le biais du renouveau du confucianisme. La crise familiale en Chine ne peut-être résolue que par le retour de la culture confucéenne et de son enseignement concernant la « voie de la piété filiale » (*xiàocí zhī dào*, 孝慈之道) (Zhou, 2010a). Ces valeurs familiales - confucéennes - sont également ce qu'il entend par « valeurs fondamentales » (*héxīn jiàzhí*, 核心价值) (Zhou, 2010c).

Selon lui, chaque civilisation devrait avoir un système de croyances qui forme son noyau (p. ex le Christianisme pour l'Amérique du Nord et l'Europe). C'est d'ailleurs en partie à cause de l'influence du Christianisme que la Chine ne possède plus de système de croyances confucéen. Selon Zhou, l'arrivée de ce dernier fut un désastre pour la culture

²⁸⁹ Ce terme n'est pas spécifique à Zhou Beichen. On le retrouve notamment chez Zhang Liwen lorsqu'il discute du confucianisme (2007 : 28). Zhang est président de l'institut des études confucéennes à l'université du peuple chinois.

²⁹⁰ Les termes exacts sont : « 和谐家庭 ” 的建设是和谐社会建 »

traditionnelle (2009 : 20). Le confucianisme et les valeurs qui y sont associées furent perdus au profit de ces religions étrangères (Zhou, 2007: 41). Pour Zhou, cette invasion de culture païenne (*yì jiào wénhuà*, 异教文化)²⁹¹ n'est pas de bon augure. Ce colonialisme culturel n'est pas parole d'évangile, mais bien une source de chaos et de subversion pour la Chine. Il faut alors pouvoir se débarrasser de cette mainmise occidentale (Zhou, 2010c.)²⁹².

Donc, depuis plus de 100 ans, il n'y a plus de « noyau » de croyances en Chine. Sans croyances, comment est-il possible de construire « une maisonnée spirituelle²⁹³ » ou encore de reconstruire un projet national fort? Selon lui cette reconstruction doit nécessairement passer par l'enseignement du confucianisme. Il doit y avoir un renouveau de ce dernier pour renouveler l'enseignement moral et l'ordre rituel en vue de changer la société (p. ex problème de corruption, etc.). C'est en fait parce qu'il n'y a plus de noyau de croyances qu'il y a un effritement de la moralité nationale (Zhou, 2006). Zhou ira même plus loin en disant que l'effondrement du système de croyances national – le confucianisme – eut comme conséquences l'atrophie de l'esprit national (*mínzú jīngshén*, 民族精神), une pauvreté dans la créativité culturelle (*mínzú wénhuà chuàngzào lì pínfá*, 民族文化创造力贫乏), une crise identitaire et morale, etc. (2010c). Zhou décrit alors les Chinois comme étant des « esprits errants » (*yóu hún*, 游魂) (2010c). En fait, il faut remettre sur pied le système de croyances par le biais de la reconstruction du système d'éducation. Et c'est ici que le *Kongshengtang* entre en jeu. Il faut mettre l'accent sur l'enseignement de la tradition confucéenne dans le but de reconstruire l'unité familiale, et ce, à tout prix. Remettre en ordre la famille est le point de départ dans la remise en ordre du pays.

²⁹¹ Zhou fait référence au Christianisme comme étant une culture païenne.

²⁹² Le discours anti-occidental de Zhou dépasse même celui de son maître, Jiang Qing.

²⁹³ Maisonnée au sens anglophone du mot « home »

Pour Zhou, il y a également une crise dans le système d'éducation chinois contemporain. On n'y enseigne plus les valeurs sociales, la morale et l'éthique confucéenne. L'éducation est plutôt devenue une industrie qui, parfois, est victime de corruption. Les universités ne sont en fait que des marchés de connaissances techniques. Selon lui, les deux éléments absents (morale et éthique) sont nécessaires pour que la Chine puisse (re)devenir une nation puissante²⁹⁴. En ce sens, le *Kongshengtang* reprend à son compte cette fonction d'éducation morale laissée de côté par le système officiel. Il se donne la tâche de propager l'enseignement confucéen en matière d'étiquette, de révérence aux ancêtres, etc., afin de recoudre le tissu social chinois.

Concernant son plan pour le renouveau confucéen, Zhou nous mentionna premièrement que le retour de la prépondérance du confucianisme est inévitable²⁹⁵ du fait qu'il existe un fort besoin de pratiques spirituelles et religieuses dans la société chinoise contemporaine. Aussi, contrairement au Christianisme et au Bouddhisme qui disposent de structures organisationnelles et de plusieurs formes de soutiens gouvernementaux (p. ex exemption d'impôts) et d'un clergé fixe, le Confucianisme se relève d'un siècle d'exclusion²⁹⁶. De fait, Zhou veut réhabiliter le confucianisme en Chine par l'intermédiaire du *Kongshengtang* et de son modèle de développement, et ce, en vue de résoudre les problèmes moraux locaux et nationaux. Le choix de la ville de Shenzhen nous apparaît ici plus clair. Les problèmes auxquels Zhou fait référence dans ses textes sont nombreux : la perte des valeurs traditionnelles, de la moralité et de la loyauté ; la corruption, le culte de l'argent, la disparité entre les riches et les pauvres, etc. (2009: 41-2 ; 2006). L'enseignement

²⁹⁴ Entrevue avec Zhou Beichen à Shenzhen le 20 mai 2012

²⁹⁵ Selon Zhou, les Chinois qui naissent en Chine ne peuvent donc pas échapper à ce système culturel (Zhou, 2007 : 35).

²⁹⁶ Entrevue avec Zhou Beichen à Shenzhen le 20 mai 2012.

du *Kongshengtang* est là pour y remédier. Shenzhen est pour le moment très développée économiquement et ils voudraient que dans 30 ans, elle puisse également être un pôle culturel.

Le *Kongshengteng* veut alors ici pallier l'absence de l'État de la scène culturelle et spirituelle de Shenzhen. Cette dernière est perçue comme ultra-moderne, mais sans culture et donc comme étant le théâtre de comportements dépravés. Zhou Beichen et le *Kongshengtang* reprennent ce discours pour mettre de l'avant la spiritualité confucéenne. Ils viennent réformer la façon de penser de même que la façon d'agir des gens, ils viennent s'insérer dans la gouvernance morale de la ville.

Zhou pense, tout comme Jiang Qing, que le marxisme-léninisme devrait être remplacé par le confucianisme, qu'ils voient comme la religion traditionnelle de la Chine (Zhou, 2009: 19). Il poursuit en disant que le marxisme-léninisme ne fait pas partie de l'identité chinoise et que, ce faisant, ce dernier ne peut pas résoudre les problèmes de la Chine. Au contraire, il faut retrouver ce noyau de croyances, basé sur la religion confucéenne, afin de réintroduire la transcendance dans la vie publique et dans le politique (Zhou, 2009: 17). La religion est au coeur de la culture (Ibid. : 19) et est en fait la partie la plus importante de la légitimité politique. En ce sens, pour Zhou, il faut rétablir la culture nationale en se séparant de l'héritage du mouvement du 4 mai (*Wǔsì yùndòng*, 五四运动)²⁹⁷ (Zhou, 2007: 40) pour pouvoir changer la Chine. Il blâme d'ailleurs en partie Liang Qichao (梁启超)²⁹⁸ pour cette décadence (Zhou, 2007 : 39).

²⁹⁷ Le mouvement du 4 mai (1919) était principalement un mouvement anti-impérialiste et culturel formé d'étudiant et d'intellectuels réformateurs. On fait aussi référence à ce mouvement par le terme du mouvement de la nouvelle culture (*Xīn wénhuà yùndòng*, 新文化运动). C'est d'ailleurs durant cette période que certains intellectuels comme Lu Xun (鲁迅), ont demandé la romanisation du chinois et l'abolition du chinois classique.

²⁹⁸ Liang était un journaliste, intellectuel et un des leaders du mouvement de réformes de 1898 qui se somma par un échec. On retrouve également, dans ce mouvement, des individus comme Kang Youwei (康有为).

Bref, le discours de Zhou, sur son rôle, celui du confucianisme et du *Kongshengtang*, représente une étude de cas éclairante sur ces groupes qui occupent une fonction de gouvernance. Cela émerge par le biais de son discours moralisateur et religieux. A priori, le discours peut ne sembler que culturel. Cependant, la pensée de Zhou Beichen entend façonner l'adhésion sociale autour du retour de la moralité traditionnelle, il s'agit d'une ambition de gouvernance morale.

Le *Kongshengtang* participe, de façon consciente, à cette gouvernance²⁹⁹ quand il prend en charge la mise en ordre des comportements et de la moralité. Ses pratiques s'inscrivent dans les récits étatiques en matière de stabilité sociale, de responsabilité citoyenne, et d'harmonie sociale. Le *Kongshengtang* vient donc aider à maintenir la cohésion, réglementer les pratiques sociales et à faire la promotion de la stabilité et de l'harmonie là où l'État est absent ou ne cherche pas intervenir.

La gouvernance culturelle en Chine ou la participation du *Kongshengtang* à l'ordre social

On présume souvent que le Parti est derrière le renouveau religieux et culturel en Chine (Oakes et Sutton, 2010: 4). Il n'en demeure pas moins que certaines pratiques restent en dehors du contrôle de l'État central. Ces pratiques culturelles et religieuses sont en fait, selon Tim Oakes, un lieu où les relations de pouvoir sont renégociées (2010: 53). Les rituels créent et recréent les conventions sociales ainsi que les lignes d'autorité, et servent ainsi à mettre en ordre l'espace social. C'est une des raisons qui poussent l'État à récupérer ces pratiques pour

²⁹⁹ La preuve étant que Zhou mentionne lui-même le fait que la Chine ait besoin d'un renouveau dans ces valeurs fondamentales (« core values ») à des fins de gouvernance (Zhou, 2007 : 37).

s'en servir dans la construction de la société harmonieuse. Ce faisant, il maintient l'ordre social et politique face aux évolutions de mêmes types. Il tente, par le biais de l'harmonie et des notions comme celle de hiérarchie, de réduire les oppositions à son autorité en renforçant le contrôle dans un cadre de moralité et de « piété filiale » qui renvoie à une position de dominé. L'État veut s'immiscer dans le contrôle de la production culturelle et de la pratique rituelle (Oakes, 2010, 57) afin d'enraciner son autorité dans la tradition et les valeurs chinoises (McCarthy, 2010: 177).

La gouvernance morale implique un tournant politique dans la culture, dans le fait de gouverner les pratiques culturelles et les croyances (Oakes, 2010: 58) ou encore de les utiliser dans la gouvernance. Cette dimension politique se fait sentir plus particulièrement au niveau local : les cadres participent aux activités culturelles et religieuses afin de les piloter comme mécanisme de gouvernance (McCarthy, 2010: 177). Les gouvernements locaux ferment parfois les yeux ou encouragent les rituels et la construction de bâtiments à vocation religieuse ou culturelle afin de maintenir la stabilité sociale et de pouvoir profiter, à long terme, des retombées économiques générées par ces pratiques³⁰⁰. Ces initiatives locales sont, selon Oakes, le fruit des efforts étatiques, pour les raisons que nous venons de mentionner³⁰¹. Aussi, cette offre nouvelle de pratiques religieuses et culturelles est en partie due au retrait de la vie publique de la part de l'État, rendant possible le retour des pratiques mises de côté durant l'époque Maoïste (McCarthy, 2010: 177). Cependant, tant au niveau central que local, l'État n'accepte que certaines pratiques, et ce, dans le but de créer une orthopraxie³⁰² qui

³⁰⁰ Dans plusieurs cas, par le biais du tourisme ou de l'industrie culturelle.

³⁰¹ Il mentionne aussi que le secteur privé pourrait aussi jouer un rôle dans le développement des initiatives locales, et ce, pour les mêmes raisons. Cependant pour notre étude de cas, cette analyse ne fonctionne pas. Le Kongshengtang est un groupe *gōngyì* et ne cherche pas à amasser des profits.

³⁰² Nous définissons le terme orthopraxie simplement par « la pratique correcte ». En ce sens, ce terme vient également rejoindre la question de l'orthodoxie (« la doctrine correcte ») en matière de confucianisme. Le Parti

viendra répondre à la problématique de la gouvernance. En d'autres termes, l'État tente de contrôler les endroits symboliques les plus importants (p. ex le temple de Confucius de Qufu).

Toutes ces stratégies font partie d'un plus grand projet auquel sous-tend la revitalisation de la légitimité politique du Parti. On établit des normes qui vont servir à répondre au manque de légitimité causé par l'abandon progressif du marxisme-léninisme (McCarthy, 2010: 177). Ces pratiques s'inscrivent dans le grand récit national de cohésion et d'harmonie, participant de cette façon à la gouvernance.

Les enquêtes sur le terrain dans le cas du *Kongshengtang* auront permis de nuancer certaines des observations théorisées dans le livre de Oakes. Le *Kongshengtang* n'est pas sous tutelle gouvernementale, et son développement n'est pas non plus le fruit du soutien du gouvernement local. L'émergence du *Kongshengtang* est au contraire, le résultat de l'initiative d'une entreprise privée qui veut ouvertement à participer au renouveau des valeurs traditionnelles, et ce, sans aucun penchant économique³⁰³. Pour cause, le *Kongshengtang* est un organisme à but non-lucratif et ses cours sont offerts gratuitement. Le *Kongshengtang*, s'insère dans le renouveau de la tradition et cadre lui-même son discours moralisateur dans le discours public sur la gouvernance étatique. Il participe à la gouvernance morale de son plein gré. Zhou soulève le point de la gouvernance dans au moins un de ses textes (2007). Le *Kongshengtang* ne semble pas faire tout cela pour l'État – sous ses ordres –, mais pour le plus bien commun. Le *Kongshengtang* vient, selon son discours, consciemment remplir le vide moral de Shenzhen pour aider la nation chinoise à renouer avec la grande tradition confucéenne.

accepte certains rites et cultes confucéens, tout comme il n'accepte qu'une certaine vision – minimaliste – du confucianisme (p. ex avec l'accent mis sur certaines notions précises comme la piété filiale, etc.).

³⁰³ En ce sens, ces observations et résultats abondent dans le sens des récentes recherches de Sébastien Billioud (2010).

Ces informations confirment les données des travaux de Oakes, en ce qui concerne le laisser-aller du gouvernement local. Le gouvernement de Shenzhen ne semble pas faire la promotion du *Kongshengtang*, mais certains cadres participent aux activités et n'empêchent pas la tenue de rituels religieux du groupe enregistré en tant qu'ONG. Les cadres ferment les yeux sur le *Kongshengtang* car le message religieux qu'enseigne celui-ci (la défense des valeurs confucéennes comme l'intégrité, la piété filiale, l'harmonie, etc.) rejoint les orientations du Parti. Tant que le groupe remplit une fonction de gouvernance morale et aide au maintien de l'ordre public, les cadres laisseront faire le *Kongshengtang*.

En matière de gouvernance morale par l'intermédiaire de la culture traditionnelle, un autre point mérite attention. Selon McCarthy, l'État et le Parti sont plus à même de fermer les yeux sur les pratiques et les rituels qui sont « Han-centriques » (2010: 177). Et pour cause, Nakajima avait soulevé le fait que sont en grande partie les « Hans » qui possèdent des liens fondamentaux avec cette tradition (confucianisme) (Nakajima, 2009 : 90)³⁰⁴.

Le renouveau de certaines valeurs confucéennes — parfois très proches des discours sur la société harmonieuse — véhicule un message de stabilité sociale, de respect de l'ordre et de la hiérarchie. En ce sens, le Parti, quoique toujours suspicieux des initiatives locales, ne se sent pas en conflit avec ce discours qui, dans pour le site du *Kongshengtang*, prend une tangente explicitement religieuse. Ce dernier appelle à la cohésion de la nation chinoise et à l'harmonie sociale et en ce sens ne défie pas le Parti.

Les activités dont nous avons fait mention, soit les cours de lecture des classiques confucéens, de musique, d'étiquette, etc., participent à l'éducation morale et spirituelle des

³⁰⁴ Malgré le fait que nous n'avons pas ici l'espace nécessaire pour traiter amplement de ce point, nous y reviendrons dans le chapitre suivant sur le Hall des études nationales du devenir vertueux. Néanmoins, nous tenons à dire que ce discours vient reconstruire l'identité Han et permet ainsi au Parti de mouler l'expérience nationale à travers le prisme Han et donc, d'harmoniser la nation sous l'égide de l'ethnie Han.

enfants, mais aussi des adultes dans la communauté de Shenzhen. Le projet éducatif de Zhou Beichen, dans lequel transparaît sa vision religieuse du confucianisme, vient se poser dans une optique de rédemption sociale et répond aux besoins de moralités et de spiritualités de la communauté. Sans y être contraints et sans en fait parfaitement respecter l'orthopraxie (p. ex les activités permises durant les festivals de Confucius à l'occasion de son anniversaire), Zhou et le *Kongshengtang* participent activement à la gouvernance morale locale.

Un confucianisme religieux ambigu

Dans cette dernière section, nous voulons brièvement mettre en relief deux choses : la place du *Kongshengtang* dans l'économie locale du religieux, ainsi que la classification de son discours en matière de confucianisme (Ai, 2008).

La zone grise du Kongshengtang

Premièrement, de par sa vision religieuse du confucianisme, de même que par le biais de ses rituels publics et sacrifices à Confucius, le *Kongshengtang* s'inscrit clairement dans le marché du religieux à Shenzhen. Cependant, et ce, malgré l'affirmation de sa position religieuse, le groupe est enregistré comme ONG au bureau des affaires civiles. Sous le couvert de ses activités d'intérêt public (*gōngyì*), le *Kongshengtang* n'est pas officiellement un groupe religieux. Ce dernier n'est donc pas obligé de se conformer aux lois et aux règles en matière de religieux³⁰⁵. Ce faisant, il passe inaperçu et s'insère dans ce que Yang (2011)

³⁰⁵ À ce sujet, Micollier (1996 : 205-23) soutenait l'idée que les groupes du Qigong adoptaient une étiquette médicale ou encore sportive afin d'éviter de se faire mettre dans la même catégorie que le Falungong. Fenggang

appelle, le « marché gris ». Il existe de façon légale sous l'appellation NGO tout en ayant des pratiques religieuses qui ne sont pas autorisées par l'État.

Dans son petit livre « Questions et réponses concernant le savoir confucéen », Zhou prend directement position sur la thématique « est-ce que le confucianisme est une religion ». Il répond « que l'on peut certainement dire que le confucianisme est une religion », et que c'est aussi la religion de l'ensemble de la population chinoise³⁰⁶ (Zhou, s.d : 8). Il ajoute également que le confucianisme est polythéiste (*duōshénjiào*, 多神教) et non pas monothéiste (*yīshénjiào*, 一神教) (idem.) et qu'au cœur de cette religion se trouve la figure sainte de Confucius. Il aborde aussi, dans ce livret plusieurs autres points très intéressants, un total de 38 pour être plus exact. Parmi ces derniers, nous en avons retenus 9 [Tableau 7].

Tableau 7		
Numéro	Titre	Traduction
1	什么是儒教？“儒”字有什么含义？	Qu'est-ce que le confucianisme religieux ? Que veut dire le terme « Ru » ?
2	“儒教”与“儒家”有什么区别？	Quelle est la différence entre le confucianisme (religieux) et le confucianisme (école de pensée) ?
5	儒教是不是宗教？	Est-ce que le confucianisme est une religion ?
13	儒教的宗教场所称作什么？	Les sites religieux confucéens sont connus sous quel nom ?
15	儒教有哪些宗教礼仪？	Le confucianisme (religieux) possède-t-il certains rites religieux ?
20	儒教有没有神职人员？	Le confucianisme possède-t-il une structure ecclésiastique ?
22	中国人为什么崇拜祖先？	Pourquoi les chinois performant-ils le culte des ancêtres ?
36	信仰儒教为什么不用“出家”？	Pourquoi selon les croyances confucéennes (religieuses) il n'y a pas de « sortie de la maison » ?
38	儒教的圣地在那里？	Où sont les lieux saints du confucianisme ?

Yang soutient d'ailleurs une idée similaire (quant à l'utilisation d'étiquette afin d'éviter d'être classé comme un groupe religieux) (2011).

³⁰⁶ Les termes exacts sont : « 儒教是中国的民族宗教 ».

D'abord, qu'est-ce que le confucianisme religieux (*shénme shì rújiào*, 什么是儒教?) [point 1] ? Selon Zhou, le *rújiào* est la religion nationale de la Chine ainsi que celle du peuple chinois (*mínzú zōngjiào*, 民族宗教). C'est le confucianisme religieux qui oriente et guide le système de croyance à l'intérieur de la société chinoise depuis des milliers d'années. Selon Zhou, ce dernier, qui a la même rang que les autres grandes religions, a grandement influencé les pays de l'Asie de l'est et du Sud-est (Zhou, s.d : 5).

Quelle est la différence entre le confucianisme religieux et académique ? (*rújiào* ” yǒu “*rújiā*” yǒu shé me qūbié?, “儒教” 与 “儒家” 有什么区别?). En fait, toujours selon Zhou, il n'y a essentiellement pas de différence entre ces deux termes. L'utilisation du terme *rújiào* ne sert qu'à différencier le côté religieux de la culture intellectuelle confucéenne présente dans le second terme. Le terme de *rújiào* apparaît durant la période du printemps-automne (771-403 av-jc.), lorsqu'en fait le confucianisme aurait perdu son statu de «religion d'État» (*Guójiào*, 国教) pour prendre le chemin «local» et plus privé (*mínjiān sīxué*, 民间私学). Ce chemin «local» encouragea l'apprentissage du confucianisme religieux par les individus. Zhou reconnaît également le fait que Confucius n'est pas le créateur du *rújiào*, mais en est une grande figure. Enfin, l'importance du *rújiào* se situe dans son rôle pour la civilisation chinoise : celui-ci forme les racines ainsi que les plus grosses branches qu'est l'arbre civilisationnel chinois³⁰⁷

Le point aborde la grande question, soit est-ce que le confucianisme est une religion ? (*rújiào shì bùshì zōngjiào?*, 儒教是不是宗教?). En clair, Zhou répond directement : «le confucianisme est une religion» (*rújiào shì zōngjiào*, 儒教是宗教) (Zhou, s.d : 8). C'est une religion, mais aussi le système de croyances de la nation chinoise.

³⁰⁷ Métaphore utilisée par Zhou.

Alors [point 13], où se trouve les sites religieux du confucianisme ? Il existe une multitude d'endroit selon Zhou qui peuvent être placés sous la catégorie de site religieux. On retrouve le temple des cieux à Beijing (*Tiāntán*, 天坛), les sanctuaires ancestraux (*Zōngmiào*, 宗庙)³⁰⁸, les halls ancestraux (*Cítáng*, 祠堂)³⁰⁹, le temple de Confucius (*Kǒngmiào*, 孔庙), les collèges locaux (*shūyuàn*, 书院), les temples du Dieu du sol (*Tǔdì miào*, 土地庙), les temples destinés à des individus spécifiques (*zhuān cí*, 专祠) ainsi que d'autres endroits dédiés aux esprits locaux (Zhou, s.d : 15).

Le confucianisme possède-t-il des rites religieux ? (*rújiào yǒu nǎxiē zōngjiào lǐyí*, 儒教有哪些宗教礼仪). Il existe plusieurs types de rituels, cinq types pour être précis : (1) le *jǐlǐ* (吉礼) concerne principalement les sacrifices aux ancêtres ainsi qu'aux déités locales (p. ex. la vénération et les sacrifices aux ancêtres [*jìsì*, 祭祀]) ; (2) les rites funéraires (*xiōng lǐ*, 凶礼); (3) les rites de l'étiquette militaire (*jūnlǐ*, 军礼); (4) l'étiquette de la réception des invités (*bīn lǐ*, 宾礼) et (5) les rites de grandes importances (*jiālǐ*, 嘉礼) comme les mariage (*hūnlǐ*, 婚礼) et le *Guān lǐ* (passage à l'âge adulte). Le confucianisme religieux porte une grande importance à l'étiquette traditionnelle composée de complexes procédures, celle-ci étant présente dans l'espace public et privé.

Est-ce que le confucianisme possède une structure ecclésiastique ? (*rújiào yǒu méiyǒu shénzhí rényuán*, 儒教有没有神职人员) [point 20]. En tant que religion, le confucianisme a sa propre structure qui n'est pas en soi indépendante. Cela dit, la principale organisation qui

³⁰⁸ Terme employé pour décrire les temples ancestraux des grandes familles.

³⁰⁹ Les plus importants sont selon Zhou le temple de Confucius et les halls ancestraux.

est structurée par le confucianisme est la famille. Celle-ci vient ensuite structurée la vie sociale et la vie politique³¹⁰ (Zhou, s.d : 20).

Pourquoi les chinois performant-ils le culte des ancêtres ? (*Zhōngguó rén wéi shénme chóngbài zǔxiān*, 中国人为什么崇拜祖先). Selon Zhou, le culte des ancêtres (jì zǔ, 祭祖) est un trait culturel particulièrement important dans la société chinoise. En fait, toujours selon Zhou, pour autant que l'individu soit chinois, peu importe ses croyances religieuses privées, il respectera ses ancêtres. Personne n'ose ne pas reconnaître et ne pas respecter ses ancêtres (*shuí dōu bù gǎn bù rèn zǔzōng*, 谁都不敢不认祖宗) (Zhou, s.d : 22). Tous et chacun doit respecter cette connexion lignagère.

Le point 36 (Zhou, s.d : 34) aborde la question des moines – ceux qui quittent la maison (*chūjiā*, 出家) — dans la pensée confucéenne³¹¹. Selon lui, il n'est pas nécessaire, voire même inutile, de « quitter la maison » compte tenu du fait que la maison, en tant que lieu et que symbole, est d'une importance capitale pour le confucianisme. Il fait d'ailleurs référence à une analogie qui dit que le pays représente la forme agrandie de la maison³¹² (Ibid. : 35). Pour Zhou, la vie religieuse du confucianisme utilise aussi la maison comme unité de base, et donc la famille est en même temps un *dàochǎng* de base³¹³. Les sacrifices aux ancêtres prennent aussi place au centre de la maison (lieu et symbole). Ce point est important pour ce que nous avons appelé la fonction de gouvernance du *Kongshengtang*. Le retour de la moralité traditionnelle, au sujet de l'aspect sacré de la famille, se voit ici précisé.

³¹⁰ Zhou fait référence au ministère des rites durant la période impériale et de son importance dans l'organisation de l'empire.

³¹¹ Ce terme est central dans la tradition bouddhique et fait référence aux pratiquants qui « quittent la maison » afin de se consacrer à la vie bouddhique (p. ex entrée dans un monastère), en contraste avec ceux qui restent, les laïques.

³¹² Les termes exacts sont : « 国是家的放大 ».

³¹³ Les termes exacts sont : « 儒教的宗教生活也是以家为其本单位的, 家庭同时也是儒教最其本的道场 ».

Tout comme le mariage, la question de la non-séparation de la famille soulève un enjeu moralisateur qui tend à promouvoir la stabilité dans la famille, et par analogie, dans la société.

Selon lui, il existe aussi des « lieux saints confucéens » (*shèngdì*, 圣地). Premièrement, Qufu revêt une importance capitale pour Zhou, car c'est la source de la civilisation confucéenne (*rújiào wénmíng yuántóu*, 儒家文明源头) (2009 : 160). Selon lui, Qufu est la ville sainte de l'Est (*Dōngfāng shèng chéng*, 东方圣城)³¹⁴. Il traite également de *Nishan* (尼山)³¹⁵. Cette dernière est une montagne située à environ 30 kilomètres de la ville de Qufu. C'est en fait le lieu de naissance de Confucius dont il s'agit ici. On y retrouve également un temple appartenant aux parents de Confucius. Zhou conclut ce point en recommandant fortement de faire le pèlerinage à Qufu afin d'aller rendre hommage à Confucius (Zhou, s.d : 36).

Le discours de Zhou Beichen en matière de confucianisme est clairement de nature religieuse. Cependant, le statut des pratiques du *Kongshengtang* n'est pas officiellement religieux. En ce sens, il fait partie du marché gris, mais s'exprime sur le marché rouge sans entrave du Parti ou des cadres locaux. Ce qu'il faut cependant retenir est la question du « désert culturel ». Pour Zhou, tout comme pour Zhang Hua, il est plus facile de semer une graine dans un endroit où il n'y a rien : il n'y a pas de concurrence à la croissance du groupe. Le *Kongshengtang* met donc sur pied des activités religieuses illégales, mais existe, en tant qu'institution, de façon légale.

³¹⁴ Depuis 1982, on appelle également parfois Qufu la Jérusalem orientale (*dōngfāng Yēlùsālěng*, 东方耶路撒冷) (Yang et Wang, 2011 : 35).

³¹⁵ On retrouve d'ailleurs le Collège de Nishan (尼山书院)

Quelle catégorie de confucianisme pour le Kongshengtang?

Pour Ai Jiawen, il existe trois types de confucianisme, socialiste, libéral et confucéen (2008: 33). Les représentants du premier sont des intellectuels qui font partie de la bureaucratie et peuvent influencer les paramètres à l'intérieur desquels il est possible d'étudier le confucianisme (p. ex Fang Keli). Ces derniers tentent d'adapter le confucianisme au marxisme afin de pouvoir venir renforcer la légitimité politique du Parti. Ceux qui représentent le confucianisme plus « authentique », c'est-à-dire non contaminé ou encore non influencé par le libéralisme et le marxisme, voient le marxisme-léninisme comme une idéologie étrangère et veulent restaurer le confucianisme traditionnel en Chine. (Ibid. : 35-37). Selon cette vision, le confucianisme comporte un ensemble de caractéristiques invariables et leur but est de les ramener à l'avant-scène de la politique chinoise. Ils veulent, comme Jiang Qing et Kang Xiaoguang, confucianiser le Parti. Les libéraux confucéens favorisent la démocratie et pensent que le point de départ des réformes devrait être le confucianisme. Ils voient le marxisme comme étant en contradiction avec la démocratie et le confucianisme (p. ex Tu Weiming) (Ibid. : 41).

À la suite à ces brèves descriptions, nous pensons que le discours de Zhou et du *Kongshengtang* sont plus près du confucianisme confucéen que des deux autres formes. Cependant, contrairement à Jiang Qing ou à Kang Xiaoguang, Zhou Beichen ne s'attaque pas à l'État, ni au Parti. Il ne parle pas directement non plus pas de changer la structure de l'État ou encore les bases de la légitimité politique. Il se fait plus discret et arrime son discours à celui du Parti et insère même des exemples maoïstes dans son enseignement du

confucianisme³¹⁶. En prenant part aux récits officiels, Zhou Beichen oscille entre la dimension confucéenne et socialiste du confucianisme, telle qu'exprimée par Ai (2008). Nous pensons que cette position ambiguë, autant dans le discours que dans son existence institutionnelle, lui permet de ne pas être trop dérangé par l'État et le Parti. Elle lui permet même d'être encouragé par les cadres locaux au même titre que les fondations et les autres organisations caritatives (*císhàn tuántǐ*, 慈善团体)³¹⁷.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons soulevé le point que le *Kongshengtang*, par le biais de ses objectifs, de ses cours et de son maître à penser, participe à la gouvernance locale de la Chine contemporaine. Ce faisant le *Kongshengtang* vient rejoindre les récits étatiques en matière d'harmonie sociale, de civilisation spirituelle et de stabilité. Cependant, et nous avons traité dans la section de la gouvernance culturelle, le *Kongshengtang*, contrairement aux appréhensions théoriques, n'est pas le fruit d'actions gouvernementales. C'est une institution d'initiative locale et privée. Ce dernier, quoiqu'ayant un discours confucéen religieux affirmé, n'est pas considéré comme un groupe religieux. Il est enregistré sous l'étiquette de « groupe d'intérêt public ».

³¹⁶ Lorsque Zhou discute de l' « Authenticité parfaite qui complète spontanément les choses » (*chéng zhě zì chéng yě*, 诚者自成也), article 25 du *Zhōngyōng*, il demande en quoi ce principe est important ? Il fait alors référence à l'interprétation qu'avait faite Mao de l'histoire de Li Zicheng (李自成) (1606-1645). Leader du mouvement paysan contre les Ming et perçu comme une figure anti-féodale, cet exemple est repris par Mao pour démontrer que la perte de Li est du à son manque de discipline - militaire ici - (*jūnduì jìlǜ bùxíng*, 军队纪律不行). Zhou interprète l'élément « discipline militaire » comme faisant référence à l'authenticité. Observation directe à Shenzhen le 20 mai 2012.

³¹⁷ Les groupes plus proches du pouvoir - les confucéens socialistes - peuvent plus aisément publier, faire des conférences, etc. Le fait de s'arrimer au discours politique assure une certaine tranquillité.

Ce point vient rejoindre le fait que le confucianisme fait partie de la zone grise du marché religieux chinois. Ayant un statut ambigu, le confucianisme n'est pas reconnu comme une religion en Chine. Ce faisant, sous couvert d'une autre étiquette, le *Kongshengtang* met en place une offre de confucianisme religieux dans la communauté de Shenzhen.

Le discours du *Kongshengtang* est celui d'un confucianisme confus par moment, comme l'exemple de l'utilisation des références à Mao nous l'indique, mais qui demeure, selon la typologie, confucéen.

Aussi, les rituels publics et les activités, religieuses ou non, s'inscrivent dans le retour des valeurs traditionnelles - néo-traditionalisme - en Chine et viennent également combler un des espaces laissés, en matière de *gōngyì*, vacants par l'État. Cette moralité et cette religiosité présentes dans les enseignements du *Kongshengtang* tentent d'apporter une part de transcendance dans la vie publique tout en mettant toujours de l'avant les questions d'harmonie sociale, de stabilité et de moralité.

Comme nous l'avons dit, le *Kongshengtang* participe activement à la gouvernance locale en véhiculant un discours qui abonde dans le récit étatique. Ce retour aux valeurs confucéennes, que certains, comme Nakajima, qualifieront de Han-centrique, s'inscrit dans le courant néo-traditionaliste qui émergea en Chine depuis la fin des années 1990.

Le *Kongshengtang* n'est également pas le seul groupe confucéen à tendance religieuse qui existe à Shenzhen. Selon nos entretiens, il y en a au moins un autre, connu du personnel d'accueil. Ce dernier serait flottant, il ne posséderait pas d'adresse, d'activités et d'organisation fixes. Ces précisions démontrent l'importance de continuer nos recherches en lien au développement des groupes confucéens locaux en Chine.

Enfin, ce chapitre nous offre des observations différentes de celle attendues par le cadre conceptuel. En ce sens, et nous continuerons plusieurs des points abordés ci-dessus

dans le chapitre suivant, le site du *Kongshengtang* soulève plusieurs questions quant aux développements de regroupements « ascendants » ainsi que leur possible influence tant sur le plan culturel, social que politique.

Chapitre 4

Le retour de l'académie impériale dans la construction de la société harmonieuse : le Hall d'études nationales du devenir vertueux.

复兴礼仪，从国子监做起 [...]

Dans la même lignée que le *Kongshengtang*, le Hall d'études nationales du devenir vertueux³¹⁸ est d'initiative privée. Il fait partie — physiquement parlant — de l'académie impériale (*Guózǐjiān*, 国子监) ainsi que du temple de Confucius de Beijing (musée). Dans ses publications et publicités, son appellation complète est le « Hall d'études nationales du devenir vertueux de l'académie impériale du temple de Confucius » (*Kǒngmiào Guózǐjiān chéngxián guóxué guǎn*, 孔庙国子监成贤国学馆). On nous expliqua d'abord l'utilité publicitaire d'incorporer ces éléments additionnels et du sérieux culturel que ce titre apporte à l'académie³¹⁹. Ensuite, selon nos entretiens, le centre ne possède pas de liens externes avec d'autres écoles ou temples en Chine³²⁰. Malgré son emplacement, endroit symbolique contrôlé par le gouvernement³²¹, il semblerait que le Hall d'études nationales du devenir vertueux soit indépendant. Il est donc possible de le placer sous le qualificatif de groupe confucéen populaire (*mínjiān rújiā tuántǐ*, 民间儒家团体).

³¹⁸ Nous ferons référence à ce dernier par le biais des mots « école » et « académie » tout au long du chapitre.

³¹⁹ Entretien à Beijing le 6 juin 2012

³²⁰ Cependant, ce dernier collabore avec plusieurs groupes confucéens, dont l'académie confucéenne chinoise (*Zhōnghuá Kǒngzǐ xuéhuì*, 中华孔子学会) se trouvant à Shenzhen. Ce groupe n'a, malgré son emplacement, aucun lien avec le *Kongshengtang*.

³²¹ Ce à quoi faisait référence Oakes (2010).

Au premier abord, ce groupe, compte tenu de ses locaux et de son emplacement peu visible à l'observateur non attentif, semble très modeste. En fait, nous avons pu localiser le groupe par l'intermédiaire de notre rencontre avec les membres du site Internet du Temple de Confucius de Chine (*Zhōngguó Kǒngmiào wǎng*, 中国孔庙网)³²².

Il importe également de situer exactement le Hall, directement dans l'enceinte de l'académie impériale. Les portes d'accès de l'école donnent sur la cour intérieure, surplombée par une statue de Confucius. Il existe aussi un accès par le biais de la rue de l'académie (*Guózǐjiān jiē*, 国子监街)³²³. Ces précisions, qui pourraient d'emblée sembler superflues, nous seront utiles plus loin dans le texte.

D'abord, nous ferons une brève présentation du Hall afin de le mettre également en comparaison, dès le départ, avec nos autres sites à l'étude. Ensuite, nous examinerons la formation offerte par l'académie : quels sont les cours disponibles et les rites pratiqués. Nous ferons également état de nos observations directes dans cette partie. Ensuite, nous aborderons les objectifs et les fonctions du Hall de même que la vision ethnique qui est présente dans le discours et les écrits du groupe. Suivant la structure déjà en place, nous traiterons de la question de la gouvernance : comment le Hall participe-t-il à la gouvernance morale locale? Enfin, comme dans le cas du *Kongshengtang*, nous soulignerons l'existence d'une dimension religieuse dans l'enseignement de ce groupe. Loin d'être aussi explicite que celle du *Kongshengtang*, elle mérite tout de même que l'on y porte attention.

Contrairement au site du *Kongshengtang*, les documents de première main furent ici plus maigres. Nous avons cependant pu recueillir plusieurs sources secondaires (p. ex articles

³²² Ce sont les responsables sur place qui nous ont indiqué l'existence de cette académie confucéenne. Ils savaient qu'il y avait une école, mais n'avaient aucune idée de ce que l'on y faisait.

³²³ On peut d'ailleurs voir la vitalité de l'industrie culturelle confucéenne sur cette rue, en raison principalement de l'affluence de touristes/groupes touristiques dans le secteur.

de journaux locaux, de banque de données [p. ex Wanfang et CNKI]) ainsi que des observations directes. Nous comptons exploiter nos sources de façon à pouvoir offrir une description complète du groupe de même que de dégager l'aspect « gouvernance » et la religiosité confucéenne de celui-ci.

Le Hall d'études nationales du devenir vertueux

Fondé à la suite des rénovations entreprises dans l'académie impériale (2007), le Hall d'études nationales du devenir vertueux [CXGXXG]³²⁴, ouvrit ses portes la même année aux étudiants (CXGXXG, s.d.a ; s.d.e). D'initiative locale, ce groupe n'est pas financé par l'État chinois. Contrairement au *Kongshengtang*, il y a des frais pour chacun des cours offerts par l'académie. Cependant, le Hall organise aussi des activités d'intérêt public (*gōngyì*, 公益)³²⁵, notamment ce qu'on appelle la révérence aux aînées (*lǎorén lǐ*, 老人礼) de même que plusieurs festivals culturels (*wénhuà jié*, 文化节) (CXGXXG, s.d.f). La révérence aux aînés se veut une invitation au respect de l'étiquette familiale et des cérémonies traditionnelles. Son importance réside dans le fait que la famille est l'unité de base de la communauté et que l'enfant se doit de remercier ses parents ; ceci participe de premier plan à la construction de la société harmonieuse (CXGXXG, s.d.f).

³²⁴ Nous utiliserons l'acronyme CXGXXG afin d'éviter d'alourdir le texte. Ces lettres sont celles de l'écrit romanisé (pinyin) du nom chinois de ce groupe : *chéngxián guóxié guǎn*.

³²⁵ Comme dans le cas du *Kongshengtang*, la définition du terme « d'intérêt public » (*gōngyì*) fait référence à la procession de rites ou encore à de l'enseignement gratuit, bref à l'éducation. Cependant, chez plusieurs groupes bouddhistes, la notion de *gōngyì* est surtout associée à celle de charité (*císhàn*, 慈善).

Le cursus de l'académie : cours et rites de passage

Les activités du Hall d'études nationales du devenir vertueux sont plus que nombreuses. Premièrement, on nous mentionna en entretiens que le centre accueille un nombre assez régulier d'étudiants, dans les environs d'une centaine maintenant³²⁶. Les cours se donnent, durant l'année scolaire, principalement le samedi et le dimanche. Il y a également des cours le mercredi soir (calligraphie). Le Hall offre aussi la possibilité de participer à un camp de jours lors des périodes de congés³²⁷. Enfin, la plupart sont des étudiants (es) du primaire (*xiǎoxuéshēng*, 小学生) et du secondaire (*zhōngxuéshēng*, 中学生)³²⁸.

Les enseignements du Hall

Le cursus de l'académie est principalement basé sur les études nationales. Selon la curatrice de l'académie, madame Ji Jiejing (纪捷晶), la notion d'étude nationale regroupe l'ensemble des enseignements traditionnels chinois (Beijing News, 2011: D08-09). Cependant, le curriculum publicisé par le biais des brochures que nous avons pu obtenir fait clairement référence, de façon quasi exclusive, aux enseignements confucéens. En ce qui concerne les cours, se donnant le samedi et le dimanche, ils sont offerts en fonction de l'âge de l'enfant.

³²⁶ Entretien à Beijing le 6 juin 2012. Il semblerait que des enfants « étrangers » assistent aussi aux cours dispensés par l'académie (Zhang, 2009: 7). Cependant, nous n'en avons vu aucun lors de nos observations directes. Enfin, ce chiffre nous indique également un engouement croissant pour les études nationales, puisqu'on ne comptait que 60 étudiants en 2009 (Beijing Morning Post, 2009: 7).

³²⁷ Du début juillet au premier septembre (environ) pour la période estivale et de trois à quatre semaines durant celle du festival du printemps (varie selon le calendrier lunaire).

³²⁸ Le premier contient la tranche d'âge [6-12 ans] et le second [13-15]. Il existe une troisième catégorie, soit les étudiants du « haut-secondaire » (*gāozhōng xuéshēng*, 高中学生). Elle inclue les [16-18 ans].

Les enfants âgés de 4 à 6 ans (*yī niánjí*, 一年级) suivent des cours qui portent principalement sur trois œuvres confucéennes : « les normes pour être un bon disciple et enfant » (*dìzǐ guī*, 弟子规), le Classique des Trois Caractères (*sānzìjīng*, 三字经) et le Classique des Mille Caractères (*qiān zì wén*, 千字文). Le but est ici d'introduire l'élève aux œuvres simples (p. ex des jets de trois caractères dans le cas du *sānzìjīng*) tout en mettant l'accent sur les normes familiales et sociales du confucianisme.

Pour ceux qui ont de 6 à 8 ans (*èr niánjí*, 二年级), les cours traitent en grande partie de la « rythmique Liweng »³²⁹ (*lì wēng duì yùn*, 笠翁对韵) et des « cérémonies fréquentes à être tenues » (*cháng lǐ jǔ yào*, 常礼举要). Cet enseignement est la suite logique des normes sociales confucéennes. On apprend ensuite à l'enfant les rites et les cérémonies d'usages de la société traditionnelle chinoise (*chuántǒng wénhuà*, 传统文化).

En ce qui a trait aux 8 à 10 ans (*sān niánjí*, 三年级), ils ont le cursus le plus chargé de tous les groupes d'âge. Il contient le « Classique de la piété filiale » (*xiào jīng*, 孝经), la Grande Étude (*Dàxué*, 大学), le « Clair de lune au dessus de l'étang au lotus » (*hétáng yuè sè*, 荷塘月色), le « récit de la tour Yueyang » (*yuèyánglóu jì*, 岳阳楼记) et les « chants de la falaise rouge » (*chìbì fù*, 赤壁赋). Selon un des responsables, les enfants sont psychologiquement plus réceptifs durant cette tranche d'âge à l'enseignement de l'étiquette familiale (*xiào jīng*) et sociale³³⁰. Ce qui explique un cursus plus élaboré et ciblé.

Les 10 à 12 ans (*sì niánjí*, 四年级) travaillent sur les *Analectes* (*Lúnyǔ*, 论语) ou le Livre des chants (*shī jīng*, 诗经). Enfin, pour les 12 à 15 ans (*wǔ niánjí yǔ liù niánjí*, 五年级

³²⁹ Ce livre est un amalgame d'exercices d'écriture chinoise.

³³⁰ Entretien à Beijing le 6 juin 2012

与六年级), il est possible de choisir entre des cours avancés sur les enseignements de maître Meng (孟子) ou Xun (荀子) ou encore sur la prose ancienne (*gǔwén guānzhǐ*, 古文观止) (CXGXC, s.d.h). Sommes toutes, l'enseignement des classiques doit se faire en jeune âge afin de pouvoir imprégner le subconscient (*qiányìshí*, 潜意识) des élèves³³¹. Ces enseignements deviendront, au fil du temps, naturels et joueront un rôle de ligne directrice dans leurs comportements sociaux journaliers (CXGXC, s.d.i).

L'académie offre ensuite des camps de jour durant les vacances d'été et d'hiver. Les étudiants assistent tous les jours à des cours portant sur les classiques, du matin jusqu'en après-midi. Quand les cours sont terminés, des tuteurs aident les étudiants à faire leurs devoirs³³².

Il existe aussi, comme c'était le cas au *Kongshengtang*, des cours pour les adultes. Ces derniers traitent, par exemple, de la cérémonie du thé (*chádào*, 茶道) ou encore sont des cours d'activités physiques (p. ex Taichi (*tàijí quán*, 太极拳). Ces cours ont pour but de créer l'harmonie, de favoriser la réflexion intérieure et d'augmenter la qualité de vie chez le participant (CXGXC, s.d.a). L'académie organise également des salons d'études nationales (*guóxué shālóng*, 国学沙龙) dans le but de faire la promotion des rituels et pour la planification de festivals traditionnels (CXGXC, s.d.a ; s.d.e)³³³. Nous avons d'ailleurs pu assister au début d'un de ces salons (9 juin). Plusieurs parents viennent rencontrer les enseignants durant ces « salons » afin de discuter de la progression de leur enfant. Ensuite,

³³¹ Entretien à Beijing le 6 juin 2012

³³² Un camp dure 10 jours. Durant cette période, l'académie dispense les cours, la nourriture et un endroit de repos suivant l'heure du dîner. Pour un mois de camp, on demande un minimum de 4000 RMB, soit 679 CAD (Taux de change du 29 mai 2013 à 0,1697). Pour ce qui est des cours réguliers, durant l'année scolaire, on demande 6000 RMB (1019 CAD) pour l'inscription complète (samedi et dimanche de 9 à 11h am). Cependant, ces prix n'incluent que les cours portant sur les classiques. Le prix des cours de calligraphie varie entre 4600 et 8000 RMB (781 à 1358 CAD) pour les groupes de trois et va jusqu'à 12 000 RMB (2037 CAD) pour l'enseignement privé (CXGXC, s.d.g).

³³³ Les salons culturels ne s'adressent pas uniquement aux adultes.

des membres du personnel du Hall viennent parler de l'importance de l'éducation offerte par ce dernier, etc. Enfin, ils viennent discuter des festivals à venir et des périodes d'inscription (à venir) pour les camps de jours³³⁴.

Nous avons également pu assister à une partie de deux cours différents³³⁵. Le premier portait sur « les normes pour être un bon disciple et enfant » (4 à 6 ans) et le second, sur le Classique de la piété filiale (8 à 10 ans).

Pour le premier, le cours commence au son de la voix du professeur. Ce dernier rappelle à l'ordre les enfants. Ces derniers sont vêtus d'habits traditionnels (*hànfú*, 汉服)³³⁶, rose pour les filles et bleu pour les garçons. Chacun a une petite table carrée en bois d'environ 50 x 50 cm. Les enfants s'assoient sur de petits coussins jaunes dorés. Il y a 22 places assises dans la classe. Le nombre de place varie en fonction de celui des étudiants et de l'espace disponible. Sur chacune des tables est posé un manuel bleu – similaire à ceux du *Kongshengtang* – contenant deux thématiques. Ces manuels ne possèdent ni date ni maison d'édition. Ils sont imprimés par le Hall³³⁷.

Durant la première partie du cours, le professeur récite et écrit plusieurs phrases tirées du livre des « normes pour être un bon disciple et enfant ». Les enfants suivent tantôt avec attention, tantôt avec ennui, la leçon. Le professeur choisit ensuite une phrase et tente d'en donner une explication vulgarisée suivit d'un exemple – possible – de la vie de tous les jours. Il demande ensuite à un des enfants de se lever et de venir interagir avec lui à l'avant de classe. Ce dernier enseigne alors « la bonne manière » d'agir à l'enfant. On met ici l'accent sur les manières d'agir et de parler – surtout avec les membres de la famille – des enfants. On

³³⁴ Observation directe à Beijing le 9 juin 2012.

³³⁵ Observation directe à Beijing le 9 juin 2012.

³³⁶ Curieusement, ce terme qui devrait vouloir dire vêtement Han, se traduit par vêtement traditionnel.

³³⁷ Nous n'avons pas pu en prendre sous prétexte que plusieurs personnes maintenant créent des académies d'études nationales et qu'il faut éviter de se faire copier.

leur apprend le respect de l'ordre générationnel ainsi que les manières à adopter (p. ex formules de politesse) dans diverses situations. L'enfant apprend également la révérence aux parents.

En ce qui concerne le deuxième cours, on remarque d'emblée que l'ambiance est plus stricte. L'attention est au professeur et à son enseignement. Pour le premier, les enfants sont jeunes et l'enseignant doit faire preuve de plus de patience. Dans le cours, on tente de sensibiliser l'élève à l'impact de ses gestes, et ce, surtout dans le milieu familial. Le professeur formule des explications plus complexes concernant l'importance de la famille, du respect des parents et du fait que les enfants ont, en quelque sorte, une dette morale envers ces derniers. Le ton employé, plus enjoué dans le premier cas, prend des tournures culpabilisantes et utilise des formules d'impératif (p. ex « *zhège wèntí yīnggāi shì zhèyàng shuō*, 这个问题应该是这样说») ³³⁸.

À la sortie de l'académie, certaines des personnes qui attendaient à l'extérieur, des grands-parents surtout, nous ont fait l'éloge de l'enseignement culturel dispensé par l'académie. Ces derniers pensent que la célébration des rites est plus qu'importante pour leurs petits-enfants (en référence ici au rite du passage à l'âge adulte). Les enfants de ces derniers n'ayant pas connu cet enseignement ou même la Chine pré-communiste, il est crucial pour eux que leurs petits-enfants apprennent la culture chinoise traditionnelle. Ils trouvent d'ailleurs, que d'enseigner les valeurs familiales (p. ex la piété filiale) et les bonnes

³³⁸ Mots exacts tirés de l'observation directe: « ce problème, voici comment il faut en parler ».

manières est d'une importance cruciale afin qu'ils demeurent de bons enfants³³⁹, compte tenu, nous ont-ils dit, de l'absence de valeurs morales dans la société d'aujourd'hui³⁴⁰.

Enfin, il semble y avoir aussi une motivation sociale derrière cette éducation complémentaire. Les grands-parents veulent que leurs petits-enfants soient considérés comme « ayant de la culture » (*yǒu wénhuà de xiǎo'ér*, 有文化的小儿), comme étant maniérés (*yǒu lǐmào*, 有礼貌), et comme étant très « culturellement cultivés » (*wénhuà yǒudiǎn gāo*, 文化有点高)³⁴¹. Ils veulent surtout que leurs petits-enfants aient beaucoup de succès plus tard (*hòulái yǒu dà fāzhǎn*, 后来有大发展)³⁴².

Les rites

Par ailleurs, le CXGXG organise également plusieurs rites³⁴³. L'un des plus communs étant celui de « l'entrée à l'étude » (*rùxué lǐ*, 入学礼). On célèbre l'entrée de l'élève dans l'académie comme étant son introduction dans le temple du savoir. Le déroulement de ce dernier est relativement simple. Tous les enfants se mettent en rang dans l'enceinte de l'académie impériale et font la révérence à la statue de Confucius, les trois inclinations (*sān bài*, 三拜)³⁴⁴. Ce rite était dès plus important du fait qu'il annonçait la venue de l'Empereur

³³⁹ Ces commentaires informels ont été recueillis lors de la séance d'observation directe à Beijing du 9 juin 2012.

³⁴⁰ Certains ont d'ailleurs souligné le fait qu'il n'est pas rare de voir des enfants se comporter de façon impolie avec leurs parents ou encore avec les personnes âgées (p. ex dans les transports en commun). Certains attribuent ce relâchement de la morale à l'influence occidentale.

³⁴¹ Dans les communautés où les gens se côtoient et se connaissent, le fait que l'enfant soit cultivé donne du capital social aux parents et à la famille. L'enfant est reconnu comme étant poli, serviable, etc.

³⁴² Ces quatre traductions proviennent directement de ces échanges à l'extérieur du Hall.

³⁴³ Par souci de concision, nous ne pourrions pas ici faire la liste de l'ensemble des rites de l'académie. Nous avons choisi ceux qui sont les plus pertinents pour notre objet d'étude.

³⁴⁴ Originellement, les *sanbai* étaient trois prosternations devant le maître, debout ou à genoux, tout dépendant de l'importance du maître ou du personnage (p. ex aristocrate, fonctionnaire impérial, etc).

(CXGXG, s.d.b). Durant ce rite, on met l'accent sur l'aspect positif des études nationales et de leur importance dans la vie de l'élève. On apprend à ce dernier à être respectueux de l'enseignement culturel qu'il reçoit³⁴⁵.

Ensuite, on y pratique la révérence au professeur (*bàishī lǐ*, 拜师礼). Celle-ci s'inscrit dans la continuité de la révérence à Confucius, avec les trois inclinations³⁴⁶, et le sacrifice à ce dernier (*jì kǒng*, 祭孔)³⁴⁷. la révérence au professeur vient également rejoindre, dans ses intentions, le rite de la révérence aux aînés (*lǎorén lǐ*, 老人礼). La révérence au professeur est la base de l'éducation, soit le respect de celui qui enseigne³⁴⁸. Lors de cette cérémonie, le professeur et l'étudiant ressentent un « choc émotionnel » qui les mènera à chérir cette relation (CXGXG, s.d.b). Ces trois rites ont pour principale fonction le respect de la structure hiérarchique sociale (p. ex envers le professeur), familiale (p. ex envers les parents) et communautaire (p. ex envers les aînés).

L'un des rites les plus importants pratiqués par l'académie est celui du « passage à l'âge adulte » (*chéng rén lǐ*, 成人礼)³⁴⁹. Il célèbre le passage à la vie adulte de l'enfant, de ses nouvelles responsabilités sociales³⁵⁰. En accord avec la tradition, on se doit de tenir cette cérémonie pour que ces derniers soient « confirmés » en tant qu'adulte³⁵¹. Ce rite est

³⁴⁵ Entretien à Beijing le 6 juin 2012

³⁴⁶ Ce dernier vient également rejoindre la révérence sacrificielle (*jì bài*, 祭拜).

³⁴⁷ Durant la révérence, les étudiants, en plus de faire des offrandes à Confucius, vont également nettoyer la statue (*jì sǎo*, 祭扫), tout comme pendant le « festival du nettoyage des tombes » (*Qīngmíng jié*, 清明节) (Wang, 2009: A2). Ce geste de nettoyage, tout plusieurs des rites mentionnés dans le texte, arbore une signification religieuse importante en Chine.

³⁴⁸ L'académie offre également la tenue de ce rite à d'autres organisations (p. ex universités).

³⁴⁹ Ils y font parfois référence par le biais de l'expression « le grand rituel du passage à l'âge adulte » (*chéng rén dà lǐ*, 成人礼) (CXGXG, s.d.a)

³⁵⁰ Dans une société où l'on a tenté de supprimer l'entièreté de la culture traditionnelle, le retour de ces rites de passage, aussi minimes soient-ils, sont d'une importance capitale pour la population (p. ex les cérémonies de mariages).

³⁵¹ Ce rite diffère pour les garçons et les filles. Pour les premiers, le rite s'accompagne de la « mise du chapeau » (*guān lǐ*, 冠礼), et pour les dernières, de la pose de l'épingle à cheveux (*jī lǐ*, 笄礼) (CXGXG, s.d.b). Il est bien

considéré, cependant, comme spécifiquement associé à l'ethnie Han, soit un « rite Han raffiné/excellent » (*Hànzú de jiālǐ*, 汉族的嘉礼)³⁵² (CXGXC, s.d.b). Nous reviendrons en détail sur l'importance de cette position Han-centrique dans la section suivante.

Le Hall organise depuis 2010 une cérémonie de graduation pour les élèves de 4 à 6 ans (*lúgōuqiáo jiēdào dì èr yòu'éryuán gǎn'ēn lǐ jì biyè diǎnlǐ*, 卢沟桥街道第二幼儿园感恩礼暨毕业典礼). Durant cette dernière, le Hall organise des mini-spectacles de musiques et de danses traditionnelles pour les parents. Ces derniers se terminent par la révérence aux parents.

Les fonctions et objectifs de l'académie

Selon certains responsables, l'enseignement offert par le CXGXC fait la promotion des pratiques culturelles et de l'étiquette traditionnelle chinoise³⁵³. Ils n'ont d'ailleurs pas choisi l'emplacement de l'académie au hasard. L'académie impériale représente la quintessence de la pensée³⁵⁴ et de la culture confucéenne depuis plus de 700 ans et elle représente le cœur de la culture traditionnelle en Chine (CXGXC, s.d.b). En se positionnant à cet endroit, les membres de la direction sentent qu'ils ont une mission, soit la responsabilité historique de participer au renouveau confucéen (CXGXC, s.d.a)³⁵⁵.

mentionné que ce sont les rites du passage à l'âge adulte des enfants Han (*wèi hHànzú chéng rén lǐ*, 为汉族成人礼) (CXGXC, s.d.b).

³⁵² Ils utilisent également l'expression « huaxia » (*Huáxià zú*, 华夏族) afin de décrire l'appartenance Han de ce rite. Huaxia renvoie à un terme souvent utilisé dans la littérature chinoise faisant référence à la civilisation chinoise. On ne parle pas ici d'appartenance ethnique, mais bien de l'aspect civilisé. On associa plus tard ce terme à la tradition Han.

³⁵³ Entretien à Beijing le 6 juin 2012

³⁵⁴ D'ailleurs, on utilise l'expression *Tài xué* (太学) pour faire référence à l'académie impériale, soit l'enseignement le plus élevé (CXGXC, 2008: s.n.p).

³⁵⁵ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012

Le but avoué du CXGXC est de vouloir participer à la construction de la société harmonieuse à partir de ce lieu symbolique qu'est l'académie impériale³⁵⁶. En ce sens, plusieurs de ses enseignements mettent directement l'accent sur les bonnes manières et l'étiquette traditionnelle (*lǐyí*, 礼仪). Le CXGXC veut combiner cet enseignement rituel avec la civilisation chinoise actuelle afin de créer une forme d'étiquette renouvelée (CXGXC, s.d.b) participant à l'harmonie sociale.

Un autre des objectifs du groupe est le développement d'une industrie culturelle confucéenne³⁵⁷. L'académie propose l'achat de plusieurs objets liés à la culture traditionnelle chinoise. Premièrement, elle produit son propre thé (*chéngxián hé chá*, 成贤和茶). Ce dernier est cultivé à Guizhou (贵州), dans la zone écologique de l'ethnie Dong (*dé mén dòngzú*, 地扪侗族)³⁵⁸. Elle met aussi en vente une gamme complète d'instruments servant à la cérémonie du thé (*chájù*, 茶具)³⁵⁹. Ensuite, il est possible d'acheter les vêtements traditionnels chinois (*hànfú*, 汉服)³⁶⁰. Finalement, on trouve quelques cadeaux (*lǐpǐn*, 礼品) liés à l'académie impériale.

Enfin, selon un des responsables, il est essentiel que les enfants et les adolescents chinois aient une bonne compréhension de la bienveillance (*rényì*, 仁义) et de la voie de la piété filiale (*xiàodào*, 孝道), et ce, dès leur plus jeune âge. Pourquoi est-ce si important d'éduquer les enfants ? Ces derniers sont en train de grandir et cet enseignement a pour but de refaçonner (*zhòngxíng sùzào*, 重行塑造) leurs pensées pour qu'ils deviennent des

³⁵⁶ De fait, le Hall s'arrime directement au discours du Parti.

³⁵⁷ Contrairement au *Kongshengtang*, le Hall possède effectivement une mini-industrie culturelle.

³⁵⁸ Petit groupe ethnique localisé dans l'ouest de la province de Hunan. Dans la brochure (CXGXC, s.d.c) on souligne le fait que ce thé provient d'une région très éloignée, qui aurait échappé au temps. Boire se thé serait comme une aventure spirituelle.

³⁵⁹ Par exemple, des tables à thé, baguettes, jouets sur lesquels on verse le thé, etc.

³⁶⁰ Il n'est pas indiqué s'il faut les acheter pour assister aux cours.

membres honorables de la société. En plus, il est possible que plusieurs d'entre eux aillent étudier à l'étranger plus tard. De fait, il devient important de leur enseigner la culture traditionnelle avant leur départ afin qu'ils n'oublient pas³⁶¹. Il faut donc pouvoir combiner les enseignements classiques et les rituels avec la vie quotidienne afin d'intégrer la culture traditionnelle chinoise à la mentalité des enfants.

La construction de la nation chinoise Han

À plusieurs reprises durant nos entretiens, de même que dans le contenu des brochures, les termes d'« études nationales », de « confucianisme » et de « Han » ont été mis en relation sous forme d'équivalence. Cette Hanicisation du confucianisme et cette confucianisation des études nationales vient en partie rejoindre la vision théorique et politique du Parti, mise en place puis les années 1980.

À l'origine, le PCC, encore sous Deng Xiaoping (1980) avait mis en place le slogan étatique (*kǒuhào*, 口号) du Front Uni Patriotique (*àiguó tǒngyī zhànxiàn*, 爱国统一战线). Ce dernier voulait dépasser l'idéologie de classe pour mettre l'accent sur le nationalisme. Au même moment, un slogan supplémentaire est venu s'arrimer au premier, soit celui de la promotion de la nation chinoise (*zhènxīng zhōnghuá*, 振兴中华)³⁶² (Harbar, 2008a : 32). Plus tard, dans les années 1990, le Parti prit une autre initiative afin de stimuler le nationalisme chinois.

Sachant que la Chine est un pays multiethnique, le Parti doit impérativement restreindre les possibilités d'affirmation des nationalismes de minorités non-Han qui

³⁶¹ Entretien à Beijing le 6 juin 2012

³⁶² On comprendra bien ici que le terme *zhonghua* fait plus référence à la portion « Han » de la nation chinoise qu'aux autres nationalités.

pourraient avoir une influence négative sur la stabilité nationale. Le Parti tenta alors de mettre de l'avant l'importance du patriotisme (*àiguó zhǔyì*, 爱国主义), tout en mettant l'accent sur le fait que les minorités (*shǎoshù mínzú*, 少数民族) doivent à tout prix travailler à la consolidation de l'unité nationale. Sur ce point, le Parti mit de l'avant l'idée que les minorités non-Han ne peuvent pas se séparer (sont inséparables) de la nation (*liǎng lì bù kāi lùn*, 两离不开论).

Les bases théoriques et empiriques de l'idéologie patriotique du Parti, comme sa vision et ses politiques ethniques (*mínzú zhèngcè*, 民族政策), proviennent en grande partie des travaux de Fei Xiaotong (费孝通)³⁶³, plus particulièrement de son livre de 1989, *Les schémas de la diversité dans l'unité de la nation chinoise* (*Zhōnghuá mínzú yuán yītǐ géjú*, 中华民族元一体格局). Outre plusieurs chapitres traitant d'archéologie, qui plus tard serviront d'assises empiriques à sa démonstration (Fei, 1989b), il développe l'idée qu'il existe, en Chine, plusieurs niveaux, au sens de hiérarchie, d'identification identitaire. Les 56 minorités intègrent, selon Fei, un double processus de reconnaissance. Les groupes minoritaires s'auto-représentent (*běn mínzú*, 本民族) mais sont conscients qu'ils ne représentent qu'une sous-catégorie, soit l'« identité inférieure » (*yà jíbié*, 亚级别). L'« identité supérieure » (*gāo jíbié*, 高级别) est celle de l'ethnie chinoise – Han – (*Zhōnghuá mínzú*, 中华民族) (Fei, 1989 : 301-2 ; Chen, 2012: 139). Cette dernière joue également le rôle unifiant de force centrifuge culturelle (Fei, 1989a ; Chen, 2012). Cependant, ces identités, selon Fei, n'entrent pas en conflit entre elles. Les identités minoritaires se rassemblent toutes autour de l'identité Han.

³⁶³ Fei (1910-2005) fut l'un des grands sociologues chinois du 20^e siècle. On lui doit plusieurs volumes traitant de l'évolution des groupes ethniques antiques en Chine ainsi que la première indigénisation de la sociologie occidentale.

Elles sont dans une relation hiérarchique avec elle (Han, 2009: 83). Ceci dit, les Han devraient également prendre plus de responsabilités dans la construction de la nation (Chen et Chen, 2010 : 126)³⁶⁴.

Aussi, selon la théorie de Fei, toutes les ethnies, exception faite des Han, ont leur propre « capacité de cohésion » (*níngjùlì*, 凝聚力). Cependant, cette dernière ne peut prétendre être de type nationale (*bùshì mínzú guójiā jíbì de níngjùlì*, 不是民族国家级别的凝聚力). De même, si les groupes minoritaires tentent d'étendre leurs capacités de cohésion au niveau national, ils vont se heurter au « cœur » Han de la nation chinoise (Harber, 2008a : 32)³⁶⁵.

C'est par l'intermédiaire de cette vision théorique que le Parti conçoit l'existence et la présence des groupes non-Han sur le territoire national chinois. Cela structure aussi sa compréhension de l'État multinational de même que l'élaboration des politiques ethniques et d'éducation (*jiàoyù zhèngcè*, 教育政策) (Harber, 2008a : 32)³⁶⁶. La ligne unifiée et les propositions de Fei Xiaotong forment les bases de l'intégration (*zhěnghé*, 整合) politique et sociale des minorités autour d'une certaine « idéologie ethnique Han » (*Hànmínzú zhǔyì*, 汉族主义). Ce faisant, il est possible de saisir les changements ainsi que les orientations des politiques nationales. Elles viennent participer à la construction de la nation chinoise Han.

³⁶⁴ L'article de Chen et Chen, sous forme d'entretien, aborde la question du confucianisme en tant que religion civile en Chine. Ce faisant, Chen Ming discute de l'importance de l'ethnie Han dans la construction identitaire de la nation chinoise.

³⁶⁵ À noter, les textes de Han (2009) et de Chen (2012) viennent nuancer certaines des positions de Fei (1989) quant à la question de l'inclusion des minorités nationales au processus de création identitaire chinois. Ces derniers croient que les éléments pluriels (p. ex particularités des groupes) forment la force de l'unité de la nation chinoise.

³⁶⁶ La perspective de Fei Xiaotong vient rejoindre la pensée de Chiang Kai-shek (蔣介石) dans le document *Discussion sur la nation chinoise* (*Zhōnghuá mínzú shuō*, 中华民族说). Selon Harber (2008a : 33), ces deux textes sont dans une même ligne de continuité (*yīmàixiāngchéng zhī chù*, 一脈相承之處).

Le Hall « Han » des études nationales

Comment cette discussion sur la construction identitaire Han vient-elle rejoindre notre propos? Après plus de 20 d'institutionnalisation de ce discours, l'aspect Han-centrique a trouvé preneur au sein d'un nombre grandissant d'institutions d'éducation. Le fait que l'académie fasse cette analogie entre les études nationales, le confucianisme et l'identité Han n'est en fait que l'idée d'intégration des minorités nationales qui s'effrite. Le Hall interprète la notion d'étude nationale comme étant clairement liée à l'ethnie Han. Ce sont les rites et les traditions Han que l'on enseigne aux enfants. De plus, on met de l'avant cette vision ethnicisée du confucianisme, en tant qu'affirmation culturelle de l'ethnie Han. Cette analogie entre les études nationales, le confucianisme et l'ethnie Han nous confirme également que, sur le plan local, le renouveau confucéen n'est pas aussi inclusif que l'on pourrait penser. Les autres minorités, qui ne partagent pas cet héritage culturel confucéen ne sont pas incluses dans cette reconstruction de l'identité nationale « chinoise ». Voici comment le Hall des études nationales du devenir vertueux participe à la gouvernance culturelle locale en Chine. D'abord par le biais de l'enseignement des valeurs morales et des rituels confucéens et enfin par la construction culturelle de l'identité Han.

La gouvernance par le biais de la socialisation Han confucéenne

Comme on a vu dans le cas du *Kongshengtang*, le cas discuté dans ce chapitre amène une nuance importante aux observations théorisées par Oakes (2010).. Le Hall n'est pas sous la tutelle du gouvernement, et ce, malgré le fait qu'il soit situé en plein cœur de Beijing et dans un des lieux symboliques les plus élevés du confucianisme (l'académie impériale). Comme le

mentionnait Oakes (2010: 58), l'État verrouille normalement les lieux symboliques les plus importants des traditions en Chine. Et le cas de l'académie impériale n'y fait pas exception. Ce dernier est sous la protection de l'unité nationale de conservation du patrimoine (*Guójiā jī wénwù bǎohù dānwèi*, 国家级文物保护单位)³⁶⁷. Cependant, le Hall lui n'est pas rattaché à ces dernières. Aussi, contrairement au *Kongshengtang*, le Hall n'est pas à but non-lucratif. Le prix des activités est très élevé par rapport au salaire mensuel de Beijing³⁶⁸.

L'académie vient s'insérer dans la logique³⁶⁹ gouvernance d'elle-même en mettant en avant le discours culturel, ethnique et moral du Parti. Le Hall encourage le respect de la hiérarchie familiale, sociale et politique. Il socialise les enfants au respect de l'autorité (p. ex la révérence aux professeurs) et des normes sociales (l'étiquette) en plus de faire la promotion de la notion d'« harmonie » : il s'agit d'une socialisation « Han ». On fait l'association entre ces rites, leurs valeurs morales, pour ne pas dire « civilisationnelle », et l'identité Han. Le Hall, tout comme le *Kongshengtang*, ne le fait pas pour l'État, mais pour l'avenir de la Chine. Il éduque la jeunesse chinoise aux valeurs chinoises (Han) traditionnelles afin de participer également au renouveau de la morale nationale.

Le Hall a aussi, selon nos entretiens, une influence régionale non-négligeable. Durant le festival du printemps de 2009, le bureau national du tourisme, le gouvernement municipal de Beijing ainsi que plus de 300 visiteurs, en provenance de Hong-Kong, Macao, Taiwan et d'autres régions de la Chine continentale, sont venus participer à l'événement (CXGXC, s.d.d)³⁷⁰.

³⁶⁷ Cette institution fait partie du Bureau national du patrimoine culturel chinois (*Zhōnghuá rénmin gònghégúo Guójiā wénwùjú*, 中华人民共和国国家文物局).

³⁶⁸ Celui-ci est d'environ 6700 RMB par mois (1137 CAD) (Taux de change du 29 mai 2013 [0,1697])

³⁶⁹ On parle bien ici de la volonté de participer à celle-ci.

³⁷⁰ Il n'est cependant pas aisé de mesurer cette influence dans la communauté locale ni même sur ces visiteurs.

Tout comme dans le cas du Kongshengtang, cet examen du Hall, qui concorde avec les observations de Oakes (2010), a révélé l'inaction des gouvernements locaux. Des inspecteur du Bureau de la civilisation spirituelle de la capitale (*Shǒudū jīngshén wénmíng bàn xún jiǎn yuán*, 首都精神文明办巡检员) sont venus le 16 février 2008 afin d'inspecter (*shìchá*, 视察) le travail du Hall (CXGXC, s.d.e). Le 4 mars de la même année, la directrice adjointe de la Commission nationale de la planification familiale (*Guójiā jìshēng wěi fùzhǔrèn*, 国家计生委副主任), Mme Zhao Baige (赵白鸽)³⁷¹, est venue rendre visite (*cānguān*, 参观) au Hall. Cependant, dans les deux cas, ces visiteurs ne sont pas intervenus dans l'organisation du Hall ou encore dans le message que celui-ci diffuse. L'académie n'est d'ailleurs jamais entrée en conflit avec la ligne du Parti. Bien au contraire. Selon un rapport des responsables locaux du PCC, le Hall d'études nationales du devenir vertueux a des effets positifs dans la communauté (district Doncheng [东城]) et contribue, par le biais de son enseignement, à l'héritage culturel national (Yu, 2011: 4)³⁷².

Les cadres, comme on peut le voir sur certaines photos, participent parfois ou encore font acte de présence lors des festivals organisés par le Hall afin d'exprimer leur soutien aux activités de ce dernier (Yu, 2011). Les gouvernements locaux ferment aussi les yeux sur la teneur « Han-centrique » du discours culturel du Hall. Celui-ci vient rejoindre la vision qu'a le Parti de ce qui constitue la nation chinoise, grandement influencée par la conception théorique de Fei Xiaotong. Si pour le *Kongshengtang*, l'originalité résidait dans la référence explicite au discours confucéen religieux, dans le cas du Hall, elle se situe dans sa vision « Han-centrique » des études nationales.

³⁷¹ Docteure de l'Université Cambridge, Zhao fut directrice la Commission nationale de la planification familiale de 1998 à 2003. Elle en est, depuis 2003, la directrice adjointe et la secrétaire adjointe pour le Parti.

³⁷² On peut aussi trouver l'horaire des activités publiques sur le site Internet du district de Dongcheng (2012).

Ce récit culturel, celui sur l'identité Han, s'institutionnalise depuis la fin des années 1980 dans les politiques d'éducatons et d'intégration nationales. Cependant, le Hall pousse ici plus loin l'analogie en y juxtaposant les notions d'études nationales et de confucianisme. Ce récit (confucianisme/études nationales) devient une construction culturelle Han pour ensuite s'inscrire dans la vie sociale chinoise. Le discours du Hall souligne en fait les craintes que Nakajima avait exprimées lors de sa critique du projet de religion civile confucéenne de Chen Ming (Nakajima, 2009). Selon ce dernier, la religion civile confucéenne serait en fait « le moulage de l'expérience chinoise à travers le cadre des traditions culturelles Han » (Nakajima, 2009: 90). L'enseignement du Hall reproduit le même effet : il y a un moulage de la tradition culturelle nationale comme étant confucéenne. Cette tradition confucéenne est d'abord et avant tout rattachée à l'ethnie Han. Ce discours identitaire, moins religieux que dans le cas que traite Nakajima, exclue néanmoins d'emblée les non-Hans, qui ne possèdent pas de liens fondamentaux avec cette tradition (Nakajima, 2009 : 90).

En ce qui concerne son message culturel confucéen, il rejoint également les orientations du Parti (p. ex l'accent sur l'importance de la piété filiale, la construction de la société harmonieuse, etc.). Le Parti s'est retiré progressivement de la vie publique depuis le début de la période de Réforme et ouverture (1978) (McCarthy, 2010: 177) et ne peut pas se charger du renouveau des valeurs traditionnelles qu'il avait lui-même mises de côté durant l'époque Mao. Ce sont donc des groupes comme le Hall qui viennent remplir cette fonction d'éducation morale sur le plan micro et qui reprennent à eux de faire l'enseignement de la culture nationale traditionnelle. Cependant, tant au niveau central que local, l'État ne tolère que certaines pratiques et ces dernières doivent nécessairement aller dans le sens des discours politiques du Parti.

Le renouveau des valeurs confucéennes — parfois très proches des discours sur la société harmonieuse — véhicule un message de stabilité sociale, de respect de l'ordre et de la hiérarchie familiale. Ce faisant, le PCC ne se sent pas menacé par ce type d'éducation à l'obéissance hiérarchique, et ce, même s'il s'articule en dehors du contrôle étatique (initiative locale). Le discours confucéen du Hall participe à la construction de l'identité nationale chinoise (Han) tout en mettant également en avant-plan la cohésion sociale, la société et les familles harmonieuses. De fait, il ne cherche en aucun cas à défier l'autorité du Parti.

Les activités dont nous avons fait mention, soit les cours de lecture des classiques confucéens, de musique, d'étiquette, etc., participent à l'éducation morale et spirituelle des enfants dans la communauté de Dongcheng³⁷³. Le projet éducatif du Hall, dans lequel on arrive à saisir sa vision ethnique du confucianisme, renforce la conception de l'identité chinoise du Parti et participe à la gouvernance morale au niveau local.

Une religiosité discrète

Dans cette section finale, nous mettrons en relief deux éléments qui sont directement en lien avec une partie de notre cadre théorique. Nous souhaitons premièrement positionner le Hall dans l'économie locale du religieux. Enfin, nous classerons son discours confucéen en fonction des critères établis par Ai (2008) pour ensuite le situer dans le débat concernant le renouveau du confucianisme en Chine continentale.

³⁷³ On y retrouve également la Cité interdite, le Temple des Cieux, le Temple de Yong He Gong, Tian'an men, la rue Wangfujing, et plusieurs autres. Ce quartier est l'un des plus culturellement riche de Beijing.

Le retour de la ritualisation de la vie quotidienne

Contrairement à Zhou Beichen et au *Kongshengtang*, le Hall n'est pas aussi direct dans son message concernant le religieux confucéen. Il n'y a d'ailleurs aucune mention du terme « confucianisme religieux » (*rújiào*, 儒教) dans ses brochures, ni même sur ses lieux d'enseignement. Ceci est compréhensible compte tenu de sa « proximité » avec certains groupes « descendants », près des autorités centrales³⁷⁴.

Cependant, un grand nombre de points nous indique que l'enseignement confucéen du Hall possède une religiosité intrinsèque, dans notamment ses rites. Avec l'enseignement des « cérémonies à pratiquer fréquemment », l'académie met l'accent sur l'aspect sacré des relations familiales et sociales. La révérence aux aînés, à Confucius et aux ancêtres sont l'expression de l'aspect sacré du monde profane. Les rites de passage, comme celui de la transition à l'âge adulte, viennent également donner une grande valeur symbolique et spirituelle à la vie mondaine. Tout cela fait partie du confucianisme.

Le religieux confucéen ne s'exprime pas dans une communication avec Dieu ou les dieux, mais bien par une sacralisation de l'expérience de tous les jours. Les pratiques — rites — jouent ici un rôle crucial dans l'expérience religieuse confucéenne³⁷⁵. Dans ce cas, il est important de laisser s'exprimer cette dernière au lieu de la forcer à cadrer dans un cadre théorique préconçu (Wach, 1958: 24).

Lors de célébrations, telles que le festival du printemps (*Chūnjié*, 春节), la *journée de nettoyage des tombes* (*Qīngmíng jié*, 清明节) ou encore le festival de la mi-automne

³⁷⁴ Les informations concernant ce groupe nous furent transmises par la Fondation Confucius de Chine et par le Temple confucéen de Chine. Ces derniers connaissent bien ceux qui s'occupent du CXGXC et nous y ont, en quelque sorte, donné accès.

³⁷⁵ Des chercheurs comme Talal Asad préconisent justement le fait qu'il faut inclure l'analyse des pratiques religieuses comme étant indissociables de l'expérience religieuse et donc de la définition de la religion (Asad, 2001).

(*Zhōngqiū jié*, 中秋节) on performe les cérémonies enseignés par le confucianisme. La révérence et les offrandes sacrificielles (*jìsì lǐ*, 祭祀礼) sont également très importantes, tout comme dans n'importe quelle autre religion. En ce sens, l'enseignement confucéen (*xué*, 学) revient dans la société à titre d'enseignement religieux (*jiào*, 教)³⁷⁶. Cet ensemble de pratiques et de rites démontre l'importance, selon Zhao Fasheng (赵法生), de la préoccupation ultime (*zhōngjí guānhuái*, 终极关怀) qui existe dans l'enseignement confucéen³⁷⁷.

Cependant, comme dans le cas du *Kongshengtang*, le confucianisme ne s'inscrit pas directement dans la zone religieuse officielle (rouge). Le Hall est une école privée qui n'a pour but que l'éducation. Ce faisant, il passe inaperçu et s'insère dans la ce que Yang (2011) appelle le « marché gris ». Le groupe met en scène des pratiques qu'il est possible de considérer comme religieuses en se dissimulant derrière un voile éducatif ou culturel.

Un confucianisme au service de la jeunesse

Tout comme dans le cas de *Kongshengtang*, ce dernier commentaire porte sur la classification des pratiques confucéennes du Hall. Sans revenir sur la description complète de chacun des trois types — socialiste, libéral, « authentique » (Ai, 2008) - il nous est possible de conclure que l'enseignement du Hall s'apparente plus au confucianisme « authentique » qu'aux deux autres types. Ce dernier ne tente pas d'inclure le marxisme dans le confucianisme ou même de mettre en avant le fait que celui-ci est le point de départ vers la

³⁷⁶Yang avait déjà annoncé ce point lorsqu'il parlait du confucianisme comme d'un système diffus dans la société et les institutions chinoises (1970).

³⁷⁷ Entretien avec Zhao Fasheng le 8 juin 2012.

démocratie. Le discours de l'académie ne remet pas en cause les fondements politiques de l'État chinois, ni même le leadership du Parti. Également loin de ce dernier l'idée de changer les bases de la légitimité politique (p. ex comme dans les cas de Jiang Qing et Kang Xiaoguang). Le Hall se fait politiquement passif, mais actif sur la scène sociale locale. Il vient s'insérer dans la gouvernance en éduquant la jeunesse chinoise et en proposant des activités publiques³⁷⁸. L'enseignement et ses activités vont cependant dans le sens de l'orthopraxie exigé par l'État.

Conclusion

Ce deuxième site de type « ascendant » nous a permis de saisir plusieurs éléments rattachés au renouveau du confucianisme en Chine. Nous avons présenté, dans un premier temps, l'institution, les cours offerts de même que les rites et activités publiques qu'elle organise. Ensuite, la fonction et les objectifs du Hall furent examinés. Nous avons dans cette partie aussi ouvert une discussion sur la question de l'identité Han et de la vision Han-centrique du Hall. Dans un troisième temps, nous avons souligné de quelles façons le Hall participe à la gouvernance morale dans le district de Dongcheng à Beijing. Enfin, nous avons abordé la question de la possible religiosité du Hall. Nous tenons à mentionner que nous n'avons pas en tête l'idée de nécessairement trouver du religieux à cet endroit. Ce faisant, la religiosité intrinsèque que nous y avons découvert est plus qu'intéressante.

Aussi, la vision *gongyi* — intérêt public — du Hall vient rejoindre celle du *Kongshengtang*. Tous deux proposent de l'éducation publique ou encore des festivals culturels, et ce, malgré le fait que le Hall n'offre pas de formation gratuite au même titre que

³⁷⁸ Dans le sens de « volonté de participer ».

le *Kongshengtang*. Le terme *gongyi* a dans ces deux cas une connotation éducative et non pas caritative (*císhàn*, 慈善).

Le Hall met de l'avant un discours Han-centrique des études nationales ainsi que des enseignements confucéens. La prépondérance de cet élément fait la spécificité de ce site pour notre étude. Si dans le cas du *Kongshengtang* l'aspect religieux était le plus accentué, c'est la vision Han-centrique qui nous interpella chez le Hall³⁷⁹. La religiosité du Hall, loin d'être aussi explicite que celle du *Kongshengtang*, nous est quand même apparue dans ses pratiques rituelles. L'expérience religieuse confucéenne passe ici par les pratiques, par un retour des cérémonies et des rites dans la vie quotidienne.

La volonté de participation à la gouvernance du Hall se déploie en deux volets : moral et identitaire. L'éducation morale, laissée de côté par l'État, abonde dans le sens de la construction de la société harmonieuse en Chine et vient rejoindre le discours du Parti à ce sujet. Du côté identitaire, le Hall se montre être le récepteur et le diffuseur de la vision Han de la nation chinoise du Parti. De fait le PCC ferme les yeux sur les éléments religieux (p. ex les rites) dont l'académie fait publiquement la promotion.

Finalement, ce deuxième site nous permet de souligner deux tendances qui semblent se dessiner quant aux groupes d'initiative locale. Dans les deux cas, on peut observer du religieux confucéen et on constate une participation plus que volontaire à l'enseignement moral et spirituel venant contribuer à la gouvernance sur le plan local. Le cas du Hall, tout comme celui du *Kongshengtang*, nous démontre qu'il existe un renouveau du confucianisme

³⁷⁹ À ce sujet, nous pensons que ceci est probablement dû à la composition ethnique différente des deux villes. Il y a beaucoup plus de minorités nationales à Shenzhen qu'à Beijing. Ce faisant, un discours à teneur Han-centrique pourrait être mal perçu. Cependant, nous ne pourrions pas vérifier la véracité de cette hypothèse dans cette thèse.

qui, du moins en partie, échappe au contrôle de l'État. Ce dernier laisse également s'exprimer les besoins religieux, identitaires et spirituels d'une partie de la population chinoise.

Présentation : les groupes « descendants »

Les chapitres 5, 6 et 7 regroupent les groupes que nous avons qualifiés de « descendants ». Contrairement aux groupes « ascendants », ces groupes entretiennent des liens étroits avec l'État et le Parti. Nos trois sites sont, la Fondation Confucius, l'Association confucéenne internationale et le Temple de Confucius – Internet, le fruit d'initiatives gouvernementales. De fait, ils possèdent des ressources beaucoup plus importantes, tant sur le plan financier que matériel, que les groupes « ascendants ».

Tout comme pour les chapitres 3 et 4, nous présentons premièrement les institutions de façon générale. Ensuite, nous traitons de leurs réseaux, en Chine ou à l'étranger et de leurs activités (publications et conférences). Enfin, nous abordons la question de leur participation à la gouvernance de même que celui de la religiosité du confucianisme. Enfin, nous mettons en perspectives leurs pratiques et discours afin de les situer dans les trois catégories de confucianisme.

Chapitre 5

La Fondation Confucius de Chine ou la main confucéenne du Parti

文化事业和文化产业要两手抓

Contrairement à nos deux sites précédents, la Fondation Confucius de Chine (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì*, 中国孔子基金会)³⁸⁰ ne fait pas partie de la tendance populaire (*mínjiān*, 民间)³⁸¹ du renouveau du confucianisme en Chine. Au contraire, cette dernière est d'initiative gouvernementale. La Fondation [KZJJH] se trouve à Jinan (济南), la capitale provinciale du Shandong (山东)³⁸². Elle occupe des locaux plus que modestes dans un bâtiment se trouvant aux abords d'une rue passante. Il n'y a d'ailleurs aucune indication (p. ex publicité) visible à partir de la rue. Il faut savoir exactement ce que l'on cherche et surtout, marcher jusqu'à l'entrée du bâtiment³⁸³ afin de bien voir les plaques indiquant l'emplacement de la Fondation.

À l'intérieur, ses locaux sont protégés par une lourde porte en verre munie d'une serrure électronique. Il y a également des caméras à l'extérieur (dans le couloir menant à la Fondation) et de l'autre côté de la porte, qui donne sur le corridor³⁸⁴. On y compte plusieurs bureaux et salles de séminaire. On nous indiqua également que les presses de la Fondation étaient dans le bâtiment, seulement quelques étages plus hauts.

³⁸⁰ À noter : Nous ferons référence à la Fondation Confucius par le biais de l'acronyme KZJJH ou encore par le diminutif « la Fondation ».

³⁸¹ Des auteurs comme Liu (2002) pensent que, contrairement aux recherches de Thoraval et Billioud (2008 ; 2009), les grands responsables du renouveau confucéen en Chine sont les institutions étatiques comme la Fondation Confucius.

³⁸² La Fondation fut créée à Qufu, déménagea à Beijing et puis retourna plus tard au Shandong afin d'être plus proche du centre culturel qu'est Qufu. Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

³⁸³ Cette dernière est d'ailleurs encombrée par un stationnement.

³⁸⁴ Nous avons dû téléphoner à notre contact afin de nous faire ouvrir la porte.

Originellement à Beijing, la Fondation, contrairement aux groupes d'initiative locale, est en fait une autorité en matière de confucianisme en Chine, tant sur le plan de la recherche que sur celui de son discours sur le confucianisme. On reconnaît d'ailleurs la marque de commerce de la Fondation sur plusieurs monuments, bustes ou encore magazines confucéens³⁸⁵.

Compte tenu de la nature de la Fondation — gouvernementale —, nous étayerons son opinion quant au confucianisme religieux. À ce sujet, il diverge grandement de la vision des groupes « ascendants » (*bottom-up*). Nous présenterons ensuite la Fondation Confucius, son origine, son réseau national avec ses branches locales (*Kǒngzǐ jījīnhuì dìfāng bànshìchù*, 孔子基金会地方办事处³⁸⁶) et les organismes qui lui sont subordonnés (p. ex. dans le domaine de l'immobilier, de l'industrie culturelle et du voyage) (KZJJH, 2011a :35-7).

Ensuite, nous discuterons du rôle de la Fondation dans la promotion de la culture traditionnelle (*chuántǒng wénhuà*, 传统文化), confucéenne (*rújiā wénhuà*, 儒家文化) et au Shandong (*qílǔ wénhuà*, 齐鲁文化)³⁸⁷. Pour ce faire, la Fondation publie bon nombre de livres, de brochures, de disques vidéo (DVD) afin de diffuser la culture confucéenne en Chine continentale ainsi que dans plusieurs autres pays.

Après, et c'est le point central de notre thèse, nous ferons le lien entre les pratiques de la Fondation et la gouvernance morale en Chine contemporaine. Nous soutenons d'emblée que c'est elle qui contrôle les paramètres de la recherche et des échanges (p. ex forums, conférences) possibles dans le champ des études confucéennes en Chine. En ce sens, le

³⁸⁵ Cette marque est une petite charrette tirée par quatre chevaux. Que ce soit au *Kongshengtang* ou encore au Hall, tous ont reconnu l'emblème de la Fondation. C'est en quelque sorte leur marque de commerce.

³⁸⁶ À cet effet, nous avons visité la branche locale de la ville de Qingdao (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì Qīngdǎo bàn*, 中国孔子基金会青岛办).

³⁸⁷ Le terme Qilu fait référence au royaume de Lu durant l'époque des royaumes combattants. Ce terme sert parfois à désigner la province du Shandong, qui était autrefois le royaume de Lu.

discours confucéen de la Fondation est celui qui est soutenu par le Parti. Et donc, la Fondation est un outil de gouvernance pour l'État chinois. Cette dernière met en place l'orthopraxie en matière de confucianisme. La Fondation agit aussi à titre de plateforme de communication et d'échanges culturels entre les deux rives du détroit de Taiwan. Nous reviendrons sur ce point.

Enfin, tout comme dans le site du *Kongshengtang*³⁸⁸ et du Hall, nous tenterons de classer le discours confucéen de la Fondation dans une des trois catégories proposées par Ai Jiawen (2008).

La Fondation Confucius, d'abord une organisation gouvernementale

L'institution

Tout d'abord, la Fondation a vu le jour en 1984 (KZJJH, 2011a). C'est le ministère de la Culture (*wénhuàbù*, 文化部) qui, suivant l'esprit des réformes, créa cette dernière. Celle-ci demeure, selon sa constitution, sous l'autorité du Parti et du gouvernement provincial du Shandong (*Shāndōng shěng zhèngfǔ*, 山东省政府) (Zheng, 1992). Elle fait aussi partie de la liste nationale des organisations à but non lucratif (*quánguó gōngmù xíngfěiyínglìxìng zǔzhī*, 全国公募型非营利性组织) (KJJH, 2011a : i). Selon ses documents, elle s'inscrit directement dans la culture des groupes d'intérêt public (*gōngyì wénhuà jījīn zǔzhī*, 公益文化基金组织) (KZJJH, 2011 : 34). Le secrétariat du Parti de la province du Shandong et le gouvernement provincial sont d'ailleurs venus lors de sa création en 1984 afin de soutenir le

³⁸⁸ La Fondation n'a aucun lien ni ne connaît le *Kongshengtang*. Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

développement de la culture confucéenne (Gan, 1994 : 18). On disait alors que la Fondation était soutenue par l'ensemble de la communauté académique chinoise (Comité Éditorial, 1986 : 123). Sur le premier conseil d'administration, on retrouve d'ailleurs de célèbres marxistes confucéens (p. ex Feng Youlan [冯友兰]³⁸⁹ et Liang Shuming [梁漱溟]³⁹⁰) (Comité Éditorial, 1986 : 120).

Le financement de la Fondation provient principalement de l'État (Comité Éditorial, 1995 : 11)³⁹¹ de même que des donations privées. En 2010, la Fondation affichait un actif de plus 42 millions de RMB (7.127 millions CAD) et plus de 41 millions de RMB en 2011 (6.957 millions CAD)³⁹² (KZJJH, 2012 ; 2011c)³⁹³.

La Fondation créa également son Fonds en 1984 (Comité Éditorial, 1984a :38). Les fonds doivent servir à financer la recherche sur le confucianisme, la création de centres de recherche, de musées dédiés à Confucius ou encore à l'organisation de forums ou de conférence académiques (Comité Éditorial, 1984a :38). C'est aussi la Fondation qui est responsable de la collecte et de l'administration des fonds qui sont versés. Sur ce point, la Fondation offre des récompenses aux bienfaiteurs en fonction du don. Par exemple, pour un don de 1000 RMB (170 CAD) ou plus, on offre un ensemble-cadeau ; pour 10 000 RMB (1697 CAD) et plus, on inscrit le nom du donateur sur une plaque dans le centre de recherche sur Confucius de Qufu (*Qūfū Kǒngzǐ yánjiū zhōngxīn*, 曲阜孔子研究中心) ; pour

³⁸⁹ Grand philosophe confucéen, Feng (1895-1990) est l'un des derniers grands maîtres à avoir reçu l'enseignement classique. Il est connu pour son œuvre L'Histoire de la philosophie chinoise (1934)

³⁹⁰ Ayant vécu sous l'empire comme Feng, Liang (1893-1988) était connu pour son érudition ainsi que ses critiques du marxisme.

³⁹¹ Cette information nous fut confirmée en entretiens (Jinan, le 23 mai 2012).

³⁹² Les chiffres pour 2012 n'étaient pas, lors de la rédaction, disponibles. (Taux de change du 29 mai 2013 [0,1698])

³⁹³ Cette somme est considérable pour la Fondation. En comparaison, la Fondation pour le développement des femmes (*Zhōngguó fùnǚ fāzhǎn jījīnhuì*, 中国妇女发展基金会), qui oeuvre à diminuer la pauvreté chez ces dernières, ne possède qu'environ 30.18 millions de RMB (5 121 546 CAD) de capitalisation, et ce, pour l'ensemble du pays. Les chiffres sont disponibles au : <http://www.cwdf.org.cn/index.asp>

100 000 RMB (16970 CAD) et plus, on plante un arbre arborant une plaque près du même centre ; pour 1 000 000 RMB (169 800 CAD) et plus, on construit également un petit pavillon et pour 10 000 000 RMB (1 698 000 CAD) et plus³⁹⁴, on construit un pavillon en plus de lui conférer le nom du donateur (Comité Éditorial, 1986 : 124). Selon Xia (1994 : 127), des gens de tous les milieux sociaux de Qufu ont donné au Fond de la Fondation. Cependant, beaucoup des commandites importantes proviennent du Japon, des États-Unis, de Singapour, de Hong-Kong et du Canada (Xia 1994 : 127). Le Fond récompense également les chercheurs ainsi que les meilleurs travaux traitant du confucianisme par le biais de certificats et de médailles (KZJJH, 2011a : 38). Enfin, selon l'article XVI (16) de la charte du Fond, tout donateur a le droit de surveiller et d'être informé au sujet de la façon dont laquelle l'argent qu'il a remis sera dépensé (Comité Éditorial, 1995 : 11).

Le réseau de la Fondation

La Fondation, en tant que chef de file du confucianisme en Chine, est liée à un ensemble très important et influant d'organismes et d'institutions et d'industries. Nous ne pourrons cependant pas tous les identifier ici. Néanmoins, nous tenterons de dresser une liste relativement exhaustive de ces dernières, afin de souligner l'influence de la Fondation dans le renouveau confucéen en Chine.

Avant tout, il faut savoir que la Fondation possède des bureaux (*bànshìchù*, 办事处) dans quatre autres localités en Chine, soit à Beijing, Qingdao (青島)³⁹⁵, Qufu (曲阜) et

³⁹⁴ On nous confirma, sans précisions, que la Fondation a déjà reçu plusieurs dons de plus de 10 000 000 RMB (1 697 000 CAD) (Taux de change du 29 mai 2013 [0,1697]). Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

³⁹⁵ Ce bureau est situé dans le centre-ville de Qingdao, dans le luxueux bâtiment du ministère des Affaires civiles, soit à quelques stations d'autobus du gouvernement municipal.

Yantai (烟台)³⁹⁶. Les responsables de la Fondation visitent régulièrement le bureau de Beijing (Liu, 2007 : 1), situé dans le même bâtiment que le Temple de Confucius de Chine.

Ensuite, la Fondation finance la création d'instituts, comme celui des études avancées sur le confucianisme de l'Université du Shandong (*Shāndōng dàxué ríxué gāoděng yánjiùyàn*, 山东大学儒学高等研究院)³⁹⁷, de la culture traditionnelle de l'Université du Shandong (*Shāndōng dàxué chuántǒngwénhuà yánjiūsuo*, 山东大学传统文化研究所)³⁹⁸ (KJJH, 2011a: 19) et de la culture confucéenne de l'université normale de Qufu (*Qūfū shīfàn dàxué Kǒngzǐ wénhuà xuéyuàn*, 曲阜师范大学孔子文化学院)³⁹⁹ (Zheng, 1992: 5-6). En 2009, La Fondation et le réseau confucéen international (*guójì ríxué liánhéhuì*, 国际儒学联合会) ont fondé le centre de recherche international sur le confucianisme (*guójì ríxué yánjiùyàn*, 国际儒学研究院)⁴⁰⁰ à l'université du Sichuan (KZJJH, 2011a: 21 ; Wang, 2009 : 2)⁴⁰¹. L'institut des études avancées et l'institut de Qufu sont des centres de recherche reconnue en Chine dans le domaine des études confucéennes. C'est d'ailleurs sous leurs tutelles que s'organise la conférence internationale de Nishan (*Níshān lùntán*, 尼山论坛)⁴⁰².

La Fondation travaille également de très près avec les quartiers généraux des instituts Confucius (*Hànbàn/Kǒngzǐ xuéyuàn zǒngbù*, 汉办/孔子学院总部)⁴⁰³ pour la mise en place

³⁹⁶ Qufu, Yantai et Qingdao se trouvent dans la province du Shandong.

³⁹⁷ Situé au 21^e étage du pavillon des sciences sociales, l'institut possède deux petites bibliothèques et l'entière des bureaux et salles sur l'étage en question. Disponible au : <http://www.confucianism.sdu.edu.cn/>

³⁹⁸ Nous ne trouvons néanmoins aucune trace de ce centre sur le site Internet de l'université.

³⁹⁹ Cette dernière se trouve dans le département d'histoire.

⁴⁰⁰ Disponible au : <http://rxy.scu.edu.cn/xueyuan/jianjie/2012-06-12/17.html>

⁴⁰¹ Celle-ci est située dans la capitale à Chengdu (成都).

⁴⁰² Quand nous avons visité ces centres dans la semaine du 21 mai 2012, un bon nombre des chercheurs et des professeurs étaient partis pour Nishan. Ce forum est disponible au : <http://www.nishan.org.cn/>

⁴⁰³ Disponible au : <http://www.hanban.edu.cn/>

des instituts Confucius (*Kǒngzǐ xuéyuàn*, 孔子学院)⁴⁰⁴ à travers le monde. Avec l'accord du bureau national de l'éducation (*guójiā jiàoyùbù*, 国家教育部), la Fondation Confucius offre également de défrayer une partie des fonds nécessaires à la création d'institut Confucius outre-mer⁴⁰⁵.

La plateforme virtuelle, qui est aussi un groupe en soi, le « Temple Confucius de Chine » (*Zhōngguó Kǒngmiào wǎng*, 中国孔庙网)⁴⁰⁶ fut créé en partenariat avec la société de protection des temples de Confucius de Chine (*Zhōngguó Kǒngmiào bǎohùxiéhuì*, 中国孔庙保护协会). Cette dernière propose la liste des temples de Confucius en Chine. Elle offre également de fréquentes mises à jour concernant les conférences, les multiples activités culturelles et les festivals confucéens en Chine. La Fondation est aussi responsable de la création du réseau confucéen international⁴⁰⁷. Celui-ci organise principalement, sous l'égide de la Fondation, des forums et des conférences internationales sur les études confucéennes⁴⁰⁸.

Enfin, tout en restant dans le domaine académique et éducatif, la Fondation est aussi impliquée dans la création et le maintien d'académies/collèges locaux. Le cas le plus explicite est celui du collège « de la source sacrée » de Nishan (*Níshān shèngyuán shūyuàn*, 尼山圣源书院)⁴⁰⁹ (Peng, 2009).

⁴⁰⁴ Selon nos interlocuteurs, le but des instituts Confucius, contrairement aux idées sur le *Soft Power*, n'est pas d'étendre la culture chinoise, bien au contraire. Il s'agit plutôt pour eux d'enseigner la langue en vue de pouvoir, un jour étudier la culture chinoise. Ils nous ont dit qu'avant d'étudier la culture chinoise, il faut pouvoir atteindre un certain niveau de la compréhension de langue. Ceci dit, ils trouvèrent très drôle (*hěn kěxiào*, 很可笑) la notion de *Soft Power* (*ruǎn shí lì*, 软实力) et terminèrent par dire que cette expression, sûrement un néologisme, ne veut rien dire. Entretien à Jinan le 23 mai 2012.

⁴⁰⁵ Durant l'entretien, on nous a même offert des fonds afin d'implanter un institut Confucius au Québec. Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴⁰⁶ Le nom légal de ce groupe est *La plateforme d'information du Temple Confucius de Chine* (*Zhōngguó Kǒngmiào xīnxià huà pínghái*, 中国孔庙信息化平台)

⁴⁰⁷ Disponible au : <http://www.ica.org.cn/indexdemo.php>

⁴⁰⁸ Ces deux groupes font partie des sites à l'étude et, en ce sens, feront l'objet d'une analyse détaillée dans des chapitres ultérieurs.

⁴⁰⁹ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012. Le site Internet de ce groupe est le : <http://www.nssysy.com>

Les ramifications, non négligeables, de la Fondation font d'elle un joueur plus qu'important sur la scène nationale en matière de renouveau confucéen, d'études confucéennes et de diffusion du confucianisme. C'est elle qui a fondé les centres d'études les plus connus (en matière de confucianisme) et qui, par l'entremise de son site Internet (www.chinakongzi.org)⁴¹⁰, organise des publications et fait de la publicité sur les études confucéennes en Chine. Même les centres d'études confucéens des grandes universités (p. ex Fudan et Tsinghua⁴¹¹) ont des liens, directes ou non, avec la Fondation, ne serait-ce que pour l'obtention de subventions de recherche, à la publication, etc.

L'empire industriel ou la commercialisation du confucianisme

Comme mentionné en introduction, La Fondation, mis à part son réseau académique, a des liens étroits ou encore possède des industries culturelles (*wénhuà chǎnyè*, 文化产业) servant à faire la promotion du confucianisme en Chine.

La compagnie phare de cette dernière est la Corporation de développement des industries culturelles confucéennes du Shandong (*Shāndōng Kǒngzǐ wénhuà chǎnyè fāzhǎn yǒuxiàn gōngsī*, 山东孔子文化产业发展有限公司)⁴¹² (KJJH, 2011a : 36). Créée conjointement en 2006 avec le Consortium Jingbo (*Shāndōng jīng bó kònggǔ fāzhǎn yǒuxiàn gōngsī*, 山东京博控股发展有限公司), la Corporation affichait une capitalisation de plus de 10 000 000 RMB en 2011 (1 698 000 CAD)⁴¹³ (KJJH 2011a : 36).

⁴¹⁰ La Fondation donna une grande conférence de presse en l'honneur de la mise en ligne du site en 2007 (Liu, 2007b : 1).

⁴¹¹ Ce sont des exemples cités durant les entretiens (Jinan, 23 mai 2012).

⁴¹² Nous n'avons pas eu accès à ce site en raison du refus des individus responsables de ce dernier.

⁴¹³ Taux de change du 29 mai 2013 [0,1698].

L'objectif premier de cette corporation est d'encourager le développement de l'industrie culturelle confucéenne en soutenant (financièrement ou logistiquement) les projets ou encore les produits culturels confucéens. Elle a également développé plusieurs marchandises⁴¹⁴ et mis en place des normes quant à la production de ces dernières. Enfin, cette compagnie est responsable du développement de plusieurs lieux touristiques en Chine (p. ex Qufu et Nishan).

La Fondation créa également en 2006, en partenariat avec le ministère de l'Industrie et du Commerce, le Centre de communication de la culture confucéenne Yade de Beijing (*Běijīng yǎdé guójì Kǒngzǐ wénhuà chuánbò zhōngxīn*, 北京雅德国际孔子文化传播中心). Sous la direction de la Fondation, ce dernier est dédié à la diffusion de la culture confucéenne dans le milieu industriel et commercial, dans la gestion et la culture corporative, et ce, afin de favoriser le développement de l'esprit commercial confucéen (*rushang*, 儒商).

Dans le même ordre d'idées, la Corporation de communication de la culture confucéenne du Shandong (*Shāndōng rúxué wénhuà chuánbò yǒuxiàn gōngsī*, 山东儒学文化传播有限公司) est l'outil mercatique de la Fondation. Elle explore la scène nationale à la recherche de débouchés pour les produits culturels confucéens, comme les périodiques, les livres, le matériel audio-vidéo, etc.

La Fondation est aussi à l'origine d'une compagnie de tourisme culturel confucéen. La Société internationale de tourisme de la culture confucéenne de Qilu (*Qílǔ Kǒngzǐ wénhuà guójì lǚxíngshè yǒuxiàn gōngsī*, 齐鲁孔子文化国际旅行社有限公司) (KZJJH, 2011a : 37) vise principalement à faire découvrir la culture confucéenne par le biais de

⁴¹⁴ C'est d'ailleurs cette corporation qui, avec l'aval du comité organisateur des jeux Olympiques, a mis en marché des statuettes de bronze et de plastiques de Confucius afin de les donner aux amis du comité organisateur (bénévoles).

voyages organisés principalement à Qufu et à Nishan. Selon nos interlocuteurs, ce serait l'une des meilleures façons de sensibiliser la population à la culture traditionnelle chinoise et aux enseignements de Confucius. On fait d'ailleurs participer les gens à des cérémonies lors de ces voyages⁴¹⁵.

La Fondation organise et commandite aussi le festival de la culture confucéenne de Qufu (*Qūfū rújiā wénhuà jié*, 曲阜儒家文化节). Ce dernier met en valeur la culture du confucianisme et permet aux personnes présentes de participer à des cérémonies honorant Confucius (*Jì Kǒng*, 祭孔). Depuis 2005, cet événement fait partie des 10 festivals les plus influents en Chine (Li, 2012 : 75). Li souligne d'ailleurs que, compte tenu des ressources culturelles présentes à Qufu (Yang et Wang, 2011 : 35), pour la maximisation du profit – relativement aux stratégies de développement culturel – le 1^{er} choix est la province du Shandong, surtout en ce qui concerne le tourisme culturel (ibid : 76)⁴¹⁶.

Enfin, la dernière entreprise dont nous traiterons est la Compagnie de développement immobilier 7 étoiles du Shandong (*Shāndōng qīxīng zhì yè yǒuxiàn gōngsī*, 山东七星置业有限公司) (KZJJH, 2011a : 35). Cette compagnie développe des propriétés qui, en fonction de leurs emplacements, répondent à certains critères confucéens.

Cet amalgame de compagnies et de corporations démontre l'étendue et l'implication de la Fondation dans l'industrie culturelle confucéenne en Chine. Elle contrôle une production de biens et surtout met en place des normes concernant l'orthodoxie confucéenne.

⁴¹⁵ Les voyages académiques (*yóuxué*, 游学) ont surtout lieu durant la mi-juillet, en raison des horaires d'écoles. L'itinéraire comporte trois arrêts majeurs, soit le temple (*Kǒngmiào*, 孔庙), la maison (*Kǒng fǔ*, 孔府) et la forêt de Confucius (*Kǒng lín*, 孔林). Durant le voyage, les étudiants doivent prendre part à des cours sur la culture confucéenne et aussi participer aux rites en plein air (p. ex la révérence à Confucius [*Jìkǒng*, 祭孔]). Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴¹⁶ On retrouve également un parc thématique confucéen à Qufu (*Qūfū rújiā wénhuà zhǔtí gōngyuán*, 曲阜儒家文化主题公园) (Yang et Wang, 2011 : 36).

Sommes toutes, elle tente de créer et de renforcer la marque de commerce de la culture confucéenne (*Kǒngzǐ wénhuà pǐnpái*, 孔子文化品牌) (Hao, 2009: A04) afin qu'elle réponde aux exigences du discours étatique.

La diffusion officielle du confucianisme en Chine

Recherches sur Confucius et autres publications

Deux ans après la création de la Fondation, la revue « Recherches sur Confucius » (*Kǒngzǐ yánjiū*, 孔子研究) a été lancée (Bu, 1986 : 3)⁴¹⁷. Son objectif est d'encourager le développement des études confucéennes en Chine ainsi qu'à l'étranger. Le président honorifique, Gu Mu (谷牧)⁴¹⁸, qui fut également le premier président de la Fondation, est venu lors du lancement inaugural de la revue afin de prononcer un discours. Il annonça que le Parti endosse cette première édition de la revue parce qu'elle souscrit à des bases idéologiques correctes (Bu, 1986 : 3). Guidée par le marxisme et le matérialisme historique à l'époque, la revue devait mettre l'accent sur la portée pragmatique de la recherche sur le confucianisme. Elle devait également redorer l'image du confucianisme de la Chine post- « Bande des quatre » (*sìrénbāng*, 四人帮)⁴¹⁹. Malgré que la revue fût grandement influencée par le marxisme-léninisme, il y a maintenant de plus en plus de place aux nouvelles idées et

⁴¹⁷ Chen Lai (陈来) est sur le comité éditorial de ce journal. Ce dernier, auteurs de nombreux ouvrages portant sur le confucianisme en tant que philosophie, est très proche du Parti.

⁴¹⁸ De son vrai nom Liu Jiayu, Gu fut vice-premier ministre au Conseil d'État.

⁴¹⁹ La Bande des Quatre, composée de la dernière épouse de Mao, Jiang Qing (江青), Zhang Chunqiao (张春桥), Yao Wenyuan (姚文元) et Wang Hongwen (王洪文), gagna en puissance durant la Révolution culturelle (1966-1976) et contrôlèrent les hautes instances du Parti durant les dernières années de Mao. Ils furent détrônés du pouvoir après la mort de Mao.

aux divergences d'opinions. Huit ans après sa première parution (1994), on comptait 32 éditions du journal et plus de 600 articles publiés (Xia, 1994 : 127)⁴²⁰.

La Fondation publie aussi plusieurs autres revues phares dans le domaine des études sur le confucianisme, notamment « Les Grands maîtres du confucianisme » (*rú fēng dàjiā*, 儒风大家)⁴²¹. Cette revue met principalement en scène des entretiens avec des maîtres du confucianisme ou encore des séances de questions/réponses sur des notions ou des termes confucéens.

Outre les revues, elle publie des séries de livres sur le confucianisme⁴²², y compris des éditions annotées et révisées des Analectes (*lúnyǔ*, 论语) (KZJJH, 2011a : 22) traduites en anglais, japonais, russe, coréen, français et allemand. La Fondation publie également d'autres titres, comme les « écrits confucéens » (*rú zàng*, 儒藏)⁴²³, des conférences/écrits populaires confucéens (*rújiā wénhuà dàzhòng dúběn*, 儒家文化大众读本), les commentaires d'intellectuels reconnus sur Confucius (*míngjiā píngshuō kǒngzǐ biànxī*, 名家评说孔子辨析), des classiques en peinture (*huà shuō jīngdiǎn*, 画说经典), des études sur Confucius (*Kǒngzǐ xué lì*, 孔子学利), et enfin les comptes rendus (*xuéshù lùnwén jí*, 学术论文集) de conférences internationales sur les études confucéennes (*rúxué guójì xuéshù lùnwén huì*, 儒学国际学术论文会). Elle dirige aussi la « série de la Fondation Confucius » (*Zhōngguó kǒngzǐ jījīnhuì wénkù*, 中国孔子基金会文库) et, depuis 2001, le Compte rendu

⁴²⁰ On nous offrit d'ailleurs cinq numéros gratuits lors de notre visite le 23 mai 2012.

⁴²¹ La première chose qu'il est possible de lire sur la première page est le nom de la Fondation. Aussi à noter, cette revue, compte tenu du prix de l'impression en Chine (très bas), coûte très chère, soit 98 RMB (16,6 CAD) par numéro. En ce sens, elle n'est pas accessible au grand public.

⁴²² Un des livres les plus connus concerne le développement de la pensée chinoise de Confucius à Sun Yat-Sen (Luo, 2010: 79).

⁴²³ Le siège du groupe dirigeant cette publication est à l'université du Sichuan.

annuel des études confucéennes en Chine (*Zhōngguó rúxué niánjiàn*, 中国儒学年鉴)⁴²⁴. La Fondation possède également deux autres publications. Cependant, ces dernières ne sont pas publiques. Elles sont les Comptes rendu annuels (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì tōngxùn*, 中国孔子基金会通讯) et des séries de nouvelles de la Fondation Confucius (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì huìxùn*, 中国孔子基金会会讯)⁴²⁵.

En ce qui concerne le matériel audio-visuel, la Fondation produit la brochure « Confucius pour toujours » (*yǒngyuǎn de Kǒngzǐ*, 永远的孔子). Celle-ci inclut un disque vidéo, la série de dessins animés « Confucius » (*dònghuà “Kǒngzǐ” túshū*, 动画《孔子》图书)⁴²⁶ ainsi qu’une série de manuels d’éducatifs sur la culture chinoise traditionnelle (*Zhōnghuá chuántǒng wénhuà jiàoyù dúběn*, 中华传统文化教育读本). Chacun des manuels est accompagné d’un disque vidéo (KZJJH, 2011a : 24). En ce qui concerne la série de dessins animés, on nous mentionna que cette production d’émissions éducatives est une tentative d’intégrer Confucius et son enseignement moral dans la culture populaire des jeunes⁴²⁷. C’est enfin en partie à la Fondation que l’on doit le long métrage « Confucius » (2009), mettant d’ailleurs en vedette Chow Yun-fat (KZJJH, s.d.d).

Cet énorme corpus de publication vient en fait appuyer la mission de la Fondation qui est, en grande partie, de structurer le champ des études confucéennes en Chine de même que la production de savoir académique en la matière.

⁴²⁴ Ce compte rendu annuel semble avoir une signification particulière pour nos interlocuteurs, car il représente les recherches (excellentes) choisies par le comité de la Fondation. Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴²⁵ Ces documents sont à usage interne seulement. Néanmoins, on nous en donna plusieurs copies.

⁴²⁶ La série complète, aussi en vente dans les locaux du Temple de Confucius de Chine, coûte 398 RMB (67,6 CAD). En plus, La Fondation organisa une conférence (2011-03-31) afin de discuter du projet et de la représentation historique et culturelle de Confucius.

⁴²⁷ Entretien à Jinan le 23 mai 2012.

Les activités nationales

La Fondation participe, sur le plan national, à l'organisation de la grande cérémonie annuelle qui célèbre l'anniversaire de Confucius⁴²⁸. En 1989, c'était la première fois, depuis la prise du pouvoir du Parti en 1949, que cette cérémonie put avoir lieu à Beijing. Pour l'occasion, Jiang Zemin (江泽民)⁴²⁹ est venu donner un discours. Plus de 300 personnes participèrent à cet événement. À ce sujet, la participation des fonctionnaires est perçue comme très importante dans la procession du rituel pour la comémoration de Confucius⁴³⁰.

La Fondation organisa, conjointement avec le réseau international des études confucéennes (*Guójiā ríxué liánhéhuì*, 国家儒学联合会) dix ans plus tard, la célébration du 2550^e anniversaire de naissance de Confucius avec comme invité de marque Luo Gan (罗干)⁴³¹. En 2009, la cérémonie accueillit cette fois-ci Jia Qinglin (贾庆林)⁴³², en plus de 300 intellectuels (KZJJH, 2011a : 18).

Outre cette grande réunion, la Fondation organise aussi des rencontres académiques internationales qui ont pour objet la promotion des échanges académiques.

⁴²⁸ On célébra alors ces 2540 ans.

⁴²⁹ Jiang est l'ex-Président de la RPC (1992-2002).

⁴³⁰ Du temps impérial, c'était les fonctionnaires impériaux qui exécutaient les rites.

⁴³¹ Luo Gan fut membre du Politburo de 1997-2007.

⁴³² Jia fut membre du comité permanent du Politburo de 2002 à 2012.

D'emblée, compte tenu du nombre de conférences et de forums qu'organise la Fondation Confucius, il ne sera pas ici possible d'en faire une liste complète. Nous ne traiterons que de certains cas de figure, ceux qui nous apparaissent les plus importants, durant la période 2000-2012, de par leur présence étrangère et leur contenu. Ceci dit, durant nos entretiens, lorsqu'interrogés sur leurs activités, nos interlocuteurs nous ont immédiatement mentionné la grande conférence annuelle du confucianisme et celle de Nishan⁴³⁴.

D'abord, le 17 mai 2000, la Fondation organisa une conférence sur la culture confucéenne (*Kǒngzǐ wénhuà*, 孔子文化) à l'Université normale de Qufu (*Qūfū shīfàn dàxué*, 曲阜师范大学) (KZJJH, 2011a : 19).

En 2001, le 18 août, la Fondation organisa une conférence académique internationale sur la culture traditionnelle et la gouvernance morale de la nation (*chuántǒng wénhuà yǔ "yǐ dé zhìguó" guójì xuéshù yántǎo huì*, 传统文化与《以德治国》国际学术研讨会) dans la ville de Jinan⁴³⁵.

Le 18 juin 2007, la Fondation organisa une série de séminaires traitant de l'harmonie entre le confucianisme, l'homme et la nature (*rìxué, rén yǔ zìrán héxié xuéshù yántǎo*, 儒学，人与自然和谐学术研讨) dans la ville de Qingdao. Plus de 40 intellectuels en provenance de la Chine, du Japon et de la Corée y ont participé (Liu, 2007c : 1).

⁴³³ Nous faisons référence ici au terme « going out » (*Zǒu chūqù*, 走出去). Dans certains des documents internes on utilise d'ailleurs l'expression *Kǒngzǐ Zǒu chūqù* (孔子走出去), en parallèle avec la politique du même nom qui encourageait les grandes entreprises étatiques chinoises à aller à l'étranger.

⁴³⁴ Selon eux, ce sont leurs activités les plus importantes. Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴³⁵ En entretien, on nous mentionna que cette conférence est très importante dans le développement de l'idée de gouvernance par l'intermédiaire des pratiques culturelles confucéennes. (Jinan, 23 mai 2012).

Avant les jeux Olympiques de 2008, soit le 5 août 2007, la Fondation, en partenariat avec le comité organisateur des jeux, a tenu une conférence sur l'esprit olympique et la culture confucéenne (*Aolimpikè jīngshén yǔ rújiā wénhuà lùntán*, 奥林匹克精神与儒家文化论坛). Celle-ci avait pour but de faire la promotion du confucianisme lors des jeux⁴³⁶. Durant cette dernière, elle dévoila une statue de Confucius. Celle-ci fut plus tard remise au musée de Beijing (Zhang, 2007b:1).

Les 19 et 20 octobre 2008, la Fondation ainsi que l'école du Parti ont tenu une conférence académique de cycles supérieurs (*gāocéng*, 高层) sur la pensée marxiste et le confucianisme à Beijing (*Mǎkèsī zhǔyì yǔ rúxué gāocéng lùntán*, 马克思主义与儒学高层论坛).

En partenariat avec le bureau provincial de la culture de Shandong et d'autres instances du gouvernement provincial, la Fondation organisa la première conférence internationale sur le confucianisme (*dì yī jiè shìjiè rúxué dàhuì*, 第一届世界儒学大会), du 27 au 29 septembre 2008. Plus de 172 experts en provenance du continent, de Hong-Kong, de Taiwan, de Macao, de la Corée du Sud, de Singapour, des États-Unis, et d'Europe de l'Ouest, étaient présents. Lors de deuxième session (2009) à Qufu, on remit le prix d'excellence à Tu Weiming (杜维明)⁴³⁷. Lors de la troisième session (2010), on distribua deux prix. Le premier prix institutionnel, fut remis au réseau international confucéen, et le second prix, à Pang Pu (庞朴), directeur du centre d'étude sur le confucianisme de l'université du Shandong (*Shāndōng dàxué rúxué yánjiū zhōngxīn*, 山东大学儒学研究中心).

⁴³⁶ On remarque que les conférences sont au diapason avec le message d'harmonie sociale.

⁴³⁷ Figure importante du confucianisme contemporain, Tu Weiming est le directeur de l'institut Yenching de l'université Harvard.

心)⁴³⁸. En 2011, cette conférence eut lieu au Grand Hall du peuple à Beijing (*Rénmín dàhuì táng*, 人民大会堂)⁴³⁹.

La première séance du forum sur la civilisation de Nishan (*Nishan shijie wenming pinglun*, 尼山世界文明评论) eu lieu les 26 et 27 septembre 2010, et ce, en partie grâce au soutien de Li Changchun (李长春) et Liu Yunshan (刘云山)⁴⁴⁰ (Phoenix New Media Limited, 2010)⁴⁴¹. Ce forum eut également lieu aux mêmes dates en 2011. Cependant, en 2012, il fut déplacé au mois de mai (21-23) afin de ne pas interférer avec les préparatifs de la grande conférence annuelle sur le confucianisme⁴⁴². Le forum de Nishan est l'une des conférences les plus importantes, en terme académique, organisée par la Fondation⁴⁴³. Elle permet aux chercheurs chinois de faire partager leur vision de la culture chinoise et du confucianisme aux chercheurs et intellectuels venus d'ailleurs.

La Fondation, parfois suppléée par le réseau international confucéen, organise ces forums et conférences afin de permettre le développement des études confucéennes en Chine et sur le plan international. Ces conférences sont, dans le milieu académique chinois, les plus importantes pour obtenir la reconnaissance des pairs. Elles bénéficient de publicités, d'une couverture médiatique étendue et de publications post-conférence (p. ex compte rendu). C'est par l'entremise de ces publication et de ces conférences de la Fondation que différents acteurs obtiennent une reconnaissance dans le champ des études confucéennes.

⁴³⁸ Disponible au : <http://www.rxyjzx.sdu.edu.cn/>

⁴³⁹ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴⁴⁰ Li Changchun fut membre du comité permanent du Politburo de 2002 à 2012 et Liu Yunshan est membre du Politburo depuis 2002.

⁴⁴¹ Curieusement, dans les documents (p. ex brochures et compte rendu annuels) de la conférence, on ne retrouve pas cette information.

⁴⁴² On nous mentionna également qu'il était possible que ce forum ait pu être déplacé en raison de la tenue du 18e Congrès (novembre 2012), le but étant d'éviter un trop grand nombre de chercheurs étrangers en même temps. L'interlocuteur formula ainsi cet énoncé en ne donnant pas une réponse directe. Entretien à Jinan le 23 mai 2012.

⁴⁴³ À ce sujet, l'influx de chercheurs et visiteurs étrangers explique, selon nos interlocuteurs, pourquoi il y a maintenant une station de Train à grande vitesse à Qufu. Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

En comparaison, les autres conférences sur le confucianisme passent complètement inaperçues. Les conférences de la Fondation sont, aux regards des participants⁴⁴⁴, des incontournables pour le curriculum vitae, pour faire connaître leurs recherches et surtout, pour obtenir du financement.

La Fondation contrôle les lieux d'échanges académiques et, d'une certaine façon, s'assure que les recherches qui y seront présentées abondent dans le sens du discours confucéen approuvé par le Parti. Tout comme Fang Keli (方克立), qui s'affairait à structurer les modalités de la recherche sur le confucianisme dans les années 1990 (Ai, 2008) lorsqu'il était président de l'Académie chinoise des sciences sociales (*Zhōngguó shèhuì kēxué xuéyuàn*, 中国社会科学院), la Fondation Confucius de Chine tente également de verrouiller le champ des études confucéennes. Elle oriente les thèmes et restreint le type de recherche pouvant être présenté et s'assure d'intégrer le message du Parti dans chacune de ses conférences et événements publics. De la sorte, plusieurs groupes passent inaperçus et bon nombre de publications doivent être imprimées à Hong Kong ou encore à Taiwan (p. ex le livre de Zhou Beichen).

Objectifs et fonctions de la Fondation Confucius

Les objectifs domestiques et internationaux

La mission de la Fondation est premièrement d'organiser et de structurer la recherche sur le Confucianisme et sur l'histoire de la culture traditionnelle et de faire la promotion de la

⁴⁴⁴ Entretiens avec des professeurs de l'Université du Shandong. Jinan le 12 juin 2012.

tradition confucéenne afin d'enrichir la civilisation spirituelle socialiste (Comité Éditorial, 1986 : 123). La Fondation se doit aussi de respecter le principe du développement scientifique, de même que d'être à l'unisson avec l'esprit des réformes (Gan, 1994: 19; KJJH, 2011a : i). L'objectif à long terme de la Fondation est de planifier le développement de la recherche sur le confucianisme et d'encourager les échanges internationaux. Dans un même ordre d'idées, elle veut aussi mettre sur pied des collèges confucéens (*shūyuàn*, 书院) et organiser des conférences internationales (Ibid : 125). Tout cela a pour but d'étendre et de diffuser la culture confucéenne (*wénhuà chuánbō*, 文化传播) (KZJJH, 2011a : 27-9). La Fondation aimerait également créer une banque de donnée informatisée qui pourrait intégrer les recherches de l'ensemble des chercheurs chinois de même que celles des instituts de recherche traitant du confucianisme. Le tout est regroupé sous l'égide du centre international de recherche sur le Confucianisme⁴⁴⁵.

Sur le plan national, cette diffusion est faite par le biais des médias de masse, comme dans le cas du film « Confucius » (2009), du documentaire télévisé sur la vie de « Confucius » (2010)⁴⁴⁶, de la série de dessins animés « Confucius » (2010)⁴⁴⁷ et de l'émission « le nouveau forum abricot » (*xīn xìng tán*, 新杏坛) (KZJJH, 2011a : 28). Ce forum, télédiffusé depuis 2007 par la station de télévision provinciale du Shandong (*Shāndōng diànshìtái*, 山东电视台), reçut une critique très favorable du public et est devenu, au fil des ans, une émission culturelle très influente en Chine⁴⁴⁸. Elle fut mise sur les ondes

⁴⁴⁵ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012. Cette banque de données est encore en développement.

⁴⁴⁶ Cette série, contenant 36 épisodes, fut filmée dans de multiples villes et réalisée par la Fondation et la Foshan Media Corporation. Après 4 années de tournage et de montage, la série fut mise à l'écran. Elle dépeint la vie de Confucius, son sens de la justice, les épreuves qu'il traversa durant sa vie et la poursuite de ses idéaux.

⁴⁴⁷ Contenant 104 épisodes, cette série bénéficia d'un investissement public de 50 000 000 RMB (8 495 000 CAD [Taux de change du 29 mai 2013 à 0,1697]) et nécessita plus de trois ans de production (KZJJH, 2011a : 28).

⁴⁴⁸ En 2010, elle remporta le prix d'excellente émission culturelle nationale.

de CCTV pour enfants et CCTV1, de même que sur une autre soixantaine de chaînes à travers le pays. Le fait que cette émission soit diffusée sur CCTV⁴⁴⁹ nous en dit long sur l'influence de la Fondation.

La Fondation créa également la « bibliothèque mobile des études nationales » (*guóxué liúdòng túshūguǎn*, 国学流动图书馆) en 2008 dans l'école primaire No.12 de Jinan (KZJJH, 2011a : 29). Plusieurs dirigeants, dont notamment Li Qun (李群)⁴⁵⁰ ont assisté à son inauguration. Cette bibliothèque est une plateforme de diffusion des études nationales sur les campus d'écoles afin de faire la promotion de la culture traditionnelle aux adolescents. La Fondation demanda à des experts connus de faire don d'ouvrages choisis à la bibliothèque afin de pouvoir les rendre accessibles à la population estudiantine. Les livres sont échangés entre plus de quarante écoles primaires, secondaires et universités dans plusieurs provinces. Enfin, la Fondation organise parfois des sessions de dons de livres. Des membres viennent offrir des « sacs d'écoles confucéens » (*Kǒngzǐ shūbāo*, 孔子书包) (Wang, 2011: 4).

Sur le plan international, la Fondation organise des conférences et des forums, mais reçoit également des dignitaires et envoie des délégations dans d'autres pays afin d'y faire la promotion de la culture chinoise et du confucianisme. Sous la direction de Han Xikai (韩喜凯), en février 2002, la Fondation a rencontré un des représentants du confucianisme japonais à Jinan. Au mois d'août 2008, la Fondation, accompagnée d'une délégation, est allée en Malaisie. En 2009, dans le cadre de l'activité « monde culturel confucéen » (*Kǒngzǐ wénhuà shìjiè xíng*, 孔子文化世界行), la Fondation, ainsi que des membres du

⁴⁴⁹ La Télévision Centrale de Chine (*Zhōngguó zhōngyāng diànshìtái*, 中国中央电视台), regroupe les chaînes les plus importantes et les plus accessibles en Chine.

⁴⁵⁰ Li Qun est le secrétaire du Parti dans la ville de Qingdao.

gouvernement, ont visité l'Autriche, la France⁴⁵¹, le Kenya⁴⁵², et le Zimbabwe⁴⁵³. La visite la plus importante, qui vient accentuer l'influence de la Fondation, est celle du 8 avril 2011. Lors de cette visite, des ambassadeurs de 22 pays européens vinrent visiter la Fondation à Jinan (KZJJH, 2011a : 14). Une délégation européenne comptant 35 diplomates de 27 pays européens était déjà venue visiter la Fondation (juillet 2010) (Kang, 2010). Par ces échanges, la Fondation structure non seulement le champ des études sur le confucianisme à l'échelle nationale, mais aussi les échanges internationaux de même qu'une partie de l'image du confucianisme à l'extérieur de la Chine.

L'unité comme objectif

Une autre des tâches avouées de la Fondation est de faire la promotion de l'unité nationale chinoise, d'unir les Chinois tant sur le plan national qu'international. Selon nos interlocuteurs, le confucianisme est la caractéristique essentielle du peuple chinois (*huárén*, 华人), et il en va de même pour les compatriotes de Taiwan⁴⁵⁴.

La Fondation a déjà organisé des rencontres académiques sur le continent avec des intellectuels taïwanais. Par exemple, la conférence « dialogue d'intellectuels des deux côtés du détroit » (*liǎng'àn xuézhě duìhuà*, 两岸学者对话) de 1991 à Qufu et la rencontre de discussions académiques (*xué tāolùn huì*, 学讨论会) de 1994 à Suzhou avaient pour but

⁴⁵¹ Le 24 février 2010, une délégation de la Fondation assista à une exposition offerte par l'institut Confucius en Basse-Normandie.

⁴⁵² Le 19 octobre 2010, une délégation de la Fondation assista à une exposition de l'institut Confucius de Nairobi.

⁴⁵³ Dans le cadre de leurs visites à Édimbourg, et à Oakland (Nouvelle-Zélande), la Fondation a inauguré des bibliothèques confucéennes.

⁴⁵⁴ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

d'ouvrir le dialogue entre les deux rives sur le confucianisme et donc, d'encourager la coopération académique (Gan, 1994: 19).

Selon nos entretiens, beaucoup pensent que c'est possiblement avec l'aide du confucianisme comme caractéristique culturelle commune que la « réunification » avec Taïwan s'effectuera. Compte tenu des différences politiques, ils pensent que cette option culturelle saura tracer le chemin du retour de Taïwan vers le continent (*Dàlù*, 大陆)⁴⁵⁵.

La non-religiosité du confucianisme

En matière de religion, le message de la Fondation est clair: le confucianisme n'est pas une religion (*bùshì zōngjiào*, 不是宗教) en Chine continentale⁴⁵⁶. Selon nos interlocuteurs, certains endroits considèrent le confucianisme comme une religion, surtout en Asie du Sud-Est (p. ex Hong-Kong, Viet Nam, Malaisie). Selon eux, le confucianisme y joue un rôle de soutien spirituel, mais sans plus⁴⁵⁷.

Cette réponse est d'autant plus intéressante que la Fondation a souvent encouragé, et subventionné, plusieurs rites confucéens, par exemple celui du passage à l'âge adulte (*chéng rén lǐ*, 成人礼) (Yang, 2008: 14). Nos interlocuteurs y voient un symbole de la culture traditionnelle Han (*huáxià chuántǒng wénhuà*, 华夏传统文化)⁴⁵⁸ plutôt que de la religiosité. De plus, selon eux, même la question de l'enseignement rituel (*lǐjiào*, 礼教), contrairement à ce que soutenaient Thoraval et Bilioud (2009), n'est pas religieux. Le *lijiao* est séparé de la

⁴⁵⁵ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴⁵⁶ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴⁵⁷ Ils ont d'ailleurs fait référence ici au Dr. Tang En-Jia (汤恩佳) et à son académie située à Hong Kong. Ce dernier est aussi connu pour publiquement parler du confucianisme en tant que religion.

⁴⁵⁸ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

pensée confucéenne et traite surtout de l'enseignement de l'étiquette, plus particulièrement pour les fonctionnaires et personnages publics. Il existe en fait deux niveaux aux rites, soit le contenu et la pratique. La procession des rites n'est que l'extériorisation de l'enseignement confucéen, rien de plus.

Pour ce qui est de la différence entre les trois termes (*rújiā/rúxué/rújiào*, 儒家/儒学/儒教), nos répondants nous ont dit que le *rújiā* fait référence aux gens de l'école confucéenne et le *rúxué*, à son enseignement. Et de dire, les trois forment une unité. Cependant, selon eux, on ne peut pas dire que le confucianisme est une religion en Chine continentale⁴⁵⁹, car la « condition nationale » est différente (*guóqíng bù yīyàng*, 国情不一样)⁴⁶⁰. Pour eux, le *rújiào* est l'expression externe du *rúxué*, mais cela ne fait pas du confucianisme une religion pour autant. Tous, que ce soit le *rújiā*, *rúxué* ou *rújiào* sont connectés directement à la pensée confucéenne (*Kǒngzǐ sīxiǎng*, 孔子思想). Ils respectent néanmoins le choix de Hong-Kong et de la Corée du Sud d'interpréter le confucianisme comme une religion.

Ce que l'on retient de ces réponses et explications est le fait que la Fondation agence son discours à celui du Parti et refuse la religiosité du confucianisme. Elle fait la promotion d'un confucianisme laïc qui respecte la position du Parti à cet égard.

La gouvernance morale par la structuration des études confucéennes

Dans le cas de la Fondation Confucius, contrairement aux deux autres sites, la théorie de même que les observations analytiques du livre de Oakes s'appliquent (2010). Le Parti est effectivement derrière la Fondation, la finance et oriente sa vision du confucianisme.

⁴⁵⁹ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

⁴⁶⁰ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

La Fondation, de par son importance, structure une grande partie des études confucéennes en Chine et participe à la mise en place de l'orthopraxie, telle que commanditée et exigée par l'État central. Les pratiques de Fondation sont plus que récupérées par le Parti, elles lui appartiennent. La Fondation est un outil de la construction de la société harmonieuse. L'État s'immisce ici de façon intégrale dans le contrôle de la production culturelle (Oakes, 2010: 57) afin de jeter progressivement les bases de sa « nouvelle » légitimité dans la tradition et les valeurs dites chinoises (McCarthy, 2010: 177).

C'est avec la diffusion nationale d'un confucianisme étatique que le Parti tente de créer et de structurer les conventions sociales. Le Parti tente de gouverner les pratiques (Oakes, 2010: 58) — par le biais du contrôle du champ d'études — et de gouverner par l'intermédiaire de ces dernières. Plusieurs membres du gouvernement et du Parti participent ou encore font partie de la Fondation. C'est d'ailleurs le Parti, de façon indirecte, qui pilote cette dernière à des fins de gouvernance. En fait, plusieurs des individus qui travaillent à la Fondation sont membres du Parti.

Le gouvernement ne ferme pas les yeux sur les pratiques de la Fondation, au contraire, il les encourage afin de maintenir l'ordre social et de pouvoir bénéficier, à terme, du capital social et politique de ces pratiques. La Fondation Confucius joue un rôle crucial pour ce dernier dans le champ des études confucéennes, c'est en partie elle qui doit encadrer le discours en matière de confucianisme afin de créer l'orthopraxie qui viendra répondre aux problèmes de gouvernance.

Selon nos interlocuteurs, dans la mesure où la Chine est un pays socialiste et qu'il faut construire une « société de moyenne aisance » (*Xiǎokāng shèhuì*, 小康社会), le gouvernement a mis en place le concept de la « société harmonieuse » (*Héxié shèhuì*, 和谐社会).

会). Celle-ci fait, selon nos interlocuteurs, directement référence à pensée de Confucius. Le gouvernement fait usage de cette dernière, de façon indirecte, afin d'ajuster les comportements et les normes morales de la population chinoise. Le Parti utilise le concept d'harmonie pour conserver la stabilité sociale. Cette construction de la morale (*dàodé jiànshè*, 道德建设) ne se retrouve pas dans les politiques gouvernementales par hasard. À cet égard, le plan de reconstruction inclut également un point sur la morale publique (*shèhuì gōngdé*, 社会公德).

Le Conseil d'État (*Guówùyuàn*, 国务院) veut impliquer le confucianisme dans la reconstruction de la moralité en Chine et l'utiliser dans la mise en place de la société harmonieuse. Selon nos entretiens, en tant que concept, la société harmonieuse est l'application des enseignements confucéens dans la politique ainsi que dans la vie de la population. En tant qu'essence de la civilisation chinoise, le confucianisme doit être publicisé afin de renforcer les fondements de cette dernière. C'est ce qui explique la présence de la Fondation, de même que les fonds importants qui lui sont alloués par le gouvernement. Il ne faut pas oublier que la Fondation est la première institution confucéenne mise en place par l'État chinois en 1984 et qu'elle demeure la première en terme d'importance.

De fait, cette dernière joue un rôle de premier plan dans la gouvernance en Chine. Premièrement, elle contribue à la mise en place de l'orthopraxie confucéenne, tel qu'entendu par le Parti. En termes d'exposition de la doctrine confucéenne, c'est la Fondation qui représente le discours officiel sur le continent. Elle contrôle d'ailleurs une bonne partie des publications traitant du confucianisme. C'est également cette dernière qui organise les échanges internationaux ainsi que les forums savants sur ce même sujet. Enfin, et ce point est

crucial, c'est la Fondation qui possède les ressources financières les plus importantes. Elle octroie des fonds de recherches aux projets qu'elle juge conformes au discours étatique.

La Fondation structure le champ des études confucéennes en Chine ainsi que les paramètres de la recherche et des discours possibles. Elle voit à ce que les études et les discours portant sur le confucianisme s'arriment au discours officiel sur la gouvernance tant au plan local que national. Notamment, elle n'accepte pas le terme *rújiào* (儒教)⁴⁶¹. Elle favorise plutôt l'usage des termes de *rúxué* (儒学) et de *rújiā* (儒家). Elle n'accepte pas sur le continent le discours à teneur religieuse du confucianisme. D'ailleurs, le livre de Zhou Beichen, *L'essence du Confucianisme* (*rújiào yàoyì*, 儒教要义) (2009), ne fut pas publié en Chine continentale, mais bien à Hong Kong. Le journal *La voie originelle* (*yuán dào*, 原道) de Chen Ming (陈明) n'existe maintenant plus. Ce n'est aujourd'hui qu'un forum non officiel sur Internet⁴⁶². Loin de nous l'idée de dire que ces actions sont le fruit de la Fondation. Cependant, on peut remarquer que le champ se structure de façon à exclure le confucianisme religieux et que cette dernière y participe activement.

Les publications de la Fondation (p. ex Recherches confucéennes) de même que ses conférences (p. ex le Forum sur la civilisation de Nishan) sont, dans le champ des études confucéennes, les plus importantes. Les chercheurs qui n'y participent pas ne peuvent prétendre à être reconnus dans leur milieu et surtout à recevoir des fonds pour leurs recherches. De cette façon, la Fondation s'assure qu'une partie importante des recherches sur le confucianisme vient s'arrimer au discours du Parti et de fait et participer « correctement » à la gouvernance et à la « construction de la société harmonieuse ».

⁴⁶¹ Ce terme signifie « confucianisme religieux ».

⁴⁶² Ce dernier dirige à présent le Confucian Post (*rújiā yóu bào*, 儒家邮报), un journal mensuel complètement virtuel.

La Fondation a également comme objectif de vulgariser le discours confucéen « correct » (p. ex par le biais d'émission de télévision) pour ensuite le diffuser au niveau national. Elle le fait d'ailleurs aussi par l'intermédiaire de ses industries culturelles (p. ex par la production de biens culturels confucéens standardisés) et par le tourisme. La Fondation a fait du confucianisme sa marque de commerce, tant sur le plan académique que populaire.

Enfin, toutes ces stratégies font partie d'un plus grand projet auquel sous-tend la revitalisation de la légitimité politique du Parti. On établit des normes (orthopraxie) qui vont servir à répondre au manque de légitimité causé par l'abandon progressif du marxisme-léninisme (McCarthy, 2010: 177).

La gouvernance locale

Dans certaines localités (p. ex villes et villages), il existe, selon nos interlocuteurs, des pratiques de gouvernance confucéenne⁴⁶³. Dans les applications réelles du confucianisme en tant que moyen de gouvernance, il existe ce qu'on appelle la « moralité industrielle » (*dàodé gōngyè*, 道德工业). Par exemple, dans certains bureaux ou unités de travail publiques, on applique le principe de la piété filiale en tant que contrainte morale. Si une personne agit de façon non filiale envers ses parents (*bù xiào*, 不孝), il est alors possible qu'elle soit démise de ses fonctions. En ce sens, la pensée confucéenne 'aide à guider' les gens, à orienter leurs comportements sociaux et spirituels. Ce ne sont pas des lois, mais bien des moyens culturels indirects. Selon nos informants, ce genre de pratiques est la preuve que leur système de

⁴⁶³ Nos interlocuteurs n'ont pas donné de spécifications. Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

diffusion local et leurs recommandations auprès du Parti — dans la mise en place de telles mesures — fonctionnent⁴⁶⁴.

Le confucianisme de l'État chinois

Contrairement aux deux sites précédents (c.-à-d. le *Kongshengtang* et le Hall du devenir vertueux) la Fondation ne représente pas un confucianisme confucéen, bien loin de là. Selon les critères étayés par Ai Jiawen (2008), la Fondation représente un confucianisme socialiste. Cette dernière est une institution qui fait partie de la bureaucratie étatique et qui peut influencer les paramètres à l'intérieur desquels il est possible et permis d'étudier le confucianisme en Chine continentale (Ai, 2008 : 33). La Fondation fut également l'un des premiers acteurs à demander le retour du confucianisme – accepté par le Parti — dans le système d'éducation, dans les écoles secondaires surtout (Zhang, 2006).

En ce sens, elle tente d'adapter le confucianisme au marxisme afin de pouvoir venir renforcer la légitimité politique du Parti. Elle suit la ligne du PCC de même que les théories des anciens Présidents (p. ex la triple représentativité de Jiang Zemin [*sān gè dàibiǎo*, 三个代表]) (Secrétariat, 2007: 1). On parle alors ici d'un confucianisme au service du Parti et on s'éloigne de la question du confucianisme d'expression locale.

⁴⁶⁴ Entretiens à Jinan le 23 mai 2010

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons présenté la Fondation Confucius de Chine. Acteur de premier plan, au niveau national, du renouveau confucéen en Chine, la Fondation, contrairement aux deux premiers sites, fait partie de la tendance « descendante » (top-down). Elle est la première institution confucéenne gouvernementale en Chine continentale. Cette dernière, en plus d'être financée par l'État, possède aussi un fonds avec lequel elle subventionne des projets, des conférences, des publications ainsi que la création d'instituts de recherche.

Ensuite, nous avons démontré l'importance de cette dernière par l'entremise de la présentation de son vaste réseau national (p. ex centre d'étude, etc.), de ses nombreuses industries culturelles, de son corpus important de publications et par ses conférences et forums internationaux (p. ex le forum de Nishan).

Quant à ses objectifs, la Fondation tient premièrement à faire la promotion du confucianisme ainsi qu'à étendre les valeurs morales de ce dernier en Chine continentale. Également, avec ses publications et ses conférences, la Fondation tente aussi d'encadrer la production académique du confucianisme. Enfin, elle encourage les échanges culturels internationaux afin de faire rayonner la culture confucéenne partout à travers le monde.

En ce qui concerne la dimension religieuse du confucianisme, la Fondation se place complètement à l'opposée des deux premiers sites : elle n'endosse pas le confucianisme religieux. Selon nos interlocuteurs, en Chine, compte tenu de la situation nationale, le confucianisme n'est pas ni ne peut être considéré comme une religion. Ils reconnaissent que

dans certains pays, il puisse être reconnu comme tel, mais ils précisent que cela n'est pas une bonne compréhension de l'enseignement confucéen⁴⁶⁵.

Le confucianisme exprimé par la Fondation se classe dans la catégorie « socialiste » (Ai, 2008). La Fondation travaille pour l'État chinois : elle constitue un outil de gouvernance sur le plan national et local. Elle tente aussi d'inclure les éléments du Parti dans son propre discours et dans son mode de fonctionnement (p. ex gestion démocratique) (Qian, 2007 : 3).

Le confucianisme exprimé par la Fondation se classe dans la catégorie « socialiste » (Ai, 2008). La Fondation travaille pour et dans le sens de l'État chinois. Elle participe et est un outil de gouvernance sur le plan national et local. Elle tente aussi d'inclure les éléments du Parti dans son propre discours et dans son mode de fonctionnement (p. ex gestion démocratique) (Qian, 2007 : 3).

Pour ce qui est de notre hypothèse principale, soit la participation à la gouvernance, la Fondation structure le champ des études confucéennes, tant les publications que les conférences. Ce faisant, elle aide à mettre en place l'orthopraxie du confucianisme, une idéologie plus en règles avec la ligne du PCC. Elle aide activement le Parti dans la reconstruction de sa légitimité politique et dans son maintien de l'ordre social par le biais d'un discours moralisateur confucéen. Celui-ci met l'accent sur des points bien précis, comme la piété filiale, la notion d'harmonie, de loyauté, etc.

Ensuite, une des tâches indirectes de la Fondation est de faire la promotion de l'unité chinoise des deux côtés du détroit. Selon nos interlocuteurs, le confucianisme est l'une des bases culturelles communes les plus importantes entre la Chine et Taiwan, ce qui

⁴⁶⁵ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

possiblement permettra le retour de cette dernière au continent. En ce sens, la Fondation sert de plateforme diplomatico-culturelle, pour le Parti, entre les intellectuels des deux côtés⁴⁶⁶.

Les deux prochains chapitres vont présenter deux des groupes affiliés à la Fondation, soit sa plateforme de diffusion virtuelle, le Temple de Confucius de Chine, et le réseau international confucéen.

⁴⁶⁶ Entretiens à Jinan le 23 mai 2012.

Chapitre 6

L'ACI ou les premiers pas du *Zouchuqu* confucéen.

大力支持儒学事业的发展

En lien avec la Fondation Confucius de Chine, l'Association Confucéenne internationale (*guójì rúxué liánhéhuì*, 国际儒学联合会)⁴⁶⁷ est notre second site de type « descendant » (top-down). Celle-ci représente l'un des sites incontournables lorsque l'on traite du confucianisme en Chine. L'Association représente d'ailleurs l'un des plus grands réseaux d'intellectuels travaillant sur le confucianisme, tant en Chine qu'à l'étranger.

Elle est située au septième étage (suite N°.708) du luxueux « centre commercial de la prospérité durable » (*Héngguá guójì shāngwù zhōngxīn*, 恒华国际商务中心) à Beijing. Sur la liste de noms d'entreprises ayant pied dans l'immeuble, seul celui de l'Association apparaît en chinois traditionnel. Cette dernière possède plusieurs bureaux, salles multimédias et de rencontre. Le tout est bien décoré de boiseries (les plafonniers, les cadres de portes, etc.). Les murs sont ornés de calligraphies offertes par des membres importants (p. ex de Ren Jiyu [任继愈]⁴⁶⁸, Kong Demao [孔德懋]⁴⁶⁹ et Liu Zhongde [刘忠德]⁴⁷⁰) de l'Association (ICA, s.d.a : 4-5). Dans la salle d'attente se trouvaient plusieurs fauteuils en cuir, un grand

⁴⁶⁷ On connaît aussi l'Association sous le diminutif de *guójì rú lián* (国际儒联). Il est aussi possible de consulter leur adresse Internet : <http://www.ica.org.cn>. Celle-ci fut mise en ligne en juillet 2002 (ICA, s.d.j : 16).

⁴⁶⁸ Née à Pingyuan (平原) dans le Shandong, Ren fut le premier directeur du bureau des Affaires confucéennes de l'Académie chinoise des sciences sociales.

⁴⁶⁹ 77^e descendante de la lignée de Confucius

⁴⁷⁰ Liu Zhongde était le ministre de l'Éducation et de la culture de 1993 à 1998

buste de Confucius⁴⁷¹, des tables en bois massifs ainsi que plusieurs plantes. La salle de rencontre principale, entièrement vitrée sur un côté, peut asseoir approximativement 15 personnes (fauteuils de direction ergonomique) et est équipée de plusieurs classeurs et d'un projecteur à cristaux liquides. Chaque place possède – encastré dans la table – un porte-crayon et un sous-verre. Au fond de la salle se trouve une représentation artistique d'un poème en lettre de bois donnant un effet de trois dimensions. Nous avons effectué une description afin de comparer l'état des lieux entre les groupes « ascendant » (p. ex le *Kongshengtang* et le Hall) et ceux du type « descendant ». En ce sens, on remarque qu'avec le Temple de Confucius Internet, l'Association est la mieux logée de l'ensemble des sites mis à l'étude. Aussi, contrairement aux groupes d'initiative populaire, on a nous immédiatement remis des brochures et des livres en lien avec l'Association⁴⁷².

Comme pour les chapitres précédents, nous allons premièrement présenter l'Association, en tant qu'institution, pour ensuite discuter de son réseau. Après, nous discuterons des publications et des conférences de l'Association. Ces dernières, comme c'était le cas chez la Fondation, viennent aider à structurer le champ des études portant sur le confucianisme en Chine, et au-delà. Nous aborderons également la problématique de la religiosité du confucianisme. En tant qu'organisation de type descendante, l'Association refuse la religiosité du confucianisme en Chine continentale. Enfin, nous traiterons de la participation de ce groupe à la gouvernance en Chine. Nous inclurons, et ce, comme nous l'avons fait pour les autres chapitres, une partie servant à situer le confucianisme de l'Association dans une des catégories étayées par Ai (2008).

⁴⁷¹ Ce dernier est un don de la Fondation Confucius. Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁴⁷² Ils possèdent même leurs propres sacs arborant leur logo.

L'Association en tant qu'organisation intellectuelle

Dans cette section, nous présenterons l'Association en tant qu'institution (p. ex son origine, son fonctionnement interne) de même que son réseau. Ce dernier ressemble étroitement à celui de la Fondation.

L'institution

L'Association Confucéenne Internationale fut formellement créée le 5 octobre 1994, soit 10 ans après la Fondation (ICA, s.d.j : 14). Elle est le fruit de la collaboration entre la Chine, de nombreux pays⁴⁷³ ainsi que de plusieurs associations de recherches académiques (ICA, s.d.a :1). Elle fut par la suite enregistrée au bureau des Affaires civiles en juillet 1995 (ICA, s.d.a :1).

L'Association est un groupe intellectuel qui possède une existence légale (*faren diwei*, 法人地位)⁴⁷⁴ et un siège permanent à Beijing. Sa première réunion eut lieu le 5 octobre 1994 dans le Palais de l'Assemblée du Peuple (*Rénmín Dàhuìtáng*, 人民大会堂) à Beijing. Ce dernier - le Palais — accueille principalement les rencontres du Parti et est le siège de l'Assemblée nationale populaire (*Quánguó rénmin dàibiǎo dàhui*, 全国人民代表大会). Li Ruihuan (李瑞环)⁴⁷⁵, Li Lanqing (李岚清)⁴⁷⁶, la Fondation Confucius et son président honoraire Gu Mu (谷牧), ainsi que plusieurs délégués de Singapour (Lee Kuan Yew [李光

⁴⁷³ Par exemple : la Corée du Sud, le Japon, les États-Unis, l'Allemagne, Singapour, le Vietnam, Hong Kong et Taiwan.

⁴⁷⁴ Traduction exacte de : entité corporative ayant le statut de personne légale.

⁴⁷⁵ Li Ruihuan fut membre du comité permanent du Politburo de 1992 à 2002.

⁴⁷⁶ Li Lanqing fut membre du comité permanent du Politburo de 1997 à 2002. Il était, lors des événements, vice-premier ministre au Conseil d'État.

耀]⁴⁷⁷ et Tang Yu [唐裕]⁴⁷⁸) étaient présents et y ont prononcé des discours. Lors de cette première réunion, Jiang Zemin (江泽民) est venu afin de rencontrer les représentants de l'Association (ICA, s.d.h : 11). Durant cette première rencontre, on procéda à l'élection du premier conseil de l'Association. On compte parmi les membres dirigeants (*lǐngdǎo chéngyuán*, 领导成员) Gu Mu, Lee Kuan Yew, Gong Dafei (宫达非)⁴⁷⁹ et le professeur Choe Kun-Tok (崔根德).

L'Association fut créée en raison du contexte socio-économique de l'époque. Compte tenu du renouveau économique et de la modernisation de l'Asie de l'Est dans les années 1990, juxtaposés à un regain d'intérêt pour le confucianisme, plusieurs intellectuels⁴⁸⁰ ont estimé qu'il était nécessaire de mettre sur pied une association internationale vouée aux études confucéennes (Ma, 1994 :24). La création de l'Association était une réponse aux défis démographiques, environnementaux, sociaux et politiques des années 1990 (Ma, 1994 : 22). Tous ces efforts visaient à construire le plus grand centre de diffusion de l'héritage confucéen (Jin et Li, 2011).

Depuis, l'Association sert de lieu de diffusion de la connaissance en matière d'études confucéennes. Elle sert aussi de plateforme d'échanges culturels pour les deux rives du détroit (Ye, 2006 : 335).

⁴⁷⁷ Lee fut le premier Premier ministre de Singapour de 1959 à 1988. C'est d'ailleurs en partie à ce dernier que l'on doit la notion des « valeurs asiatiques » (Barr, 2000).

⁴⁷⁸ Tang Yu est un magnat de l'industriel en Asie du Sud-Est. Ce dernier fut très impliqué dans la normalisation des échanges économiques entre la Chine et l'Inde dans les années 1980.

⁴⁷⁹ Originaire de Laiyang (莱阳), province du Shandong, Gong est un diplomate de formation. Il fut ambassadeur de la Chine en Iraq (1970), au Congo (1973) et vice-ministre dans le ministère des Affaires étrangères.

⁴⁸⁰ Principalement ceux de la Fondation et l'association Confucius-Mencius de Taiwan (*Táiwān Kǒng Mèng xuéhuì*, 台湾孔孟学会).

Le Fonds de l'Association

Créée le 25 juin 2009 (ICA, s.d.l: 3), le Fonds de recherche de l'Association (*guójià rúxué yánjiū jījīn*, 国际儒学研究基金), est un organisme à but non lucratif (*fēi yínglì xìng*, 非营利性) ayant pied à Beijing (ICA, s.d.m: 4). Il est, tout comme le Fonds de la Fondation Confucius, enregistré auprès du ministère des Affaires civiles. La capitalisation de départ (*zhùcè zījīn*, 注册资金) fut de 2 000 000 RMB (339 400 CAD)⁴⁸¹. Celle-ci provient directement des fonds de l'Association (*zì yǒu zījīn fāngshì*, 自有资金方式).

Les fonds proviennent en grande partie de groupes sociaux internationaux et internes, de compagnies, de gouvernements étrangers, de dons privés⁴⁸² ainsi que de plusieurs organes de l'administration chinoise⁴⁸³ (Ibid: 5). Ces fonds incluent les propriétés de type matériel (*yǒuxíng zīchǎn*, 有形资产) et non matériel (*wúxíng zīchǎn*, 无形资产). Du côté matériel, on retrouve les devises, les titres de propriété, l'équipement, etc. De l'autre, on trouve principalement les droits de brevets, d'images corporatives, de publications, etc.

L'Association administre le Fonds en parallèle avec sa mission qu'est la diffusion du confucianisme. Il y a un comité qui est responsable de gérer le fonds. Celui-ci est composé de membres de l'Association⁴⁸⁴. Néanmoins, comme dans le cas de la Fondation, les

⁴⁸¹ Tau de change du 29 mai 2013 (0,1697).

⁴⁸² À ce sujet, Kong Weizhong (孔维众), 78e génération de la famille Kong, a donné 2.5 millions de RMB (424 250 CAD) à l'Association en 2010. De cet argent, 1 million fut donné à l'Université normale de Shanghai (*Shànghǎi shīfàn dàxué*, 上海师范大学) afin de créer le collège confucéen international (*guójià rú xuéyuàn*, 国际儒学院).

⁴⁸³ Aucune précision n'est donnée à ce sujet.

⁴⁸⁴ Ye Xuanping dirige le Fonds depuis sa création.

donateurs ont le droit d'émettre des restrictions quant à l'usage des fonds qu'ils offrent. L'Association est tenue d'utiliser les fonds de la manière exigée par le donateur.

Aussi, l'Association doit conserver ces fonds dans un compte séparé pour des raisons de vérification. Chaque année le Fonds est inspecté par une firme indépendante ainsi que par l'institution qui la supervise, soit le ministère des Affaires civiles (ICA, s.d.m: 6). Une copie du rapport est acheminée à l'Association et au ministère.

Durant la première rencontre du conseil à Shenzhen, on annonça d'emblée la mission du Fonds : mobiliser les forces sociales afin de développer le champ des études confucéennes (Chen, 2010). En ce sens, il sert à financer les recherches académiques, les conférences et séminaires ouverts à tous, le développement de projet éducatif, la direction et la publication d'ouvrage, la publicité du confucianisme en Chine et à l'étranger. Bref, ces fonds servent à financer les activités qui font la promotion du confucianisme. C'est d'ailleurs par l'intermédiaire de ceux-ci que l'Association finance, à hauteur de 1 000 000 RMB (169 700 CAD), le développement et la promotion des projets de recherche portant sur le confucianisme dans les provinces de l'Ouest⁴⁸⁵. Cette offre annuelle sert aussi à récompenser les chercheurs qui oeuvrent dans les mêmes régions (S.N, 2013 : 5).

⁴⁸⁵ Ce projet porte le nom suivant : « Le commencement des prix confucéens internationaux de 100 wan » (100 wàn "guójì rúxué jiǎng" "qǐdòng, 100 万 "国际儒学奖" 启动).

Le réseau de l'Association

Compte tenu du fait que le réseau national de l'Association est très similaire à celui de la Fondation Confucius, nous éviterons ici de répéter les exemples mentionnés dans le précédent chapitre.

Avec la Fondation Confucius, l'Association participa à la création, en 2009, du collège confucéen international (*guójì rú xuéyuàn*, 国际儒学院) de l'Université du Sichuan à Chengdu. L'Association finança également la création du collège confucéen international se trouvant dans l'Université normale de Shanghai en 2010. Cette dernière donna 1 million RMB (169 700 CAD) pour que celui-ci voie le jour.

Ceci dit, l'Association possède des liens avec plusieurs chercheurs en dehors de la Chine continentale sans pour autant détenir un pied-à-terre dans ces pays, contrairement au Hanban et aux instituts Confucius.

Les Conférences

L'association organise plusieurs communications et activités académiques (*xuéshù huódòng*, 学术活动) par années. En ce sens, nous ne pourrions pas, comme dans le cas de la Fondation Confucius, dresser une liste complète de l'ensemble de ces dernières. Nous traiterons néanmoins des conférences les plus pertinentes pour notre objet d'étude.

Premièrement, la plus importante se déroule tous les 5 ans. Durant cette grande réunion, on rend hommage à Confucius. C'est aussi lors de cette dernière que l'on prend les décisions concernant la vision et les thèmes en matière de confucianisme pour les 5

prochaines années. C'est aussi pendant ces réunions qu'est élu le prochain conseil d'administration (Niu, 2010 : 115) et que l'on remet certains des prix Confucius à des individus et à des organisations.

La première conférence, en 1994, traitait principalement des liens entre le confucianisme et l'économie, l'administration publique et la famille (Ma, 1994 : 20). On traita également de la question du rôle du confucianisme dans la gouvernance (*zhilǐ*, 治理) (Ibid : 21). Lors de la deuxième conférence en octobre 1999, Li Ruihuan est venu sur les lieux afin de rencontrer les représentants et « observer » (*jiǎnchá*, 检查) les élections du conseil de l'Association. En 2004, L'Association, la Fondation et l'UNESCO ont célébré le 2555^e anniversaire de Confucius à Beijing. Jia Qinling assista à l'ouverture de la conférence académique et y donna un discours où il mentionna l'importance de l'étude du confucianisme (Niu, 2010 : 115)⁴⁸⁶.

En 2009, à l'occasion de l'anniversaire de Confucius (2560 ans) une communication académique eut lieu à Jining (济宁)⁴⁸⁷. Après chacune des rencontres quinquennales, l'équipe dirigeante est renouvelée par le biais d'une élection conduite parmi les membres. À l'occasion de cette conférence, plus de 300 experts en provenance de 27 pays et régions y sont venus (Niu, 2010 : 114). L'organisation comptait d'ailleurs, à ce moment, 103 conseillers (*gùwèn*, 顾问) et 199 membres du conseil (*lǐshì*, 理事) (ICA, s.d.a : 1i). On retrouve sur le conseil exécutif Tu Weiming (vice-président)⁴⁸⁸, Tang En-Jia (汤恩佳)⁴⁸⁹,

⁴⁸⁶ Il fit également mention de l'importance de l'utilisation du confucianisme dans la gouvernance du pays (Niu, 2010 : 117).

⁴⁸⁷ Ville préfectorale de la province du Shandong.

⁴⁸⁸ Tu est professeur de philosophie à l'Université de Péking.

⁴⁸⁹ le Dr. Tang est recteur de l'Académie confucéenne de Hong Kong (*Xiānggǎng Kǒngjiào xuéyuàn*, 香港孔教学院), président de l'Association internationale des commerçants confucéens (*Shìjiè rúshāng liánhéhuì*, 世界儒商联合会) et l'un des vice-présidents de l'ICA.

Liu Shuxian (刘述先)⁴⁹⁰, Fang Keli (方克立)⁴⁹¹, Tang Yijie (汤一介)⁴⁹², Ren Jiyu (任继愈)⁴⁹³ ainsi que plusieurs autres (ICA, s.d.d : 7i). Parmi les membres du conseil, on retrouve Zhang Liwen (张立文)⁴⁹⁴, Chen Lai (陈来)⁴⁹⁵ et Guo Qiyong (郭齐勇)⁴⁹⁶, pour ne nommer qu'eux (ICA, s.d.f : 8).

On traita, durant cette rencontre, du rôle référentiel des valeurs confucéennes. Ces dernières sont perçues comme pouvant désamorcer plusieurs des problèmes causés par la mondialisation (p. ex perte des valeurs traditionnelles) (Wei, 2009 : A04). L'idée est d'inspirer les gens, par le biais des valeurs confucéennes, à résoudre leurs conflits sociaux et promouvoir les relations harmonieuses. Bref, ces rencontres sont un lieu d'échange intellectuel et de structuration du champ international des études confucéennes. Elles constituent aussi un centre décisionnel concernant l'octroi de fonds et de prix (par le biais de la fondation de l'Association)⁴⁹⁷.

L'Association organisa, en partenariat avec le comité de littérature et d'histoire de la Conférence consultative politique du peuple chinois (*Zhèngxié*, 政协), en août 2012 (18-19),

⁴⁹⁰ Professeur à l'Université Nationale de Taiwan, Liu est également spécialiste de la philosophie traditionnelle et du confucianisme.

⁴⁹¹ Fang est membre de l'Académie chinoise des sciences sociales et président honorifique de l'Association d'histoire et de philosophie (*Zhōngguó zhéxué shǐxué huì*, 中国哲学史学会).

⁴⁹² Feu Tang Yijie (2014-09-09), était professeur de philosophie à l'Université de Péking, recteur de l'Académie de la culture chinoise (*Zhōngguó wénhuà shūyuàn*, [中国文化书院](#)) et vice-président de l'Association chinoise des études confucéennes (*Zhōnghuá kǒngzǐ xuéhuì*, 中华孔子学会).

⁴⁹³ Ren (1916-2009) était professeur à l'Université de Péking, philosophe et historien reconnu en Chine.

⁴⁹⁴ Zhang est professeur à l'Université du Peuple chinois à Beijing. Ce dernier est également membre du conseil de la Fondation Confucius. Compte tenu de la position de l'Association en matière de confucianisme religieux, il est curieux que Zhang, en tant que membre du conseil, ait publié le texte « L'expansion du Confucianisme (religieux) en Chine au 20e siècle » (*20 shìjì Zhōngguó rújiào de zhǎnkāi*, 20 世纪中国儒教的展开) (2001). Il en publia plus tard encore un sur la nature religieuse du confucianisme (2007).

⁴⁹⁵ Chen est professeur de philosophie à l'Université Qinghua et est aussi directeur du centre sur les études nationales de la même université (*Qīnghuá dàxué guóxué yánjiù yuàn*, 清华大学国学研究院).

⁴⁹⁶ Guo est directeur du centre d'étude de philosophie de l'Université de Wuhan. Spécialiste de la philosophie traditionnelle chinoise, Guo s'est toujours opposé à la vision religieuse du confucianisme.

⁴⁹⁷ Malgré tout, selon le texte de Niu, il existe encore des problèmes quant à l'organisation des projets de publications, aux échanges internationaux (trop peu) et au financement (2010 : 116).

le forum sur les valeurs traditionnelles chinoises et la construction de la civilisation spirituelle ; le 5e symposium sur la popularisation du confucianisme (*Zhōnghuá měidé yǔ shèhuì zhǔyì jīngshén wénmíng jiànshè lùntán jì guójì rú lián dì wǔ cì rúxué pǔjí gōngzuò zuótán huì*, 中华美德与社会主义精神文明建设论坛暨国际儒联第五次儒学普及工作座谈会) (Yan, 2012: B5). Celle-ci avait pour but d'énoncer les liens entre le confucianisme et le marxisme, afin de démontrer que ces derniers participent à la construction de la civilisation spirituelle socialiste. Il fallait, lors de cette rencontre, explorer l'ensemble des ressources idéologiques pour la construction de la civilisation spirituelle.

L'Association a aussi participé à la mise en place de la première (2010) et deuxième édition (2011) du forum sur les racines de l'éducation (*běn gēn jiàoyù lùntán*, 本根教育论坛). Durant la première session⁴⁹⁸ à Dalian (大连), l'accent fut mis sur la présence des valeurs fondamentales du confucianisme (*rúxué héxīn*, 儒学核心) dans l'éducation contemporaine en Chine. À ce sujet, on mit l'accent sur la piété filiale, le patriotisme (*àiguó zhǔyì*, 爱国主义), la loyauté et l'éducation morale (*dàodé jiàoyù*, 道德教育) comme étant les valeurs fondamentales du confucianisme, le premier sujet ayant été traité le plus souvent durant la conférence. Selon Zhang Jian (张践)⁴⁹⁹, la piété filiale est une source importante de moralité et de spiritualité, et constitue une des racines de la culture chinoise traditionnelle⁵⁰⁰. Il est aussi impératif selon lui d'appliquer celle-ci dans la société afin de créer un sentiment de loyauté et de communauté dans la nation chinoise. Selon ses collègues, la mise en place de la piété filiale devrait améliorer la cohésion nationale et contribuer à la construction de la

⁴⁹⁸ Xi Jinping (习近平), vice-président à l'époque, commenta cette rencontre en disant qu'il est très important d'encourager la lecture d'ouvrages traitant de la culture traditionnelle.

⁴⁹⁹ Zhang, professeur à l'Université du Peuple chinois, participa à cette conférence.

⁵⁰⁰ Selon lui, elle est directement liée à la moralité, à l'éducation, à la loyauté et au patriotisme. Ce faisant, la piété filiale est une des racines les plus importantes de la culture chinoise (*zhòngyào zhī gēn*, 重要之根).

maisonnée spirituelle de la Chine (Yu et Gong, 2010a). Il faut, selon les conclusions de cette rencontre, inclure l'apprentissage des classiques dans le système national d'éducation pour cultiver et développer ces racines. Selon les participants du forum, on retrouve ce contenu dans le livre *les Analectes*, lesquels représentent l'essence de la nation chinoise, selon Qian Xun (钱逊)⁵⁰¹. Le contenu de ces dernières, affirment ses promoteurs, inspirent la vie des Chinois. En ce sens, les bases de l'éducation chinoise tirent leurs sources des valeurs confucéennes (Yu et Gong, 2010b.)⁵⁰².

La deuxième session qui eut lieu à Hulunbuir (呼伦贝尔)⁵⁰³ s'inscrit directement dans l'esprit du 17^e Congrès du Parti. On y annonça que l'Association, tout comme le forum sur les racines de l'éducation, doit faire la promotion de la culture chinoise (*Zhōnghuá wénhuà*, 中华文化) et travailler à la construction de la culture socialiste et de sa « maisonnée spirituelle nationale » (Niu, 2010 : 116). On y affirme que les changements sociaux rapides, sans bases culturelles solides, peuvent produire un phénomène de confusion idéologique⁵⁰⁴. C'est pour cette raison qu'il faut enseigner le confucianisme, et surtout la piété filiale (*xiào*, 孝), cette dernière favorisant la responsabilité sociale, aux dires de ces défenseurs. En plus, on croit que l'inclusion progressive de l'enseignement moral dans les écoles contribue à ce que les professeurs et les étudiants appliquent ces notions dans leurs comportements quotidiens⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Littéralement : « 论语是中华民族民族精神的源头 » (Yu et Gong, 2010b.). Qian, professeur à Tsinghua, participa à cette conférence.

⁵⁰² Dans le compte rendu de la conférence, les mots-clés comme piété filiale, la loyauté (*zhōng*, 忠) et la bienveillance (*rén*, 仁) reviennent à plusieurs reprises.

⁵⁰³ Hulunbuir se trouve en Mongolie-intérieure. On nous mentionna que le forum n'a pas eu lieu à cet endroit par hasard. Ce choix s'inscrit dans la stratégie d'expansion du confucianisme dans les régions plus éloignées. Aussi, selon nos interlocuteurs, il est important que les gens aux extrémités aient accès aux dernières informations concernant le confucianisme et la culture chinoise. Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁰⁴ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁰⁵ On nous mentionna que l'on appelle cela l'éducation harmonieuse (*héxié jiàoyù*, 和谐教育). C'est l'éducation des valeurs harmonieuses afin de créer l'harmonie sociale. Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

Pour notre interlocuteur, cette éducation morale est la partie la plus importante dans le développement de la vie d'un enfant⁵⁰⁶.

Afin d'entamer ce projet d'expansion de la moralité dans les écoles, l'Association a mis sur pied un forum d'éducation morale pour les enseignants. Elle a aussi distribué plus de 30 millions d'exemplaire des « normes pour être un bon disciple et enfant » (*dìzǐ guī*, 弟子规) dans les écoles, tous niveaux confondus. Ce livre, ainsi que les leçons de moralité qu'il contient, sont pour beaucoup essentiels pour l'éducation des enfants (Han, 2012)⁵⁰⁷.

D'emblée, ce que l'on constate, c'est la présence de personnages importants du Parti et du gouvernement chinois (p. ex Jia Qingling, Gu Mu, Li Ruihuan, Jiang Zemin et Xi Jinping⁵⁰⁸) lors de ces grandes réunions. Cela démontre un intérêt marqué de la part du Parti pour l'Association en raison de son rayonnement international. En plus, l'Association a un fort penchant pour l'éducation populaire. Comme la Fondation, elle demande le retour de l'éducation morale dans les écoles afin de faire la promotion de l'harmonie sociale et de la stabilité et agit en ce sens.

Ceci dit, les conférences demeurent un espace fermé à la grande majorité des Chinois. C'est une plateforme d'intellectuels. Néanmoins, comme dans le cas de la Fondation, elle donne le ton à une grande partie des études confucéennes en Chine continentale et à l'étranger.

⁵⁰⁶ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁰⁷ Cette information nous fut confirmée en entretien. Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁰⁸ Moins pour sa participation que pour son commentaire.

Les publications

L'Association, comme la Fondation, publie ou encore supervise la parution de plusieurs ouvrages et séries de manuscrits. Le plus important est sûrement la collection d'essais intellectuels de la rencontre internationale en l'honneur de l'anniversaire de Confucius (*jìnián Kǒngzǐ dànchén 2550 zhōunián guójì xuéshù tāolùnhuì lùnwénjí*, 纪念孔子诞辰 2550 周年国际学术讨论会论文集). Ce compte rendu est publié tous les 5 ans, soit lors des rencontres internationales. Il contient l'ensemble des textes présentés lors de la conférence.

Elle a aussi publié, en 2004, le livre « *Toward a Global Community, New perspectives on Confucian Humanism* » (*Huánghé zhī shuǐ tiānxià lái*, 黄河之水天下来). Ce dernier traite principalement de l'inclusion des valeurs humanistes du confucianisme dans la création d'un monde harmonieux.

L'Association publie également sur une base annuelle, « *recherche internationale sur le confucianisme* » (*guójì rúxué yánjiū*, 国际儒学研究) qui agit à titre d'anthologie de textes intellectuels traitant du confucianisme. On invite les membres de l'Association à y publier leurs dernières recherches.

Pour les gens d'affaires, l'Association a produit un livre intitulé « le lecteur confucéen d'affaires » (*rú shāng dúběn*, 儒商读本)⁵⁰⁹ et un bulletin d'information sur les recherches consacrées aux documents de soie et de bambou (*guójì jiǎn bó yánjiū tōngxùn*, 国际简帛研究通讯)⁵¹⁰. L'Association a aussi supervisé la publication de « La construction de la moralité et le confucianisme » (*rúxué yǔ dàodé jiànshè*, 儒学与道德建设), « Le

⁵⁰⁹ Publié en 1999, celui-ci traite, par le biais d'une série de chapitre, de l'importance de la discipline et du code éthique que l'homme d'affaire se doit de suivre.

⁵¹⁰ En date du mois de juillet 2012, ce dernier en était à sa cinquième parution.

confucianisme et la civilisation contemporaine » (*rúxué yǔ dāngdài wénmíng*, 儒学与当代文明)⁵¹¹, « Le confucianisme et la paix mondiale et l'harmonie sociale » (*rúxué yǔ shìjiè hépíng jì shèhuì héxié*, 儒学与世界和平及社会和谐) et « Le confucianisme et la civilisation marchande » (*rúxué yǔ gōngshāng wénmíng*, 儒学与工商文明) (ICA, s.d.i. : 13i ; Zhan, 2011 : 14)⁵¹².

L'Association a publié en 2010 une série de volumes intitulée « La mission contemporaine du confucianisme — symposium en l'honneur de la célébration du 2560e anniversaire de Confucius » (*rúxué dí dàng dài shǐmìng - jìniàn kǒngzǐ dànnén 2560 zhōunián guójì xuéshù yántǎo huì lùnwén jí*, 儒学的当代使命 - 纪念孔子诞辰 2560 周年国际学术研讨会论文集). Cette dernière compte 4 volumes totalisant plus de 2000 pages et se détaillant à 600 RMB (101,8 CAD)⁵¹³.

Outre ses propres publications, l'Association fait la diffusion des ouvrages de la Fondation Confucius. Par exemple, les « écrits confucéens » (*rú zàng*, 儒藏) et le « Compendium de recherche sur le confucianisme au 20^e siècle » (*èrshí shìjì rúxué yánjiū dà xì*, 二十世纪儒学研究大系)⁵¹⁴.

Ce corpus de publication, quoique moins volumineux que celui de la Fondation, nous permet de souligner plusieurs choses. D'abord, l'Association participe, en faisant la promotion et la diffusion des livres/ouvrages/documents de la Fondation, à la reproduction et au verrouillage du champ des études sur le confucianisme. Tout comme la Fondation,

⁵¹¹ Celui-ci possède une traduction anglaise que nous jugeons inexacte : « Confucius and modern civilization ». Nous avons opté pour une traduction libre.

⁵¹² Tout comme le *rú shāng dúběn*, ce livre traite de l'éthique des commerçants et de l'utilisation des enseignements confucéens dans le monde commercial.

⁵¹³ Cette série n'existe qu'en couverture rigide, tressée, recouverte d'un faux velours. Considérant le prix, ces ouvrages étaient, selon notre entretien, principalement destinés aux bibliothèques (Taux de change du 29 mai 2013 à 0,1698).

⁵¹⁴ Pour en savoir plus sur ces deux publications, voir le chapitre 3 sur la Fondation Confucius.

l'Association cadre ses publications comme étant des références incontournables et de qualité supérieure aux autres. La preuve, nous dit-on, c'est que les ouvrages sont réalisés en codirection avec des membres venant de l'étranger (p. ex les États-Unis) et sont indexés dans les bibliothèques et plusieurs banques de données occidentales. En ce sens, l'Association est, selon nos entretiens, une référence en matière de confucianisme reconnue dans le monde entier.

Objectifs et fonctions de l'Association

En tant qu'organisation intellectuelle, l'objectif premier de l'Association est d'encourager la recherche sur la pensée confucéenne (*yánjiū rújiā sīxiǎng*, 研究儒家思想). En tant qu'héritière de l'essence du confucianisme (ICA, s.d.a : 1i), elle a pour mission d'étendre et de faire la promotion de l'esprit du confucianisme en vue de faire avancer le développement des libertés humaines en Chine comme ailleurs.

L'Association, de manière détaillée, travaille au développement des activités de recherche et à la mise en place de rencontres internationales. Elle aide aussi à la direction d'activités intellectuelles (p. ex édition de livre, conférences) tout en mettant de l'avant la culture confucéenne. En ce sens, l'Association met beaucoup l'accent sur le développement du champ des études confucéennes sur le plan national et international. Elle est responsable, à ce titre, d'établir des contacts avec des groupes étudiants le confucianisme dans différents pays et régions du monde afin de mettre en place des réseaux de coopération (ICA, s.d.a : 1i).

Elle fait ces efforts – promotion de l'essence du confucianisme – afin que l'on puisse utiliser l'enseignement confucéen dans la gouvernance du pays (Wen, 2010). Elle cherche à

mettre en place ce corpus pour rehausser les normes morales de la société et du même coup, participer à la création de l'harmonie et de la stabilité sociale (idem). Pour l'Association, le confucianisme contient en lui les solutions aux crises économiques et sociales que traverse la Chine contemporaine. À ce titre, elle compte mettre l'accent sur l'application concrète du confucianisme dans la réalité sociale des individus d'aujourd'hui.

L'Association cherche aussi, par le biais de la multiplication de ses publications, à renforcer son autorité dans le champ des études confucéennes. Elle souhaite, au même titre que la Fondation, devenir une marque de commerce reconnue sur le plan international.

Enfin, et cet objectif n'est secondaire qu'au mieux, elle encourage également le tourisme culturel. On nous mentionna que c'était d'ailleurs une bonne chose (*Bùcuò de shì*, 不错的事), du fait que les gens peuvent apprendre beaucoup sur Confucius ou encore le confucianisme durant leurs voyages et séjours. Lire les classiques peut, à certains moments, s'avérer difficile et donc, les voyages organisés par la Fondation remplissent une fonction pédagogique⁵¹⁵.

L'Association en tant que « stratégie de sortie » du confucianisme

D'abord, nous tenons à spécifier ce que nous entendons par « stratégie de sortie » et comment nous comptons l'appliquer à notre propos. La stratégie du zouchuqu (*Zǒu chūqù zhànlüè*, 走出去战略), développée dans les années 1990 et mise en place en 1999, visait principalement à encourager les compagnies chinoises à investir outre-mer afin de diversifier les marchés et de faire reconnaître les marques chinoises à l'étranger. En ce sens, nous

⁵¹⁵ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

pensons que la création et le développement de l'Association s'inscrivent dans l'esprit de cette stratégie.

Nous divisons d'emblée ce *zouchuqu* en deux niveaux distincts : (1) de l'extérieur à l'intérieur (*cóng wài dào nèi*, 从外到内) et (2) de l'interne à l'extérieur (*cóng nèi dào wài*, 从内到外)⁵¹⁶. La première contient les publications, les conférences ayant lieu en Chine, la remise de prix à des chercheurs chinois et étrangers et les invitations offertes à des chercheurs étrangers pour venir en Chine. Ce premier niveau est le plus simple et ne requiert que des moyens financiers. À ce titre, la Fondation Confucius participe également à ce premier niveau.

Le second niveau est plus complexe, car il nécessite plus de capacités organisationnelles, financières et politiques. Du 15 au 19 juin 1997, l'Association, en partenariat avec l'Université nationale de Singapour (*Xīnjiāpō guólì dàxué*, 新加坡国立大学), organisa une rencontre sur le confucianisme et la civilisation mondiale à Singapour (*rúxué yǔ shìjiè wénmíng*, 儒学与世界文明)⁵¹⁷. Plus tard, en 2002, 11-12 octobre, elle organisa avec plusieurs centres de recherches (p. ex l'Association des études confucéennes – religieuses – de Corée [*Hánguó rújiào xuéhuì*, 韩国儒教学会]) la conférence académique internationale de la culture confucéenne (religieuse) en Asie de l'Est (*Dōngyà rújiào wénhuà guójì xuéshù huìyì*, 东亚儒教文化国际学术会议) en Corée du Sud (ICA, s.d.j : 16). Ces conférences ne sont que deux exemples parmi tant d'autres d'organisation externe de l'Association.

⁵¹⁶ Ces termes sont spécifiques à notre propos.

⁵¹⁷ Plusieurs pays (p. ex le Japon, la Corée du Sud, les États-Unis, la Russie, l'Angleterre, la France, l'Allemagne, l'Autriche, la Nouvelle-Zélande, la Malaisie, le Viêt-Nam, la Thaïlande, Hong Kong, Taiwan) et plus de 200 personnes y participèrent.

Enfin, il existe – possiblement – un troisième niveau à cette stratégie, soit la gestion de centres de recherche permanents à l’extérieur de la Chine. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre portant sur l’analyse et la comparaison des données.

Le refus du confucianisme religieux

Selon notre interlocuteur⁵¹⁸, le *rújiào* (儒教) n'est pas une religion, mais bien un ensemble de croyances (*xìnyǎng*, 信仰)⁵¹⁹. Cette affirmation s’appuie, selon lui, sur le fait qu’il existe plusieurs différences entre une religion et des croyances. Notre interlocuteur affirme que le *rújiào* consiste à voir les effets de l’enseignement confucéen (*rúxué*, 儒学) dans les comportements des individus. Ces croyances, ajoute-t’il, sont également des régulations morales possédant leurs propres caractéristiques. Mais en aucun cas le confucianisme ne doit être pensé comme étant une religion. Dans la phrase « *sān jiào hé yī* (三教合一) », notre interlocuteur mentionne que le *jiao* veut ici dire « enseignement », au sens pédagogique du terme⁵²⁰. Néanmoins, celui-ci est conscient que l’on considère le confucianisme comme une religion dans certains pays de l’Asie du Sud-Est. Et de conclure que ce sont probablement les interprétations locales qui font du confucianisme une religion en Indonésie et en Corée du Sud⁵²¹.

Notre interlocuteur continua sur le sujet du *rujiao* en Chine continentale, en mentionnant les noms de Jiang Qing et de Kang Xiaoguang. Ces derniers représentent des

⁵¹⁸ Celui-ci fait partie du secrétariat général de l’ICA.

⁵¹⁹ Ce terme, utilisé par l’un des interlocuteurs, signifie également la foi, les convictions. Le tout se rapporte au champ lexical du religieux.

⁵²⁰ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵²¹ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

opinions extrêmes, au sens négatif du terme (*jíduān*, 极端)⁵²². Jiang Qing, toujours selon lui, discute plus particulièrement du confucianisme (religieux) en tant que religion d'État (*guójiào*, 国教). Il met aussi de l'avant la question du retour des examens impériaux (*gāokǎo kējǔ zhì*, 高考科举制) pour l'entrée dans l'appareil étatique. En ce sens, notre interlocuteur estime que Jiang Qing fait la promotion d'un confucianisme religieux qui va à l'encontre des idées du Parti. Cependant, selon notre interlocuteur, ces idées ne représentent pas les tendances observables sur le continent, ni même l'évolution des études de la pensée confucéenne en Chine. Plusieurs autres intellectuels ont des points de vue qui diffèrent largement de ceux de Jiang et de Kang. De façon assez directe, notre interlocuteur n'est pas d'accord avec les idées de Jiang et de Kang. Ce genre de discours n'a pas sa place dans l'Association⁵²³. Pour lui, quelqu'un comme Feng Youlan est beaucoup plus représentatif du confucianisme et des tendances observables en Chine, tant sur le plan des recherches que sur celui de sa compréhension. Aussi, la négation de la religiosité du confucianisme est plus catégorique dans les locaux de l'Association que chez la Fondation. Sur ce point, et nous spéculons, nous pensons qu'en raison de la localisation de l'Association dans la capitale et de sa médiatisation internationale, elle se doit de faire preuve de plus de rigueur dans sa promotion du discours étatique concernant le confucianisme.

L'Association, tout comme la Fondation et le Temple de Confucius (KMW), rejette l'idée d'un confucianisme religieux en Chine. Ce dernier est ici considéré sous un angle philosophique et pédagogique et parfois même politique. Les grandes conférences font d'ailleurs la promotion du confucianisme comme philosophie ou en tant qu'ensemble de pratiques culturelles.

⁵²² Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵²³ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

La gouvernance des intellectuels

Comme dans le cas de la Fondation, on retrouve dans l'Association plusieurs des points soulevés par Oakes (2010). Cette dernière est le fruit des efforts de la Fondation ainsi que de plusieurs membres hauts placés du Parti communiste.

L'Association, du fait de sa présence sur la scène internationale, structure une partie du champ des études confucéennes en Chine et à l'étranger. Elle participe de fait à la mise en place de l'orthopraxie (p. ex refus de la religiosité du confucianisme, accent sur son côté philosophique, son rôle dans la construction de l'harmonie, etc.). Le discours et ce lieu d'échange créé par l'Association sont récupérés par le Parti. Ce dernier voit dans les rencontres internationales la chance de mettre de l'avant sa vision du confucianisme. En ce sens, l'État se glisse dans le contrôle de la production des idées (Oakes, 2010: 57) pour ensuite s'assurer de leur conformité avec son discours.

Tout comme dans le cas de la Fondation, c'est sur le plan de la diffusion du confucianisme que s'actualise la gouvernance. Plusieurs membres du gouvernement et du Parti participent ou encore siègent sur le conseil de l'Association. D'une certaine façon, c'est le Parti qui dirige cette dernière à des fins de gouvernance. L'Association, en faisant la diffusion des publications et des idées de la Fondation, qui sont à l'origine celles qu'accepte par le Parti, participe également à verrouiller le champ des études confucéennes.

Le gouvernement, contrairement aux cas étudiés par Oakes, ne ferme pas les yeux sur le discours ni même les pratiques de l'Association, il finance, administre et encourage cette dernière. Le fait que plusieurs des membres hauts placés du Parti viennent aux conférences est également le signe que le leadership central porte attention et tend à orienter le renouveau

du confucianisme. À terme, les publications et communications, en plus des prix Confucius, donnent du capital politique au Parti.

Le confucianisme possède pour l'Association une fonction sociale claire et une importance politique avérée. Depuis le 17^e Congrès, le confucianisme occupe une place plus importante dans les rangs du Parti. On nous fit d'ailleurs remarquer que de plus en plus de hauts dirigeants du Parti mettent l'accent sur cet héritage traditionnel dans leurs discours. L'exemple le plus cité étant celui de Hu Jintao concernant la société harmonieuse.

L'ensemble des conférences de l'Association véhicule les valeurs fondamentales – telles qu'elles sont entendues par cette dernière – du confucianisme (p. ex agir en conformité avec la bienveillance [*rú rén*, 如仁], respecter l'intégrité morale [*zūn dé xìng*, 尊德性], la vertu [*dé*, 德], l'harmonie [*héxié*, 和谐], etc.) (Meng, 2012). Comme nous l'avons précédemment mentionné, beaucoup de ces conférences mettent l'accent sur la piété filiale comme pièce maîtresse de l'harmonie sociale en Chine. C'est la notion de piété filiale qui structure les échanges sociaux et qui participe à la continuité de la hiérarchie et de la loyauté entre les individus. Ce discours participe à la gouvernance morale en plus de la gouvernance politique. En utilisant aussi la notion de responsabilité sociale, certains des membres de l'Association, par l'intermédiaire des conférences, viennent légitimer le retrait de l'État de certaines sphères, notamment de l'aide sociale. Elle vient aussi renforcer l'idée du régime providentiel chinois, qui s'appuie sur la sphère privée et familiale. On recentre les responsabilités sociales sur les individus par le biais des valeurs confucéennes. L'Association se fait le porte-parole du Parti et de la notion de « société harmonieuse » dans les conférences et joue donc un rôle important dans la gouvernance morale et politique en Chine.

Enfin, et ce point est très particulier, malgré son apparence et son discours d'ouverture, il n'est pas possible de joindre de son propre chef l'Association. Comme on nous le mentionna, il faut premièrement remplir un formulaire d'adhésion suivi de deux lettres de recommandation de membres faisant déjà partie de l'organisation. De telle sorte, l'Association contrôle la qualité des nouveaux membres⁵²⁴.

L'implication locale de l'Association

Sur le plan local, l'Association fait la promotion du confucianisme dans plusieurs communautés⁵²⁵, dans les écoles de même que dans les prisons et les académies (*shūyuàn*, 书院). Le développement de cette culture des *shuyuan* au cours des dernières années a permis de faire la promotion de la pensée confucéenne dans plusieurs endroits en Chine continentale. Certains membres de l'Association organisent des séances de lectures de plusieurs classiques comme les *Analectes*⁵²⁶. Selon nos interlocuteurs, l'enseignement du confucianisme possède une très bonne fonction sociale (*zuòyòng*, 作用). Qui plus est, ce dernier existe et régule le social depuis plus de 2000 ans⁵²⁷. À la question de savoir pourquoi est-ce si important pour les enfants d'apprendre le confucianisme, on nous répondit que ces derniers sont l'espoir de demain (*guójiā de xīwàng*, 国家的希望). Il est donc important de leur enseigner ces valeurs afin de solidifier la structure de l'édifice national (*guójiā de dòngliáng*, 国家的栋梁).

⁵²⁴ On nous mentionna en fait que ce contrôle à l'entrée se fait pour des raisons de respectabilités. Seuls les chercheurs excellents — en fonction des critères de l'Association — sont invités à devenir membres. Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵²⁵ Aucun exemple ne fut donné durant l'entretien.

⁵²⁶ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵²⁷ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

Il est aussi important de faire la promotion du confucianisme, la pratique et l'étude de celui-ci, sur le plan local (*mínjiān*, 民间) en vue de participer à la construction de la société harmonieuse. Notre interlocuteur, citant Ye Xuanping (叶选平)⁵²⁸, mentionne que l'on fait la promotion du confucianisme en vue de rééduquer les individus pour leur apprendre à « être une personne » (*zuòrén de zài jiàoyù*, 做人的再教育)⁵²⁹. Ceci est particulièrement vrai pour les jeunes gens. Ces derniers, compte tenu du fait qu'ils sont nés en Chine communiste, et plus particulièrement les générations des années 80-90, ont une moindre connaissance de la culture traditionnelle. De peur qu'ils perdent cet héritage, il est crucial de leur enseigner les bonnes manières traditionnelles.

L'Association participe également à la gouvernance locale en mettant sur pied des séries de séminaires sur le savoir confucéen (*rúxué zhīshì xīliè jiǎngzuò*, 儒学知识系列讲座) se déroulant à la bibliothèque nationale (*guójiā túshū guǎn*, 国家图书馆)⁵³⁰ (Hu, 2011: A03). En 2011, on invita le professeur Mou Zhongjian (牟钟鉴)⁵³¹ à venir parler du confucianisme. Il discuta de l'histoire, du déclin durant la période moderne ainsi de l'avenir du confucianisme en Chine. Selon lui, le confucianisme joue un rôle dominant dans le maintien et la continuité de la civilisation chinoise. Il domine la pensée des Chinois et l'éducation des enfants⁵³². Ces séminaires, qui ont lieu du mois d'avril à décembre 2011, visaient à faire la promotion du confucianisme et participer à la construction de la culture socialiste (Hu, 2011: A03).

⁵²⁸ Maire de Guanzhou (1983-5) et ancien gouverneur de la province du Guandong (1985-91), Ye Xuanping fut également président de l'Association.

⁵²⁹ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵³⁰ Ces derniers sont d'ailleurs le fruit de l'organisation conjointe de l'Association et de la bibliothèque nationale.

⁵³¹ Professeur à l'Université Centrale des Nationalités (*Zhōngyāng mínzú dàxué*, 中央民族大学) de Chine. Sur une plus biographique, Mou est originaire de Yantai (province du Shandong).

⁵³² Mou dira même que le confucianisme est l'essence de la culture traditionnelle chinoise.

En plus, selon l'Association, le confucianisme, n'est pas ou trop peu présent dans le système national d'éducation (p. ex dans les manuels d'enseignement) primaire et secondaire. Plusieurs intellectuels – membres de l'Association – ont à ce sujet mis de l'avant l'idée d'intégrer de façon systématique l'étude du confucianisme dans le curriculum d'enseignement régulier. Cependant, plusieurs autres ne sont pas en accord avec cela⁵³³. L'Association opte plutôt pour l'inclusion du corpus confucéen dans les établissements scolaires, et ce, dès l'école primaire⁵³⁴. Cet enseignement fait partie de l'héritage culturel national de la Chine. Pour l'instant, malgré le fait que les académies soient peu nombreuses, notre interlocuteur pense que « l'étincelle d'une étoile peut brûler une plaine entière » (*xīngxīng zhī huǒ kěyǐ liáoyuán*, 星星之火可以燎原). Cela signifie que petit à petit, il y aura un effet d'entraînement. C'est une raison qui explique le soutien de l'Association aux activités locales (p. ex séminaires) confucéennes dans la capitale.

Ceci dit, selon nos entretiens, on considère que depuis le mouvement du 4 mai 1919 (*Wǔsì yùndòng*, 五四运动), le développement du confucianisme s'est arrêté (*zhōngduān*, 终端). Il existe en fait une coupure entre la période pré et post-Révolution culturelle (1966-1976)⁵³⁵. Après cet événement, les gens étaient quand même influencés par le confucianisme, tout particulièrement en ce qui concerne la piété filiale. Cependant, il y eut durant ces 10 années un vide culturel qui fut destructeur pour la jeune génération. Cela pose également un problème quant à l'enseignement des bonnes manières et de la moralité. Ce faisant, le fait de ramener le confucianisme dans les écoles est très important pour la communauté chinoise⁵³⁶.

⁵³³ Nous n'avons pas eu d'exemple de ces deux cas.

⁵³⁴ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵³⁵ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

⁵³⁶ Entretien à Beijing le 6 juin 2012.

Néanmoins, faire la promotion de ces idées n'est pas simple, et ce, même pour l'Association. Ses idées plus poussées en matière d'enseignement moral ne sont véhiculées que lors des conférences ou dans des publications. Rien n'est écrit – au sens de brochure grand public. Encore une fois, on nous répondit que la condition nationale de la Chine ne le permet pas (*guóqíng bù yīyàng*, 国情不一样). Ceci dit, l'Association ne baisse pas les bras et continue d'organiser des activités dans les communautés locales afin de faire la promotion du confucianisme.

L'état du confucianisme

Contrairement aux groupes de type « ascendant » comme le *Kongshengtang* ou le Hall, l'Association ne représente pas un confucianisme confucéen (Ai, 2008). Celle-ci représente plutôt un confucianisme socialiste, et ce, malgré son influence externe. En fait, l'Association est une institution qui fait partie implicite, de par son statut légal, de l'appareil étatique. Elle peut donc influencer certains des paramètres à l'intérieur desquels il est possible d'étudier le confucianisme en Chine et en dehors. L'Association organise des activités sur le plan local afin d'encourager l'étude du confucianisme et essaie aussi de faire du lobby auprès du gouvernement en vue de remettre celui-ci dans le système national d'éducation.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons présenté l'Association Confucéenne Internationale. Acteur important tant sur plan local qu'international, l'Association est, tout comme la Fondation

Confucius, dans la catégorie « descendante ». En plus d'être financée par l'État et la Fondation Confucius, cette dernière possède un fonds avec lequel elle subventionne des rencontres internationales, des projets de publications et d'autres activités locales en Chine continentale. Cependant, contrairement à la Fondation, nous ne sommes pas en mesure de rendre compte des états financiers de l'Association. Nous pouvons néanmoins supposer qu'elle possède un budget considérable⁵³⁷.

Ensuite, nous avons discuté de l'importance de celle-ci par l'entremise de son réseau international (p. ex chercheurs impliqués) et de son corpus, quoique moins vaste en quantité que celui de la Fondation, de publications. Ceci dit, nous tenons à rappeler que ce réseau, très similaire à celui de la Fondation, ne joue qu'un rôle secondaire dans notre démonstration.

Du côté de ses objectifs, l'Association dit être l'héritière de la pensée confucéenne et de l'essence du confucianisme (*jìchéng rúxué jīnghuá*, 继承儒学精华) (ICA, s.d.a : 1i). En ce sens, elle fait la promotion des valeurs confucéennes — en accord avec l'orthodoxie — dans son réseau, et elle développe l'esprit du confucianisme (*fāyáng rúxué jīngshén*, 发扬儒学精神) sur le plan tant national qu'international. Ceci l'amène à promouvoir les échanges en matière de confucianisme, et ce, afin de faire la diffusion de la culture confucéenne — telle qu'entendue par le Parti — auprès des chercheurs et intellectuels de partout.

Concernant le point de la religiosité du confucianisme, l'Association abonde directement dans le sens de la Fondation et du Parti. Elle refuse le confucianisme religieux. Tout comme pour la Fondation, nos interlocuteurs reconnaissent l'existence d'une religion confucéenne dans certains pays de l'Asie du Sud-Est, mais sans plus. À ce sujet, nous trouvons cela très particulier, surtout du fait que le prix Confucius de 2011 a été remis au Dr

⁵³⁷ Nous basons cette affirmation sur les dépenses observables de cette dernière.

Tang En-Jia, chef de file du confucianisme religieux à Hong Kong. Ce dernier a également siégé sur le conseil de l'Association.

L'Association participe, au même titre que la Fondation, à la gouvernance en Chine. Par le biais de ses conférences et de ses publications, l'Association met l'accent et élabore un discours très précis en utilisant le confucianisme. Le point sur l'importance sociale de la piété filiale en est un bon exemple. Aussi, en abondant dans le sens de la Fondation, l'Association structure, pour ne pas dire verrouille, le champ des études confucéennes en Chine. Elle met de l'avant et encourage le discours acceptable – par le Parti – du confucianisme, autant dans ses activités académiques que dans ses activités locales.

Le discours confucéen de l'Association est très similaire à celui de la Fondation et se classe dans la catégorie « socialiste » (Ai, 2008). L'Association fait en sorte de véhiculer la vision du confucianisme qu'a le Parti. Ce faisant, il participe à la gouvernance nationale. Son mode de fonctionnement, tout comme c'était le cas chez la Fondation, ressemble à celui du Parti. D'ailleurs, plusieurs dirigeants de l'Association sont des membres ayant des postes importants dans l'appareil étatique ainsi que dans le Parti.

Ce deuxième chapitre de la section traitant des groupes « descendants », l'Association, ou les premiers pas d'un *Zǒu chūqù* du confucianisme, nous a permis d'apprécier la diversité des sites confucéens. Le prochain chapitre, consacré à une plateforme virtuelle du confucianisme, fera également acte de clôture en ce qui concerne les sites à l'étude.

Chapitre 7

Le réseau du Temple de Confucius de Chine ou la diffusion et la promotion des lieux symboliques du confucianisme.

辐聚天下读书人的力量⁵³⁸ — 孔庙网

Ce dernier site, de loin le plus bref en termes d'espace et de contribution à la présente recherche, est celui du réseau du Temple de Confucius de Chine (*Zhōngguó Kǒngmiào wǎng*, 中国孔庙网⁵³⁹). En plus, nous discuterons du bureau de la Fondation Confucius de Chine à Beijing (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì Běijīng bànshì chù*, 中国孔子基金会北京办事处)⁵⁴⁰. Tout d'abord, nous avons choisi de traiter de ces deux sites en raison de leur proximité géographique et de leurs apports et spécificités. Ceux-ci, quoique modestes, nous permettent de mettre en relief le fait qu'il existe des nuances à l'intérieur des tendances que nous avons décelées auparavant, soit les groupes de type « ascendant » et les groupes de type « descendant ». Cette distinction, de même que la contribution de chacun à la gouvernance, n'est pas aussi claire que les précédents chapitres peuvent nous le laisser penser.

Le siège du réseau est situé dans l'hôtel Palace Phoenix (*Běijīng fēnghuáng tái fàndiàn*, 北京凤凰台饭店). Celui-ci occupe plusieurs chambres et salles de réception au

⁵³⁸ Slogan du groupe : « Rassembler la puissance de tous les savants sous les cieux ».

⁵³⁹ Disponible au : <http://www.chinakongmiao.org/>

⁵⁴⁰ Nous tenons à mentionner que ni le réseau ni le bureau de la Fondation n'ont de contrôles directs sur le Temple de Confucius de Beijing et l'Académie Impériale (*Běijīng Kǒngmiào yǔ Guózǐjiān*, 北京孔庙与国子监). Ces deux sites historiques se trouvent sous la juridiction du Bureau du Patrimoine culturel de Beijing (*Běijīng shì wénwù jú*, 北京市文物局). Cela dit, compte tenu de la proximité relative des lieux, les administrateurs du réseau du Temple connaissent ceux du Temple et de l'Académie.

deuxième étage de l'hôtel. Le luxe de ses locaux n'est en aucun cas comparable à celui de la Fondation, ni même à ceux du réseau international. On retrouve également une grande statue de Confucius dans le hall d'entrée du Palace ainsi que plusieurs bibliothèques. Les gens qui travaillent ici sont habillés en complets et en tailleurs, ce qui nous donne une impression de formalisme, absent des autres cas. Cela dit, le site est médiatisé comme étant à but non-lucratif dans son essence (*gōngyì xìng*, 公益性) (Ren, 2011: 37).

Ce chapitre est, en comparaison avec les précédents, plus court, et ce, pour trois raisons. Premièrement, le groupe central est un site Internet. Deuxièmement, les sources (p. ex brochures, revues, journaux) sont, dans la majorité des cas, les mêmes que celles qui sont offertes lors de notre visite à la Fondation Confucius. Troisièmement, ce site est principalement sous le contrôle de cette dernière. De fait, nous n'avons récupéré que très peu de documents de première main lors de cette enquête. Néanmoins, nous avons pu obtenir plusieurs entretiens avec les personnes travaillant à cet endroit. Nous avons malgré tout recueilli des informations concernant notre recherche que nous jugeons être suffisamment pertinentes pour faire de cette étude un chapitre.

D'abord, nous présenterons le groupe, ses liens, ainsi que ses objectifs et ses fonctions. Ensuite, nous traiterons des nuances que celui-ci apporte quant à la religiosité du confucianisme. Nous examinerons après, comme dans tous les autres cas, la question du type de confucianisme mis de l'avant par ce dernier. Enfin, nous discuterons de sa participation à la gouvernance. C'est dans cette partie que nous parlerons du bureau de la Fondation à Beijing.

L'institution derrière le site

Le « réseau du Temple de Confucius de Chine » (*Zhōngguó Kǒngmiào wǎng*, 中国孔庙网)⁵⁴¹ [KMW] fut créée en partenariat avec la société de protection des temples de Confucius de Chine (*Zhōngguó Kǒngmiào bǎohù xiéhuì*, 中国孔庙保护协会)⁵⁴² (KMW, s.d.b: 66-7)⁵⁴³ et la Fondation Confucius de Chine. Ce site Internet est une plateforme servant à propager de l'information concernant les temples de Confucius et la culture confucéenne (*chuánbò Kǒngmiào yǔ rújiā wénhuà de xīnxi*, 传播孔庙与儒家文化的信息). Il publicise également les activités de ces temples, de la Fondation Confucius de Chine et de plusieurs autres groupes liés à cette dernière.

Selon Kong Xianglin (孔祥林), Président honorifique de l'Association chinoise pour la protection des temple de Confucius (*Zhōngguó Kǒngmiào bǎohù xiéhuì míngyùhuì zhǎng*, 中国孔庙保护协会名誉会长) et 77^e descendant de Confucius, la mise en place de ce site Internet suit la stratégie de « sortie » (*Zǒu chūqù zhànlüè*, 走出去战略) par le biais de la promotion de la « sortie de la culture » (*wénhuà zǒu chūqù*, 文化走出去) en tant que source de « soft power » culturel (*wénhuà ruǎn shí lì*, 文化软实力) permettant d'étendre l'influence de la culture chinoise sur le plan international. Selon Kong, c'est la clé pour atteindre le grand renouveau de la culture chinoise (*Zhōnghuá wénhuà wěidà fùxīng de guānjiàn*, 中华文化伟大复兴的关键) (Ren, 2011).

⁵⁴¹ Le nom légal de ce groupe est La plateforme d'information du Temple Confucius de Chine (*Zhōngguó Kǒngmiào xīnxi huà píngtái*, 中国孔庙信息化平台).

⁵⁴² Cette dernière est enregistrée auprès du ministère des affaires civiles. Elle est une association de type 3A (3A *xiéhuì*, 3A 协会).

⁵⁴³ Nous tenons à dire que les documents cités dans le texte, soit ceux du groupe, ne nous furent pas remis. Nous avons dû les consulter sur place. C'est d'ailleurs le seul site qui ne nous a pas donné de matériel.

Aussi, le confucianisme, important vecteur de la culture traditionnelle chinoise, doit être combinée à la technologie moderne afin de pouvoir montrer sa richesse culturelle unique et étendre l'interaction entre le confucianisme et le public (Ren, 2011). Ce faisant, on pense que la technologie fera du KMW un meneur, une nouvelle force, dans l'industrie culturelle chinoise (KMW, 2011a).

Le site Internet est dédié à un ensemble de choses dont nous en avons retenus six : (1) promouvoir le développement des temples de Confucius; (2) construire une plateforme nationale d'informations et de services concernant les temples de Confucius en Chine ; (3) rejoindre l'ensemble des Chinois du monde ; (4) offrir un réseau aux individus impliqués dans des activités se tenant dans les temples ; (5) protéger l'héritage culturel chinois et (6) mettre en place une plateforme d'échanges d'intérêt public entre les temples de Confucius, le gouvernement et une variété d'organisations sociales (Ren, 2011: 37). Néanmoins, l'objectif premier du site, selon Kong Xianglin (孔像林), est d'intégrer les multiples sources du renouveau de la culture chinoise (Ren, 2011: 37). Il doit donc mettre les informations concernant les temples et des activités locales accessibles aux acteurs intéressés. Il vient en quelque sorte compléter la chaîne d'information sur la culture (KMW, 2011b).

Lié à la Fondation et à la société de protection des temples, le KMW collabore de près avec plusieurs temples. Par exemple, celui de Qufu (*Qūfū Kǒngmiào*, 曲阜孔庙), l'Académie impériale (*Guózǐjiān*, 国子监), le temple du maître à Nanjing (*Nánjīng fūzǐmiào*, 南京夫子庙), les temples de la culture à Tianjin (*Tiānjīn wénmiào*, 天津文庙)⁵⁴⁴, Ha'erbin (*Hā'ěrbīn wénmiào*, 哈尔滨文庙), Changchun (*Chǎngchūn wénmiào*, 长春文庙), Jilin (*Jílín*

⁵⁴⁴ À noter, le gouvernement de Tianjin traduit le terme « temple de la culture » (*wénmiào*, 文庙) par « temple confucéen » sur la plaque ornementale datant de 2005.

wénmiào, 吉林文庙), Jianshui (*Jiàn shuǐ wénmiào*, 建水文庙) et Jiangyin (*Jiāngyīn wénmiào*, 江阴文庙) (KMW, 2011c).

Ce site est aussi, selon nos interlocuteurs, basé sur la notion d'intérêt public (*gōngyì xìng píngtái*, 公益性平台) (KMW, s.d.b: 68-9 ; Ren, 2011: 37). Il offre de l'information gratuite concernant des activités culturelles et éducatives sur le plan national⁵⁴⁵. Ceux-ci prétendent également avoir une influence sociale dans la société chinoise (*shèhuì yǐngxiǎng lì*, 社会影响力)⁵⁴⁶. De prime abord, ce site n'a pas besoin de certification gouvernementale (*rènzhèng*, 认证) afin d'opérer en Chine⁵⁴⁷. Cependant, si le groupe est une Fondation (*jījīnhuì*, 基金会) ou une association (*xiéhuì*, 协会), il se doit d'obtenir les autorisations nécessaires. Ce faisant, le KMW a dû s'inscrire auprès du Ministère de l'Industrie et des Technologies de l'information (*Zhōngguó gōng xìn bù*, 中国工信部) (KMW, s.d.c). La Fondation est enregistrée auprès du comité provincial du Shandong et du Ministère de la Culture⁵⁴⁸.

Ce statut, différent de ceux de la Fondation et de la Société de protection des temples, donne une plus grande marge de manœuvre au site, surtout en matière de comptabilité et de compte rendu d'activités. Dit simplement, il n'est redevable qu'à la Fondation, par le biais de son bureau à Beijing.

Les dirigeants du site ont mentionné avoir une alliance de coopération stratégique avec la Fondation basée à Jinan. Cependant, comme nous l'avons appris plus tôt durant nos enquêtes, le site Internet y est subordonné.

⁵⁴⁵ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁴⁶ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁴⁷ Termes exacts : « 公益性组织本身并不需要政府的认证 ». Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁴⁸ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

Une des fonctions du KMW est d'offrir une structure organisationnelle centralisée pour l'ensemble des temples de Confucius de la Chine continentale. Le KMW propose une liste exhaustive des temples connus, mais surtout reconnus, par les autorités culturelles (p. ex le ministère de la Culture et celui de la Protection du Patrimoine) chinoises. Celle-ci comprend les temples de Confucius (*Kǒngmiào*, 孔庙), les temples à vocation culturelle (*wénmiào*, 文庙), plusieurs autres temples (p. ex le temple du maître de Nanjing⁵⁴⁹) en plus de quelques collèges (*shūyuàn*, 书院)⁵⁵⁰.

Il demeure difficile de savoir pourquoi ils incluaient les *wénmiào* dans leur décompte des temples de Confucius, puisque ces derniers, dans certains cas, sont à vocation populaire⁵⁵¹ ou encore s'adressent à un esprit ou à un dieu local. Ce choix ne relève pas d'eux, mais bien du bureau de protection du patrimoine et du ministère de la Culture. Ce sont eux qui décident de la vocation du temple. Nous n'avons pas pu obtenir de réponse pouvant nous renseigner sur la nature des institutions et des temples. Ceci soulève la problématique de la *confucianisation* de certains temples en Chine. Le site se fait ici le porte-parole de la vision étatique des endroits culturels⁵⁵².

Le site Internet publicise les activités liées aux temples (p. ex les révérences, les sacrifices et les célébration de l'anniversaire de Confucius). Cette plateforme virtuelle permet aussi de donner une nouvelle image du confucianisme ainsi que de ses lieux symboliques aux gens (KWM, s.d.a)⁵⁵³.

⁵⁴⁹ Disponible au : <http://www.njfm.com/>

⁵⁵⁰ À ce sujet, on peut consulter l'onglet « Temples de Confucius et Temple à vocation culturelle » (*Konamiao wenmiao*, 孔庙文庙) sur le site. Disponible au : http://www.chinakongmiao.org/templates/T_kmw/index.aspx?nodeid=4

⁵⁵¹ Dans le sens ici de « religion populaire ».

⁵⁵² Entretiens à Beijing le 6 juin 2012. Cette information vient rejoindre la thèse de Nyiri concernant le contrôle de la culture et des lieux culturels en Chine (Nyiri, 2006).

⁵⁵³ Ceci pour en fait encourager les gens à y aller. Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

Il aide également à faire la promotion des nouvelles académies (*guóxuéyuàn*, 国学院) et autres centres d'études traitant du confucianisme. Le site facilite la mise en relation de plusieurs parties dans le cadre de projets de livre, de documentaires et dans la création de collèges et académies locales, et ce, même si ces derniers n'appartiennent pas aux temples.

Par exemple, on nous a mentionné l'existence à Wuhan (武汉), d'un nouvel institut qui a pour but d'éduquer les enfants ainsi que des individus issus du milieu des affaires afin qu'ils deviennent de meilleures personnes. On leur apprend à interagir avec les gens, comment ils doivent se comporter, etc. Le collège leur enseigne tout cela afin qu'ils deviennent, comme c'était le cas au *Kongshengtang*, des marchands confucéens (*rú shāng*, 儒商). Ces nouveaux groupes font la promotion de la pensée confucéenne dans les milieux ruraux.

Le KMW est, tout comme le site Internet de la Fondation, une plateforme de communication et de publicité concernant les endroits symboliques du confucianisme en Chine continentale, à Hong Kong et à Taiwan. Ce faisant, il n'a qu'un rôle indirect dans le renouveau confucéen et vient plutôt compléter la Fondation dans sa tâche de diffusion culturelle.

L'absence du confucianisme religieux nuancé

Tout comme à la Fondation, nos interlocuteurs au KMW réfutèrent d'emblée la religiosité du confucianisme en Chine. Selon eux, les pays comme la Corée du Sud et Taiwan utilisent le terme *rijiao* (儒教) parce qu'ils tentent de préserver les cérémonies les plus traditionnelles possible. On nous mentionna comme exemple, dans le cas de la Corée, le mariage

traditionnel⁵⁵⁴. C'est ce qui explique aussi l'utilisation plus répandue en Asie du Sud-Est du terme *rújiào*.

Selon nos informants, le confucianisme est avant tout culturel et philosophique, même s'ils sont conscients que certaines personnes, même en Chine, interprètent le confucianisme de façon religieuse. On nous dit d'ailleurs que chaque semaine à Changchun (长春), dans la province de Jilin (吉林), plusieurs personnes se rassemblent au Temple (*wénmiào*, 文庙) afin de réciter des prières à Confucius. D'ailleurs, il n'est pas inhabituel de voir des étudiants venir prier avant l'examen d'entrée à l'université (*gāokǎo*, 高考). Ceci démontre, selon eux, qu'il existe, néanmoins, un intérêt marqué pour un certain type de pratiques – quasi superstitieuses, selon les gens du Temple – pour remédier aux préoccupations journalières.

À la question de savoir quelle est la différence entre *rúxué* (儒学), *rújiā* (儒家) et *rújiào* (儒教), nos informants répondirent qu'en fait il existe deux tendances, soit le *rújiào* et le *rújiā*. Le premier fait référence à la dynastie des Tang par le biais du concept de *sān jiào róngtōng* (三教融通), dans lequel les trois enseignements (c.-à.-d. le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme) s'harmonisent et forment un syncrétisme. Selon eux, le *rújiā* est plus moderne et représente le confucianisme d'une époque plus contemporaine⁵⁵⁵.

La tradition *rújiā* a différentes fonctions, notamment religieuses (*zōngjiào*, 宗教) ainsi que morales, éthiques. Cependant, les dirigeants du sites ne prétendent pas affirmer que le *rú* (儒) est une religion du fait qu'il n'y a pas de dieu ou de divinité (ils utilisent le

⁵⁵⁴ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁵⁵ Ji Zhe fait une excellente analyse de la polysémie du jiao en Chine. À ce titre, il nous rappelle que ce dernier possède une dimension éducative, religieuse et aussi politique (enseignement des rites durant l'empire). (Ji, 2011: 6).

terme « esprit » [*shén*, 神]). Ils s'accordent plutôt pour dire que le *rú* est une façon de vivre (*shēnghuó de fāngfǎ*, 生活的方法) qui s'inscrit dans le respect des traditions, de la famille et de la vénération des ancêtres (*jì zǔ*, 祭祖). Ils pensent que le *rújiā* est différent et possède des traits caractéristiques le distinguant d'une religion.

D'ailleurs, ils rejettent les visions de Kang Xiaoguang (康晓光), de Jiang Qing (蒋庆) et de Chen Ming (陈明). Ils trouvèrent d'ailleurs curieux que leurs messages aient pu être diffusés aussi largement en Chine. Ils soulignèrent enfin que ce type de message, engagé politiquement, ne représente au mieux qu'une partie marginale de l'opinion académique en Chine⁵⁵⁶.

Un confucianisme mitigé

Lorsque l'on regarde le discours du confucianisme du Temple de Confucius de Chine, on se rend compte que les trois catégories mises de l'avant par Ai Jiawen (2008), socialiste, libérale et confucéenne, ne rendent pas justice aux nuances apportées par nos entretiens.

Malgré le fait qu'ils rejettent l'idée de religion et qu'ils nuancent leur propos, le Temple de Confucius de Chine ne discute pas du rôle du Parti dans le renouveau du confucianisme. Selon eux, la société joue tout de même un rôle important dans ce renouveau. En ce sens, et du fait qu'ils sont au courant et respectent l'existence du religieux confucéen, il n'est pas aisé de classer ce site dans la catégorie de confucianisme socialiste.

⁵⁵⁶ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

Selon nos entretiens, il existe deux perspectives dans le confucianisme en Chine, soit l'officielle (*zhèngshì*, 正式) et la populaire (*mínjiān*, 民间)⁵⁵⁷. La première se trouve du côté du gouvernement et suit la vision qu'a le Parti du confucianisme. Pour la seconde, la tendance populaire, ils ne pensent pas qu'elle soit indépendante des efforts gouvernementaux. Au contraire, ils pensent que la Fondation aide financièrement une grande partie des académies et des collèges (*guóxué guǎn yǔ shūyuàn*, 国学馆与书院). La preuve étant que la plupart des académies et centres de recherche sur le confucianisme dans les universités chinoises sont le fruit de la coopération entre la Fondation le Hanban (*Hàn bàn/Kǒngzǐ xuéyuàn zǒngbù*, 汉办/孔子学院总部) et le réseau international confucéen (*guójì rúxué liánhé huì*, 国际儒学联合会). Et dans le cas des collèges, ils prennent directement exemple sur celui de Nishan.

Aussi, ils ne savent pas si à long terme, le Parti continuera d'appuyer le renouveau confucéen. Il est difficile de prédire la tangente que prendra le Parti. Par exemple, dans le cas d'une statue de Confucius posée sur la place Tian'an men par le musée national de Beijing. Cette simple action, qui pouvait sembler anodine, annonçait que certains des hauts dirigeants du Parti trouvaient acceptable de faire la promotion du confucianisme. Cependant, après plusieurs jours, on enleva la statue. Cela démontre qu'il existe de grandes divergences d'opinions dans les hautes strates du Parti à ce sujet. Néanmoins, ils pensent que le gouvernement décidera de continuer à en faire la promotion, et ce, à des fins de stabilité sociale (*shèhuì wěndìng*, 社会稳定)⁵⁵⁸.

⁵⁵⁷ Ils rejetèrent d'emblée le terme « confucianisme populaire » (*mínjiān rújiā*, 民间儒家). Pour eux, on peut trouver des confucéens populaires (*mínjiān rúzhě*, 民间儒者). Il est mieux de séparer le confucianisme en terme de confucéens, d'individus. Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

⁵⁵⁸ Entretiens à Beijing le 6 juin 2012.

Tous ces points et précisions tendent à démontrer que ce groupe a une réflexion plus nuancée que la Fondation et que les autres groupes, de type ascendants, comme le *Kongshengtang*. Cependant, de par leur situation hiérarchique, subordonnée à la Fondation, nous pensons que ces nuances ne s'exprimeraient pas en public. Ils se doivent de respecter la ligne de la Fondation et cela transparaît sur le site Internet.

Une gouvernance virtuelle et la promotion des espaces symboliques

Dans cette section, nous discuterons du rôle du site dans la gouvernance. Ceci dit, il n'est pas de première importance. Néanmoins, nous pensons que le KMW occupe une place — virtuelle — importante dans l'espace culturel confucéen en Chine. Nous aborderons également le site du Bureau de la Fondation à Beijing et son apport à la gouvernance.

Une gouvernance virtuelle de faible envergure

Tout comme dans le cas de la Fondation, les observations du livre d'Oakes (2010) confirment les nôtres. Le Parti, qui était derrière la Fondation, est aussi présent sur ce site. Le site vient aider la Fondation à contrôler l'information concernant le confucianisme en Chine. Aussi, lorsque l'on parle de la liste des temples, on est à même de constater l'influence de l'État dans le contrôle de la production culturelle et dans l'identification des lieux symboliques officiels (Oakes, 2010: 56-7).

Le KZW vient participer à la diffusion du confucianisme de la Fondation — officiel — et à la configuration du confucianisme en Chine (p. ex concernant l'identification des lieux symboliques). Ceci donne une reconnaissance officielle aux sites ainsi qu'aux nouveaux

groupes et activités. Ce site sert également de point de distribution pour certaines marchandises de la Fondation, telles que des livres, des ensembles de disques vidéo, etc.

Depuis le 12^e plan quinquennal (*shí'èrwǔ*, 十二五), le Parti a mis de l'avant l'importance du développement de l'industrie culturelle en tant que partie intégrale de l'économie nationale (KMW, s.d.b : 67 ; KMW, 2011a). Le KMW représente ici cette utilisation des moyens scientifiques les plus avancés dans l'industrie culturelle chinoise. Ceci représente la mise en place de la perspective du développement scientifique (*Kēxué fāzhǎn guān*, 科学发展观)⁵⁵⁹ dans la culture. Aussi, comme mentionnée sur le site du Temple de Confucius de Chine, l'interface, programmé en mandarin simplifié (*jiǎntǐzì*, 简体字) et traditionnel (*fántǐzì*, 繁体字), participe à l'unité nationale et la diffusion de la culture confucéenne en Chine. Ceci favorise également les échanges culturels avec Taiwan et Hong Kong.

Enfin, cette façade virtuelle des temples et du confucianisme – celui de la Fondation – font aussi partie d'une certaine stratégie de « sortie » (*Zǒu chūqù zhànlüè*, 走出去战略) de la culture chinoise. À l'aide de ces collaborateurs (p. ex la Fondation, plusieurs temples et la société de protection des temples), le KMW aide à structurer les échanges académiques à l'échelle mondiale (KMW, 2011c).

En ce sens, la contribution du site qu'est le temple de Confucius de Chine (Internet), n'est au mieux que faible. Certes, il participe au renforcement de l'orthopraxie mise en place par le Fondation et, comme le réseau international, structure certains échanges internationaux, mais sans plus.

⁵⁵⁹ Mise de l'avant par Hu Jintao (ancien Président de la Chine [2002-2012]), cette perspective fut enchâssée dans la constitution du Parti durant le 17^e Congrès du PCC en 2007.

Le bureau de la Fondation à Beijing

Étant situé dans les locaux du KMW et employant le même personnel, le bureau de la Fondation à Beijing nous semble participer à la gouvernance culturelle d'une façon bien particulière.

Ce bureau sert en fait de lieu de rencontre entre les membres du Parti, des visiteurs étrangers et la Fondation Confucius. Plusieurs fois par ans, des responsables de Jinan viennent à Beijing rencontrer des membres du gouvernement et du Parti afin de discuter des leurs travaux et de leurs activités concernant le confucianisme. Plusieurs membres du gouvernement viennent également « inspecter » le travail du KMW et de la Fondation à Beijing (Yang, 2007: 1)

C'est aussi souvent par invitation que des cadres et des fonctionnaires assistent et participent aux activités de la Fondation (à Beijing) et du Temple de Confucius de Beijing. Cependant, selon nos interlocuteurs, les paliers de gouvernement qui sont présents lors des cérémonies ne sont pas suffisamment élevés pour nous laisser penser que le Parti soutient de façon indéfectible le confucianisme. Ce sont souvent des membres du bureau de la culture (*wénhuà jú*, 文化局) et de la conférence politique consultative du peuple chinois (*Zhèngzhì xiéshāng huìyì*, 政治协商会议). Et encore, ce ne sont pas les directeurs ou les présidents qui se déplacent, mais bien les seconds hiérarchiques (*fù zhǔrèn*, 副主任)⁵⁶⁰.

Sans aborder la question du rôle du site dans la gouvernance, nos interlocuteurs ont ensuite traité des paliers locaux de l'appareil étatique. De leur point de vue, suite à la discussion sur l'incertitude des hautes instances du Parti, les gouvernements locaux ont des

⁵⁶⁰ En tant qu'en partie responsable des communications, ils ont mentionné vouloir entrer en contact avec des directeurs et présidents pour les cérémonies qui auront lieu l'année prochaine.

limites quant à la promotion du confucianisme. Plusieurs cadres voudraient bien soutenir ce dernier, cependant, dans plusieurs cas, ils ne peuvent pas en faire trop. Ils se doivent d'être à l'unisson avec les instances immédiates supérieures du gouvernement et du Parti.

Conclusion

Ce bref chapitre, le dernier de la partie des sites descendants, nous a permis d'introduire quelques nuances dans la fonction et la vision du confucianisme des groupes soutenus par le gouvernement.

Nous avons d'abord décrit l'institution, son origine ainsi que ses fonctions en lien avec nos autres sites. Tout comme la Fondation, le KMW s'affiche comme étant *gongyi*. L'information qu'il rend disponible sert, selon nos entretiens, l'intérêt public. Ce dernier est une base virtuelle de diffusion d'informations concernant le confucianisme, ces académies et activités.

Ensuite, nous avons abordé la non-religiosité du confucianisme pour ce groupe. Plus nuancés que le discours de la Fondation, les membres du KMW, en refusant le fait que le confucianisme puisse être une religion, soulèvent des points très intéressants pour notre propos. Ils ont suggéré le fait qu'il existe des groupes locaux qui ont une interprétation religieuse du confucianisme et qui organisent des rituels en ce sens. Ces informations abondent dans le sens des tendances que nous avons pu observer jusqu'à présent.

Leur façon de comprendre le confucianisme mérite également attention. D'emblée, nos interlocuteurs reconnaissent le fait qu'il existe au moins deux tendances en matière de confucianisme, soit populaire et officielle.

Pour ce qui est de la question de la gouvernance, nous devons reconnaître que ce site est moins fécond que les deux autres. Néanmoins, le point que nous avons trouvé le plus intéressant est celui de la liste des temples. Pour nous, elle fait partie intégrante de la mise en place de l'orthopraxie confucéenne des groupes descendants. Le KMW dresse la liste des endroits confucéens « officiels ». Ce faisant, un groupe/temple qui ne se trouverait pas sur cette liste, n'existe pas, du moins pas pour le réseau des études confucéennes. Aussi, le KMW se permet de mettre des notes quant à l'importance des lieux (p. ex comme dans le cas du Temple de Confucius de Qufu [*Qūfù Kǒngmiào*, 曲阜孔庙]). Ce type de gradation est également, pour nous, un mécanisme de gouvernance.

Chapitre 8

Conclusion

« 仁者见仁，智者见智 »

Présentation

Dans cette dernière partie, nous ferons d'abord un bref retour sur l'ensemble de la thèse en commençant par une reformulation de la problématique, de la question de recherche et de l'hypothèse. Ensuite, nous discuterons du cadre théorique et de l'utilité de chacune de ses parties dans notre analyse. Après, nous ferons une synthèse de l'ensemble des sites à l'étude afin de remettre de l'avant certains des points saillants ainsi que les tendances que nous avons observés lors des enquêtes de terrain. Nous ferons aussi une réflexion critique sur l'ensemble de la thèse ainsi que sur les conclusions de celle-ci. À ce titre, nous considérons important, pour notre propre cheminement, de poser un regard critique sur notre projet de recherche. Enfin, nous ouvrirons une brève parenthèse sur la question du confucianisme religieux en Chine. Ce faisant, ce point nous permettra de faire l'amorce vers ce que nous considérons comme être la suite logique de cette thèse.

Récapitulatif

Comment les groupes confucéens participent-ils à la gouvernance en Chine? Notre hypothèse était que les regroupements confucéens, contrairement aux études contenues dans la

littérature⁵⁶¹, prennent part à la gouvernance. Ces derniers participent, pour les organisations « descendantes », à la mise en place de l'orthodoxie confucéenne du Parti et, pour les groupes « ascendants », en positionnant leurs discours concernant la morale et l'harmonie dans celui du PCC. Ceci dit, tous ces discours viennent mettre en place et renforcer les relations d'autorités entre ce dernier et la société chinoise. Aussi, nous avons clairement mentionné, dans la section du cadre théorique, que l'implication de ces groupes n'est pas une délégation d'autorité politique de la part du Parti, mais plutôt un ajustement dans la logique interne de la gouvernance en Chine. Plusieurs paliers de gouvernements locaux font maintenant la promotion et s'associent parfois aux groupes confucéens dans le but d'inclure leurs pratiques et autres idiomes culturels dans la gouvernance pour préserver l'harmonie sociale. En ce sens, les groupes confucéens jouent un rôle important dans la gouvernance, leurs pratiques s'inscrivant directement dans le discours politique du Parti.

Notre question spécifique, de même que notre réponse, faisait suite à notre interrogation générale qui était « comment se manifeste le renouveau confucéen sur plan local et national? ». À la suite de nos enquêtes empiriques, nous sommes en mesure d'affirmer que le renouveau confucéen va bien au-delà de l'accent qui est mis sur le confucianisme religieux en Chine. En fait, l'important corpus de littérature mettant en relief ce dernier, ainsi que son « institutionnalisation » qui s'est développé depuis le début des années 2000, demeure incomplet et quelque peu réducteur. Le renouveau du confucianisme s'exprime de plusieurs façons et les groupes se trouvant plus du côté religieux demeurent malgré tout très éloignés des discours de Jiang Qing (2003), de Chen Ming (2012) ou encore de Kang Xiaoguang (2007). En ce sens, nous abondons, du moins sur ce point, dans le sens

⁵⁶¹ La littérature traitant des stratégies de développements culturels n'inclut pas les groupes confucéens.

de la Fondation et de l'ACI pour dire que ces positions sont marginales dans le champ confucéen chinois.

Ces deux questions ainsi que la thèse formulée viennent rejoindre la problématique du retour du confucianisme en Chine, de même que celle de l'usage de symboles culturels dans la gouvernance. Comme nous l'avons mentionné dans la section traitant de la contextualisation⁵⁶², depuis le début de l'ère communiste (1949), le confucianisme a été déconsidéré comme étant une idéologie féodale freinant le développement économique et politique de la Chine. À la suite de la politique de réforme et d'ouverture (1978), sous Deng Xiaoping, on décela un retour important des études traitant du confucianisme comme étant une philosophie et en tant que religion⁵⁶³. Plus tard, vers la fin des années 1980, on observa un retour progressif de celui-ci sur la scène politique chinoise⁵⁶⁴. Ce retour gagna explicitement le Parti en 2002 avec l'inclusion de la notion de « société harmonieuse », telle que formulée par l'ancien Président Hu Jintao (Han, 2011). Depuis, le confucianisme est (re)devenu un outil de gouvernance important en Chine.

La revue de la littérature nous a également permis de souligner l'importance, surtout en Asie de l'Est, des symboles culturels dans la politique ainsi que dans la gouvernance. En ce sens, la contextualisation et la revue de la littérature nous menèrent logiquement à nous interroger sur le rôle des groupes confucéens dans la gouvernance en Chine.

Nous avons par la suite tiré nos analyses ainsi que plusieurs de nos conclusions du cadre conceptuel que forment les stratégies de développement culturel (Oakes et Sutton, 2010). En mettant en application ce cadre, nous avons pu voir que les groupes confucéens ne

⁵⁶² Voir l'introduction.

⁵⁶³ Nous pensons ici notamment à celles de Ren Jiyu (任继愈) (1980), pour l'aspect religieux, et aux textes de Feng Youlan (冯友兰) (1980), pour l'angle philosophique.

⁵⁶⁴ Nous avons en tête le retour, en 1989, des sacrifices en l'honneur de l'anniversaire de Confucius en public (Zheng, 1992).

souscrivent qu'en partie à la logique décrite par les Oakes et Sutton (2010). Pour sites étudiés dans cette thèse, les considérations économiques, qui forment la première partie du cadre, ne s'appliquent pas. Elles sont écartées au profit des enjeux de gouvernance morale et culturelle. Aussi, contrairement aux observations de d'Oakes et Sutton (2010), tous les groupes locaux ne sont pas liés à l'État.

Il fut également possible, pour nous, de différencier ces groupes⁵⁶⁵. Nous avons soutenu l'idée qu'il existe des groupes « ascendants » et « descendants ». C'est en fait le premier point qui démarque notre recherche des précédentes études. Nous avons pu identifier des groupes non affiliés à l'État ou au Parti qui participent de leur plein gré à la gouvernance. Ceci dit, nous n'avons pas trouvé d'explication définitive concernant cette observation. Le point sur la gouvernance — la distinction entre les groupes — et l'utilisation de sources non mobilisées par la littérature forment la plus grande partie de notre contribution au champ de la politique comparée.

Nous avons par la suite utilisé le cadre théorique de l'économie de la religion afin de procéder à un test d'hypothèses, surtout celles de Yang Fenggang (2011). Nous voulions voir si, compte tenu du grandissant corpus de littérature traitant du confucianisme religieux, il était possible d'y appliquer la logique des trois marchés mise de l'avant par Yang. Bien qu'il emploie son cadre dans l'analyse de plusieurs religions et groupes religieux en Chine, il déconsidère d'emblée la possibilité d'un confucianisme religieux (Yang, 2011; Chen, 2012 : 35). Au mieux, suivant la logique de son modèle, nous serions tentés de le placer dans la catégorie « grise »⁵⁶⁶. Par ailleurs, dans le cas du *Kongshengtang* nous avons pu appliquer ce cadre. Zhou Beichen avait d'ailleurs mentionné que la principale raison de la création du

⁵⁶⁵ Chose qui n'était pas faite par Oakes et Sutton (2010).

⁵⁶⁶ Voir le tableau 3.

Kongshengtang à Shenzhen était l'absence d'autres groupes pouvant lui faire concurrence. Aussi, la catégorie de marché « gris » décrit bien la situation du confucianisme sur le plan local, surtout dans le cas du Hall des études nationales du devenir vertueux et du *Kongshengtang*. Ces derniers, sous le couvert de l'étiquette d'« étude nationale »⁵⁶⁷, proposent un enseignement et des rituels possédants une certaine religiosité. Ceci dit, ce cadre ne permet pas de rendre compte du développement du renouveau confucéen en Chine.

Enfin, nous avons utilisé, dans tous les chapitres, la catégorisation des types de confucianisme offerte par Ai Jiawei (2008; 2009). Ce dernier point ne visait qu'à catégoriser les sites en fonction du discours qu'ils tiennent sur le confucianisme. À ce titre, les groupes « ascendants » sont plus d'un type dit « confucéen » qui se réclame d'une tradition plus « authentique », tandis que ceux que nous avons qualifiés de « descendants » expriment un confucianisme dit « socialiste ».

Afin d'étayer les conclusions mentionnées ci-dessus, nous avons mis à l'étude cinq sites différents en Chine. Notre premier site à l'étude était le *Kongshengtang*. Groupe d'intérêt public à but non lucratif, ce dernier est d'initiative privée. À ce titre, la quasi-totalité des fonds de ce groupe provient du président de la compagnie Samwo. Basé à Shenzhen, dans une ville dite « sans culture », le *Kongshengtang* se présente comme un phare culturel prêchant la bonne parole confucéenne, comme une société de rédemption venant atténuer le déséquilibre moral qui sclérose la communauté locale. Présenté par son directeur comme le seul temple permettant le libre culte de Confucius en Chine, le *Kongshengtang* organise des rituels, prend en charge les activités liturgiques locales et fait la promotion de la culture traditionnelle chinoise. Cela se traduit par un message centré autour de l'harmonie sociale, de la loyauté, de la piété filiale et du respect de l'autorité. Le message moralisateur du

⁵⁶⁷ Nous faisons référence ici à l'idée mise de l'avant par Micollier (2007).

Kongshengtang se déploie par le biais d'activités publiques et d'enseignements ouverts à tous. Ce dernier met également l'accent sur les commerçants confucéens et leur propose des séminaires de moralités (p. ex gestion vertueuse, etc.) plus adaptés à leur situation. Zhou Beichen, seul diffuseur du confucianisme religieux (selon lui) et ancien élève du controversé Jiang Qing, dirige le groupe et y est le principal enseignant. Le message de Zhou est un mélange de maoïsme, de confucianisme politique et de religion. Pour ce dernier, le plus important est le retour du confucianisme religieux basé sur la notion de famille traditionnelle. Pour lui, la vie religieuse confucéenne est directement en rapport avec la culture de la famille (les notions de piété filiale, de loyauté et de d'autorité y sont toutes liées). Selon lui, les invasions barbares des Occidentaux⁵⁶⁸ sont responsables de la destruction de la maison spirituelle de la Chine. En mettant de l'avant l'enseignement du confucianisme religieux, Zhou veut refonder un noyau culturel permettant de remplacer le marxisme. Le discours moralisateur vient aussi prendre en charge une partie de la sphère spirituelle et culturelle laissée de côté par le Parti. Ce faisant, les activités et discours de Zhou et du *Kongshengtang* viennent s'insérer dans la gouvernance en s'arrimant aux discours étatiques en matière d'harmonie sociale. Le corpus enseigné par le groupe, de même que ses activités, est orienté vers cet objectif qu'est l'harmonie sociale. Sans être inféodé à l'État, le *Kongshengtang*, et ce, à l'instar des observations d'Oakes et Sutton (2010), veut participer de lui-même à la gouvernance morale en Chine. Aussi, le *Kongshengtang* invalide la thèse du développement économique culturel mis de l'avant par Oakes et Sutton (2010). Son discours vient rejoindre plutôt celui de la gouvernance : il cadre son enseignement dans le discours officiel en matière de confucianisme. Ainsi, il participe à la construction de l'orthodoxie et de l'orthopraxie

⁵⁶⁸ Il inclut les mœurs et la religion dans ces invasions.

confucéenne, et ce, même si certains discours et activités frôlent l'illégalité (p. ex rituels religieux).

Le Hall des études nationales du devenir vertueux est notre second site « ascendant ». Situé dans l'académie impériale à Beijing, le Hall se sert abondamment de la réputation symbolique de l'endroit afin de faire la promotion de son enseignement. D'initiative privée, le Hall organise, tout comme le *Kongshengtang*, des activités d'intérêt public. Cependant, la majorité de ses activités ne sont pas, contrairement au *Kongshengtang*, gratuites. Il offre un large éventail de cours pour les enfants de 4 à 15 ans et organise des rites des passages importants (p. ex « l'entrée à l'étude », « la révérence aux ancêtres », « passage à l'âge adulte », etc.). Ces derniers avaient été mis de côté durant la période maoïste et leur retour est très significatif pour notre étude. Tout comme le *Kongshengtang*, le Hall fait la promotion de la culture traditionnelle chinoise, celle-ci rimant souvent avec « confucianisme ». À ce titre, considérant son emplacement, le groupe se croit investi d'une mission, d'une responsabilité historique envers le renouveau confucéen en Chine. Mais ces quelques points ne sont pas les éléments les plus intéressants liés au Hall. C'est plutôt son accent mis sur l'identité Han qui démarque ce dernier des autres sites à l'étude. Il vient en fait rejoindre le discours de Fei Xiaotong (1989) en matière d'identité Han, et donc, comme nous l'avons précédemment étayé, celui du Parti. Cette accentuation soulève la question des liens qui existent vraiment entre les termes d' « études nationales », ou « Han », et de « confucianisme ». Selon le discours que l'on retrouve au Hall, ils seraient tous trois synonymes. Aussi, ce dernier participe à la gouvernance morale locale de par son discours basé sur l'harmonie, la loyauté et la piété filiale. En plus, les rituels organisés par le Hall viennent mettre en pratique ces valeurs afin de les enraciner dans la vie des élèves. Tout cela vient rejoindre les discours et les orientations du Parti en matière de politiques culturelles.

Aussi, comme dans le cas du *Kongshengtang*, plusieurs cadres et fonctionnaires locaux – de district – assistent aux activités et aux rituels du Hall. Ceci dit, le Hall s'insère de lui-même dans la gouvernance, et ce, sans interférence du gouvernement. Enfin, comme dans le cas du *Kongshengtang*, on retrouve des formes de religiosités, moins évidentes ici, notamment le retour de la ritualisation de la vie quotidienne, des sacrifices aux ancêtres, à Confucius, aux professeurs, etc. De cette façon, le Hall « Han-centrique » et parfois religieux, participe à la gouvernance locale dans la ville de Beijing.

Le second type de groupe que nous avons identifié, « descendant », fut premièrement représenté par le site qu'est la Fondation Confucius de Chine. Située dans la capitale provinciale du Shandong, Jinan, la Fondation est l'un des groupes, en matière de confucianisme, les plus importants en Chine. Fondée en 1984, soit au début de la période de réformes et ouvertures par le ministère de la Culture, la Fondation, contrairement aux deux précédents sites, est étroitement liée au Parti ainsi qu'au gouvernement. C'est d'ailleurs par le biais de ces derniers qu'elle reçoit la grande majorité de ses fonds. La Fondation possède aussi un vaste réseau. Celui-ci inclut des bureaux locaux⁵⁶⁹, des centres d'études universitaires⁵⁷⁰, des académies⁵⁷¹, la plateforme virtuelle qu'est le Temple de Confucius de Chine et les quartiers généraux des instituts Confucius à Beijing. Outre ce réseau académique, la Fondation possède également des ramifications dans le monde industriel et commercial (p. ex avec des industries culturelles⁵⁷², des centres de communications, etc.). Elle a aussi réussi à construire une marque de commerce confucéenne, imposant ainsi des normes de qualité pour les objets « confucéens » (p. ex livres, statuettes, pendentifs, etc.). La Fondation est en

⁵⁶⁹ Par exemple, à Qingdao, Yantai et Beijing.

⁵⁷⁰ Comme le centre de la culture confucéenne de l'université normale de Qufu

⁵⁷¹ Notamment le collège de source sacrée de Nishan.

⁵⁷² Surtout dans la province du Shandong.

fait la main académique du Parti dans le champ des études confucéennes en Chine. Elle publie un grand nombre de revues et de livres et organise plusieurs conférences internationales. À ce titre, c'est la Fondation qui a préséance sur les autres organisations lorsque vient le temps de préparer une rencontre internationale. Ce faisant, la Fondation contrôle une partie importante du champ confucéen en Chine. Elle supervise les modalités dans lesquelles le confucianisme peut être étudié et pratiqué et les lieux d'échanges académiques le concernant. En fait, cela n'est pas surprenant puisque la mission première de la Fondation est d'organiser et de structurer la recherche sur le confucianisme et de faire la promotion de la tradition confucéenne afin d'enrichir la civilisation spirituelle socialiste. Contrairement aux deux précédents sites, la Fondation refuse catégoriquement la vision religieuse du confucianisme. Pour celle-ci, le confucianisme est avant tout une philosophie et un ensemble de pratiques culturelles. Ceci dit, elle reconnaît le fait que le confucianisme est considéré comme une religion dans certains pays d'Asie du Sud-Est. Chose étonnante, tout comme dans le cas du Hall, la Fondation considère le confucianisme comme étant un symbole de la culture Han traditionnelle. Enfin, la Fondation prend part à la gouvernance en Chine du fait qu'elle participe directement à la mise en place de l'orthodoxie et de l'orthopraxie confucéenne en Chine, appliquant ainsi l'autorité du Parti dans la société. C'est elle qui structure le champ et qui définit les paramètres dans lesquels le confucianisme peut être étudié et pratiqué. Enfin, c'est la Fondation qui est le principal canal de diffusion du confucianisme en Chine.

Le second site « descendant » est celui de l'Association confucéenne internationale. Située à Beijing dans de luxueux bureaux, l'ACI représente, selon nous, les premiers pas de la « stratégie de sortie » du confucianisme. Mise sur pied par plusieurs grands noms des études confucéennes en Chine, l'ACI fut fondée en 1994 et possède un siège permanent à

Beijing. Comme nous l'avons mentionné, la création de l'Association n'est pas le fruit du hasard. Elle est en partie le fruit du regain d'intérêt pour le confucianisme et du développement économique en Asie de l'Est des années 1990⁵⁷³. Elle devait en fait venir répondre aux défis environnementaux, politiques et sociaux causés par le développement économique et la modernité dans plusieurs des pays d'Asie de l'Est (p. ex Chine, Corée du Sud, Taiwan, Hong Kong, Viet Nam). Tout comme la Fondation, l'ACI possède un réseau qui s'étend dans le monde académique. Cependant, cette dernière n'a pas de liens avec des groupes industriels. Aussi, comme la Fondation, l'Association organise un grand nombre de conférences internationales. L'Association publie aussi plusieurs séries de livres et revues. Ce faisant elle participe, au même titre que la Fondation, au contrôle et à l'organisation du champ des études confucéennes en Chine. Les objectifs précis de l'Association sont d'encourager la recherche traitant de la pensée confucéenne et de faire la promotion de l'esprit du confucianisme. Tout comme dans le cas de la Fondation, l'Association refuse le confucianisme religieux et met de côté les positions radicales comme celle de Jiang Qing et Kang Xiaoguang. D'emblée, pour l'ACI, le confucianisme est une philosophie basée sur l'apprentissage et se pose comme un ensemble de pratiques culturelles. Ceci dit, cette dernière admet que dans certains pays de l'Asie du Sud Est, le confucianisme est reconnu comme une religion. En termes de gouvernance, l'Association participe principalement à la diffusion du message confucéen — approuvé par le Parti — en Chine et à l'étranger. Elle vient alors participer à la mise en place de l'orthodoxie et de l'orthopraxie confucéenne avec la Fondation. L'Association prend donc part à la gouvernance de façon similaire à la

⁵⁷³ À ce titre, on retrouvait plusieurs études mettant en relation le confucianisme et le développement économique de l'Asie de l'Est (Tu, 1996).

Fondation, soit en contrôlant le champ des études confucéennes et en étant certaine que ce que l'on entend par « confucianisme » est bien arrimé aux discours du Parti.

Le dernier site, de type « descendant », dont nous avons traité est celui du Temple de Confucius de Chine. D'abord un site Internet, le Temple de Confucius est avant tout une plateforme virtuelle contenant des informations sur les temples et les activités liées à ceux-ci. Tout comme l'ACI, le Temple de Confucius de Chine se trouve dans de luxueux locaux qu'il partage avec le bureau de la Fondation à Beijing. Ce site Internet sert principalement à faire la promotion des temples confucéens en Chine et surtout à mettre de l'avant les temples et autres endroits symboliques considérés comme tels par l'État. Enregistré auprès du ministère de l'Industrie et des Technologies de l'information, le Temple de Confucius de Chine possède un statut légal différent de la Fondation ou encore des groupes « ascendants ». Ceci dit, le site offre une structure centralisée d'informations concernant les temples et autres lieux symboliques jugés pertinents par le Parti. Tout comme la Fondation et l'ACI, le Temple de Confucius de Chine rejette le confucianisme religieux et considère que les positions comme celles de Jiang Qing et Kang Xiaoguang devraient être relativisées. Ces dernières ne représentent qu'une faible minorité d'intellectuels en Chine. En ce qui concerne le nœud de cette recherche, soit la question de la gouvernance, le Temple de Confucius de Chine y participe d'une façon très particulière. C'est lui qui identifie et cadre (« frame ») les lieux symboliques en Chine (Nyiri, 2006). Il fait la promotion de certains sites, qui sont ensuite considérés comme symboliques, et en met d'autres de côté. Cette gouvernance virtuelle touche directement à la question de la création du sens, de l'orthodoxie, qui est faite par le Parti. Ce dernier tente de monopoliser, par le biais de ce groupe, l'identification et la validation des « véritables » endroits symboliques confucéens.

À cette étape de notre enquête, nous sommes à même de dire que la gouvernance active des groupes « descendants » peut être divisée en trois parties distinctes : (1) gouvernance interne (voir ci-dessus) ; (2) gouvernance externe (c.-à-d par le biais de la diffusion de l'orthodoxie et de l'orthopraxie confucéenne du Parti en dehors de la Chine)⁵⁷⁴ et (3) gouvernance virtuelle⁵⁷⁵. En fait, ces trois groupes bouclent la boucle du confucianisme en Chine. Ils tentent de verrouiller le champ des études et des pratiques confucéennes. Ce faisant, ils peuvent s'assurer que le confucianisme, soit l'orthodoxie du Parti, participe à la gouvernance en fonction des objectifs et exigences de celui-ci. Les groupes « descendants » sont à ce titre conscients de l'importance politique du confucianisme pour l'État et le Parti. Enfin, ces derniers, parce que liés au Parti, rejettent la vision religieuse du confucianisme et mettent plutôt l'accent sur ses aspects philosophiques et culturels.

De l'autre côté, soit celui des groupes « ascendants », on observe une expression moins structurée et moins structurante du confucianisme. Celle-ci démontre plus de religiosité⁵⁷⁶ et est plus étroitement liée à l'identité Han. Nous avons observé le fait que ces groupes s'insèrent dans gouvernance morale des communautés locales par le biais de leurs discours et de leurs pratiques. Ces derniers viennent d'ailleurs en grande partie rejoindre les discours étatiques en la matière. C'est aussi ce qui explique, selon nous, pourquoi les instances locales de l'État laissent ces groupes s'exprimer, jusqu'à un certain point, en dehors de l'orthodoxie et de l'orthopraxie confucéenne du Parti. Nous pensons d'ailleurs que tant que les groupes comme le *Kongshengtang* oeuvreront en ce sens, c'est-à-dire qu'ils voudront participer à l'harmonie sociale sans critiquer le régime, le PCC fermera les yeux sur leurs pratiques religieuses. C'est possiblement ce qui explique l'attention portée aux discours de

⁵⁷⁴ En référence ici à l'Association Confucéenne Internationale.

⁵⁷⁵ En référence au contrôle de la définition des lieux symboliques sur Internet.

⁵⁷⁶ Ce qui vient rejoindre les observations de Thoraval et Billioud.

Jiang Qing et pourquoi ce dernier n'est actuellement capable de faire la promotion de son message que dans les tribunes électroniques (p. ex dans la tribune confucéenne [*Rújiā yóu bào*, 儒家邮报]) ou encore par le biais d'observateurs étrangers (p. ex Daniel Bell)⁵⁷⁷.

Somme toute, cette recherche a mis en scène cinq sites et a procédé a des comparaisons entre ces derniers afin de voir qu'elles étaient les tendances et les différences qui pouvaient exister et surtout expliquer comment ils participent à la gouvernance en Chine. Comme nous l'avons également mentionné dans le chapitre de méthodologie, nous ne pouvons pas, avec seulement cinq sites, prétendre à une grande représentativité sur le plan national. Néanmoins, nous pensons que nos conclusions peuvent s'appliquer dans le cas d'autres sites en Chine et possiblement même en Asie de l'Est.

Regard critique et réflexions

À ce stade-ci de notre recherche, nous sommes également en mesure de poser un regard critique sur plusieurs points de même que sur le processus réflexif qui nous a permis de cheminer jusqu'à la fin de ce projet.

D'emblée, nous aurions souhaité avoir plus de sites à l'étude ainsi qu'une meilleure disposition géographique de ces derniers afin de bénéficier d'une représentativité accrue sur le plan national. Cela nous aurait permis – possiblement – d'observer des tendances interrégionales. Aussi, il aurait été intéressant pour notre analyse de faire un suivi de ces groupes pendant une, voire même deux années. De cette façon, il aurait été possible de mettre nos données à jour deux fois durant l'évolution de notre recherche.

⁵⁷⁷ Chen Ming (陈明) se trouve dans une situation similaire.

Aussi, le fait de discuter de « participation » à la gouvernance implique l'effet de celle-ci dans le champ confucéen ou encore sur des individus. Dans le cas des groupes « descendants », cette participation ainsi que les effets de celle-ci sur le champ (p. ex appliquer la vision qu'a le Parti du confucianisme, structure le champ des études de même que les modalités qui y sont liées, etc.) sont assez exhaustifs. Cela dit, il en va autrement pour les groupes « ascendants ». Ils ont un discours qui vient participer à la gouvernance. Cependant, leurs rayonnements ainsi que leur influence dans la gouvernance locale et nationale sont mitigés pour le moment. Pris un à un, ces groupes ne rejoignent qu'une partie marginale de la population chinoise. Parler de participation et d'influence dans la gouvernance nous semble alors peu approprié. En fait, cette réflexion vient faire la séparation entre la production du discours et ses possibles effets. Nous ne pouvons être certains, pour l'instant, de l'influence qu'auront ces groupes plus tard.

Ensuite, cette recherche, qui a commencé en 2011 (p. ex accumulation de sources secondaires, etc.) était guidée par une série de mots clés (p. ex « groupes confucéens » [*rú/jiā/xué/jiào tuántǐ*, 儒/家/学/教团体], « organisations confucéennes » [*rújiā/xué/jiào zǔzhī*, 儒家学教组织] et « associations confucéennes » [*rújiā/xué/jiào xiéhuì*, 儒家学教协会]). Ceux-ci se sont avérés trop précis. Lors des enquêtes de terrain, nous avons pu observer que les termes de « hall d'études nationales » [*guóxué guǎn*, 国学馆] et d'« académies » [*shūyuàn*, 书院] étaient directement liés à notre sujet, soit les groupes confucéens locaux. Cette information nous aurait été très utile au départ. Néanmoins, nous comptons bien l'utiliser dans de futures recherches.

Enfin, et nous considérons ce point comme une lacune de moyenne ampleur, la dimension « comparée » de notre étude n'est pas aussi importante que nous l'aurions

souhaité. Nous avons opté pour une approche comparative inter-site dans une seule étude de cas.

Nous croyons cependant que les résultats obtenus peuvent être mis en comparaison avec d'autres cas. Nous pensons premièrement à l'usage de la notion de « famille élargie » sur la scène politique de certains pays comme la Côte d'Ivoire ou le Congo. En ce qui concerne ces changements dans la stratégie de gouvernance ainsi que la mise en place de l'autorité sur la culture/par la culture, nous pouvons penser à certains gouvernements plus laïcs qui épousent les contours de l'Islam depuis les années 1980-1990 en Lybie et en Égypte notamment afin d'éviter que des groupes locaux ne soient les seuls à interpréter et à dire ce qu'est l'Islam. On peut également penser à l'usage de la sorcellerie en Afrique Sub-Saharienne (Ellis et Ter Haar, 1998) à des fins de contrôle social⁵⁷⁸. La gouvernance culturelle ou encore la mise en place de l'autorité sur le champ culturel, incluant la religion, peut aussi être observée en Russie avec l'Église Orthodoxe comme aspect primordial de l'identité Russe (Rousselet, 2004).

Il aurait été intéressant de comparer nos résultats avec le développement des groupes confucéens à Taiwan ou encore à Hong Kong. Cependant, compte tenu du temps et des moyens dont nous disposions, cela ne fut pas possible. Ceci dit, de telles comparaisons ne sont pas exclues de nos futures recherches.

Nonobstant cette brève partie critique, nous tenons à dire que malgré ces défauts, notre recherche vient participer au « défrichage » du champ d'études portant sur les groupes confucéens, de même que leurs fonctions politiques et sociales. Nous tenons également à dire que les académies et collèges confucéens (*guóxué guǎn yǔ shūyuàn*, 国学馆与书院) seront appelés à jouer un rôle de plus en plus important sur la scène politique et culturelle chinoise

⁵⁷⁸ Même s'il existe un côté idéationnel dans le cas de la sorcellerie.

dans les années à venir. Comme nous l'avons mentionné, leurs discours touchent aux questions de l'identité nationale et du nationalisme culturel.

Ouverture : vers les groupes locaux et la religiosité ambiguë du confucianisme

L'ensemble de notre cheminement nous ramène à notre interrogation de départ, à savoir la traduction locale des débats concernant le renouveau confucéen en Chine. À ce titre, nous tenons à revenir sur un point épineux, soit le confucianisme religieux. Celui-ci nous permettra d'ailleurs d'aborder une transition vers ce que nous considérons être la suite logique de notre recherche, vers ce quoi elle nous mène.

D'emblée, la question du confucianisme religieux n'est pas nouvelle. Sans faire l'historique de ce débat dans cette conclusion⁵⁷⁹, nous tenons à dire que les travaux que l'on retrouve en occident, qui traitent du confucianisme religieux en Chine, s'inspirent de celui-ci, notamment des positions controversées de Jiang Qing, de Kang Xiaoguang et de Chen Ming.

D'un autre côté, de nouvelles études comme celles de Billioud et Thoraval et (2008; 2009), exposent un renouveau confucéen différent - religieux dans les cas qui furent observés - en pleine expansion par biais du retour des rites sur la scène locale. Cependant, ce ne sont que les premiers pas d'un programme de recherche beaucoup plus ambitieux qui consiste à comprendre les multiples variantes de ce renouveau en Chine contemporaine. Pour l'instant, le débat concernant ce phénomène est loin d'être concluant : on ne s'entend pas pour dire si le confucianisme est oui ou non une religion (Liu, 2008; Huang et Zhang, 2009; Xie, 2010a; 2010b; Zhang et Yu, 2006; Zhang, 2007; Zhou, 2010; Zhu, 2006 : 119). Et pour reprendre les termes de Xie Taofang (谢桃坊), le questionnement concernant la nature

⁵⁷⁹ Nous avons déjà fait une brève synthèse de ce débat en français autre part (Payette, 2012). Voir Annexe A.

religieuse du confucianisme est l'une des plus grandes problématiques académiques du 20^e siècle en Chine (2010a : 7). Il reste encore plusieurs points à éclaircir et la traduction de la notion de « confucianisme religieux » (*rújiào*, 儒教) ne fait que contribuer à la confusion (Li, 2007).

Selon nous, et nous abondons ici dans la position du professeur Zhao (赵法生), ce n'est ni dans les temples publics, ni dans les cérémonies organisées par l'État, ni même dans les rituels locaux pseudo-confucéens⁵⁸⁰ que nous devons chercher le confucianisme religieux. Selon lui, nous n'avons qu'à examiner le mode de vie des gens, plus souvent en milieux ruraux⁵⁸¹, ou observer la recrudescence des temples de maison (*jiā miào*, 家庙), afin de déceler des bribes de religiosité confucéenne. Que les chinois soient lettrés ou non, de leur naissance jusqu'au moment de leur mort, toutes les cérémonies se font en concordance avec les enseignements confucéens. Ces derniers sont également utilisés dans les festivals. Même la manière de faire les deuils, prendre soin des aînés jusqu'à leur mort ou encore d'entretenir les tombes font partie intégrale du confucianisme. Les services religieux sont en quelque sorte les sacrifices aux ancêtres (Zhang, 2003 ; Zhu, 2006 : 119) et une grande partie de l'expérience religieuse confucéenne se trouve dans les pratiques journalières (Zhang, 2003). Ces cérémonies viennent compléter la vie sociale et unissent la communauté locale (Zhao et Su, 2003 : 28). Aussi, pour Zhao Fasheng, et il vient rejoindre un peu l'idée de Zhou Beichen, chaque famille est une église (*jiàotáng*, 教堂) en elle-même⁵⁸². En ce sens, nous serions plus

⁵⁸⁰ Zhao emploi le terme *Fēi rú* (非儒). Entretien à Beijing le 8 juin 2012.

⁵⁸¹ Ceci dit, cette interprétation ne fait pas l'unanimité. Des auteurs comme Chen Xiaoyi, postulent que ce type de cérémonie — la révérence aux ancêtres — n'existe plus en Chine, sauf peut-être dans certains endroits très reculés (2003 : 49).

⁵⁸² Entretien à Beijing le 8 juin 2012.

enclins à affirmer que le confucianisme est, tout comme Yang C.K (1970)⁵⁸³ le mentionnait, diffus dans la société chinoise⁵⁸⁴.

En fait, si l'on revient à la question de l'institutionnalisation du confucianisme en Chine, idée partiellement suggérée par Billioud et Thoraval (2008; 2009) nous pourrions affirmer que, à la lumière des résultats présentés, s'actualisent actuellement deux types de confucianisme en Chine. On remarque premièrement une institutionnalisation de ce dernier par le biais des groupes descendants - inféodés à l'État - qui contrôlent, en grande partie, sa portée et son contenu. Il y a alors institutionnalisation par le biais d'instances rattachées à l'État. Cela dit, et nous venons rejoindre les idées avancées par Nyiri (2006; 2010), nous pensons que cet « encadrement », par le biais d'institutions formelles⁵⁸⁵ et « fortes »⁵⁸⁶ comme la Fondation Confucius, sert à garder le contrôle sur le champ confucéen, conserver l'autorité culturelle sur celui-ci. Deuxièmement, ce que l'étude du renouveau local nous a appris, c'est que le confucianisme s'institutionnalise à nouveau dans la sphère sociale. Nous entendons « institutionnalisation » au sens sociologique du terme (Hall et Taylor, 1996).

En ce qui concerne la religiosité du confucianisme, sur le plan local, les groupes aussi fervents que le *Kongshengtang* se font rares et ceux comme le Hall des études nationales du devenir vertueux ne font pas directement la promotion d'un confucianisme religieux à proprement parler. Néanmoins, ce que ces études de cas démontrent c'est l'existence et le retour de l'aspect rituel dans ces groupes locaux confirmant l'hypothèse d'une certaine religiosité dans le renouveau du confucianisme. Elles démontrent également qu'il existe une dissonnance grandissante entre ce que nous appellerons le renouveau confucéen « vécu », en

⁵⁸³ À ce titre, Yang emprunte la notion de religion diffuse à Joachim Wach (1944).

⁵⁸⁴ Le concept de religion diffuse a récemment été remis à jour par Tang et Holzner (2007).

⁵⁸⁵ Dans celles-ci, le confucianisme n'est pas perçu comme religieux, bien au contraire.

⁵⁸⁶ Nous parlons surtout ici en terme de moyens financiers, politiques et matériels.

tant qu'expérience sur le plan local, et le renouveau « médiatisé », celui dont on entend parler par le biais d'intellectuels⁵⁸⁷, d'acteurs politiquement engagés (p. ex Jiang Qing et Kang Xiaoguang)⁵⁸⁸ et d'observateurs externes (p. ex Daniel Bell).

Enfin, vers quoi ce projet nous mène-t-il? De notre point de vue, et ce fut en fait l'objet de cette thèse, cette recherche nous permet de dire que le renouveau du confucianisme s'exprime de différentes manières et qu'à ce titre, il existe plus d'un renouveau en Chine continentale. On remarque la présence de religiosité ainsi que d'autres expressions identitaires dans certains groupes locaux alors que l'on retrouve plutôt des résistances au confucianisme religieux ainsi qu'un accent mis sur les débats philosophiques dans les institutions officielles.

Cela dit, nous pensons que notre thèse offre une perspective intéressante pour saisir le renouveau confucéen en Chine. Nous pensons cependant que plus de cas sont nécessaires afin de bien comprendre l'ampleur de ce renouveau, qu'il soit religieux ou non, et son influence sociale et politique. Ce faisant, ce que nous avons appris au cours de cette recherche formera la base de notre prochain projet qui visera, en premier lieu, à augmenter le nombre de cas pour, cette fois-ci, pouvoir prétendre à une représentativité au plan national. Finalement, nous mettrons l'accent sur une seule province, en l'occurrence le Shandong, afin d'identifier les caractéristiques régionales du renouveau confucéen en Chine de même que ses liens avec la sphère politique, à savoir, son possible rôle dans la gouvernance.

⁵⁸⁷ Surtout sur le plan des débats philosophiques et éthiques concernant le confucianisme.

⁵⁸⁸ Nous incluons également les intellectuels de l'État comme Fang Keli dans cette catégorie.

Bibliographie Introduction et Chapitre 1

- Adler, Joseph A. 2006. « Confucianism as Religion / Religious Tradition / Neither: Still Hazy After All These Years » Présenté à *American Academy of Religion Annual Meeting*, Washington D.C
- Ai, Jiawen. 2009. «Two sides of One coin: the party's attitude toward Confucianism in contemporary China». *Journal of Contemporary China* 18 (61): 689-701
- Ai, Longfei. 2013. 楚文化与荆楚武术发展战略研究 [Chu Culture and Chu Wushu development strategy research] M.A Dissertation, Central China Normal University
- Almond, Gabriel A et Verba, Sidney. 1963. *The Civic Culture: Political Attitudes and democracy in Five nations*. Princeton: Princeton University Press
- Amaladoss, Michael. 2004. « Inde: Quelle laïcité ? » *Études* Tome 401: 441-52
- Ames, Roger T. et Hall, David L. 1987. *Thinking through Confucius*. New York : State University of New York Press
- Anheier, Helmut.K. et Isar, Yudhishthir.Raj. dirs. 2012. *Cultures and Globalization: Cities, Cultural Policy and Governance*. New York : Sage Publishing
- Bakken, Borge. 2000. *The Exemplary Society: Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China*. Oxford: Oxford University Press
- Barr, Michael D. 2014. « Chinese Cultural Diplomacy: old Wine in New bottles? » In: Kerr, David (ed.). *China's Many Dreams: Comparative perspective on China's search for national rejuvenation*. New York: Palgrave Macmillan pp.180-201
- Barr, Michael D. 2004. *Cultural Politics and Asian Values : The Tepid War*. New York : Routledge
- Beaman, Lori G. 2003. « The myth of plurality, diversity and vigour: constitutional privilege of Protestantism in the United States and Canada. » *Journal for the scientific study of religion* 42: 311-25
- Bell, Daniel, A. 2008. *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press
- Bell, Daniel A. 2009. « 儒家党 [Le parti confucéen] » 儒家邮报 [Confucian Post] 96: 45-6
- Bell, Daniel A., Fan, Ruiping. dirs. 2013. *A Confucian Constitutional order. How China's Ancient Past Can shape its Political future*. Princeton: Princeton University Press

- Bell, Daniel A., et Hahm, Chaibong. dirs. 2003a. *Confucianism for the Modern World*. New York : Cambridge University Press
- Bell, Daniel A., et Hahm, Chaibong. 2003b. « Introduction : The Contemporary Relevance of Confucianism » In : Bell, Daniel A., et Hahm, Chaibong. dirs. 2003. *Confucianism for the Modern World*. New York : Cambridge University Press, pp.1-28
- Bell, Daniel A. et Jiang, Qing. 2012. « 儒家宪政宣言 [Le confucianisme constitutionnel] » 儒家邮报 [Confucian Post] 183: 3-5
- Bellin, Eva. 2004. « The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective » *Comparative Politics* 36 (2): 139-57
- Berger, Peter L. 2011 [1967]. *The Sacred Canopy : Elements of a sociological theory of religion*. New York : Open Road
- Berger, Peter L. dir. 1999. *The desecularization of the world : resurgent religion and world politics*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co
- Berger, Peter, Grace Davie, et Effie Fokas. 2008. *Religious American, Secular Europe ? : A theme and variations*. Aldershot : Ashgate
- Berling, Judith A. 1986. « Orthopraxy. » In : Eliade, Mircea. *Encyclopedia of Religion Vol.11*. New York: Macmillan. pp.129-32
- Billioud, Sébastien et Thoraval, Joël. 2008. « Anshen Liming ou la dimension religieuse du Confucianisme. » *Perspectives Chinoises* 3: 96-116
- Billioud, Sébastien et Thoraval, Joël. 2009. « Lijiao : le retour en Chine continental de cérémonies en l'honneur de Confucius » *Perspectives Chinoises* 4: 87-107
- Bo, Jing et Dong, Jiali. 2003. « 打倒孔家店"之历史反思 [Historical reflexion on "bring down Confucius' shop] » 理论学刊 [Theory Journal] 5 : 130-3
- Bo, Zhiyue. 2010. *China's Elite Politics: Governance and Democratization*. Singapour : World Scientific
- Brass, Paul R. 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New York : Sage Publishing
- Breault, Kevin D. 1989a. « A re-examination of the relationship between religious diversity and religious adherence: reply to Finke and Stark. » *American Sociological Review* 54: 1056-59

- Breault, Kevin D. 1989b. « New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation. » *American Sociological Review* 54: 1048-53
- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute
- Brook, Timothy. 2009. « The politics of religion: Late-Imperial origins of the regulatory state ». In: Ashiwa, Yoshiko et Wank, David (dirs). *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press. pp.22-42
- Brown, Melissa, J. 2007. « Ethnic Identity, Cultural variation, and processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy » *Modern China* 33 (1): 91-124
- Bruce, Steve. 2002. *God is dead : Secularization in the West*. Malden: Blackwell publishing
- Cai, Dingjian. 2007. « 为民主辩护：对当前反民主理论的回答 [À la défense de la démocratie : une réponse aux théories anti-démocratiques contemporaines] » *经济管理文摘 [Economy and Management]* 17 : 14-20
- Callahan, William A. 2006. *Cultural Governance and Resistance in Pacific Asia*. New York : Routledge
- Carrico, Kevin. 2012. « Recentring China : The Cantonese in and beyond the Han » In: Mullaney, Thomas S., Leibold, James., Gros, Stéphane et Bussche, Eric Vanden. dirs. 2012. *Critical Han studies: The history, representation, and identity of China's Majority*. Berkeley : University of California Press, pp.23-44
- Casanova, Jose. 1994. *Public religion in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press
- Chan, Selina Ching et Lang, Graeme. 2007. « Temple Construction and the Revival of Popular Religion in Jinhua » *China Information* 21 (1): 43-69
- Chau, Adam Yuet. 2006. *Miraculous Response. Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press
- Chau, Adam Yuet. 2009. « Expanding the Space of Popular Religion: Local Temple Activism and the Politics of Legitimation in Contemporary Rural China » In: Ashiwa, Yoshiko et Wank, David (dirs). *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press. pp.211-240

- Chaves, Mark et Gorski, Philip S. 2001. « Religious pluralism and religious participation. » *Annual review of sociology* 27: 261-81
- Chen, Ming. 2012a. « 儒教：作为一个宗教 [Confucianism: as a religion] » 哲学分析 [Philosophical Analysis] 3 (2) : 35-55
- Chen, Shuyu. 1995. « 如此“儒学热”能解决现实问题吗? [Thus, ‘Confucian fever’ could solve some practical problems?] » 哲学研究 [Philosophical Research] 5 : 3-6
- Chen, Yun. 2012b. « 成立孔子学堂复兴传统文化 [Establishment of Confucius Study Hall revives traditional culture] » 儒家邮报 [Confucian Post] 173: 24-6
- Cohen, Jean L. 1985. « Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements » *Social Research* 52 (4): 663-716.
- Crossley, Pamela, Kyle. 1990. « Thinking about ethnicity in early modern China » *Late Imperial China* 11(1): 1-34.
- Cui, Bo et Shang, Xinli. 2000. « 论康有为《大同书》的社会构想 [On the Concept of Society of Great Harmony by Kang Youwei] » 南都学坛 [Academic Forum of Nan Du] 20 (1)
- Davis, Glyn. 1989. « Culture as variable in comparative politics: a review of some recent literature » *Politics* 24 (2): 116-24
- De Barry, Theodore Wm. 1998. *Asian Values and Human rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge : Harvard University Press
- Dhamoon, Rita. *Identity/Difference Politics: How Difference Is Produced, and Why It Matters*. UBC Press, 2009.
- Dott, Brian R. 2010. « Spirit Money: Tourism and pilgrimage on the Sacred Slopes of Mount Tai » In : Oakes, Tim and Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield pp. 27-50
- Duara, Prasenjit. 1988. « Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War » *The Journal of Asian Studies* 47(4) : 778-95
- Eisenstadt, Shmuel Noah, et Stein Rokkan. 1974. *Building States and Nations: Analyses by Region*. New York : Sage Publications
- Everitt, Anthony. 1999. *The Governance of Culture: Approaches to Integrated Cultural Planning and Policies*. Strasbourg : Council of Europe

- Fan, Lizhu. 2011. « The Dilemma of Chinese religious studies in the framework of western religious theories ». In Yang, Fenggang et Lang, Graeme (dirs.). *Social scientific studies of religion in China: methodology theories and findings*. Leiden: Brill Publishing. pp.87-108
- Fan, Lizhu and Whitehead, James D. 2011. « Spirituality in a Modern Chinese Metropolis ». In: David A. Palmer, Glenn Shive, Philip L. Wickeri., dirs. *Chinese religious life*. Oxford: Oxford University Press, pp.13-29
- Fang, Keli et Li, Jinquan. (dirs.). 1989. 现代新儒学研究论集 [Collection of theses on new Confucianism] Beijing: Chinese presses of social sciences
- Faure, David et Liu, Taotao dirs.1996. *Unity and diversity. Local cultures and identities in China*. Hong Kong: Hong Kong University Press
- Feng, Youlan. 1993. 中国哲学史 [L'Histoire de la Philosophie Chinoise]. Hong Kong : 三联书店 [Joint Publishing House]
- Ferguson, R. Brian. 2004. *The State, Identity and Violence: Political Disintegration in the Post-Cold War World*. New York : Taylor & Francis
- Ferguson, Brian R. 1995. « (Mis) Understanding resources scarcity and cultural difference in contemporary conflicts ». *Anthropology newsletter November* 36 (8): 37
- Feuchtwang, Stephan. 1992. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London : Routledge
- Finke, Roger et Rodney Stark. 1988. « Religious economies and sacred canopies : religious mobilization in American cities, 1906. » *American Sociological Review* 53: 41-9
- Gan, Chunsong. 2009. « National Learning (国学): national identity and disciplinary reflections » *Social Sciences in China* 30 (3) : 90-109
- Gao, Shudong et Lu, Shengqin. 2006. « 试论佛教对构建和谐社会的积极作用 [The Influence of Buddhism on the positive role of building a harmonious society] » 中央社会主义学院学报 [Journal of the Central Institute of Socialism] 1 : 58-61
- Gauchet, Marcel. 1999. *The disenchantment of the world : a political history of religion*. Princeton : Princeton University Press
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press

- Geertz, Clifford. 1980. *Negara : the theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton : Princeton University Press
- Gill, Anthony. 2001. « Religion and Comparative politics. » *Annual Review of political science* 4: 117-38
- Gill, Anthony. 1999. « The economics of evangelization ». In Sigmund, Paul E. (ed). *Evangelization and Religious Freedom in Latin America*. New York : Orbis, pp.70-84
- Goossaert, Vincent, et David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. University of Chicago Press, 2011
- Gorski, Philip. 1999. « Calvinism and State-Formation in Early Modern Europe » In: Steinmetz, G. (ed.). *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press pp.147-81
- Guo, Baogang. et Hickey, Dennis.V .dirs 2009. *Toward Better Governance in China: An Unconventional Pathway of Political Reform*. Lanham : Lexington Books
- Guo, Jiaji. 2005.« 云南的民族宗教问题与和谐社会建设 [Yunnan's popular religion's issues and the construction of the harmonious society] » 贵州民族研究 [Guizhou Ethnic Studies] 25 (6) : 44-54
- Guo, Sujian. 2012. *Chinese Politics and Government : Ideology and Organization*. New York : Routledge
- Guo, Xiaoli. 2006. « 儒学的返本开新和当代新儒学 [Returning to the traditional Confucianism and reforming new Confucianism] » 孔子研究 [Confucius Studies] 2 : 49-53
- Hanson, Allan. 1989. « The Making of the Maori : Culture Invention and Its Logic. » *American Anthropologist* 91 (4) : 890-902
- Hayes, James. 1985. « Specialists and written materials in the village world » In: Jonhson, David., Nathan, Andrew J., et Raswi, Evelyn S. (dirs). *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press. pp.75-111
- Hansen,Thomas Blom. 2001. « Governance and State Mythologies in Mumbai » In: Hansen, Blom and Stepputat (eds.). *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press pp.221-54
- He, Baogang. 2002. *The Democratisation of China*. New York : Routledge

- Herbert, David. 2003. *Religion and Civil Society : Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate
- Hechter M, Kanazawa S. 1997. « Sociological rational choice theory. » *Annual Review of Sociology* 23: 191-214
- Hobsbawn, Eric et Ranger, Terrence. dirs. 1983. *The Invention of Traditions*. New York : Cambridge University Press
- Howell, Jude ed. 2004. *Governance in China*. Lamham: Rowan and Littlefield publishers inc.
- Hu, Shi. 2003. 胡适全集 (第二本) [Collected works of Hu Shi (vol.2)] Hefei : Anhui Education Publishing House
- Hung, Chang-tai. 2007. « Oil Paintings and Politics: Weaving a Heroic Tale of the Chinese Communist Revolution » *Comparative Studies in Society and History* 49 (4): 783-814
- Huang, Yushun. 2008. « 儒学当代复兴的思想视域问题——"儒学三期"新论 [On the vision of the revival of Confucianism in contemporary era: A new theory of" three stages of Confucianism] » *周易研究 [Studies of Zhouyi]*, 1: 51-8
- Huang, Youniu., Zheng, Fang et Liang, Dongxing. 2007. « 从和谐社会到和谐世界——胡锦涛和谐思想的新发展 [From Harmonious society to Harmonious world - Hu Jintao's Harmonious thinking new development] » *社会主义研究 [Research in Socialism]* 6 : 47-9
- Iannaccone, Laurence R. 1991. « The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion. » *Rationality and Society* 3 (2): 156-77
- Iannaccone, Laurence R. 1992. « Religious markets and the economics of religion » *Social compass* 39 (1): 123-31
- Iannaccone, Laurence R. et Bose, Feler. 2011. «Funding the faiths : toward a theory of religious finance». In Rachel M. McCleary (dir.). *The Oxford Handbook of the economics of religion*. Oxford : Oxford University Press. pp.323-42
- Inglehart, Ronald et Baker, Wayne E. 2000. « Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values ». *American Sociological Review* 65: 19-51
- Jacobsen, Michael et Bruun, Ole. Dirs. 2003. *Human Rights and Asian Values : Contesting National identities and cultural representations in Asia*. London : Routledge

- Jelen, Ted Gerard, Wilcox, Clyde. eds. 2002. *Religion and politics in comparative perspective, the one, the few and the many*. Cambridge: Cambridge University Press
- Ji, Liangong. 2000. «充分发挥传统文化教育的积极作用 [Full exert of Traditional culture education's positive role] » 中国高教研究 [China higher education research] 9: 53-4
- Jiang, Qing. 2003. 政治儒学：当代儒学的转向，特质与发展 [Political Confucianism: Contemporary Confucianism direction, characteristics and development]. Beijing: SDX & Harvard-Yenching Academy
- Jiang, Qing. 1989. « 中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题 [The practical significance of the revival of confucianism in China and the problem it faces] » 鹤湖月刊 [Legein Monthly] 15 (3): 29-38
- Johnson, D. 1989. « Actions speak louder than words: the cultural significance of Chinese ritual opera. *Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues His Mother"* » In : Johnson, D. dir. *Chinese Popular Culture*. Berkeley : University of California Press. pp.1-45
- Johnston, Hank. 1992. « Religion and Nationalist Subcultures in the Baltics » *Journal of Baltic Studies* 23 (2): 133-48.
- Johnston, Hank. 1993. « Religio-Nationalist Subcultures under the Communists: Comparisons from the Baltics, Transcaucasia and the Ukraine » *Sociology of Religion* 54 (3): 237-55
- Johnston, Hank. 1991. *Tales of Nationalism: Catalonia, 1939-1979*. New Brunswick, (N.J) : Rutgers University Press.
- Johnston, Hank et Klandermans, Bert. 1995. « The Cultural Analysis of Social Movements » In : Johnston, Hank et Klandermans, Bert. dirs. *Social Movements and Culture*. 1^{re} éd. Minneapolis : Univiversity Of Minnesota Press. pp.3-24
- Kang, Xiaoguang. 2007. 软力量建设与儒家文化复兴 [The construction of soft power and the revival of Confucian culture] 天涯 [Frontiers] 1 :32-8
- Kang, Xiaoguang. 2004. « 仁政；权威主义国家的合法性理论 [Benevolent Government: Towards a Theory of Legitimacy for Authoritarian States.] » 战略和管理 [Strategy and management] 2 : 108-11

- Kang, Xiaoguang. 2005. 仁政：中国政治发展的第三条道路 [Benevolent Government: A Third Path for China's Political Development]. Singapore: 世界科技出版社 [World tech info press]
- Karpov, Vyacheslav. 2010. « Desecularisation: A conceptual framework. » *Journal of Church and state* 52 (2): 232-70
- Katz, Paul. 2007. « Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Rituals in Chinese Society » *Modern China* 33 (1): 72-90
- Kooiman, Jan. 1993. *Modern Governance: New Government-Society Interactions*. New York : Sage Publishing
- Kornai, Janos. 1992. *The socialist system: the political economy of communism*. Princeton : Princeton university press
- Krasner, Stephen D. 1983. *International Regimes*. New York : Cornell University Press
- Laliberté, André. 2011. « Religion and the State in China: The Limits of Institutionalization » *Journal of Current Chinese Affairs* 40(2) : 3-15.
- Lee, Leo Ou-Fan. 1994. « On the margins of the Chinese discourse : Some personal thoughts on the cultural meaning of the periphery ». In : Tu, Wei-Ming. dir. *The Living Tree : The changing meaning of being Chinese today*. Stanford: Stanford University Press. pp.221-41
- Li, Liejun. 2011a. « 天安门前孔子雕像的随想 [Random thoughts on Tian'an men prior to Confucius Statue] » 观察与思考 [Observation and Reflection] 3 : 52-3
- Li, Shen. 1999a. 中国儒教史 [L'histoire du confucianisme (religieux) en Chine] Shanghai, Presses du peuple de Shanghai
- Li, Shenzhi. 1999b. 全球化将是一个没有终结的过程 [La Mondialisation est un processus sans fin]. Shanghai : Presses culturelles de Shangha
- Li, Xiaodong. 2011b. « 儒学的宗教性及其为儒家复兴提供的途径 [The religious nature of Confucianism provides a way for Confucian revival] » 大观周刊 [Daguan Weekly] 521 (13) : 117-9
- Li, Zhonghua. 2007a. « 国学, 国学热与文化认同 [National Studies, National Studies craze and cultural identity] » 北京行政学院学报 [Journal of Beijing Administrative College] 3 : 96-101

- Li, Xianghai. 2007b. « 论儒学现代转型的两条基本路向 [The two basic ways of the modern transformation of Confucianism] » 齐鲁学刊 [Qilu Journal] 6 : 5-10
- Lin, Lin. 2008. « "批林批孔"运动述略 [On the Movement of "Criticize Lin and Criticize Kong] » 福建师范大学学报 (哲学社会科学版) [Journal of Fujian Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)] 5 : 120-6
- Lin, Min and Galikowski, Maria. 1999. *The Search for Modernity: Chinese Intellectuals and the Cultural discourse in the Post-Mao Era*. New York: Palgrave Macmillan
- Liu, Chenguang. 20105. 中央党校教员:大陆新儒家要顺应国家治理现代化 [Central Party School Teaching Staff: Chinese Mainland new Confucianism must comply with the modernization of national governance]. 澎湃新闻 [The Paper News]
- Liu, Kwang-Ching. dir. 1990. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley : University of California Press
- Liu, Xuefei. 2008. « 关于儒学宗教性问题研究的反思 [On the Research of Relation between Confucianism and Religion] » 齐鲁学刊 [Qilu Journal] 4 : 23-6
- Loveman, Mara. 2005. «The Modern State and the Primitive Accumulation of Symbolic Power » *American Journal of Sociology* 110 (6): 1651-83
- Ma, Zhiwei. 2012. « 时期儒教文化在现代化中作用探究 [Functions of Confucian culture in the modern period exploration] » 湖北函授大学学报 [Journal of Hubei Correspondence University] 25 (5): 159-60
- Makeham, John. 2008. *Lost Soul: 'Confucianism' in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge: The Harvard University Asia Center
- Makley, Charlene. 2010. « Minzu, Market, and the Mandala: National Exhibitionism and Tibetan Buddhist Revival in Post-Mao China » In : Oakes, Tim et Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield pp. 127-56
- Marks, Gary, Fritz W. Scharpf, Schmitter Philippe C., et Streeck, Wolfgang. dirs. 1996. *Governance in the European Union*. New York : Sage Publishing
- Marsh, Christopher. 2011. *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival and revival*. New York: Continuum

- Martin, David. 2005. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate
- McAdam, Douglas., Tarrow, Sidney, et Tilly, Charles. 2001. *Dynamics of Contention*. New York : Cambridge University Press
- McCarthy, Susan, K. 2010. « Economic Development and the Buddhist-Industrial Complex of Xishuangbanna ». In : Oakes, Tim et Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield pp.157-81
- McCarthy, Susan K. 2004. « Gods of wealth, Temples of prosperity: Party-State participation in the minority cultural revival » *China: An international Journal* 2 (1): 28-52
- McCleary, Rachel M. dir. 2011. *The Oxford Handbook of the economics of religion*. Oxford : Oxford University Press
- Micollier, Évelyne . 2007. « Qigong et nouvelles “religions” en Chine et à Taiwan: instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques. » *Autrepart* 2 (42): 127-44
- Meissner, Werner. 1999. « New Intellectual Currents in the People's Republic of China » In: Teather, David B.C. et Yee, Herbert S. dirs. *China in Transition: Issues and Policies*. London : Palgrave Macmillan. pp.3-24
- Mohamad, Mahathir bin, et Shintarō, Ishihara. 1995. *The Voice of Asia: Two Leaders Discuss the Coming Century*. Tokyo : Kodansha International
- Mok, Ka.-Ho. & Ku, Yeun.-Wen., 2010. *Social Cohesion in Greater China: Challenges for Social Policy and Governance*. Singapour : World Scientific
- Mote, Frederick W. 1989. *Intellectual Foundations of China*. New York : Knopf
- Nader, Laura. 1997. « Controlling Processes - Tracing the Dynamic Components of Power ». *Current Anthropology* 38 (5): 711-737
- Newman, Janet.dir. 2005. *Remaking Governance: Peoples, Politics And the Public Sphere*. Bristol : The Policy Press.
- Norris, Pippa et Inglehart, Ronald. 2004. *Sacred and Secular : religion and politics worldwide*. Cambridge : Cambridge University Press
- Nye, Joseph et Donahue, John. dirs. 2000. *Governance in a Globalizing World*. Washington DC : Brookings Institution Press

- Nyiri, Pal. 2006. *Scenic spots: Chinese tourism, the state and cultural authority*. Seattle: University of Washington Press
- Nyiri, Pal. 2010. *Mobility and cultural authority in contemporary China*. Seattle: University of Washington Press
- Oakes, Tim. 2010. « Alchemy of Ancestors: rituals of genealogy in the service of the nation in rural China » In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield pp.51-77
- Oakes, Tim. 2006. « Cultural strategies of development: implications for village governance in China » *The Pacific Review* 19 (1) : 13-37
- Oakes, Tim et Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield
- Oborune, Karina. 2011. *Common European Culture and Citizenry*. Norderstedt : Grin
- Ogden, Chris. 2013. *Handbook of China's Governance and Domestic Politics*. New York : Routledge
- Osborne, Stephen P. 2009. *The New Public Governance?: Emerging Perspectives on the Theory and Practice of Public Governance*. New York : Routledge
- Overmyer, Daniel L. 2009. *Local religion in North China in the twentieth century. The structure and organization of community rituals and beliefs*. Leiden: Brill Publishing
- Ownby, David. 2008. *Falun Gong and the Future of China*. New York : Oxford University Press
- Parti Communiste Chinois [PCC]. 2007. *Le XVIIe Congrès du Parti Communiste Chinois (Documents)*. Beijing : Éditions des Langes étrangères
- Peng, Zhanguo. 2009. « 儒学开展的新探索——尼山圣源书院成立典礼暨“儒家思想与和谐社会”研讨会纪要 [New Exploration in the Development of Confucianism: Summary of the Opening Ceremony of the Shengyuan College and the Symposium on "Confucian Thoughts and the Harmonious Society] » 文史哲 [Journal of Literature; History & Philosophy] 4: 168
- Jon, Pierre. dir.2000. *Debating Governance*. Oxford : Oxford University Press
- Pomeranz, Kenneth. 2007. « Orthopraxy, Orthodoxy and the Goddess (es) of Taishan » *Modern China* 33 (1): 22-46

- Potter, Pitman. B. 2003. « Belief in control: Regulation of religion in China ». *The China Quarterly* 174 (1) : 317-37.
- Pye, Lucian, P. 1985. *Asian power and Politics: the cultural dimensions of authority*. Cambridge: The Belknap press of Harvard University Press
- Qian, Xun. 1987. « 找出文化继承中的普遍性因素 [Find out the common grounds in inheriting the culture] » 文汇报 [Literature Daily] 6 oct.
- Rawski, Evelyn S. 1979. *Education and popular literacy in Ch'ing China*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Ren, Jiyu. 1980. « «论儒教的形成 [On the Formation of Confucianism as religion] » 中国社会科学 [Social Sciences in China] 1: 61-74
- Ross, Marc Howard. 2009. « Culture in Comparative Political Analysis ». In : Lichbach, Mark Irving, et Zuckerman, Alan S. dirs. *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*. New York : Cambridge University Press. pp.134-61
- Rubinstein, Murray A. 1996. « Holy Spirit Taiwan: Pentecostal and Charismatic Christianity in the Republic of China. » In: Bays, Daniel. H. dir. *Christianity in China: From the Eighteenth century to the present*. Stanford: Stanford University Press: 353-68
- Sahlins, Marshall. 1978. *Culture and Practical Reason*. Chicago : University of Chicago Press
- Schatz, Edward. 2009. « The Soft Authoritarian Tool Kit: Agenda-Setting Power in Kazakhstan and Kyrgyzstan » *Comparative Politics* 41 (2): 203-22
- Schwartz, Benjamin Isadore. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge : Harvard University Press
- Scott, James C. 1998. *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven : Yale University Press.
- Shao, Longbao. 2006. « 儒学在构建和谐社会中的价值 [The value of Confucianism in building a harmonious society] » 西南民族大学学报 (人文社科版) [Journal of Southwest University for Nationalities (Humanities and Social Sciences)] 12: 161-4
- Shapiro, Michael J. 2004. *Methods and Nations : Cultural Governance and the Indigenous subject*. New York : Routledge

- Sharot, Stephen. 2002. « Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective » *Sociology of Religion* 63(4): 427-454
- Shepherd. 2006. « UNESCO and the Politics of Cultural Heritage in Tibet ». *Journal of Contemporary Asia* 36(2): 243-257
- Sherkat, Darren E. et Ellison, Christopher G. 1999. « Recent developments and current controversies in the sociology of religion. » *Annual review of sociology* 25: 363-94
- Sherkat, Darren E. et Wilson, John. 1995. « Preferences, and choices in religious markets : an examination of religious switching and apostasy. » *Social forces* 73 (3): 993-1026
- Shi, Tianjian. 2009. « Is There an Asian Value ? Popular Understanding of Democracy in Asia. » In: Yang, Dali, L. et Zhao, Litao. dirs. *China's reform at 30 : Challenges and Prospects*. Singapore: World Scientific. pp.167-194
- Shi, Zhonglian. 1997. « The Dual Economic Function of Confucianism » In : Yu, Xuanmeng., Lu Xiaohe., Liu, Fantong., Zhang, Rulun., et Enderle, Georges. dirs. *Economic Ethics and Chinese Culture. Chinese Philosophical Studies XIV*. Washington D.C : The Council For Research in Values in Philosophy, pp.15-23
- Siu, Helen. 1993. « Cultural Identity and the Politics of Difference in South China » *Daedalus* 122: 19-43
- Song, Defu. 1991. « 把马克思主义世界观的教育与民族优秀传统文化的教育结合起来 [Combining the education of Marxism with the education of excellent national traditional culture] » *思想政治工作研究 [Research of Ideological and Political Education]* 5 :3-4
- Stark, Rodney et Bainbridge, William Sims. 1996. *A theory of religion*. New Brunswick (NJ) : Rutgers University Press
- Stark, Rodney et Iannaccone Laurence R. 1994 « A supply-side reinterpretation of the “secularization” of Europe. » *Journal of Scientific Study of Religion* 33 (3): 230–252
- Suddath, Virginia. 2006. « Ought we to throw the Confucian baby out with the authoritarian bathwater? : A critical inquiry into Lu Xun's Anti-Confucian Identity » In: Herschok, Peter, D. et Ames, Roger, T. dirs. *Confucian Cultures of authority*. New York: State University of New York Press. pp.215-246

- Sutton, Donald S. 2007. « Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas » *Modern China* 33 (1) : 3-21
- Sutton, Donald and Kang Xiaofei. 2009. 明清時期的文化一體性、差異性與國家：對標準化與正統實踐的討論之延伸 [Cultural Unification, Variation and the State in Ming and Qing Times: A Contribution to the Debate on Standardization and Orthopraxy] *历史人类学学刊 [Journal of History and Anthropology]* 7 (2): 139-63
- Sutton, Donald and Kang Xiaofei. 2010. « Making Tourists and Remaking Locals: Religion, Ethnicity and Patriotism in Northern Sichuan » In : Oakes, Tim et Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield pp. 103-26
- Svensson, Marina. 2010. « Tourist Itineraries, Spatial Management, and Hidden Temples: The Revival of Religious Sites in a Water Town ». In : Oakes, Tim et Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield pp. 211-33
- Szonyi, Michael. 2007. « Making claims about standardization and orthopraxy in late imperial China: rituals and cult in the fuzhou region in light of Watson's theories » *Modern China* 33 (1): 47-71
- Szonyi, Michael. 1997. « The illusion of standardizing the gods: the cult of the Five Emperors in late imperial China » *Journal of Asian Studies* 56(1): 113-35.
- Tan, Chee-Beng. 2006. *Southern Fujian: reproduction of traditions in Post-Mao China*. Hong Kong: Chinese University Press
- Tang, Zhijun. 1977. 章太炎政论选集 [Selected works of Zhang Yaiyan]. Beijing: Zhonghua Book Company
- Tarrow, Sidney. 1998. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. New York : Cambridge University Press
- Tawney, R.H. 1998 [1926]. *Religion and the rise of Capitalism*. New Brunswick (NJ): Transaction publishers
- Thompson, M. et Wildavsky, A. 1986. « A theory of distinction: from economic homogeneity in the classification of poor people ». *Policy Sciences* 19: 163-99
- Tilly, Charles, et Tarrow, Sidney. *Contentious Politics*. Oxford : Oxford University Press, 2006.

- Tsai, Lily L. 2007. *Accountability without democracy: Solidarity groups and public goods provision in rural China*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tschannen, Olivier. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Paris : Librairie Droz
- Tu, Weiming. 1991. « Cultural China: the periphery as the center » *Daedalus* 120 (2) : 1-32.
- Wallace, Anthony F. C. 1966, *Religion : An anthropological view*. New York : Random House
- Wang, Di. 2003. *Street culture in Chengdu: public space, urban commoners, and local politics, 1870-1930*. Stanford: Stanford University Press
- Wang, Gungwu. et Zheng, Yongnian. 2012. *China: Development and Governance*, Singapour : World Scientific
- Wang, Jing. 2001. « Culture as leisure and Culture as Capital » *Positions* 9(1): 69-104
- Wang, Miao. 2011a. «胡锦涛和谐社会思想研究 [Study on Hu Jintao's Thought of Harmonious Society] », Doctoral Dissertation, 河北经贸大学 [Hebei University of Economics and Business]
- Wang Xiaobing. 2011b. «仪式的建构与表演*—2011 清明节曲阜祭孔与祭祖活动的人类学考察[The Construction and performance of ritual. An Anthropological study of public sacrificing ceremonies and family rituals to ancestors in Qufu during the Qingming festival]» *文化遗产*[Cultural Heritage] 3: 108-15
- Wang, Xiaohui. 2012. « 浅谈宗教人类学视野下的儒教论 [Confucianism under the Perspectives of Religious Anthropology]» *贵州民族学院学报 (哲学社会科学版)* [Journal of Guizhou University for nationalities (Philosophy and social science)] 2: 57-60
- Ward, Barbara E. 1985. « Regional operas and their audiences: evidence from Hong Kong » In: Jonhson, David., Nathan, Andrew J., et Raswi, Evelyn S. (dirs). *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press. pp.161-87
- Warner, R. Stephen. 2002. « More progress on the new paradigm ». In Jelen, Ted G (dir). *Sacred Canopies. Essays on religious markets and religious pluralism*. Oxford : Rowman and Littlefield Publishers. pp.1-28
- Watson, James L. 2007. « Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas. » *Modern China* 33(1) : 154-8

- Watson, James L. 1990. « Introduction: the structure of Chinese funerary rites ». In: Watson, James L. et Rawski, Evelyn S. (dirs). *Death Rituals in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press. pp. 3-19
- Watson, James L. 1993. « Rites of Beliefs? The construction of a unified culture in late imperial China. » In: Dittmer, Lowell et Kim, Samuel S. (dirs). *China's Quest for National Identity*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 80-103
- Watson, James L. 1985. « Standardizing the gods: the promotion of T'ien-hou ('Empress of Heaven') along the South China coast, 960-1960 ». In: Johnson, David., Nathan, Andrew J., et Rawski, Evelyn S. (dirs). *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press. pp. 292-324
- Watson, Rubie. 2010. « Afterword ». In : Oakes, Tim et Sutton, Donald S. (dirs). *Faiths on Display: religion, tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowan & Littlefield pp.265-9
- Weber, Max. 2008 [1905]. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion
- Wei, Pan. 2006. « Toward a Consultative Rule of Law regime in China » In: Zhao, Suisheng. dir. *Debating political reform in China : Rule of Law vs. Democratization*. New York: M.E. Sharpe. pp.3-40
- Wierzbicka, Anna. 1996. « Japanese Cultural Scripts: Cultural Psychology and 'Cultural Grammar' » *Ethos* 24 (3): 527-55
- Wilkinson, Rorden. 2005. *The Global Governance Reader*. New York : Routledge
- Will, Pierre-Étienne. 2007. « L'Histoire n'a pas de fin ». In : Marty-Delmas, Mireille et Will, Pierre-Étienne (dirs.). *La Chine et la démocratie*. Paris : Éditions Fayard. pp.7-40
- Wittfogel, Karl August. 1981. *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*. Londres : Vintage Books
- Xie, Guangyu. 2010. « 儒学与儒教并行不悖——“儒学与儒教关系”学术研讨会综述 ["Confucianism (scolastic) and Confucianism (religious) go hand in hand" - Confucianism (scolastic) and Confucianism (religious) relationship Symposium Summary] » *世界宗教研究 [Studies in World Religions]* 5: 182-6
- Xinhua News Agency. 2014. « President Xi urges sound values for Chinese youth ». http://www.china.org.cn/china/2014-05/05/content_32283745.htm

- Yan, Hongya. 1999. «"国学热"现象剖析 [National Studies craze phenomenon]» 学术界 [Academic Forum] 1: 15-8
- Yang, Dali. 2004. *Remaking the Chinese Leviathan: Market Transition And the Politics of Governance in China*. Stanford : Stanford University Press.
- Yang, Gang. 2001. « 关于南岳旅游文化发展的若干问题探讨 [Discussion on Several issues concerning Nanyue cultural tourism development] » 经济地理 [Economic Geography] 21(5): 633-40
- Yang, Fenggang. 2004. « Between Secularist ideology and desecularizing reality : The birth and growth of Religious research in Communist China. » *Sociology of religion* 65 (2): 101-19
- Yang, Fenggang. 2011. *Religion in China : Survival and revival under communist rule*. Oxford : Oxford University Press
- Yang, Fenggang. 2006a. « 中国宗教的三色市场 [Le marché tricolore de la religion en Chine] » 中国人民大学学报 [Journal de l'Université du Peuple chinois] 6: 41-47
- Yang, Fenggang. 2006b. « The red, black and gray markets of religion in China. » *The sociological quarterly* 47 (93): 93-126
- Yang, Qingkun. 1970. *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley: University of California Press
- Yang, Zhonghuan. 2014. « 论齐鲁文化对山东文化旅游资源形成的作用 [The role of Qilu culture in Shandong's tourism resources development] » 旅游纵览 [Tourism Overview] 1: 300-1
- Yao, Tingting et Dai, Gangshu. 2012. « 将马克思主义祖国观融入大学生爱国主义教育 [The Concept of Marxist Motherland into College Students' Patriotic Education]» 高校理论战线 [Theoretical Front in Higher Education] 6 : 73-5
- Yao, Tingting et Wang, Hui. 2011. «曲阜儒学文化旅游开发研究 [Study on Qufu's Confucianism culture touristic development]» 泰山学院学报 [Journal of Taishan University] 33 (2) : 35-9
- Yu, Keping. 2009. *Democracy is a Good thing: essay on politics, society and culture in contemporary China*. Washington D.C : Brookings institutions Press
- Yu, Ronggen.1999. 道统与法统[Rule by ethics and the rule by law]. Beijing: Legal Press

- Yu, Wen. 2005. «"祭孔"活动应改革[Reform Should Be Conducted on Activities Related to Memorial Ceremonies Held for Confucius]» 中国教育学刊 [Journal of the Chinese Society of Education] 12: 19
- Yu, Xuanmeng., Lu Xiaohe., Liu, Fantong., Zhang, Rulun., et Enderle, Georges. dirs. 1997. *Economic Ethics and Chinese Culture. Chinese Philosophical Studies XIV.* Washington D.C : The Council For Research in Values in Philosophy
- Yudice, George. 2003. *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era.* Durham and London: Duke University Press
- Zhang, Huoyun et Zheng, Hang. 2010. «当代中国爱国主义教育的话语分析:国家认同的视角 [A Discourse Analysis of Current Patriotism Education in China: From the Perspective of State Identity]» 教育学报 [Journal of Educational Studies] 6 (6) : 92-8
- Zhang, Liwen. 2007. «论儒教的宗教性问题 [On the Religious Nature of Confucianism]» 学术月刊 [Academic Monthly] 39 (9) :28-32
- Zhang, Ran. 2008. « 国学热兴起的背景与国学的发展 [The background of national studies' rise and its development] » 华北电力大学学报 (社会科学版) [North China Electric Power University (Social Sciences Edition)] 4: 95-9
- Zhao, Yanfeng. 2009. « 儒学复兴路径与发展困境探析 [Analysis of path and development predicament of Confucianism revival] » 郑州轻工业学院学报 (社会科学版) [Journal of Zhengzhou University of light Industry (Social Science Edition)] 10 (5): 38-41
- Zhao, Jing et Su, Jie. 2003. « 浅谈儒学的宗教性 [On the Religious Nature of Confucianism]» 宜宾学院学报 [Journal of Yibin University] 5 : 28-9
- Zheng, Yawei. 2006. « 宏扬儒家“和谐”文化构建社会主义和谐社会 [Carrying forward Confucian harmonious culture and constructing a socialist harmonious society] » 江淮论坛 [Jianghuai Tribune] 6 : 89-93
- Zheng, Yongnian. 2010. *The Chinese Communist party as organizational Emperor: culture, reproduction and transformation.* New York: Routledge
- Zheng, Zhi. 1992. « «中国孔子基金会会长扩大会议纪要 [China Confucius Foundation's Chairman enlarged meeting's minutes] » 孔子研究 [Confucius Studies] 3: 4-6

- Zhou, Hong. 2010. « 儒学宗教性问题研究 [Research on the problematic of The religious essence of Confucianisme] » Doctoral Dissertation, 黑龙江大学 [University of Heilongjiang] 194p.
- Zhou, Shangyi et Kong, Xiang. 2000. 文化与地方发展 [Culture and local developement]. Beijing : Social Sciences Press
- Zufferey, Nicolas. 2007. « De Confucius au romancier Jin Yong ». Dans : Cheng, Anne. dir. *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard. pp.75-102

Bibliographie Chapitre 2

- Baxter, Pamela et Jack, Susan. 2008. « Qualitative case study methodology: study design and implementation for novice researchers. » *The Qualitative reports* 13 (4): 544-59
- Biermer, Paul P. et Lyberg, Lars E. 2003. *Introduction to Survey Quality*. Malden: Wiley-Interscience
- Billioud, Sebastien et Thoraval, Joel. 2009. « Lijiao : le retour en Chine continental de cérémonies en l'honneur de Confucius » *Perspectives Chinoises* 4: 87-107
- Billioud, Sebastian et Thoraval, Joel. 2008. « Anshen Liming ou la dimension religieuse du Confucianisme. » *Perspectives Chinoises* 3: 96-116
- Boeije, Hennie. 2010. *Analysis in Qualitative research*. London: Sage Publishing
- Bogdan, R.C. et Biklen, S.K. (1992). *Qualitative research for education: An introduction to theory and methods*. Boston: Allyn & Bacon
- Campbell, Donald T. 1975. « III “Degrees of freedom” and the case study. » *Comparative political studies* 8 (2): 178-93
- Carlson, Allen et Duan, Hong. « Internet Resources and the Study of Chinese Foreign Relations : Can Cyberspace Shed new light on China's Approach to the World ? » In : Carlson, Allen., Gallagher, Mary. E., Lieberthal, Kenneth., et Manion, Mélanie. Dirs. 2010. *Contemporary Chinese Politics. New Sources, Methods, and Field Strategies*. New York : Cambridge University Press. pp.88-107
- Chine Confucéenne. ND. Chine Confucéenne [儒家中国]. Disponible depuis : < <http://rujiazg.com> > [2 décembre 2012]
- Chinese Network Knowledge Infrastructure. ND. Chinese Network Knowledge Infrastructure [中国知网] Disponible depuis: < <http://www.cnki.net> > [2 décembre 2012]
- Confucius2000. ND. Confucius2000. Disponible depuis : < <http://confucius2000.com> > [2 décembre 2012]
- Danzin, Norman K., Lincoln, Yvanna S., dirs. 1994. *Handbook for qualitative research*. London : Sage Publishing

- Dong, Ying., Sun, Guichun et Xiang, Qun. 2005. « 利用腾讯 QQ 开展网上实时咨询服务的实践 [Tencent QQ Online real-time consulting services] » 现代情报 [Journal of Modern Information] 2: 31-3
- Ezzy, Douglas. 2002. *Qualitative Analysis. Practice and Innovation*. London : Routledge
- Gauthier, Benoit dir. 2009. *Recherche Sociale. De la Problématique à la collecte de Données (5e Édition)*. Québec: Presses de l'Université du Québec
- Gravetter, Frederick et Forzano, Lori-Ann B. 2011. *Research Methods for the behavioral sciences (4th)*. Belmont: Wadsworth
- Heimer, Maria. 2006. « Field Sites, Research Design and Type of Findings » In Maria Heimer et Stig Thøgersen dirs. *Doing Fieldwork in China*. Honolulu: University of Hawaii Press. pp.58-77
- Iarossi, Giuseppe. 2006. *The Power of Survey Design: A User's Guide for Managing Surveys, Interpreting Results, and Influencing Respondents*. Washington: World Bank
- Kongshengtang. ND. L'espace du Kongshengtang de Shenzhen [深圳孔圣堂的空间]. Disponible depuis : <<http://www.56.com/h26/uv.videolist.php?user=pk95727>> [2 décembre 2012]
- Laperrière, Anne. 2009. « L'observation directe ». In Gauthier, Benoit dir. *Recherche Sociale. De la Problématique à la collecte de Données (5e Édition)*. Québec: Presses de l'Université du Québec. pp.311-36
- La Voie Originelle. ND. Yuandao [原道]. Disponible depuis : <<http://yuandao.com/>> [2 décembre 2012]
- Le Hall des études nationales du devenir vertueux. ND. Le Hall des études nationales du devenir vertueux de l'académie impérial du temple de Confucius [孔庙国子监成贤国学馆]. Disponible depuis : <<http://blog.sina.com.cn/chengxiangxg>> [2 décembre 2012]
- Linz, Juan J. et de Miguel, Armando. 1966. « Within-Nation Differences and Comparisons: The Eight Spains. » In Richard L. Merritt et Stein Rokkan. dirs. *Comparing Nations : The Use of Quantitative Data in Cross-National Research*. New Haven: Yale University Press. pp.267-320
- Mahoney, James et Rueschmeyer, Dietrich dirs. 2003. *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press

- Makeham, John. 2008. *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge, Harvard University Asia Center
- Miles, Matthew B. 1979. « Qualitative Data as an Attractive Nuisance: The problem of Analysis » *Administrative Science Quarterly* 24 (4): 590-601
- Miles, Matthew B. et Huberman, Michael, A. 1994. *Analyse des données qualitatives* (2^e édition). Paris : De Boeck
- Ownby, David. 2009. « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé. » *Perspectives chinoises* 4: 109-20
- Patton, Michael Q. 1987. *How to use qualitative methods in evaluation*. London : Sage Publishing
- Patton, Michael, Q. 1990. *Qualitative evaluation and research methods*. Beverly Hills: Sage.
- Peretz, Henri. 1998. *Les méthodes en sociologie. L'observation*. Paris : La découverte
- Posner, Daniel N. 2004. « The Political Salience of Cultural Difference: Why Chewas and Tumbukas Are Allies in Zambia and Adversaries in Malawi » *American Political Science Review* 98 (4): 529-45
- Read, Benjamin L. 2010. « More Than Interview, Less Than Sedaka: Studying Subtle and Hidden Politics with site-Intensive Methods. » In Carlson, Allen., Gallagher, Mary. E., Lieberthal, Kenneth., et Manion, Mélanie. dirs. 2010. *Contemporary Chinese Politics. New Sources, Methods, and Field Strategies*. New York: Cambridge University Press. pp. 145-6
- Spradley, James P. 1980. *Participant Observation*. Austin: Holt, Rinehart et Winston
- Stake, Robert E. *The art of case study research*. 1995. New York: Sage Publishing
- Strauss, L Anselm et Corbin M, Juliet .1990. *Basics of Qualitative Research: grounded theory procedures and techniques*. New York: Sage Publishing
- Suchman, Lucy et Jordan, Brigitte. 1990. « Interactional Troubles in Face-To-Face Survey Interviews » *Journal of the American Statistical Association* 85 (409): 232-41
- The Health Communication Unit (THCU). 1999. *Conducting Survey Research (2nd)*. Toronto : University of Toronto
- Tsai, Lily L. 2010. « Quantitative Research and Issues of Political Sensitivity in Rural China. » In Carlson, Allen., Gallagher, Mary. E., Lieberthal, Kenneth., et Manion, Mélanie.

- Dirs. 2010. *Contemporary Chinese Politics. New Sources, Methods, and Field Strategies*. New York : Cambridge University Press. pp.246-65
- Wanfang Data. ND. Wanfang Data [万 方 数 据]. Disponible depuis: <
<http://www.wanfangdata.com.cn>> [2 décembre 2012]
- Wang, Xiaobing. 2011. «仪式的建构与表演*—2011 清明节曲阜祭孔与祭祖活动的人类学考察[The Construction and performance of ritual. An Anthropological study of public sacrificing ceremonies and family rituals to ancestors in Qufu during the Qingming festival]» 文化遗产[Cultural Heritage] 3: 108-15
- Yang, Fenggang. 2011. *Religion in China: Survival and revival under communist rule*. Oxford: Oxford University Press
- Yin, Robert K. 2008. *Case study research: design and methods (4th)*. New York: Sage publishing
- Yin, Robert K. et Davis, Darnella. 2007. « Adding new dimensions to case study evaluations: the case of evaluating comprehensive reforms. » *New directions for evaluation* 113: 75-93

Bibliographie Chapitre 3

- Adler, Joseph. 2006. « Confucianism as religion/religious tradition/neither : still hazy after all these years ». American Academy of religion Annual meeting, Washington D.C, November 18th
- Ai, Jiawen. 2008. «The refunctioning of Confucianism: The mainland Chinese intellectual response to Confucianism since the 1980s» *Issues and Studies* 44 (2): 29-78
- Bell, Daniel A. 2010. *China's new Confucianism, Politics and everyday life in a changing society*. Princeton: Princeton University Press
- Bell, Daniel A., Fan, Ruiping., dirs. 2013. *A Confucian Constitutionnal order. How China's Ancient Past Can shape its Politicial future*. Princeton: Princeton University Press
- Bell, Daniel A. et Jiang Qing. 2012. «儒家宪政宣言[Confucian Constitutional declaration]» 儒家邮报[Confucian Post] 183: 3-4
- Billioud, Sébastien. 2010. « Carrying the Confucian Torch to the Masses: The Challenge of Structuring the Confucian Revival in the People's Republic of China » *Oriens Extremus* 49: 201-224
- Billioud, Sébastien, et Thoraval, Joel. 2009. « Lijiao : le retour en Chine continental de cérémonies en l'honneur de Confucius » *Perspectives chinoises* 4: 87-107
- Billioud, Sébastien et Thoraval, Joel. 2008. « Anshen liming ou la dimension religieuse du confucianisme » *Perspectives chinoises* 3: 96-116
- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism. The new confucian movement*. Taipei, Ricci Institute For Chinese studies
- Carrico, Kevin. 2012. « Recentring China : The Cantonese in and beyond the Han » In: Mullaney, Thomas S., Leibold, James., Gros, Stéphane et Bussche, Eric Vanden. dirs. 2012. *Critical Han studies: The history, representation, and identity of China's Majority*. Berkeley : University of California Press, pp.23-44
- Confucianisme de Chine. 2011. 深圳（孔圣堂）举行第二届孔子文化节 [Le deuxième festival de la culture confucéenne organisé par le Kongshengtang de Shenzhen]. Disponible au: <http://www.rujiazg.com/detail.asp?nid=2386>

- Fan, Lizhu and Whitehead, James D. 2011. « Spirituality in a Modern Chinese Metropolis ». In: David A. Palmer, Glenn Shive, Philip L. Wickeri., dirs. *Chinese religious life*. Oxford: Oxford University Press, pp.13-29
- Fan, Ruiping., dir. 2011. *The renaissance of Confucianism in Contemporary China*. New York : Springer
- Guldin, Gregory. 1997. «Desaskotas and Beyond: Urbanization in Southern China». In: Guldin, Gregory Eliyu. dir. *Farewell to Peasant China: Rural Urbanization and Social change in the Late Twentieth Century*. Armonk: M.E Sharpe
- Guo, Wenjing. 2013. « Société civile, nouveaux modes de communication et contrôle politique à Canton (Chine) » *Revista de antropologia urbana*, 1
- Huang, Yanjie, Chen, Shaofeng. 2010. Pearl river Delta in a crisis of Industrialisation. In: Zheng, Yongniang, Tong, Sarah Y. dirs. *China and the Global economic crisis*. Singapore: World Scientific Publishing, p.68-88
- Jiang, Pinghua. 2010. 深圳舉辦首屆孔子文化節 [Shenzhen held the first Confucius cultural festival]. *Wen Wei Po*, 18 oct. p.A8
- Kongshengtang. 2010. 公益課程 [Programmes d'études d'intérêt public] (Brochure). Shenzhen
- Kongshengtang. (s.d.). 儒家婚禮 [Mariage Confucéen] (Brochure). Shenzhen
- Kongshengtang. (s.d.b). 儒家推廣公益活動 [La promotion des activités d'intérêt public (gratuit) confucéennes] (Brochure). Shenzhen
- Kongshengtang. 2011. « “市民國學堂”專版之三 [“Le hall citoyen des études nationales” en publiera spécialement 3] » 儒家郵報 [Confucian Post] 148: 112-4
- Kongshengtang. (s.d.c). 周北辰教授道儒學系列課程 [Le curriculum d'enseignement du confucianisme du professeur Zhou Beichen] (Brochure). Shenzhen
- Liu, Chang. 2010. 公益傳播國學發起者，三和國際集團董事長張華暢談研讀孔子心得 [Initiator of the public-interest spread of national studies, the chairman of Samwo, Mr.Zhang Hua, discuss his experience about studying confucianism]. *Guangzhou daily*, 3 Nov. p.A22

- McCarthy, Susan K. 2010. «Economic Development and the Buddhist-Industrial Complex of Xishuangbanna» In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield. pp.157-183
- Makeham, John. 2008. *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge, Harvard University Asia Center
- Micollier, Evelyne. 1996. «Entre science et religion, entre modernité et tradition : le discours pluriel des pratiquants du Qigong » In : Benoist, Jean (dir). *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*. Paris : Édition de Karthala, pp.205-23
- Mullaney, Thomas S., Leibold, James., Gros, Stéphane et Bussche, Eric Vanden. dirs. 2012. *Critical Han studies: The history, representation, and identity of China's Majority*. Berkeley : University of California Press
- Nakajima, Takahiro. 2009. « Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique » In : Haneda, Masashi (ed.). *Sécularisations et Laïcités*. Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy, UTCP No.7 : 79-92
- Oakes, Tim. 2010. «Alchemy of Ancestors : rituals of Genealogy in the Service of the Nation in rural China» In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield. pp.51-79
- Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield
- Ownby, David. 2009. « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé. » *Perspectives chinoises* 4: 109-20
- Peng, Yongjie et Fang Guogen. dirs. 2011. 中国儒教发展报告 2001-2010 [Rapport sur le développement du confucianisme en Chine de 2001-2010] Baoding : Presses Universitaires de l'Université de Hebei
- Ten Thousand Holy Network. 2011. 深圳孔圣堂简介[About Shenzhen's kongshengtang]. Disponible au: <http://www.wanshengwang.org/show.aspx?id=7966&cid=14>
- Tu, Weiming., Tucker, Mary Evelyn. dirs. 2004. *Confucian Spirituality* (vol.2). New York: The Crossroad Publishing Company
- Yao, Xinzong et Zhao, Yanxia. 2010. *Chinese religion: A contextual approach*. New York: Continuum International Publishing Group

- Yang, Fenggang. 2006. « The red, black and gray markets of religion in China. » *The sociological quarterly* 47 (93): 93-126
- Yang, Fenggang. 2011. *Religion in China: Survival and revival under communist rule*. Oxford : Oxford University Press
- Wang Xiaobing. 2011. « 仪式的建构与表演—2011 清明节曲阜祭孔与祭祖活动的人类学考察 [The Construction and performance of ritual. An Anthropological study of public sacrificing ceremonies and family rituals to ancestors in Qufu during the Qingming festival] » *文化遗产* [Cultural Heritage] 3: 108-15
- Wen, Yongning. 2011. « 深圳市南山区的民间宗教信仰 [Shenzhen's nanshan district folk religious belief] » *深圳大学学报 (人文社会科学报)* [Journal of Shenzhen University (Humanities and Social Sciences)] 28 (3) : 34-8
- Wu, Fengshi et Chan, Kin-Man. 2012. « Contrôle gradué : l'évolution des relations entre gouvernement et organisations non gouvernementales » *Perspectives Chinoises*, 3: 9-18.
- Xue, Yong. 2011. 走向蒙昧的文化保守主義——斥當代“大儒”蔣慶 [Toward ignorance and cultural conservatism - denouncing the “grand master” Jiang Qing]. Disponible au: <http://www.people.com.cn/BIG5/wenhua/27296/2627986.html>
- Yang, Tingting et Wang Hui. 2011. « 曲阜儒学文化旅游开发研究 [Study on Qufu's Confucianism culture touristic development] » *泰山学院学报* [Journal of Taishan University] 33 (2) : 35-9
- Zhang, Liwen. 2007. « 论儒教的宗教性问题 [On the Religious Nature of Confucianism] » *学术月刊* [Academic Monthly] 39 (9) : 28-32
- Zhou, Beichen. 2009. 儒教要義 [L'essence du Confucianisme]. Hong Kong: China International Culture Press
- Zhou, Beichen. 2009. 走出意识形态的困境 [Out of Ideology's plight] *儒家邮报* [Confucian Post] 96: 13-22
- Zhou, Beichen. 2007. 儒教的二次突变与新儒教的使命 [The second mutation of Confucianism and the mission of New Confucianism] *儒家邮报* [Confucian Post] 23: 34-43

Zhou, Beichen (s.d.). 儒教知识问答 [Questions and Answer regarding Confucianism's knowledge]. Shenzhen

Zhou, Beichen. 2010a. 弘扬儒家传统，重建家庭文化 [Faire avancer la tradition confucéenne, rétablir la culture familiale]. Disponible au : <http://bluegood.gotoip55.com/detail.asp?nid=1335>

Zhou, Beichen. 2010b. «——在深圳高科技产业商会与民营企业家协会的演讲 [Promouvoir l'esprit de Confucius, la crise de la gouvernance économie - l'industrie de la haute technologie à Shenzhen et le discours à l'association des entrepreneurs privés]» 儒家邮报 [Confucian Post] 128 : 45-51

Zhou, Beichen. 2010c. 社会主义的第三次飞跃——论儒家社会主义 [Le troisième bon du socialisme - le confucianisme socialiste]. Disponible au : <http://bluegood.gotoip55.com/detail.asp?nid=1321>

Disques vidéo

Kongshengtang (dir.). 2011. 孔圣堂简介 [Kongshengtang's presentation][Film]

Kongshengtang (dir.). 2010. 首届孔子文化节 [first annual Confucius culture festival] [Film]

Bibliographie Chapitre 4

- Académie chinoise confucéenne [中华孔子学会]. (s.d.). Disponible au :
<http://www.kungfutse.com/index.asp>
- Asad, Talal. 2001. « On Re-reading a Modern Classic: W.C. Smith's The Meaning and End of Religion ». *History of Religions* 40 (3) : 205-22
- Beijing's Dongcheng district. 2012. 新城报总第 97 期 [Dongcheng news report 97].
Disponible au :
http://www.bjdclib.com/dclib/subjectdb/dhly/jrdc/201208/t20120820_121409.html
- Beijing Morning Post. 2009. 国学馆开学新生行古礼 [National studies Hall new students in line with ancient rituals] 教育新闻 [Educational news] 25 sept. p.7
- Beijing News. 2011. 读经习礼, 嫁接传统 [Classic reading of rites, grafting tradition] 19 sept. D08-09
- Chen, Weiya. 2012. « 从中华民族多元一体格局理论看我国少数民族教育的核心使命 [Looking at the core mission of minority education from The Pattern of Diversity in Unity of the Chinese Nation theory] » 湖北民族学院学报 (哲学社会科学版) [Journal of Hubei University for Nationalities (philosophy and social sciences)] 30 (3) : 137-41
- Chen, Yizhong et Chen, Ming. 2010. « 从儒学到儒教：陈明访谈录 [From Confucianisme (Scolastic) to Confucianisme (religious) : Interview with Chen Ming] » 开放时代 [Open Times] 2: 122-34
- Fei, Xiaotong. 1989a. 中华民族多元一体格局 [Les schémas de la diversité dans l'unité de la nation chinoise]. Beijing : The Central University of Nationalities
- Fei, Xiaotong. 1989b. *Plurality and Unity in the Configuration of the Chinese People*, The Tanner lectures on Human Values, The Chinese University of Hong Kong, Novembre 15-17
- Hall d'études nationales du devenir vertueux [CXGXG]. 2008. « 北京孔庙国子监成贤国学馆 [Hall d'études nationales du devenir vertueux de l'académie impériale du temple de Confucius de Beijing] » 商情 (教育经济研究) [Shangqing, (educational economics studies)] 4 : s.n.p

- CXGXG. (s.d.a). 国学教育 [National Culture education] (Brochure). Beijing
- CXGXG. (s.d.b). 传统礼仪 [Traditional etiquette] (Brochure). Beijing
- CXGXG. (s.d.c). 文化产业 [Cultural industry] (Brochure). Beijing.
- CXGXG. (s.d.d). 传统节日活动 [Traditional festivals] (Brochure). Beijing
- CXGXG. (s.d.e). 成贤国学馆简介 [About the Chengxian national studies hall] (Brochure). Beijing
- CXGXG. (s.d.f). 第二届重阳节敬老礼仪公益活动 [Second festival of Elderly rites as public interest activity]. Disponible au : <http://beijingkongmiao.blog.sohu.com/>
- CXGXG. (s.d.g). 国学馆全日制课程 [National studies Hall full-time courses] (Brochure). Beijing
- CXGXG. (s.d.h). 国学经典诵读招生简章 [National studies classical courses brochure] (Brochure). Beijing
- CXGXG. (s.d.i). 北京成贤国学馆招生简章 [Beijing Chengxian national studies Hall brochure]. Disponible au: <http://www.chengxiangxg.com/>
- Han, Yongjing. 2009. « 论中华民族的系统结构:中华民族多元一体格局理论的系统论分析 [A Study on the System Structure of the Chinese Nation: Systematic Analysis on the Pattern of Diversity in Unity of the Chinese Nation]» 西北民族研究 [Northwestern ethno-national studies] 3 : 82-6
- Harbar [哈日巴拉]. 2008a. «新疆的政治力学与中共的民族政策 [Xinjiang political dynamics and CCP national ethnic policy]» 二十一世纪 [21st Century Review] 109 : 26-35
- McCarthy, Susan K. 2010. «Economic Development and the Buddhist-Industrial Complex of Xishuangbanna» In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield. pp.157-183
- Nakajima, Takahiro. 2009. “Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique”. In : Haneda, Masashi (ed.). *Sécularisations et Laïcités*. Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy, UTCP No.7 : 79-92

- Oakes, Tim. 2010. « Alchemy of Ancestors: rituals of Genealogy in the Service of the Nation in rural China» In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield. pp.51-79
- Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield
- Wach, Joachim. 1958. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press
- Wang, Hailiang. 2009. 童子着汉服行拜礼 [Boys wearing Han clothes in line for the mourning bow]. Beijing Morning Post 都市新闻 [City news] 5 mai. p.A2
- Yang, Qingkun. 1970. *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley: University of California Press
- Yu, Qingfeng. 2011. «团市委副书记于庆丰 14 日调研国子监成贤国学馆 [Communist Youth League municipal party committee deputy secretary Yu Qingfeng - September 14th's Research on the Imperial College Chengxian National studies Hall] » In: 共青团北京市东城区委员会 [Beijing Dongcheng district Communist Youth League Association]. 内部刊物 [Internal Publications] 东城团讯 [Daocheng Youth League News] 23 : 1-8
- Zhang, Xiaozhen. 2009. « 国子监“开学”迎新生 [College Impérial "ouvert à l'étude" accueille les étudiants] » 教育 [Education] 28:7

Bibliographie Chapitre 5

- Ai, Jiawen. 2008. « The refunctioning of Confucianism: The mainland Chinese intellectual response to Confucianism since the 1980s » *Issues and Studies* 44 (2): 29-78
- Billioud, Sébastien, et Thoraval, Joel. 2009. « Lijiao : le retour en Chine continental de cérémonies en l'honneur de Confucius » *Perspectives chinoises* 4: 87-107
- Billioud, Sébastien et Thoraval, Joel. 2008. « Anshen liming ou la dimension religieuse du confucianisme » *Perspectives chinoises* 3: 96-116
- Bu, Jinzhi. 1986. « 中国孔子基金会学术委员会暨《孔子研究》杂志首届春季学术讨论会纪要 [Revue de la première édition printanière du journal "recherche sur le Confucianisme" par le conseil académie de la Fondation Confucius de Chine] » *孔子研究* [Confucius Studies] 3: 3-10
- Comité Éditorial. 1984a. « 中国孔子基金会公告 [Annonce publique de la Fondation Confucius de Chine] » *齐鲁学刊* [Études sur Qilu] 6: 38-9
- Comité Éditorial. 1986. « 中国孔子基金会文件 [Files of the China Confucius Foundation] » *孔子研究* [Confucius Studies] 1: 120-5
- Comité Éditorial. 1984b. « 中国孔子基金会章程 [La voie de La Fondation Confucius de Chine] » *齐鲁学刊* [Études sur Qilu] 6: 39
- Comité Éditorial. 1995. « 中国孔子基金会章程 [La voie de la Fondation Confucius de Chine] » *孔子研究* [Confucius Studies] 4: 11-3
- Ding, Yuanming. 2007. 儒学的忧患意识与社会和谐 [Knowledge of Confucianism's suffering and social harmony]. *中国孔子基金会会讯* [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 15 jan. p.4
- Editor of the Column, Dissemination of Eastern Learning to the West. 2006. « 儒学对于建构和谐世界的意义——中国孔子基金会"儒学与和谐世界研讨会"论要 [The Significance of Confucianism on the Establishment of a Harmonious Society] » *东方论坛* [Oriental Forum] 5: 1-27
- Fondation Confucius de Chine [KZJJH]. 2011a. 中国孔子基金会 [Fondation Confucius de Chine]. (Brochure) Jinan. 42p.

- Fondation Confucius de Chine. 2007. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine] (中国孔子基金会秘书处篇 [Secrétariat de la Fondation Confucius de Chine]) 1 [15 Janvier]
- Fondation Confucius de Chine. 2009. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine] (中国孔子基金会秘书处篇 [Secrétariat de la Fondation Confucius de Chine]) 26 [26 Février]
- Fondation Confucius de Chine. 2011b. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine] (中国孔子基金会秘书处篇 [Secrétariat de la Fondation Confucius de Chine]) 46 [10 Février]
- Fondation Confucius de Chine. 2012. 中国孔子基金会 2011 年度财务状况 [China Confucius Foundation 2011 financial position] Disponible au: http://www.chinakongzi.org/jjdt/jjgl/201301/t20130104_7875414.htm
- Fondation Confucius de Chine. 2011c. 中国孔子基金会 2010 年度财务状况 [China Confucius Foundation 2010 financial position] Disponible au: http://www.chinakongzi.org/jjdt/jjgl/201301/t20130104_7875405.htm
- Fondation Confucius de Chine. s.d.d. 大型纪录片项目说明书[Livret d'instruction sur le grand documentaire]. (Brochure) Jinan. 16p.
- Fondation Confucius de Chine. 2005. 中国孔子基金会通讯 2004-2005 [China Confucius Foundation communication 2004-2005]. Jinan: 中国孔子基金会秘书处篇 [Secrétariat de la Fondation Confucius de Chine]
- Gan, Chunsong. 1994. «中国孔子基金会与儒学研究 La Fondation Confucius de Chine et les recherches sur le Confucianisme» 究哲学动态 [Recherche dans le développement de la philosophie] 9: 18-20
- Hao, Dongzhi. 2009. 中国孔子基金会理事会换届— 推举谷牧为孔子基金会名誉会长，韩喜凯为会长 [The General Council of the China Confucius Foundation elected Gu Mu as honorary president and Han Xikai as president] *Qingdao evening journal*, 28 march. p.A04

- Kang, Chengbao. 2010. «"我们领略到了孔子文化的魅力"—欧洲外交官代表团访问中国孔子基金会侧记 [We appreciate the beauty of confucian culture - European diplomat delegation visiting the China Confucius Foundation]» 走向世界 [Openings] 22: 82-3
- Li, Zhizhong. 2012. « 河南省孔子文化资源与产业化问题 [Henan Confucian Cultural Resources and Industrialization] » 洛阳师范学院学报 [Journal of Luoyang Normal University] 31 (4): 74-7
- Liu, Yongpeng. 2007a. 李群部长考察我会北京办事处 [Minister Li Qun to visit Beijing's office] 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 24 mai. p.1
- Liu, Yongpeng. 2007b. 中国孔子网开通仪式在济南隆重举行 [The opening ceremony of Kongziwang held in Jinan]. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 16 juin. p.1
- Liu, Yongpeng. 2007c. 《儒学，人与自然和谐》学术研讨会在青岛召开 [The harmony between Confucianism, man and nature symposium held in Qingdao]. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 10 juil. p.1
- Liu, Zongxian. 2002. «当代东方儒学复兴的启示 [The inspiration of contemporary oriental confucianism revival] » 东方论坛（青岛大学学报）[Oriental Forum (Qingdao University journal)] 6: 1-7
- Luo, Anxian. 2010. «"从孔子到孙中山——中华文化的传承与弘扬"学术研讨会综述 [Un résumé du symposium 'De Confucius à Sun Yat-Sen – la mise de l'avant de l'héritage culturel chinois] » 探索与争鸣 [Exploration and free views] 8: 79
- McCarthy, Susan K. 2010. «Economic Development and the Buddhist-Industrial Complex of Xishuangbanna» In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield. pp.157-183
- Oakes, Tim. 2010. «Alchemy of Ancestors: rituals of Genealogy in the Service of the Nation in rural China» In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield. pp.51-79
- Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield

- Peng, Zhanguo. 2009. « 儒学开展的新探索-尼山圣源书院成立典礼暨/ 儒家思想与和谐社会研讨会纪要 [New Exploration in the Development of Confucianism: Summary of the Opening Ceremony of the Shengyuan College and the Symposium on "Confucian Thoughts and the Harmonious Society]» 文 史 哲 [Journal of Literature, history and philosophy] 4: 168
- Phoenix New Media Limited. 2010. 尼山论坛筹办历程 [History of the organisation of the Nishan Forum] Disponible au: http://culture.ifeng.com/huodong/special/2010nishan/content-4/detail_2010_09/22/2608001_0.shtml 2010
- Qian, Lixia. 2007. 加快儒家文化精华传播 [Accelerate the spread of Confucian culture's essence]. 中国孔子基金会会讯[Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 15 mars. p.3
- Secrétariat de la Fondation Confucius de Chine. 2007. 党组民主生活会召开 [Meeting on the Party's democratic life was held]. 中国孔子基金会会讯[Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 15 mars. p.1
- Wang, Ruosong. 2011. 国学流动图书馆授牌 — '孔子书包'捐赠仪式在北川隆重举行 [The National studies mobile library - The Confucius schoolbag donation ceremony held in Beichuan]. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 1 juin. p.4
- Wang, Xinyuan. 2009. 四川大学国际儒学研究院挂牌成立 [The inauguration of the international confucian Institute in Sichuan University]. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 25 oct. p.2
- Xia, Li. 1994. «中国孔子基金会十年纪事 [Les affaires des 10 dernières années de La Fondation Confucius de Chine]» 孔子研究 [Confucius Studies] 3: 126-9
- Xu, Yuanhe. 1995. «回顾与前瞻“孔子诞辰 2545 周年纪念与国际学术研讨会”概述 [Review and outlook on Confucius' 2545 birthday memorial international conference]» 哲学动态 [Recherche dans le développement de la philosophie]1: 8-11
- Yang, Runqin. 2008. “成人礼”，是耶非耶？ [Adulthood rite, yes or no ?] *Dazhong daily*, 23 oct. p.14

- Yang, Tingting et Wang Hui. 2011. « 曲阜儒学文化旅游开发研究 [Study on Qufu's Confucianism culture touristic development] » 泰山学院学报 [Journal of Taishan University] 33 (2) : 35-9
- Zhang, Weidong. 2007a. 中国孔子基金会发展建议 [China Foundation development proposals]. 中国孔子基金会会讯[Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 2 fev. p.3
- Zhang, Jinqing. 2007b. 奥林匹克精神与儒家文化论坛隆重举行 [Olympic spirit and Confucian culture forum]. 中国孔子基金会会讯 [Nouvelles de la Fondation Confucius de Chine], 8 aout. p.1
- Zhang, Yiliu. 2006. «论儒学的地位及儒学文献的开发利用 [Discussion on the status of Confucianism and the development and usage of Confucian literature] » 现代情报 [Modern Information] 2 : 99-101
- Zheng Zhi. 1992. « 中国孔子基金会会长扩大会议纪要 [President of the China Confucius Foundation's meeting summary] » 孔子研究 [Confucius studies] 3: 4-6
- Zhou, Beichen. 2009. 儒教要義 [L'essence du Confucianisme]. Hong Kong: China International Culture Press

Bibliographie Chapitre 6

- Barr, Michael D. 2000. « Lee Kuan Yew and the Asian Values debate » *Asian Studies Review* 24 (3): 309-34
- Chen, Kaixin. 2010. 国际儒学研究基金管理委员会成立 [The establishment of the Fund management committee of the ICA]. 人民日报[People's Daily] 26 fev
- Han Yonggang. 2012. 呼伦贝尔举行第二届中华文化本根教育论坛 [The second session of the cultural roots in education forum hold in Hulunbei'er] .呼伦贝尔日报 [Hulunbei'er daily] 7 juin
- Hu Bei. 2011. “儒学知识系列讲座”国图开讲 [les séminaires sur le confucianisme débutent à la bibliothèque nationale] 图书馆报 [Library Journal] 15 avril. p.A03
- L'Association Confucéenne Internationale [ICA]. s.d.a. 国际儒学联合会简介[International Confucian Association's presentation] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.b. 国际儒学联合会领导成员简介[Presentation of the International Confucian Association's leadership] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.c. 国际儒学联合会领导及著名学者题词[International Confucian Association's leadership and famous scholar description] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.d. 国际儒学联合会第三届领导成员名单[The third leadership name list of the International Confucian Association] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.e. 国际儒学联合会第三届理事会顾问名单[The third council consultant name list of the International Confucian Association] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.f. 国际儒学联合会第三届理事会理事名单[The third council name list of the International Confucian Association] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.g. 国际儒学联合会第三届执行机构成员名单[The third implementing agencies membership list of the International Confucian Association] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.h. 国际儒学联合会大型学术研讨会，领导接见等照片 [Symposium of the International Confucian Association, leadership meeting photos] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.i. 国际儒学联合会书籍 [The International Confucian Association books] (Brochure) Beijing

- ICA. s.d.j. 国际儒学联合会十年大事记 [International Confucian Association decade Memorabilia] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.k. 敬请支持儒学研究基金 [Please support our Confucianism research Fund] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.l. 国际儒学联合会儒学研究基金简介 [Presentation of the Confucianism research fund of the ICA] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.m. 国际儒学联合会儒学研究基金管理办法 [Administration of the Confucianism research fund of the ICA] (Brochure) Beijing
- ICA. s.d.n. 捐赠协议书 [Contribution application form] (Brochure) Beijing
- Jin Yanfang et Li, Wenwei. 2011. 国际儒学联合会专家组在汾阳考察 [ICA expert group investigated in Fenyang] 吕梁日报 [Luliang Daily] 16 juin
- Lu, Martin., Dellios, Rosita. et Ferguson, James R. (dirs.). 2004. *Towards a Global Community: New Perspectives on Confucian Humanism*. Queensland: Centre for East-West Cultural & Economic Studies
- Ma, Zhenduo. 1994. « 第五届儒教思想国际学术会议暨国际儒学联合会筹备会议纪实 [Fifth international academic meeting on confucianism (religion) thinking and the preparatory meeting of the ICA for documentary] » 中国哲学史 [History of Chinese Philosophy] 5 : 19-25
- Meng, Peiyuan. 2012. « 儒学现代发展的几个问题 [A Few Issues about the Modern Development of Confucianism] » 北京大学学报 (哲学社会科学版) [Journal of Peiking University (Philosophy and Social Sciences)] 49 (1): 35-44
- Niu, Xiping. 2010. « 纪念孔子诞辰 2560 周年国际学术研讨会暨国际儒联第四届会员大会”综述 [The Commemoration of the 2560 anniversary of the birth of Confucius' International symposium and the 4th general assembly summary of the ICA] » 孔子研究 [Confucius Studies] 1:114-7
- Sans Nom. 2013. 100 万“国际儒学奖”启动 [The Startup of the 1 Million RMB ICA Award] 承德日报 [Chengde Daily] 14 jan. p.5

- Wei, Lei.2009. 国际儒学联合会理事长徐正燾：通过和谐对话实现包容多样性的全球化 [ICA chairman Xu Zhengdun : inclusive diversity in globalization through the harmonious dialogue] 中国教师报[China Teacher's journal] 23 dec p.A04
- Wen, Songhui. 2010. 国际儒学研究基金成立 动员社会支持儒学发展 [ICA research fund established to mobilize the community to support the development of Confucianism] 人民日报 [People's daily] 4 jan.
- Yan, Nengkang. 2012. 君子善德美在其中- 感悟佳作与年轻军官聊聊天 [Gentleman's virtues --- reflections on works and conversations with young generals]. 凉山日报 [Liangshan daily] 4 sept. p.B5
- Ye, Xuanping. 2006. 国际儒联会长叶选平致国际儒联名誉理事长李焕先生的贺寿信 [ICA's President Ye Xuanping 's celebration letter for ICA honorable chairman Mr Li Huan's birthday] 国际儒学研究 [International Confucianism study]15 : 335
- Yu, Jianfu et Gong Xu. 2010a. « 强化中华本根教育传承儒学经典价值—第一届“本根教育论坛”综述 [Strengthen the educational heritage values' roots of Confucian classics - the first session of the educational roots]» 中国教育学刊 [Journal of The Chinese Society of Education] 12 : 84-7
- Yu, Jianfu et Gong, Xu .2010b. 第一届中华文化本根教育论坛”在大连举办[The 1st session of the cultural root of education in Dalian]. disponible au: <http://www.ica.org.cn/news.php?ac=view&id=2766>
- Zhan, Qiang. 2011. 构建国际化儒学研究交流平台 [To build international Confucianism research platform] 光明日报 [Guangming Daily] 16 nov. p.14
- Zhang, Liwen. 2001. « 20 世纪中国儒教的展开 [The expansion of chinese confucianism (religion) in the 20th century]» 宝鸡文理学院学报 (社会科学版) [Journal of Baoji University of Arts and Sciences (Social Sciences Edition)] 4: 1-9
- Zhang Liwen. 2007. «论儒教的宗教性问题 [On the Religious Nature of Confucianism]» 学术月刊 [Academic Monthly] 39 (9) :28-32

Bibliographie Chapitre 7

- Ai, Jiawen. 2008. «The refunctioning of Confucianism: The mainland Chinese intellectual response to Confucianism since the 1980s» *Issues and Studies* 44 (2): 29-78
- Ji, Zhe. 2011. « Introduction : le jiao recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise » *Extrême-Orient Extrême-Occident* 33: 5-34
- Nyiri, Pal. 2006. *Scenic spots: Chinese tourism, the state and cultural authority*. Seattle: University of Washington Press
- Oakes, Tim. 2010. «Alchemy of Ancestors: rituals of Genealogy in the Service of the Nation in rural China» In: Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield. pp.51-79
- Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield
- Temple de Confucius de Chine [KMW]. 2011a. 成立背景及支持单位 [L'arrière plan de la mise en place et les unités qui soutiennent]. Disponible au : http://www.chinakongmiao.org/templates/T_FocusTopics/index.aspx?nodeid=487&page=ContentPage&contentid=2606
- Temple de Confucius de Chine. 2011b. 中国孔庙数字化先锋 [L'effet pionnier de la numérisation du Temple de Confucius]. Disponible au : http://www.chinakongmiao.org/templates/T_FocusTopics/index.aspx?nodeid=487&page=ContentPage&contentid=2605
- Temple de Confucius de Chine. 2011c. 网站愿景及协作单位 [La vision du site et les unités collaboratrices]. Disponible au : http://www.chinakongmiao.org/templates/T_FocusTopics/index.aspx?nodeid=487&page=ContentPage&contentid=2602
- Temple de Confucius de Chine. s.d.a. 中国孔庙网广告 [China's Confucius Temple Online advertisement] (Brochure) Beijing
- Temple de Confucius de Chine. s.d.b. 中国孔庙网故事集 [Collected stories from China's Confucius Temple's website]. (Brochure) Beijing: 孔子文化传播中心出品 [Confucius Culture Communication centre publisher]. 79p.

- Temple de Confucius de Chine. 中国孔庙网 China Confucian Temple. Disponible au :
<http://www.chinakongmiao.org/index.aspx>
- Temple de Confucius de Chine. s.d.c. 关于我们的组织 [Regarding our organisation]
(Brochure) Beijing.
- Ren, Mengshan. 2011. 孔庙：传统文化的载体与象征——专访孔子第 75 代嫡孙，中国孔
庙保护协会名誉会长孔祥林 [Confucian Temple: Carrier of traditionnal and symbolic
culture - Interview with Confucius' 75th generation, the honorary President of the
Confucius Temple protection association, Kong Xianglin] 华夏时报 [China Times]
18.juillet, p.37
- Yang, Guang. 2007. 李群部长考察我会北京办事处 [Le Ministre Li Qun en visite au
bureau de la Fondation de Beijing]. 中国孔子基金会会讯[Nouvelles de la Fondation
Confucius de Chine], 24 mai. p.1

Bibliographie Conclusion

- Ai, Jiawen. 2008. « The refunctioning of Confucianism: The mainland Chinese intellectual response to Confucianism since the 1980s » *Issues and Studies* 44 (2): 29-78
- Ai, Jiawen. 2009. « Two Sides of One Coin: the party's attitude toward Confucianism in contemporary China » *Journal of Contemporary China* 18 (61): 689-701
- Billioud, Sébastien, et Thoraval, Joel. 2009. « Lijiao : le retour en Chine continental de cérémonies en l'honneur de Confucius » *Perspectives chinoises* 4 : 87-107
- Billioud, Sébastien et Thoraval, Joel. 2008. « Anshen liming ou la dimension religieuse du confucianisme » *Perspectives chinoises* 3 : 96-116
- Chen, Ming. 2012. « 儒教：作为一个宗教 [Confucianism : as a religion] » 哲学分析 [Philosophical Analysis] 3 (2) : 35-55
- Chen, Xiaoyi. 2003. « 儒家乎？儒教乎？——苗疆“堂祭三献礼”的宗教人类学研究 [Confucianism? Confucianism (religious)? – Religious anthropology's research on Miao Frontier's Temple 3 gift offering ceremony] ». 中山大学学报(社会科学版) [Journal of Sun Yat-sen University (Social Science Edition) 43 (186) : 45-50
- Ellis, Stephen and Ter Haar, Gerrie. 1998. « Religion and Politics in Sub-Saharan Africa » *Journal of Modern African Studies* 36 (2): 175-201
- Fei, Xiaotong. 1989. 中华民族元一体格局 [Les schémas de la diversité dans l'unité de la nation chinoise]. Beijing : The Central University of Nationalities
- Feng, Youlan. 1980. 中国哲学史新编 [Nouvelle histoire de la philosophie en Chine]. Beijing: 人民出版社 [Presses du Peuple]
- Hall, Peter A. et Taylor, Rosemary C.R. 1996. « Political Science and the Three New Institutionalisms » *Political Studies* 44(5): 936-957
- Han, Xiaohui. 2011. « 胡锦涛和谐社会思想研究 [Research on Hu Jintao's Harmonious society thought] » Master Dissertation, 中共上海市委党校 [Shanghai Party Institute of CCP] 52p.
- Huang, Yushun et Zhang, Yang. 2009. « 儒学复兴的两条路线及其超越——儒家当代主义的若干思考 [The two routes of Confucian revival and beyond: reflections onf

- contemporary Confucian doctrine]» 西南民族大学学报(人文社科版) [Journal of Southwest University for Nationalities] 30 (1) : 192-201
- Jiang, Qing. 2003. 政治儒学：当代儒学的转向, 特质与发展 [Political Confucianism : Contemporary confucianism direction, characteristics and development]. Beijing : SDX & Harvard-Yenching Academy
- Kang, Xiaoguang. 2007. 软力量建设与儒家文化复兴 [The construction of soft power and the revival of Confucian culture] 天涯 [Frontiers] 1 :32-8
- Li Qing. 2007. «“儒教”还是“儒学”? 关于近年中日两国的“儒教”说[Confucianism : religious or Scholastic? On the view of Confucian religion held in China and Japan in recent years]» 深圳大学学报 (人文社会科学版) [Journal of Shenzhen University (Humanities and Social Sciences)] 24(4) : 5-13
- Liu, Xuefei. 2008. «关于儒学宗教性问题研究的反思[On the Research of Relation between Confucianism and Religion]» 齐鲁学刊[Qilu Journal] 4 : 23-6
- Micollier, Évelyne. 2007. « Qigong et « nouvelles religions » en Chine et à Taiwan : instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques » *Autrepart* 2 (42): 127-44
- Nyiri, Pal. 2006. *Scenic spots: Chinese tourism, the state and cultural authority*. Seattle: University of Washington Press
- Nyiri, Pal. 2010. *Mobility and cultural authority in contemporary China*. Seattle: University of Washington Press
- Oakes, Tim et Sutton, Donald S. dirs. 2010. *Faiths on display: Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth : Rowman & Littlefield
- Payette, Alex. 2012. « Le renouveau religieux du confucianisme en Chine : une revue des débats académiques récents ». *Le Monde Chinois Nouvelle Asie* 29 : 118-26
- Ren, Jiyu. 1980. « 论儒教的形成 [Sur la formation de la religion confucéenne] » 中国社会科学 [Social Sciences in China] 1: 1-18
- Rousselet, Kathy. 2004. « L'Eglise orthodoxe russe et le territoire » *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest* 35 (4): 149-171
- Tang, Wenfang et Holzner, Burkart. 2007. *Social change in contemporary China: C.K. Yang and the concept of institutional diffusion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press

- Tu, Weiming. dir. 1996. *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral education and economic culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge: Harvard University Press
- Wach, Joachim .1944. *Sociology of Religion*. Chicago: The University of Chicago press
- Xie, Taofang. 2010a. «儒家与宗教——论西方的儒教观念及相关的问题 [Confucianism and Religion. On Confucian Concepts and Related Issues in Western Countries] » 西华大学学报 (哲学社会科学版) [Journal of xihua University (Philosophy and Social Sciences)] 29 (2): 7-13
- Xie, Taofang. 2010b. «儒家是否属于宗教 [Confucianism is not a religion]» 文史杂志 [Journal of Literature and History] 149 (4) :4-7
- Yang, Fenggang. 2011. *Religion in China: Survival and revival under communist rule*. Oxford : Oxford University Press
- Yang, Qingkun. 1970. *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley : University of California Press
- Yang, Zebo. 2008. «再论儒学何以具有宗教作用 [A new discussion on why the Confucianism has the function of religion] » 文史哲 [Journal of Literature, History and Philosophy] 4: 37-43
- Zhan, Shichuang et Yu, Guoqing. 2006. «关于儒教的几个问题宗 [Several questions regarding Confucianism (religious)]» 教学研究 [Religious Studies] 1 :96-100
- Zhang, Jian. 2007. «儒学·儒教·宗教 [Confucianism (Scholastic), Confucianism (Religion) and Religion]» 国际儒学研究 [International Confucian Studies] 00 :137-57
- Zhang, Qicheng. 2003. «徽州：儒教圣地——兼论汉以后儒学是一种特殊形态的宗教 [Huizhou: Confucian holy land - On post-Han Dynasty Confucianism as a special form of religion] » . URL: <http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/huizhou.htm>
- Zhang, Shibao. 2008. «儒学再制度化的努力与限制 [Efforts and limitations of the Re-institutionalization of Confucianism] » 云南大学学报 (社会科学版) *Journal of Yunnan University (Social Sciences Edition)* 7 (2): 34-43

- Zhao, Jing et Su, Jie. 2003. «浅谈儒学的宗教性 [Discussion on the religious nature of Confucianism] » 宜宾学院学报 [*Journal of Yibin University*] 5: 28-9
- Zheng, Zhi. 1992. «中国孔子基金会会长扩大会议纪要 [China Confucius Foundation's Chairman enlarged meeting's minutes] » 孔子研究 [*Confucius Studies*] 3: 4-6
- Zhou, Hong. 2010. «儒学宗教性问题研究 [Research on the issue of Confucianism's religious essence]» Doctoral Dissertation, Heilongjiang University
- Zhu, Zongzhen. 2006. «儒教在复苏 [Confucianism in recovery] » 观察与思考 [Observation and reflection] 18: 56

Annexe A

Le renouveau religieux du confucianisme en Chine : une revue des débats académiques récents.

Référence : Payette, Alex. 2012. «Le renouveau religieux du confucianisme en Chine : une revue des débats académiques récents [The religious renewal of Confucianism in China : a review of recent debates]». *Le Monde Chinois Nouvelle Asie* 29 : 118-26

À Noter : Ceci est la version pré-formatée, avant publication.

Lorsque l'on aborde la question du confucianisme en Chine continentale, on entre d'emblée dans plusieurs débats, dont celui portant sur son contenu (ex. : les éléments composants la doctrine confucéenne) et celui sur sa nature (ex. : le confucianisme est-il une religion ou bien un système philosophique?). Il existe aussi un débat qui chapeaute les deux précédents, soit celui de la terminologie (p. ex. : comment peut-on traduire la notion de *Ru* (儒) et comment rendre compte de concepts comme celui de « religion », lorsque l'on aborde le débat sur la nature du confucianisme, en chinois? Parle-t-on de *Jiao* (教), d'enseignement ou de doctrine, ou encore de *Zongjiao* (宗教), qui fait plutôt référence aux superstitions (*Mixin*, 迷信) et aux enseignements religieux sectaires ? Ces débats prennent de plus en plus d'importance en Chine depuis le début des années 1980 (réformes et ouvertures), c'est-à-dire depuis une certaine remise en question des idéaux communistes, marxistes et maoïstes. Les intellectuels chinois, en plus d'avoir un nombre croissant d'échanges avec Taiwan sur ces questions, notamment avec Mou Zongsan (牟宗三) ou encore Li Ruiquan (李瑞全), discutent de l'importance ainsi que des possibles développements et fonctions du renouveau confucéen en Asie. Ces débats et échanges sont essentiels surtout lorsqu'il y a possibilité d'instrumentaliser le discours à des fins politiques, comme dans le cas de l'adéquation entre les « valeurs confucéennes », l'autoritarisme dans la notion de « valeurs asiatiques ». ¹C'est précisément l'intérêt de cette étude que de revisiter ces débats.

Premièrement, le portrait de la situation que nous allons ici étayer n'est en aucun cas exhaustif. Cet exercice se veut un sommaire dans le but d'offrir aux lecteurs une vue d'ensemble sur quelques-uns des débats et controverses qui animent la vie académique et politique de la Chine d'aujourd'hui. Ensuite, nous voulons seulement dessiner les contours

du débat concernant la nature religieuse du confucianisme dans le but d'offrir un point de réflexion sur lequel il sera possible s'appuyer pour ensuite comprendre ce qui est en jeu, c'est-à-dire le futur du confucianisme et celui de la notion de religion en Chine. Enfin, cet exercice de synthèse a pour principal apport de rendre accessible l'entièreté du débat en français.

Pour ce faire, nous porterons notre attention sur les débats portant sur la nature du confucianisme, du fait que ce renouveau confucéen (*Rujiafuxing*, 儒家复兴) est surtout caractérisé par des questionnements autour de ses dimensions religieuses. Cet article se propose donc de faire brièvement le point sur certaines des positions existantes et récentes (2001-2008) dans ce débat pour ensuite mettre l'accent sur la conception de Chen Ming (陈明). La position de ce dernier est particulièrement intéressante pour comprendre les possibles conséquences que pourraient avoir la reconnaissance ainsi que l'institutionnalisation d'un confucianisme religieux politisé pour la Chine contemporaine. Qui plus est, Chen, nous offre, dans ses textes plus récents, une critique des autres auteurs présentés plus bas. Nous terminerons cet article par une discussion sur l'importance de ce renouveau confucéen de même que sur ses multiples significations pour la Chine.

Le confucianisme : philosophie ou religion ?

D'emblée, les débats qui portent sur la nature confucianisme sont, la plupart du temps, divisés sur la base de la dichotomie philosophie/religion. Il est ensuite possible de subdiviser ces positions en de multiples sous-débats : si le confucianisme est une religion, de quel type s'agit-il ? À quel titre le confucianisme est-il une religion ? Est-ce une tradition religieuse ? Le même type de question se pose pour le côté philosophique du débat. Du fait que la plupart des auteurs ont leur propre «définition» de ces deux termes, religion et philosophie, il ne nous semble pas utile d'en offrir une pour l'un ou l'autre de ces mots. Il faut cependant comprendre leur définition comme étant un assemblage entre la définition institutionnelle, basée sur un clergé, un corpus décrits, et la définition «pratiques» ; cette dernière met l'accent sur l'importance des pratiques comme formant l'expérience religieuse².

À l'origine du débat que nous présentons ici, se trouve en fait une controverse plus épineuse ayant débuté aux environs de 1978, c'est-à-dire durant la période des réformes. Ce

« premier » débat, qui en doit beaucoup au mouvement intellectuel du 4 mai 1919 (*Wusi Yundong*, 五四运动) ainsi qu'à d'autres intellectuels de la fin du 19^e siècle, notamment Kang Youwei (康有为) et Hu Shi (胡适)³, a pour objet la nature religieuse du confucianisme. C'est Ren Jiyu (任继愈), le fondateur de l'institut des religions du monde et chef du bureau des affaires confucéennes (*Rujiaoshi*, 儒教史), qui lança la première pierre avec son article, paru en 1980, « *Sur la formation de la religion confucéenne* » (*Lun Rujiao de Xingcheng*, 论儒教的形成)⁴. Ren considère le confucianisme comme une religion, au même titre que le Christianisme en Occident, jusqu'en 1911. De fait, dans une optique marxiste, il lui attribue la même fonction : un outil idéologique de répression contre la société chinoise. Il reçut rapidement, au début des années 1980, des critiques de philosophes comme Feng Youlan (冯友兰)⁵, qui s'opposèrent dès le début à sa lecture religieuse du confucianisme.

La publication du livre de Li Shen (李申), disciple de Ren Jiyu, « *L'histoire du Confucianisme religieux en Chine* » (*Zhongguo Rujiaoshi*, 中国儒教史)⁶ en 1999 vint suppléer des arguments textuels et historiques à la position de Ren. La position adoptée par Li et Ren, marxiste et anti-religieuse, aborde le confucianisme en tant que religion dans le but de le discréditer. Voilà où se situent les positions qui sont abordées plus bas. Ce sont des réponses de même que des critiques venant s'ajouter au débat originel. Ce développement a pour caractéristique une prolifération, sur Internet surtout, de textes et de commentaires sur la nature du confucianisme, son importance ainsi que son interprétation.

Le but du texte n'est cependant pas de faire le point sur l'ensemble du débat, mais bien de souligner les multiples conceptions mises de l'avant de même que leur importance relative en matière de religion en Chine. Enfin, les points de vue dont nous allons brièvement discuter sont ceux de Chen Lai, Jiang Qing, Kang Xiaoguang et Chen Ming. Les trois derniers sont placés, par Fang Keli (方克立)⁷, sous la dénomination de « Nouveau-confucianisme continental » (*Dalu Xinrujia*, 大陆新儒家)⁸, et ce, dans le but de les différencier des renouveaux taiwanais, Hongkongais ou encore d'Amérique du Nord.

L'idée du confucianisme comme un système philosophique⁹ est partagées par plusieurs intellectuels chinois, dont Chen Lai (陈来)¹⁰. Ce dernier propose un renouveau confucéen en termes purement laïques. Chen met l'accent sur l'importance du confucianisme

en tant qu'enseignement (*Ruxue*, 儒学) et non comme spiritualité. Très proche du Parti communiste, Chen Lai conceptualise le confucianisme comme ayant une fonction de légitimité politique pour celui-ci. Le renouveau confucéen élaboré par Chen Lai est soutenu par des éléments du leadership du Parti. Ce soutien se change en fait en capital politique pour le Parti qui peut, à certains moments, se poser comme défenseur et sauveur de la « tradition » nationale.

D'autres traitent du confucianisme comme d'une religion d'État¹¹, comme d'une religion soutenue par l'État (*Guojia zhichi*, 国家支持). C'est en ce sens que Jiang Qing (蒋庆)¹² parle du confucianisme comme de la doctrine de l'État confucéen, de l'État basé sur le confucianisme, et ce, pour rétablir la légitimité du Parti communiste chinois. Jiang comprend cependant les limites de l'utilisation du concept « occidental » de religion pour décrire le confucianisme et propose de l'utiliser seulement si besoin est (*Fangbian quanfa*, 方便权法). Il élabore un système tricaméral comprenant une chambre populaire (*Shuminyuan*, 庶民院), nationale (*Guotiyuan*, 国体院) (basée sur une légitimité historique et culturelle) et confucéenne (*Tongruiyuan*, 通儒院) (basée sur une légitimité divine transcendante)¹³. Il cherche en fait à réhabiliter la transcendance dans la vie sociale et politique chinoise (*Fumei*, 復魅)¹⁴. Enfin, le but de son exposé sur l'État confucéen est de démontrer que le marxisme-léninisme ne représente ni l'« essence » ni l'esprit de la nation chinoise. De ce point de vue, il semble logique et presque inévitable que le confucianisme remplace le marxisme en tant qu'enseignement/doctrine national (*Guojiao*, 国教)¹⁵. La position de Jiang est intéressante de par son importance théorique ainsi que ces implications pratiques.

Dans un même ordre d'idées, Kang Xiaoguang (康晓光)¹⁶ soutient l'idée du confucianisme comme de la religion d'État en Chine. Selon Kang, seule la politique confucéenne est à même de légitimer le système politique chinois. Pour lui, compte tenu des conditions actuelles, il faut utiliser la politique « bienveillante » du confucianisme (*Renzheng*, 仁政) afin de légitimer l'autoritarisme chinois¹⁷. Pour Kang, le développement politique et social de la Chine doit nécessairement passer par la « confucianisation » de la société chinoise¹⁸ en faisant de cette école la religion d'État. Pour Kang, l'État doit jouer un rôle actif dans la promotion de l'enseignement confucéen en le rendant doctrine/enseignement d'État¹⁹, dans la mise en place du confucianisme en tant que religion d'État

(*Lirujiaoweiguojiao*, 立儒教为国教). De cette façon, en prônant une certaine trinité confucéenne (orthodoxie doctrinale, système d'éducation, autorité politique)²⁰, et en voulant introduire le confucianisme dans le système d'éducation de même qu'une religion confucéenne dans la société, Kang s'adresse directement au Parti communiste. Comme il le mentionne, les dirigeants ont échoué à mettre de l'avant une théorie, voire même une « idéologie nationale », pouvant justifier l'ordre sociopolitique présent. C'est pourquoi le *statu quo* ne peut ni de devrait continuer ainsi²¹. L'interprétation religieuse du confucianisme qu'offre Kang se veut surtout la base d'un nationalisme culturel en vue de revitaliser la culture chinoise, et ce, au-delà de la question de l'État-nation²².

Jiang Qing et Kang Xiaoguang souscrivent moins à un renouveau de la spiritualité confucéenne comme telle que d'un confucianisme pouvant servir d'appui au Parti communiste ainsi qu'au nationalisme culturel. Nakajima Takahiro voit à la fois Jiang Qing et Kang Xiaoguang comme étant des « héritiers » du projet de religion confucéenne (*Kongjiao*, 孔教) présenté par Kang Youwei en 1912²³. Ce projet d'institutionnalisation répondait alors au choc créé par l'arrivée du Christianisme en Chine.

Enfin, certains, comme Bilioud, Thoraval, et C.K Yang avant eux, considèrent le confucianisme comme étant une religion diffuse²⁴, comme existant par l'intermédiaire des institutions laïques (ex.: famille, communauté, État). La religion diffuse se définit par un ensemble de croyances et de rituels qui ont développé leur système organisationnel en tant que partie intégrante d'un système social déjà structuré²⁵. Cette dernière possède une théologie, des pratiques culturelles ainsi qu'un personnel si intimement diffus dans une ou plusieurs institutions sociales laïques qu'ils deviennent une partie du concept (idée), des rites et structures de ces dernières. La religion diffuse ne possède pas d'existence indépendante de cette structure. Malgré l'intérêt que l'on pourrait porter à la religion diffuse, nous ne pourrions traiter plus amplement de cette position.

La religion civile confucéenne à la construction de la conscience nationale chinoise

De la religion civile

Avant d'aborder la position de Chen Ming²⁶, tentons de comprendre ce qu'est une religion civile et ce que cela implique. Nous présenterons ensuite deux « moments » dans l'argumentaire de Chen Ming, soit celui basé sur sa conception du confucianisme comme religion civile et son retour sur sa position originelle quatre années plus tard.

La religion civile, telle que définie par Robert N. Bellah, est une religion générée à partir d'un mode de vie (ex. : *American way of life*)²⁷. Cette dernière imprègne toute une population, sur un territoire donné, ou encore une partie de celle-ci. La religion civile existe aux côtés des religions reconnues, formellement par l'État, de façon très différenciée. Cette dernière exprime un ensemble de croyances, symboles et rituels qui sont institutionnalisés dans une collectivité²⁸. En ce sens, elle existe à l'extérieur du champ religieux. La religion civile doit se comprendre comme une appréhension authentique de la transcendance ainsi que de l'universalisme de la religion telles que perçues ou comprises par l'expérience d'un peuple (les Américains dans le cas de Bellah)²⁹. Elle place au centre de son système de sens, la collectivité³⁰. Son but est l'intégration de la société autour de croyances et de cérémonies communes pour justement faire fonctionner cette dernière.

Cette définition est très importante pour Chen. Il base d'ailleurs son exposé sur cette dernière. C'est en partant de cette définition que Chen Ming voit le confucianisme comme une « religion civile » (*Gongmin zongjiao*, 公民宗教). Selon ce dernier, le concept de religion civile répond à des problèmes théoriques et pratiques, en matière d'institutionnalisation et de formalisation des symboles confucéens dans l'État³¹. Théoriques, du fait de l'incapacité du concept « occidental » de religion à rendre compte du confucianisme de même que l'ambiguïté à préciser son caractère religieux³². Pratiques, en ce qui concerne la dérogation au principe de la séparation entre l'État et la religion : si le confucianisme est une religion civile, il ne fait pas partie de l'État, mais bien de la société. Il est donc possible de combiner, la société civile et le confucianisme dans le but de placer le confucianisme religieux à l'intérieur de la société d'aujourd'hui. Il considère ceci comme venant répondre aux problèmes de construction de la société civile ainsi que de ressourcer la nation chinoise.

En ce sens, comme le mentionne Chen Ming, il serait possible, en faisant du confucianisme une religion civile, que ce dernier devienne la vie de l'État (*Guojia shenghou* (国家生活)). Cela permettrait aussi de redonner sens aux figures sacrées (p. ex. : Yao, Shun,

etc.), aux endroits sacrés (p. ex. : temples ancestraux), aux cérémonies sacrées (p. ex. : offrandes au ciel, offrandes aux déités) ainsi qu'à la foi sacrée (ex. : respect des lois divines)³³. Le confucianisme, en tant que religion, possède une structure caractérisée par les croyances populaires et d'un autre côté, est connecté avec le système politique³⁴, et non l'État. Cette vision du confucianisme est considérée par Chen dans l'optique d'une future institutionnalisation du confucianisme en tant que religion pour la simple et bonne raison que la religion civile est à même de communiquer avec les croyances populaires (ex. : religions populaires en Chine) tout en restant liée avec le système politique. L'institutionnalisation se pose donc en termes de reconnaissance. La position « modérée » qu'il soutient, en comparaison avec celles de Jiang et Kang, s'inscrit ainsi dans deux débats : celui qui porte sur la nature religieuse du confucianisme ainsi que celui portant sur la catégorie de religion en Chine.

Cependant, et le propos est rapporté par Nakajima, Chen Ming mentionne, dans sa théorie de la religion civile confucéenne, que la narrative culturelle (religion civile) doit naturellement être construite autour de la tradition culturelle des Han pour ensuite s'inscrire dans la vie politique chinoise³⁵. Selon Nakajima, la religion civile confucéenne serait en fait « le moulage de l'expérience chinoise à travers le cadre des traditions culturelles Han »³⁶. Cette conception du confucianisme comme religion civile possède en elle une nature fondamentale se posant ainsi comme une base de l'identité culturelle chinoise. Cependant, ce type de théorie (civile), selon Nakajima, exclut tous les non-Hans ne possédant pas de liens fondamentaux avec cette tradition³⁷. Cette notion, selon Billioud et Thoraval, soulève aussi deux autres problèmes : (1) le concept de religion civile est en fait l'application d'un concept influencé par l'expérience américaine au contexte chinois et (2) l'usage qui en est fait est beaucoup trop vague. Chen semble vouloir s'en servir pour marquer une certaine continuité entre l'empire, la période républicaine et la République populaire³⁸.

...À la Construction de la conscience nationale.

Depuis la parution de son texte en 2006, *Théorie de la religion civile confucéenne*, Chen est revenu plusieurs fois sur sa position qui, comme nous l'avons démontré, souleva plusieurs controverses en Chine ainsi qu'à l'étranger. Dans un texte publié en 2010, intitulé

« *Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) - religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise* »³⁹, Chen répond, modère et clarifie sa prise de position de 2006. Ce texte visait aussi à prendre une distance plus prononcée avec Jiang Qing et Kang Xiaoguang.

Dans un premier temps, Chen souligne le fait que les écrits de Jiang Qing se concentrent sur une reconstruction de la « sinité » (*zhonghuaxing*, 中华性) définie en termes de culture confucéenne. En ce sens, Chen prête le qualificatif d'essentialiste à Jiang. Son projet parlementaire à trois chambres nécessite un changement de système, ce qui éveille les soupçons du Parti. Le projet de Kang, pour autant qu'il soit moins radical que Jiang, ressemble plus, du point de vue de Chen, à un changement dans l'orientation du Parti⁴⁰.

Chen note que s'il devait y avoir reconnaissance du confucianisme, celui-ci devrait être en mesure de façonner l'identité culturelle nationale (il fait d'ailleurs référence au fait que la Chine soit une république multiethnique.)⁴¹. Il ne devrait être basé sur l'expérience Han exclusivement. Position qu'il attribue particulièrement à Jiang Qing. Cependant, le texte de Chen demeure ambigu en ce qui concerne sa conception de la nation chinoise, qu'il considère comme étant principalement politique, légale et enchâssée dans les limites de la constitution de la République populaire, ainsi que dans sa réarticulation de la notion de religion civile. Sa nouvelle interprétation de la nation, qui semble a priori moins culturelle et « ethnicisante », vient répondre aux critiques, portant sur l'exclusion (des groupes non-Hans), liées à l'utilisation de la notion de religion civile.

Chen en profite aussi pour discuter des opportunités et possibles problèmes que pourrait rencontrer le confucianisme en tant que religion civile. En matière d'opportunités, Chen fait référence à la potentielle prise de l'espace social par le confucianisme de même que de ses capacités organisationnelles. Il pourrait aussi servir de base pour asseoir un nationalisme chinois. En contrepartie, Chen souligne le fait que la structure sociale existante aujourd'hui est radicalement différente de celle d'autrefois. Le côté patriarcal, de même que d'autres notions du corpus confucéen, pourraient ne pas pouvoir s'implanter pour devenir la « nouvelle » base sociale.

Il explicite qu'il ne tente pas de mettre l'accent sur une reconstruction des attributs du confucianisme Han. Il veut plutôt reconstruire la conscience nationale de l'ensemble du peuple chinois. Chen termine cet article en répondant à quelques questions en lien à son

œuvre en général. Au commentaire « Vous parlez du confucianisme comme étant du domaine civil sans aborder la question du confucianisme en tant que religion (...) », Chen répond « (...) je mets en scène la religion civile comme point de départ stratégique, le vrai point de départ est le questionnement du confucianisme en tant que religion (...) »⁴². Ce que cette réponse nous dit c'est que Chen est conscient des problèmes liés aux conceptions de Jiang Qing et de Kang Xiaoguang. Il cherche à modérer sa position ainsi qu'à demeurer pragmatique, et ce, sans tomber dans le dogmatisme.

Conclusion : Le renouveau confucéen : néo-traditionalisme et laïcité

Les débats qui ont été présentés dans le cadre de cet article représentent une partie « engagée » du renouveau confucéen en Chine. Si ces débats ont commencé par des questionnements sur l'usage des termes, soit entre le *Rujiao*, *Ruxue* et le *Rujia* (儒教, 儒学, 儒家), le point central est rapidement devenu la religion, la nature religieuse du confucianisme, ainsi que la catégorie même de religion en République populaire.

Ce retour à un certain néo-traditionalisme, avec la montée en importance des études nationales (*Guoxue*, 国学) depuis les années 1990, s'inscrit aussi dans la problématique du vide idéologique, sur le plan politique en Chine, et ce, depuis la fin du maoïsme et de l'éloignement progressif du Marxisme-léninisme. En ce qui concerne le renouveau du confucianisme, l'État a, pour l'heure, adopté une attitude que l'on pourrait qualifier de « passive-défensive ». Passive, car il ne tente pas d'empêcher de façon radicale ce mouvement et défensive, parce que l'État garde un œil très attentif au nombre croissant de pratiquants ainsi qu'aux débats académiques portant sur un confucianisme religieux.

En plus, malgré le fait que l'on présente souvent le confucianisme comme étant la religion de la Chine, il n'en est rien. Il ne possède toujours pas de reconnaissance formelle de la part de l'État chinois. Cependant, malgré ce déni, l'État envoie plusieurs messages contradictoires à l'égard du renouveau confucéen. Le fait que ce sont des représentants du gouvernement qui ont accompli les rites et présidé la cérémonie du 2555^e anniversaire de Confucius en 2004⁴³, comme la tradition des Ming et des Qing l'exige, remet en cause le discours sur les principes laïques de l'État chinois. L'annonce de la mise sur pied des instituts Confucius (*Kongzi Xueyuan*, 孔子学院) souligne les contradictions se trouvant dans

le message officiel. De fait, le Parti n'est pas intéressé à soutenir une « nouvelle » religion et pourtant, il commence à reconnaître l'importance d'identifier le confucianisme comme une force unificatrice à l'intérieur de la société chinoise. Cette ambivalence soulève plusieurs autres questions, notamment celles qui concernent les possibles liens pouvant exister entre le débat académique, le renouveau confucéen et la sphère politique : « est-ce que le renouveau confucéen est inféodé au Parti ? » Ce qu'il faut garder en tête, c'est que le Parti fonde une part de sa légitimité politique sur le principe de séparation entre la religion et la politique. Ce faisant, il ne peut pas faire appel au confucianisme en tant que religion⁴⁴. Il laisse aussi faire le renouveau confucéen (religieux) tout en niant sa nature religieuse. En ce sens, le Parti préfère les appellations de *Rujia* et de *Ruxue*, plutôt que celle de *Rujiao*, les deux premiers faisant référence à un système de connaissances⁴⁵.

Enfin, ce qui est en jeu, outre l'avenir du confucianisme en Chine, est la notion de religion, son sens, ainsi que la catégorie de religion, ce qui peut être identifié comme religieux. On cherche à changer la définition de la religion dans le but de pouvoir identifier des pratiques. Dans cet ordre d'idées, on remarque que ces conceptions du confucianisme religieux tentent d'éloigner cette notion du discours avilissant du Parti. Ce n'est pas une force négative assujettissante, comme l'interprétation marxiste le suggère, au contraire. Elle peut avoir une fonction positive tant sur le plan social que politique. L'ensemble de cet exposé n'a fait que mettre en lumière certains des débats qui sont en cours en Chine. L'issue de ces débats est cruciale, autant pour l'avenir du confucianisme en Chine que pour le champ religieux chinois.

¹ William T. De Bary. *Asian values and human rights: a Confucian communitarian perspective*. Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1998. p.3

² Talal Asad fait un retour sur la définition dite traditionnelle. Il met ensuite l'accent sur le fait qu'il faille inclure l'analyse des pratiques religieuses dans comme étant indissociables de l'expérience religieuse et donc de la définition de la religion. Asad, Talal. « On Re-reading a Modern Classic: W.C. Smith's The Meaning and End of Religion ». *History of Religions*, Vol.40, No. 3, 2001. pp.205-222

³ Kang Youwei (1858-1927) est l'une des figures marquantes de la philosophie chinoise moderne. Grand réformateur social et politique de la fin de l'empire des Qing, c'est à lui que l'on doit l'œuvre de *La Grande Unité* (*Da Tongshu*, 大同书). Hu Shi (1891-1962) est l'un des « libéraux » chinois du début du 20^e siècle. Figure importante, et peut-être la plus connue du mouvement du 4 mai 1919, Hu fut un défenseur de l'utilisation du vernaculaire dans la littérature chinoise.

⁴ Originellement publié en 1980, ce texte est disponible dans : Ren Jiyu. 儒教问题政论集 [*Collection of articles debating the issues of Confucianism*]. Beijing, China religious culture publisher, 2000. p.1-21

⁵ Feng Youlan (1895-1990) était un grand philosophe chinois du 20^e siècle. Il est une figure marquante du renouveau de la philosophie chinoise avant et durant la période communiste.

⁶ Li, Shen. 中国儒教史 [L'histoire du confucianisme (religieux) en Chine] (上下). Shanghai, Presses du peuple de Shanghai, 1999. 2011p.

⁷ Ancien Président du département des études graduées de l'académie chinoise des sciences sociales. (1994-2000).

⁸ Cité dans Makeham, John. *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Op.cit., p.255. Ji Zhe parle de ces trois auteurs comme étant le renouveau du conservatisme culturel en Chine. Ji Zhe. « Confucius, les libéraux et le parti : le renouveau du confucianisme politique ». *La vie des idées*, No.2, 2005. pp.9-20

⁹ Chen Lai. 孔子与当代中国 [Confucius et la Chine contemporaine]. Beijing, 生活.读书.新知三联书店 [SDX Joint Publishing Company], 2008.

¹⁰ Chen Lai est directeur de l'école des études nationales à Qinghua (*Qinghua Guoxueyuan*, 清华国学院).

¹¹ On entend ici religion d'État comme pouvant être deux choses : (1) une religion officielle possédant la reconnaissance de l'État, un clergé ainsi que des institutions (lieux de culte) pour sa communauté, et (2) une religion officielle au sens de religion établie dominante (ex. : comme le Christianisme le fut longtemps dans plusieurs pays d'Europe.)

¹² Jiang Qing était, jusqu'en 2001, professeur au collège administratif de Shenzhen.

¹³ Originellement publiée dans le journal « La voie originelle » (*Yuandao*, 原道), No.10, Beijing : Presses Universitaires de Péking, 2004. Cependant, cette publication n'est seulement disponible qu'en ligne. Jiang Qing, «王道政治是当今中国政治发展的方向[The Royal way as politics is the direction for Chinese political development today] », <http://www.confuchina.com/03%20lunlizhengzhi/wangdaozhengzhi.htm> [En ligne le 25 octobre 2011]

¹⁴ Ce concept provient d'une traduction chinoise du concept de « désécularisation » de Max Weber. Il est en opposition avec le concept de sécularisation (*Qumei*, 去魅)

¹⁵ Jiang Qing. 中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题 [The practical significance of the revival of confucianism in China and the problem it faces]. 鹅湖月刊, vol.15, No.3, 1989. p.29

¹⁶ Kang Xiaoguang est un professeur de sociologie à l'Université du peuple. Il est aussi très proche de Zhu Rongji.

¹⁷ Kang Xiaoguang. “仁政：权威主义国家的合法性理论[Benevolent Government: Towards a Theory of Legitimacy for Authoritarian States.]”. *战略和管理* [Strategy and management], No.4, 2003. pp.108-111 Disponible en ligne, <http://www.cssm.gov.cn/view.php?id=11517> [En ligne le 3 Novembre 2011]

¹⁸ Kang Xiaoguang. « Confucianization: A Future in the Tradition », *Social Research*. Vol.73, No.1, 2006. pp.77-121

¹⁹ Kang Xiaoguang. 仁政：中国政治发展的第三条道路[Benevolent Government: A Third Path for China's Political Development], Singapore, 世界科技出版社 [World tech info press] 2005. pp.Xliv-Lii

²⁰ Ownby, David. « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé ». *Perspectives Chinoises*, No.4, 2009 p.118

²¹ Kang Xiaoguang. « Confucianization: A Future in the Tradition », Op.cit., p.85

²² Kang Xiaoguang. 文化民族主义论纲 [Outline of Cultural Nationalism], *战略与管理*[Strategy and management], no.2 2003

²³ Nakajima, Takahiro. “Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique”. In : HANEDA, Masashi (ed.). *Sécularisations et Laïcités*. Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy, UTCP No.7. p87

²⁴ C'est à Joachim Wach que Yang doit le concept de religion diffuse.

²⁵ Yang, C. K. *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Op.cit., p.294

²⁶ Fondateur de la revue conservatrice « la voie originelle » (*Yuandao*, 原道), Chen Ming est aussi membre de l'institut des religions du monde de l'Académie chinoise des sciences sociales (CASS).

²⁷ Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. New York, Harper and Row publishers, 1970. p.168

²⁸ Ibid. p.172

²⁹ Ibid. p.179

³⁰ Liebman, Charles S., et Eli'ezer Don-Yihya. *Civil religion in Israel: traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. University of California Press, 1983. p.4-5

³¹ À quelques mots près, c'est la thèse de Bilioud et Thoraval (sur Chen Ming). Bilioud, Sébastien et Joël Thoraval. « Anshen Liming ou la dimension religieuse du Confucianisme », *Op.cit.*, p.114

³² Chen fait référence ici à la définition institutionnelle de la religion, telle que présentée par W.C Smith.

³³ 我们可以清楚且轻松的给出儒教叙事中赋予“国家生活”以崇高意义的神圣人物（尧舜禹汤）、神圣地点（宗庙、社稷）、神圣仪式（祭天、祭祖）以及神圣信仰（敬天法祖）等。Chen Ming, 儒教公民宗教说 [Théorie de la religion civile confucéenne], *Op.cit.*

³⁴ 儒教作为宗教，其结构上的特点是一方面与民间信仰相贯通，一方面与政治体制相连接 (...) Idem.

³⁵ Chen Ming, « 儒教之公民宗教说 [Théorie de la religion civile confucéenne] », <http://www.yuandao.com/forum.php?mod=viewthread&tid=23375> [En ligne le 5 novembre 2011]

³⁶ Nakajima, Takahiro. “Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique”. In : Haneda, Masashi (ed.). *Sécularisations et Laïcités*. *Op.cit.*, p.90

³⁷ Idem

³⁸ Sebastian, Bilioud et Joel Thoraval. « Anshen Liming ou la dimension religieuse du Confucianisme », *Op.cit.*, p.114-115

³⁹ Chen Ming, «儒教研究的新思考—公民宗教与中华民族意识的建构 [Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) - religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise] », http://iwr.cass.cn/zjyzz/201102/t20110216_6126.htm [En ligne le 5 novembre 2011]

⁴⁰ Selon Chen Ming, Kang Xiaoguang suppose un Parti communiste à orientation confucianiste. Idem.

⁴¹ Chen Ming, «儒教研究的新思考—公民宗教与中华民族意识的建构 [Nouvelles réflexions sur l'étude du confucianisme (religieux) - religion civile et la construction de la conscience nationale chinoise] », *Op.cit.*,

⁴² Idem.

⁴³ Beelink News, «曲阜孔庙举行大典祭孔子 2555 岁 [La cérémonie du 2555e anniversaire de Confucius tenue dans le temple de Confucius à Qufu] », <http://news.beelink.com.cn/20040928/1689571.shtml> (En ligne le 5 novembre 2011)

⁴⁴ Nakajima, Takahiro. “Religion et sécularisation en Chine. Pour un confucianisme Critique”. In : HANEDA, Masashi (ed.). *Sécularisations et Laïcités*. Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy, UTCP No.7. p86

⁴⁵ Idem.