

LES ONG RELIGIEUSES ET L'ÉTAT CHINOIS

Vincent Lacroix-Cuerrier

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre du programme de science politique
en vue de l'obtention du grade de M.A. en science politique

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

Résumé

Les organisations caritatives religieuses connaissent depuis la fin de l'ère maoïste une croissance importante en Chine. De façon générale, ces organisations complètent les services de l'État, lequel a réduit sa présence dans la sphère sociale au cours de la période de Réforme et d'ouverture. Face à ces groupes, le Parti communiste chinois est passé d'une attitude répressive à une attitude instrumentale. La présente thèse explore le détail de cette instrumentalisation. Elle constate, grâce à une étude de terrain, l'attitude différenciée du Parti communiste envers les groupes caritatifs religieux, selon que ceux-ci adhèrent à une religion « chinoise » ou « étrangère ».

Abstract

Charitable religious organizations have been growing fast in post-Mao China. In general, these organizations complement the services of the state, as the latter reduced its presence in the social sphere throughout the period of Reform and Opening. Toward them, the Chinese Communist Party has turned its attitude from repressive to instrumental. The present thesis explores the detail of this instrumentalization. Based on fieldwork, it observes a difference in the Communist Party's attitude toward religious charitable groups, according to whether a group belongs to a "Chinese" or to a "foreign" religion.

À Malgorzata

Remerciements

Je remercie d'abord André Laliberté pour son appui indéfectible et son imagination inépuisable, deux facteurs essentiels au succès de cette thèse. Je remercie également mes parents pour leur soutien, Antonin Lafrance-Carrier pour l'esprit de camaraderie qu'il insuffle partout où il passe, Tania Gosselin pour son encouragement, le personnel de l'Université d'Ottawa pour son aide abondante et le gouvernement du Québec pour mon prêt étudiant, au sujet duquel il vient d'ailleurs de m'envoyer une lettre fort polie.

Table des matières

Introduction	1
État de la question	8
Cadre d'analyse.....	34
Outils méthodologiques	46
Résultats.....	52
Conclusion.....	99
Glossaire des termes chinois	108
Bibliographie.....	111

Introduction

Depuis plusieurs années, la charité religieuse occupe une place croissante en Chine communiste.¹ Ainsi, le Parti communiste chinois (PCC), après avoir adhéré au mythe marxiste de la religion comme frein au progrès social, après avoir persécuté organisations et croyances religieuses durant la Révolution culturelle (1966–1976)² et après avoir imposé la science comme remède universel aux maux sociaux, fait aujourd’hui appel aux moines, prêtres, imams, pasteurs, et simples croyants pour compenser les déséquilibres de la Chine contemporaine.³ Le revirement est spectaculaire, contraire à une tradition intellectuelle

¹ André Laliberté. « The Institutionalization of Buddhist Philanthropy in China ». Dans Jonathan Schwartz et Shawn Shieh, *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China: Serving the People*, Routledge, Londres, 2009.

André Laliberté, « ‘Harmonious Society,’ ‘Peaceful Re-unification,’ and the Dilemmas Raised by Taiwanese Charity ». Dans André Laliberté et Marc Lanteigne, *The Chinese Party-State in the 21st Century*, RoutledgeCurzon, Londres, 2008, Contemporary China Series, p. 78–105.

² André Laliberté, « Contemporary Issues in State-Religion Relations », Dans David Palmer, Glenn Shive et Philip Wickeri, *Chinese Religious Life*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 191–208.

³ André Laliberté, Keping Wu et David Palmer, « Social Services, Philanthropy, and Religion in Civil Society », Dans David Palmer, Glenn Shive et Philip Wickeri, *Chinese Religious Life*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 139-154.

chinoise déjà vieille d'un siècle⁴ et à l'engagement ininterrompu du PCC envers l'athéisme.⁵

Comment expliquer un tel changement d'orientation? La collaboration avec leurs ennemis de naguère représente-t-elle une faiblesse des autorités chinoises ou une attitude pragmatique de leur part? Il s'agit des deux. En distinguant entre gouvernement et Parti communiste – chirurgie certes délicate sur ces jumeaux fusionnés – nous pouvons affirmer que la charité religieuse vient combler d'importants besoins des autorités. Pour le gouvernement chinois, il s'agit d'un palliatif aux doléances de la population, auxquelles il n'arrive pas à répondre. Pour le Parti communiste, il s'agit d'un moyen de conserver son emprise sur une société qu'il conduit vers un nouveau modèle.

⁴ Voir notamment Marianne Bastid-Bruguière, « La campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 24, 2002, p. 77–94.

⁵ James Tong, « Caesarian Delivery : The Regulations on Religious Affairs in China », *Religion, State & Society*, vol. 38, n° 4, 2010, p. 379–399.

Chi-Tim Lai, « Daoism in China Today, 1980-2002 », *The China Quarterly*, vol. 174, 2003, p. 413–427.

Ces doléances sont celles qu'ont provoquées les réformes économiques depuis les années 1980, et particulièrement durant les années 1990, mais dont les conséquences perdurent jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit avant tout de chômage et de graves inégalités sociales que la structure de l'État chinois ne permet pas de combattre efficacement. Le problème est d'ampleur considérable : la Chine est secouée chaque année par des dizaines de milliers d'« incidents de masse » (des émeutes ou des révoltes).⁶

Quant au nouveau modèle de société envisagé par le PCC, celui-ci poursuit la même transition que ci-haut, car on ne réforme pas une économie socialiste sans réformer son modèle social totalitaire. Contrairement aux espoirs de certains, le PCC ne compte pas abandonner son emprise sur la société chinoise. Au contraire, il œuvre pour la maintenir grâce à de nouveaux outils, mieux adaptés au système économique actuel du pays. Cela explique d'ailleurs pourquoi la charité, nous le verrons, ne remplace pas l'État et, surtout,

⁶ Murray Scot Tanner, « China Rethinks Unrest », *The Washington Quarterly*, vol. 27, n° 3, 2004, p. 137–156.

pourquoi elle ne se fait pas sans l'approbation et la supervision du Parti. Les brutales stratégies totalitaires d'autrefois, aujourd'hui répudiées par le Parti communiste, cèdent la place à des outils plus raffinés et centrés sur la cooptation.⁷

Mieux comprendre la stratégie du PCC en matière de services sociaux nous éclairera quant aux transformations que la société chinoise connaît et connaîtra probablement. Notre compréhension actuelle de la présence des ONG caritatives religieuses dans le secteur des services sociaux en Chine est au mieux rudimentaire. Une première limite à notre connaissance tient à la nature récente du phénomène, qui n'a reçu que tout récemment l'aval des autorités politiques. Ensuite, les rapports entre société civile et État chinois changent rapidement; des travaux publiés il y a dix ans ont déjà vieilli. Enfin, la plupart des

⁷ Edward X. Gu, « Towards a Corporatist Development of Civil Society in China: Enabling State and Mutual Empowerment between State and Society », Dans Zhenglai Deng, *State and Civil Society: The Chinese Perspective*, World Scientific, Singapour, 2011, p. 385–404.
André Laliberté, « Buddhist Revival Under State Watch », *Journal of Current Chinese Affairs*, vol. 40, n° 2, 2011, p. 107–134.

études publiées sur le sujet connaissent nombre de restrictions : les représentants d'ONG chinoises sont parfois coincés dans des jeux politiques, les travaux sont souvent confinés dans un espace restreint géographiquement, le nombre et la diversité des intervenants sont énormes.

Le premier apport de ce document est donc d'ajouter à la connaissance empirique que nous avons de la situation sur le terrain. Je montrerai les progrès législatifs, mais aussi les réalisations concrètes, en matière de charité religieuse en Chine, concentrant mes observations sur le territoire de la municipalité de Kunming, capitale de la province du Yunnan, située au sud-ouest du pays.

En plus de son apport empirique, l'étude du phénomène des ONG revêt une riche importance théorique. De nombreux auteurs s'intéressent au rapport entre ONG et

démocratie.⁸ Une des questions centrales qu'ils se posent concerne le rôle des ONG au sein du processus dit de démocratisation. Comme l'écrivait Alexis de Tocqueville en 1840 à propos des États-Unis, une participation citoyenne active à la vie politique assure le maintien de la démocratie.⁹ Mais peut-elle amener cette démocratie? Les opinions divergent. Concernant la Chine, la plupart des chercheurs préfère comprendre la nature des rapports entre gouvernement et société civile, non présumer d'une issue démocratique à la coexistence des deux. Selon André Laliberté, notamment, la société civile chinoise demeure politiquement prudente par rapport aux autorités. Elle agit dans un cadre qui continue d'être déterminé par les acteurs politiques, sans se faire critique de ce cadre.¹⁰ En étudiant

⁸ Claire Mercer, « NGOs, Civil Society and Democratization: A critical review of the literature », *Progress in Development Studies*, vol. 2, n° 1, 2002, p. 7–11. Voir également :

John K. Glenn III, *Framing Democracy: Civil Society and Civic Movements in Eastern Europe*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

Juan Linz et Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.

Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

Gabriel A. Almond et Sydney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, Gallimard, Paris, 1992.

¹⁰ André Laliberté, « Entre désécularisation et resacralisation : Bouddhistes laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine », *Social Compass*, vol. 56, n° 3, 2009, p. 345–361.

les rapports entre les autorités et la société civile en Chine, nous comprendrons un peu mieux les liens qui rattachent les deux. Plus précisément, à comprendre le rôle de l'État dans la constitution d'une sphère du religieux qui répond à ses attentes.

Ce qui suit montrera d'abord les facteurs structurels qui ont contraint les autorités chinoises à ouvrir la porte aux organisations charitables. Elle présentera ensuite l'activité de ces acteurs, puis l'entrée des organisations religieuses dans le domaine de la charité. La contribution principale suivra : montrer l'intention du Parti de former une société civile à l'image de ses besoins.

État de la question

L'étude des rapports entre État et société civile a connu un gain de vitalité après la chute du Mur de Berlin. Le remplacement soudain des régimes communistes d'Europe de l'Est par des démocraties posait problème aux politologues. Le cas polonais est un de ceux qui ont marqué le plus profondément les esprits. Le rôle crucial du syndicat indépendant Solidarité (*Solidarność*) – et de son chef Lech Wałęsa plus tard devenu président de Pologne – dans l'organisation de la société civile pour renverser le gouvernement communiste est apparu comme un modèle de démocratisation qui méritait d'être mieux compris, voire reproduit. Il en a résulté une riche discussion, toujours en cours.

Société civile et démocratie

L'association entre société civile et démocratie n'est pas nouvelle. La plupart des auteurs la font remonter à Alexis de Tocqueville et à son ouvrage classique *De la démocratie en Amérique*. Après un long voyage aux États-Unis – et un passage au Canada – Tocqueville écrivait en

1840 que les associations de citoyens formaient la base de la vie démocratique aux États-Unis et même de presque toutes les vertus qu'il constatait en cette nation.¹¹ Même si Tocqueville admirait les associations surtout pour leurs réalisations tangibles, comme la construction d'édifices, la distribution de matériel et le transport des gens, il a lancé une tradition intellectuelle durable.

En continuité avec Tocqueville, Sydney Verba et Gabriel Almond publiaient en 1963 *The Civic Culture*. Ils étayaient et enrichissaient dans ce volume l'intuition de Tocqueville, affirmant que, parmi plusieurs types de culture politique, la « culture civique » (*civic culture*) était la plus propice au maintien d'une saine démocratie. Correspondant généralement à la culture politique du Royaume-Uni et des États-Unis, la culture civique est celle de citoyens

¹¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, Gallimard, Paris, 1992.

qui se sentent interpellés par les questions politiques, qui s’y intéressent et s’impliquent dans la vie politique de leur État, notamment en se joignant à des associations citoyennes.¹²

Robert Putnam a abordé la question d’un angle différent. Médusé par le caractère médiéval de certaines régions d’Italie, alors que d’autres étaient à la fine pointe du monde contemporain, il a cherché à comprendre les écarts de performance entre institutions politiques des diverses régions d’Italie. Putnam concluait que les institutions les plus performantes étaient sous-tendues par une vie politique active et égalitaire, reposant elles-mêmes sur un riche capital social. Ce capital social, qui équivaut à la qualité des

¹² Gabriel A. Almond et Sydney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

réseaux unissant les citoyens entre eux, est accumulé lors d'interactions répétées entre individus au sein d'associations civiles.¹³

Les associations civiles, donc, gardent la démocratie en santé, mais peuvent-elles la faire naître? Il s'agit d'une thèse que l'on peut faire remonter à Antonio Gramsci. Sa notion-clé de contre-hégémonie implique que les citoyens s'organisent et propagent une idéologie contraire à celle de l'État. Ce n'est qu'une fois cette guerre des idées gagnée que l'on doit s'attaquer concrètement aux institutions politiques. Michael Bernhard a voulu comprendre le rôle de la société civile dans la vague de démocratisation de 1989–1990 en Europe orientale. Tous les États de cette région n'ont pas suivi le parcours polonais. Dans certains États, la société civile n'a joué qu'un rôle indirect ou tardif, voire quasi nul. Cela a conduit Bernhard à une conclusion nuancée, selon laquelle la société civile pouvait être un puissant

¹³ Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

moteur de démocratisation, mais que cela dépendait peut-être de sa composition.¹⁴ Il avait ouvert la porte à l'analyse de la société civile elle-même.

Plusieurs chercheurs sont devenus pessimistes. Lucan Way affirme que la société civile doit être forte pour conduire à la démocratisation. Une société civile faible pourra, au contraire, être facilement instrumentalisée par un régime autoritaire, comme c'est le cas dans l'ensemble de l'espace postsoviétique.¹⁵ Sabeel Rahman affirme que des institutions démocratiques faibles ont eu pour effet de dépolitiser la société civile au Bangladesh, endommageant du même coup la démocratie.¹⁶ Sarbeswar Sahoo est encore plus pessimiste. Étudiant la société civile du Rajasthan méridional, il constate que celle-ci,

¹⁴ Michael Bernhard, « Civil Society and Democratic Transition in East Central Europe », *Political Science Quarterly*, vol. 108, n° 2, 1993, p. 207–326.

¹⁵ Lucan Way, « Civil Society and Democratization », *Journal of Democracy*, vol. 25, n° 3, 2014, p. 35–43.

¹⁶ Sabeel Rahman, « Development, Democracy, and the NGO Sector: Theory and Evidence from Bangladesh », *Journal of Developing Societies*, vol. 22, n° 4, 2006, p. 451–473.

notamment en propageant des valeurs d'exclusion, vient elle-même nuire à la qualité de la démocratie.¹⁷

En Chine : pluralisme, corporatisme, autre?

Naturellement, le même débat fait rage au sujet de la Chine. Certains auteurs voient une société civile plurielle en formation, sur laquelle ils comptent pour provoquer une démocratisation. La plupart des chercheurs, cependant, a perdu espoir en cette possibilité après la répression des manifestations sur la Place Tian'anmen et dans l'ensemble du pays en 1989. Ils ont tendance à se ranger derrière un modèle bien plus corporatiste. D'autres encore emploient des approches mixtes ou alternatives.

¹⁷ Sarbeswar Sahoo, « Civil society and democratization: a counter-case from India », *Democratization*, vol. 21, n° 3, 2014, p. 480-500.

Pluralisme

Wang Shaoguang et He Jianyu sont parmi les optimistes. Ils situent la Chine bien à l'intérieur de la « révolution associationnelle globale ».¹⁸ Wang et He évaluent que tout près du quart de la population chinoise participe d'une façon ou d'une autre à la vie associative du pays. S'intéressant surtout aux groupes communautaires (*grassroots*), ils dénombrent notamment 1,7 million de syndicats, 2,7 millions de groupes des Ligues jeunesse, 684 000 associations de femmes, 1 million de groupes dédiés à la planification familiale, 156 000 associations de consommateurs, 130 000 associations de loisirs et un nombre important, mais difficile à estimer, de groupes virtuels sur Internet. Selon les auteurs, il s'agit là des lieux où le capital social nécessaire à la démocratie se tisse de plus en plus densément.¹⁹

¹⁸ Shaoguang Wang et Jianyu He, « Training Ground for Democracy: Associational Life in China », Dans Zhenglai Deng, *State and Civil Society: The Chinese Perspective*, World Scientific, Singapour, 2011, p. 305

¹⁹ *Id.*

Chen Jie aussi compte sur les ONG pour démocratiser la Chine. Il ne croit pas que la seule présence d'ONG suffise à entraîner une démocratisation de la société. Il mise plutôt sur l'influence étrangère par l'entremise d'un processus de « mondialisation par le bas ». Les ONG chinoises, en participant aux différents forums internationaux ou en s'affiliant à des ONG internationales, entrent en contact avec les idées de la gouvernance globale. Ces idées comportent un fort appui pour la démocratie, souvent associée dans cette communauté à une incidence positive sur le développement. Les ONG chinoises absorbent ces valeurs des étrangers, lesquels leur apprennent également à mieux s'organiser et participer à la vie politique afin de la transformer.²⁰

Les auteurs optimistes pour la démocratie en Chine, comme Wang, He et Chen, parlent de poudre qui s'accumule, mais pas de mèche dont le feu s'approche pour la faire exploser. Ce sont les auteurs du courant de la modernisation qui complètent l'argumentaire. Pour

²⁰ Jie Chen, « The NGO Community in China », *China Perspectives*, vol. 68, 2006, p. 29-40.

ces derniers, la mèche brûle. Les progrès économiques et sociaux de la Chine rapprochent le Parti communiste d'un point fatal. Dans un article qui a fait grand bruit, Henry Rowen prédisait en 1996 une Chine « partiellement libre » dès 2015 et une Chine « libre » dès 2025. Il a réitéré cette prédiction en 2007. Selon lui, un cercle vertueux est à l'œuvre : en réponse aux impératifs économiques, les citoyens sont de plus en plus instruits; plus instruits, ils s'enrichissent; plus riches, ils demandent plus de liberté. Cette liberté étant nécessaire à la poursuite de la croissance économique, elle s'étendra jusqu'à la démocratisation éventuelle du système politique en entier.²¹

Yu Liu et Chen Dingding croient plutôt que c'est une combinaison de facteurs poussera la population à exiger la démocratie : l'incapacité du régime actuel à redistribuer équitablement la richesse, des changements de culture politique au sein de la population et

²¹ Henry Rowen, « When Will the Chinese People Be Free? », *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, p. 38–64 et Henry Rowen, « The Short March: China's Road to Democracy », *National Interest*, vol. 45, 1996, p. 61–70.

du régime, l'influence qu'apporte la mondialisation.²² Pei Minxin adhère aussi à cette théorie de la crise. Il croit que les défauts inhérents au modèle de croissance chinois, dont la corruption, la mauvaise gouvernance et une tendance à exacerber les distinctions sociales augmenteront la pression dans un système sans valve de sécurité. Sans démocratie, la situation explosera.²³

Corporatisme

Au contraire de ces auteurs, la plupart penche vers une vision profondément différente de la direction qu'emprunte la société chinoise. Un modèle répandu chez les chercheurs occidentaux voit la mise en place d'un régime corporatiste.

²² Yu Liu et Dingding Chen, « Why China Will Democratize », *The Washington Quarterly*, vol. 35, n° 1, 2012, p. 41–63.

²³ Minxin Pei, « How Will China Democratize? », *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, p. 53–87.

L'article fondateur de cette vision est de Jonathan Unger et Anita Chan. Ils défendent la thèse voulant que la gouvernance chinoise corresponde à un modèle corporatiste autoritaire, lequel ils distinguent d'un modèle corporatiste libéral, comme au Royaume-Uni, en Australie ou au Japon. Les deux formes de corporatisme accordent au gouvernement la responsabilité du bien commun, qu'il gère en organisant les rapports entre diverses organisations sectorielles, elles-mêmes responsables de contrôler leurs membres. Le pouvoir du gouvernement est considérablement plus fort sous la version autoritaire que sous la version libérale. Sous la forme autoritaire, il peut lui-même créer des organisations, et nommer ou démettre leurs gestionnaires. C'est sous un tel régime que les associations jouissent en Chine d'une liberté restreinte. Toutes doivent être enregistrées, une seule peut représenter l'ensemble d'un secteur économique ou social, et l'adhésion à ces groupes est souvent automatique ou obligatoire.²⁴ En bref, les secteurs importants de la société tombent sous la gestion indirecte du gouvernement.

²⁴ Jonathan Unger et Anita Chan, « China, Corporatism, and the East Asian Model », *The Australian Journal of*

Dans une optique semblable, Karla Simon montre que le grand nombre d'ONG fondées en Chine à partir des années 1980 l'a d'abord été par le gouvernement, en vue d'atteindre ses objectifs de réforme économique. Cet objectif impliquait une semi-privatisation de la gouverne; les ONG devant servir les objectifs des autorités, il n'est pas surprenant que la plupart de celles ayant statut légal furent associées de près aux organisations de masse du Parti communiste. C'est pourquoi une large part des ONG est composée d'associations regroupées par secteur industriel ayant pour but de faciliter la coordination des politiques concernant leur secteur d'activité et d'associations professionnelles, composées d'experts plutôt que de fonctionnaires, devant former des gestionnaires ou établir des normes industrielles.²⁵

Le subséquent virage vers les ONG charitables n'était pas choisi au hasard, non plus. Il s'est produit au moment où l'État a commencé à sentir le besoin d'être aidé. L'effritement

Chinese Affairs, n° 33, 1995, p. 29–53.

²⁵ Karla W. Simon, *Civil Society in China*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

de la couverture sociale durant les années 1980 avait incité le gouvernement à trouver des moyens alternatifs de répondre aux besoins de la population. En 1987, le Ministère des Affaires civiles a établi comme tâche centrale de faire progresser le travail social.²⁶ Dans une étude des ONG à Tianjin, Outi Luova rapporte que le soutien à la *Xinxing Street Community Service Volunteer Association* a été élevé comme priorité tout juste après les événements de Tian'anmen en 1989, comme moyen d'encourager les citoyens à trouver des solutions aux problèmes de leurs communautés en s'y impliquant, non en manifestant.²⁷

Malgré les nombreux essais quant aux manières d'impliquer la société civile de façon productive, un maximum d'activité demeure sous le contrôle de l'État. À Tianjin, les autorités de districts pauvres ont tenté de confronter la pauvreté grâce à une charité gérée par les fonctionnaires. Ces derniers croient qu'il s'agit de la meilleure façon de procéder, car,

²⁶ Outi Luova, « Community Volunteers' Associations in Contemporary Tianjin: multipurpose partners of the party-state », *Journal of Contemporary China*, vol. 20, n° 72, 2011, p. 777.

²⁷ *Idem*, p. 778.

affirment-ils, les organisations civiles sont « naturellement » confuses et parce que les citoyens ne s'intéressent qu'à aider, dans l'absolu, et non à qui ils donnent de l'argent.²⁸ Les cadres du quartier central, bien plus riche, affirment n'avoir carrément pas besoin de la société civile, car leurs revenus sont suffisamment élevés et réguliers pour pouvoir s'en passer.²⁹ L'État a donc recours à la société civile non par principe, mais seulement par besoin, donc de façon temporaire.

Jean-Philippe Béja montre qu'un autre groupe de la société civile, les intellectuels, a été absorbé bien plus durablement. Groupe émergent après des décennies de répression, les intellectuels ont atteint un maximum de liberté au cours des années 1980. Durant cette décennie, ils vivaient sous la protection d'influents réformateurs du Parti communiste, à qui ils échangeaient idées de réforme contre couverture politique. Après les purges de 1989, les

²⁸ Vivienne Shue, « The Political Economy of Compassion : China's 'charity superkarket' saga », *Journal of Contemporary China*, vol. 20, n° 72, 2011, p. 765.

²⁹ *Idem*, p. 768.

intellectuels ont été intégrés à l'appareil d'État. Ils y ont certes obtenu de meilleurs salaires, un statut social plus élevé et le droit de participer à des conférences internationales, mais, désormais à l'intérieur du système, ils sont également devenus des technocrates sans objectif révolutionnaire.³⁰

Modèles mixtes

Le modèle corporatiste tombe sous la critique surtout des chercheurs chinois. Ceux-ci ont tendance à le trouver trop formaliste et mésadapté à la réalité chinoise. Ma Qiusha lui reproche de ne pas s'intéresser d'assez près à la réalité sur le terrain, là où tout se joue vraiment dans un État sans règle de droit fiable. Elle préfère regrouper les ONG selon leur genèse : par le haut (*top-down*), c'est-à-dire par le gouvernement ou un de ses organes officiels, ou par le bas (*bottom-up*), c'est-à-dire par des membres de la société civile. Ce modèle a

³⁰ Jean-Philippe Béja, « The changing aspects of civil society in China », Dans Yongnian Zheng et Joseph Fewsmith, *China's Opening Society: The non-state sector and governance*, Routledge, New York, 2008, p. 71-88.

l'avantage de synthétiser les approches pluraliste et corporatiste. Les ONG nées par le haut servent résolument les intérêts de l'État. La plupart joue le rôle de courroie de transmission entre l'État et différents secteurs de la société civile. D'autres apportent une aide technique à l'État en vue de mieux confronter les défis que pose la nouvelle économie. Les ONG nées par le bas servent la société civile. Ma donne l'exemple des chambres de commerce de la municipalité de Wenzhou, sur la côte est de la Chine, qui ont joué un rôle crucial dans l'amélioration de la production industrielle locale, dont la réputation d'usine à camelote est passée en une dizaine d'années seulement à celle de centre manufacturier haut de gamme.³¹

D'autres préfèrent la notion d'« autonomie dépendante » (*dependent autonomy*). Faisant perdre aux catégories *top-down* et *bottom-up* leur utilité pour comprendre le fonctionnement des ONG, Lu Yiyi et Wu Fengshi montrent que toutes les ONG chinoises bénéficient d'une grande autonomie, néanmoins limitée par une relation de dépendance envers l'État pour

³¹ Qiusha Ma, *Non-Governmental Organizations in Contemporary China: Paving the way to civil society?* Routledge, Londres, 2006.

leur survie. D'un côté, les deux chercheuses montrent que même les ONG fondées par le gouvernement (les GONGO, *Government-Organized NGOs*) agissent avec indépendance et parfois contre les préférences de l'État. Par exemple, la Fédération des syndicats de Shanghai a établi une « association de recherche » pour défendre les droits des travailleurs afin de l'aider à influencer le gouvernement central à Beijing.³² La CREIA (Chinese Renewable Energy Industry Association), fondée avec l'objectif de promouvoir l'énergie renouvelable, influence aujourd'hui les politiques énergétiques à l'échelle nationale et provinciale. Dans les mots de Wu, la CREIA « crée un nouveau groupe d'intérêt plus qu'elle ne le représente ».³³

De l'autre côté, l'État continue de disposer de vastes ressources qu'il peut employer pour appuyer, ou non, une ONG, dont voici certains types. Symboliques : disposant de loin de la

³² Yiyi Lu, *Non-Governmental Organisations in China*, Routledge, Londres, 2009.

³³ Fengshi Wu, « Environmental GONGO Autonomy: Unintended Consequences of State Strategies in China », *The Good Society*, vol. 12, n° 1, 2003, p. 35–45.

plus forte crédibilité auprès d'une population chroniquement méfiante, l'État offrir sa garantie qu'un projet n'est pas une fraude, ce qui facilite grandement les efforts de financement d'une ONG. Immobilières : de nombreuses ONG seraient sans locaux si ce ne fut de ceux qu'ils occupent dans des bureaux gouvernementaux, souvent ceux de fonctionnaires également employés d'ONG.³⁴ Financières : des sociétés d'État financent indirectement des ONG, comme une aciérie de 100 000 employés qui s'approvisionne en thé auprès de la plantation dont est propriétaire un orphelinat voisin. Logistiques : l'État est parfois indispensable à la réalisation d'un projet. Le Yunnan Reproductive Health Research Association dessert un million de personnes dans le comté de Yilong avec des effectifs de 40 employés. Ces employés expliquent le projet aux fonctionnaires du comté, lesquels l'expliquent à leur tour aux fonctionnaires du palier inférieur, et ces derniers mettent en place le projet. Finalement, l'État est parfois la seule source de connaissances nécessaires aux ONG. Par exemple, des ONG environnementales comptent sur lui pour obtenir des

³⁴ Lu, *Non-Governmental Organisations in China*, p. 60.

données sur la pollution, des ONG venant en aide aux personnes vivant avec le VIH, maladie très taboue en Chine, ont besoin des listes de personnes atteintes, détenues par le gouvernement.³⁵

Modèles collaboratifs

Plusieurs chercheurs sont insatisfaits des modèles précédents, qui opposent société civile et gouvernement, accordant le rôle principal soit au premier, soit au second. Ces chercheurs préfèrent mettre l'emphase sur la collaboration entre société civile et gouvernement. Lily Tsai a montré les avantages du partenariat entre ces deux acteurs. Des citoyens impliqués dans la prise de décision et dans la production de biens publics ont une confiance accrue envers le gouvernement.³⁶ Suivant le chemin inverse, les administrateurs impliqués au sein

³⁵ Lu, *Non-Governmental Organisations in China*.

³⁶ Lily L. Tsai, « Friends or Foes? Nonstate Public Goods Providers and Local State Authorities in Nondemocratic and Transitional Systems », *Studies in Comparative International Development*, vol. 46, n° 1, 2011, p. 46-69.

d'associations citoyennes y accumulent un riche capital social.³⁷ La présence d'au moins une de ces deux formes de coopération facilite l'adoption de nouvelles politiques et améliore la qualité de la gouvernance locale.

Gouverner plus efficacement aide certes la communauté que sert un représentant de l'État, mais elle aide aussi la carrière de ce représentant. Anthony Spires nomme cette situation « symbiose contingente » (*contingent symbiosis*).³⁸ Les ONG ont besoin des gouvernants pour survivre et croître, mais l'inverse est aussi vrai. Car le gouvernement n'est pas un bloc monolithique, mais un univers d'employés parfois ambitieux, entre lesquels les ONG ont appris à naviguer. En identifiant correctement quels fonctionnaires de quels paliers sont sympathiques à la cause de l'ONG, celle-ci peut devenir une alliée de choix de ces individus. Ces derniers peuvent trouver les ONG très utiles, notamment lorsque les ressources

³⁷ Lily L. Tsai, « Solidarity Groups, Informal Accountability, and Local Public Goods Provision in Rural China », *American Political Science Review*, vol. 101, n° 2, 2007, p. 355–372.

³⁸ Anthony Spires, « Contingent Symbiosis and Civil Society in an Authoritarian State : Understanding the Survival of China's Grassroots NGOs », *American Journal of Sociology*, vol. 117, n° 1, 2011, p. 1–45.

manquent en vue d'affronter un problème important, mais que le gouvernement central veut taire (par exemple, le SIDA).³⁹ Le meilleur outil d'une ONG pour aider un fonctionnaire est le crédit politique (*zhengji*, 政績). En réglant un problème réel, mais en laissant le fonctionnaire clamer qu'il a réglé ce problème grâce à ses talents administratifs, les ONG renforcent la position du fonctionnaire vis-à-vis ses supérieurs. Elles permettent aussi aux paliers inférieurs de gouvernement d'avancer leur ordre du jour politique : elles peuvent produire des données, des argumentaires ou mobiliser des citoyens afin de répondre à la question que posent les cadres supérieurs aux plus ambitieux des cadres locaux : « qui a besoin de cela? »⁴⁰

Des bénéfices mutuels existent certainement à la collaboration entre gouvernement et société civile, mais Britton Roney nous incite à questionner la nature institutionnelle de ce rapport. Il met de l'avant une explication culturelle au phénomène. Comparant les ONG

³⁹ *Idem*, p. 13–14.

⁴⁰ *Idem*, p. 33.

caritatives de Chine à celles de Taiwan, où le secteur associatif et caritatif est considérablement plus développé, il constate une grande similitude sur le plan de l'attitude politique, malgré les remarquables différences d'approche entre les gouvernements de Chine continentale et de Taiwan. Spécifiquement, Roney constate aux deux endroits un désir des ONG de collaborer avec le gouvernement et une abstention quasi totale de critiquer le gouvernement, même à Taiwan, là où ce serait tout à fait permis.⁴¹

Contrôle gradué

Kang Xiaoguang est bien plus radical et rejette toute tentative d'appliquer un seul modèle à toute la Chine. Le pays est trop vaste, diversifié et complexe.⁴² Il n'y a d'ailleurs pas

⁴¹ Britton Roney, « Earthquakes and civil society : A comparative study of the response of China's nongovernment organizations to the Wenchuan earthquake », *China Information*, vol. 25, n° 1, 2011, p. 84–103.

⁴² Xiaoguang Kang et Heng Han [康曉光與韓恆] « Classer et contrôler : étude sur le rapport actuel entre l'État et la société en Chine [Fenlei kongzhi: dangqian Zhongguo dalu guojia yu shehui guanxi yanjiu 分類控制：當前中國大陸國家與社會關係研究] ». *Sociological Studies [Shehuixue yanjiu 社會學研究]*, vol. 6, 2005, p. 73–89.

seulement des ONG légales et enregistrées, mais aussi un vaste paysage d'organisations illégales, certaines tolérées, d'autres non.⁴³ Kang parle avec Han Heng de contrôle gradué (*fenlei kongzhi*, 分類控制). Ces auteurs montrent, grâce à un modèle à deux variables, que les ONG chinoises reçoivent un traitement asymétrique. Les deux variables sont la capacité à défier l'État et la compétence à fournir des biens publics.

		Menace potentielle à l'État	
		Faible	Forte
Compétence à fournir des biens publics	Basse	<i>Ignorance</i>	<i>Restrictions</i>
	Élevée	<i>Encouragement</i>	<i>Absorption</i>

Menace active à l'État
<i>Répression</i>

⁴³ Ying Xu et Litao Zhao, *China's Rapidly Growing Non-Governmental Organizations*, East Asian Institute, National University of Singapore, 2010.

Leur combinaison fait ressortir cinq catégories. La première, celle d'organisations qui ont une compétence élevée à fournir des biens publics et qui posent une forte menace potentielle à l'État, est absorbée par l'État. Il s'agit par exemple de regroupements ouvriers, dont les gestionnaires sont nommés par le Parti communiste. La seconde, celle d'organisations posant une faible menace potentielle à l'État et ayant une compétence élevée à fournir des biens publics, est encouragée. Les chambres de commerce appartiennent à ce groupe. Elles jouissent du soutien financier du gouvernement et d'une considérable autonomie de gestion. La troisième, celle d'organisations qui posent une forte menace potentielle à l'État, mais ayant une basse compétence à fournir des biens publics, subit d'importantes restrictions. Les organisations religieuses tombent sous cette catégorie et sont gérées par un système singulièrement complexe. La quatrième, celle d'organisations qui ont une compétence basse à fournir des biens publics, mais qui ne posent pas de menace potentielle à l'État, est simplement ignorée. Il s'agit, entre autres, de groupes de

loisirs. Enfin, celles qui s'opposent ouvertement à l'État sont réprimées dès leur découverte.

Le cas emblématique est celui du Falun Gong.⁴⁴

André Laliberté abonde dans un sens similaire. Étudiant le rapport entre les organisations bouddhistes et les autorités chinoises, il constate que ces dernières sont tolérantes des activités caritatives des bouddhistes, selon lui, car ces activités favorisent l'atteinte des objectifs du parti-État.⁴⁵ En particulier : tant les autorités que l'Association des bouddhistes de Chine (*Zhongguo Fojiao Xiehui*, 中國佛教協會) cherchent à contrôler la pratique religieuse; les activités des bouddhistes développent le tourisme en provenance d'autres pays de tradition bouddhiste, dont les visiteurs peuvent être particulièrement payants (Japon, Corée du Sud); la philanthropie des organisations bouddhistes atténue l'impact des inégalités sociales; le caractère transfrontalier du bouddhisme facilite le rapprochement

⁴⁴ Kang et Han, « Classer et contrôler ».

⁴⁵ André Laliberté, « Religion and the State in China: The Limits of Institutionalism », *Journal of Current Chinese Affairs*, vol. 40, n° 2, 2011, p. 3–15.

entre Taiwan et la Chine continentale.⁴⁶ Pour Laliberté, il est clair que les organisations bouddhistes – ou religieuses en général – demeurent un partenaire très inégal des autorités chinoises, qui en entretiennent la vulnérabilité.⁴⁷

⁴⁶ André Laliberté, « Buddhist Revival Under State Watch », *Journal of Current Chinese Affairs*, vol. 40, n° 2, 2011, p. 107–134.

⁴⁷ André Laliberté, « Buddhist Charities and China's Social Policy : An Opportunity for Alternate Civility ? », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 158, 2012, p. 95–117.

Cadre d'analyse

Le cadre d'analyse proposé par Kang Xiaoguang est séduisant. Il est simple, il tient compte du traitement différencié réservé aux ONG et il résout le conflit entre approches de la société civile, approches corporatistes et autres approches. Pourtant, il demeure insatisfaisant.

Selon le cadre du contrôle gradué, les organisations religieuses sont menaçantes à l'autorité étatique, mais peu utiles pour fournir des biens publics. Il s'agit clairement là de l'avis du Parti communiste, de sa fondation jusqu'aux années 1990. Cela explique également le traitement réservé aux organisations religieuses durant ces années. Mais qu'arrive-t-il depuis les années 1990? La section précédente a déjà montré que les autorités chinoises considèrent aujourd'hui les organisations religieuses utiles à la société.

Si les organisations religieuses ont une forte compétence à fournir des biens publics, mais qu'elles conservent leur forte capacité de menace à l'État, elles devraient changer de catégorie et passer à celle des groupes que le Parti absorbe, comme les groupes ouvriers. Or, c'est tout le contraire qui se produit. D'une autonomie réduite à néant dès les années 1950 à leur interdiction pleine et entière au sommet de la Révolution culturelle,⁴⁸ les organisations religieuses en général ont gagné beaucoup d'espace et celles à vocation charitable sont encouragées par l'État.⁴⁹

Il faut donc trouver une autre façon d'expliquer la phase actuelle de construction étatique en Chine. Mara Loveman a proposé un modèle simple, mais efficace, d'étudier les stratégies de construction étatique.

⁴⁸ Beatrice Leung, « China's Religious Freedom Policy : The Art of Managing Religious Activity », *The China Quarterly*, vol. 184, 2005, p. 901.

⁴⁹ Robert P. Weller, « The Politics of Increasing Religious Diversity in China », *Daedalus*, vol. 143, n° 2, 2014, p. 135-144.

Le comportement récent de l'État chinois vis-à-vis la religion nous oblige effectivement à repenser la nature de ses rapports avec la société civile. La pensée traditionnelle au sujet de la formation des États-nation a tendance à donner à celle-ci une direction : la puissance de l'État va croissant. Inversement, les organisations religieuses connaissent un déclin relatif à la montée de l'État. Or, le comportement récent des autorités chinoises semble aller en sens contraire et remettre en question ces théories. Mais est-ce bien le cas? Peut-être les politiques de l'État chinois à l'égard du religieux répondent-elles à une logique de renforcement ou du redéploiement, stratégique, de l'autorité de l'État.

Charles Tilly, se penchant sur la formation des États, explique par une formule bien connue que la guerre fait l'État et que l'État fait la guerre : pour mieux attaquer et se défendre, les États améliorent leurs capacités extractives auprès de la population. Certains le font par la coercition, certains par une taxation efficace et d'autres encore par une

combinaison des deux.⁵⁰ Derrière cette logique repose une pensée réaliste, au sens que donnent à ce mot les théoriciens des relations internationales : les États, royaumes ou autres formations politiques vivent dans un climat d'insécurité et sont poussés par les incontournables lois de la nature humaine à s'armer toujours davantage.

La conception de Tilly n'est pas sans attirer la critique. Philip Gorski, notamment, élabore depuis plus d'une décennie une critique soutenue du matérialisme de Tilly.⁵¹ Sans nier tout rôle à la guerre, c'est la religion que place Gorski au cœur du processus de formation des États européens. Suivant une pensée apparentée à celle de Max Weber dans son ouvrage classique *L'éthique protestante ou l'esprit du capitalisme*,⁵² il avance que le processus de confessionnalisation ayant suivi l'émergence du Protestantisme a divisé l'élite européenne

⁵⁰ Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Oxford, Blackwell, 1992.

⁵¹ Philip S. Gorski, *The Protestant Ethic Revisited*, Temple University Press, Philadelphie, 2011.

Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Philip S. Gorski, « Calvinism and State Formation in Early Modern Europe », Dans George Steinmetz, *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, p. 147–181.

⁵² Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964.

et regroupé les populations en « communautés imaginées » à la Benedict Anderson,⁵³ formant les premiers fondements aux nations.

La Réforme protestante a aussi fourni les premiers moyens sérieux de contrôle social de l'histoire européenne. La théologie calviniste, en particulier, produit de redoutables outils de contrôle du comportement individuel, afin de combattre l'oisiveté.⁵⁴ D'importants moyens ont été déployés par les communautés calvinistes pour mettre les « paresseux » au travail. Constatant les gains en efficacité observables chez calvinistes, catholiques et luthériens en ont imité les stratégies de gestion du quotidien.⁵⁵ Les systèmes administratifs construits à ces fins (et à d'autres) par les organisations religieuses ont par la suite été absorbés de diverses façons et à divers degrés par les pouvoirs politiques en place.

⁵³ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres et New York, 1991.

⁵⁴ Gorski, *The Disciplinary Revolution*, p. 31–37.

⁵⁵ Gorski, *The Protestant Ethic Revisited*, p. 26

Notamment, les rois scandinaves ont presque « nationalisé » les Églises luthériennes présentes sur leur territoire.⁵⁶

Tilly et Gorski ont profondément influencé Mara Loveman. Celle-ci s'inspirera des deux auteurs, qu'elle cherchera à compléter. Suivant Tilly, Loveman reconnaît l'importance pour l'État de taxer plus efficacement pour croître. Ne s'arrêtant pas à la taxation, toutefois, Loveman s'intéresse plus généralement à l'extension du pouvoir infrastructurel de l'État. Ce dernier concept, emprunté à Michael Mann, signifie que l'État règne par (*through*) la société.⁵⁷ Dans les mots de Mann, le pouvoir infrastructurel correspond à la capacité de l'État de « pénétrer la société civile et d'appliquer logistiquement des décisions politiques » – par exemple : imposer directement le revenu des citoyens.⁵⁸ En d'autres mots,

⁵⁶ *Idem*, p. 27.

⁵⁷ Mara Loveman, « The Modern State and the Primitive Accumulation of Symbolic Power », *American Journal of Sociology*, vol. 110, n° 6, 2005, p. 1669.

⁵⁸ Michael Mann, « The Autonomous Power of the State : Its Origins, Mechanisms, and Results », *European Journal of Sociology*, vol. 25, n° 2, 1984, p. 189.

l'État règne *par* la société parce qu'il ne peut régner au-dessus de celle-ci, car ni lui-même ni ses employés n'en sont distincts.

Même si ce n'est pas le vocabulaire qu'il emploie, Loveman reproche à Tilly de tenir pour acquis que l'État étend naturellement son pouvoir infrastructurel. Les choses ne peuvent être si simples, car taxer, par exemple, signifie plus qu'employer la coercition envers les populations. S'appuyant sur James Scott, elle soutient que les États doivent mettre en place des outils administratifs rendant leur territoire plus lisible et plus facile à contrôler.⁵⁹ Or, la mise en place même de ces outils (recensement, arpentage, etc.) rencontre elle-même la résistance des populations ciblées. Dans son étude de cas d'un épisode survenu au Brésil en 1852, Loveman montre que l'État brésilien a été incapable, même avec l'intervention des

⁵⁹ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, 1998.

militaires, d'imposer l'enregistrement civil des naissances et décès à des villageois du nord-est du pays.⁶⁰

Puisqu'il s'agit de vaincre la population par des moyens autres que les armes — de convaincre — Loveman s'intéresse avec Gorski au rapport entre l'État et la société civile. Elle reprend les deux idées centrales de Gorski : un phénomène de discipline des populations est à l'œuvre et l'État en bénéficie par le biais d'organisations de la société civile. Cherchant à aller plus loin que Gorski, elle s'est penchée sur les stratégies qui ont permis aux États de dépasser les autorités religieuses et leurs structures administratives. En répondant à cette question, elle promet également de compléter Tilly et Scott en mettant en évidence de façon générale par quels mécanismes l'emprise de l'État peut s'étendre sur la société.

⁶⁰ Loveman, « The Modern State and the Primitive Accumulation of Symbolic Power », p. 1667.

Selon Loveman, ce mécanisme repose sur le capital symbolique. Les autorités d'un État disposent auprès de leur population d'un capital symbolique limité, lequel correspond aux activités que la population considère comme normales – c'est-à-dire qu'elle n'en conteste pas la pratique – par exemple, recenser la population. Pour étendre l'éventail de leurs fonctions, les États doivent cultiver leur capital symbolique et faire accepter comme légitime l'exercice de ces fonctions.⁶¹

L'État qui veut augmenter son capital symbolique doit d'abord traverser une étape d'accumulation primitive avant que son autorité soit acceptée (dans les termes de Loveman : que son autorité soit « routinière »).⁶² Quatre stratégies s'offrent aux États rivalisant avec des acteurs non étatiques pour imposer leur présence dans la vie sociale : l'imitation, l'innovation, la cooptation et l'usurpation.⁶³ L'*imitation* consiste en l'ajout, en parallèle aux

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem*, p. 1654-1655.

⁶³ *Idem*, p. 1662-1663.

pratiques des autorités non étatiques, de pratiques semblables, mais contrôlées par l'État, par exemple un registre des naissances parallèle aux baptistères; l'*innovation* consiste en la création de nouveaux outils de contrôle, qui vont par-delà ce qui est fait par les autorités non étatiques, par exemple le passeport; la *cooptation* consiste en l'incorporation par l'État des autorités non étatiques, par exemple en prenant officiellement la charge d'un orphelinat géré par l'Église, sans en altérer l'administration; l'*usurpation* consiste en la prise en charge et la transformation des pratiques d'organisations privées.⁶⁴

Retournant au cas chinois, il s'agira de situer la stratégie employée par le Parti-État. En accordant aux ONG religieuses un rôle dans la fourniture des services sociaux, quel est l'objectif des autorités à leur endroit? Loveman avance que l'efficacité des quatre stratégies de déploiement du capital symbolique varie selon le contexte. Le Parti-État a employé plusieurs stratégies et en comprenant ce qui a justifié le passage de l'une à l'autre, le présent

⁶⁴ *Ibid.*, incluant pour les exemples.

mémoire pourra mettre de l'ordre dans les quatre stratégies d'accumulation de capital symbolique proposées par Loveman.

L'objectif sera de démontrer que la stratégie de l'État chinois, sous le Parti communiste, est passée de l'usurpation à la cooptation, après l'échec d'un détour par des tentatives d'imitation et d'innovation. La cooptation des ONG caritatives religieuses en Chine permet à l'État d'instrumentaliser ces ONG afin d'atteindre ses objectifs prioritaires, tout en les laissant atteindre leurs objectifs non politiques. Les mécanismes de gestion des ONG en Chine garantissent à cet effet un rapport de forces avantageux à l'État.

Une telle hypothèse repose sur la recherche actuelle, qui semble indiquer une préférence de l'état pour les ONG religieuses, laquelle s'exprime par le déploiement d'outils juridiques qui orientent le développement et le secteur d'activité de ces ONG. S'il s'avérait qu'il encourageait les ONG religieuses, cette tendance irait de pair avec la nouvelle tolérance envers les organisations religieuses de façon générale. Plusieurs autres raisons

expliqueraient une préférence pour les ONG religieuses. Les ONG n'impressionnent pas par leur efficacité.⁶⁵ Des scandales de corruption ont également terni l'image des ONG, notamment la Croix-Rouge chinoise. Il s'agira, dans la thèse qui suit, de vérifier si le parti-État favorise effectivement les ONG religieuses, et de comprendre la stratégie des autorités.

⁶⁵ Jessica Teets, « Post-Earthquake Relief and Reconstruction Efforts », *The China Quarterly*, vol. 198, 2009, p. 342-343.

Outils méthodologiques

Afin de comprendre la stratégie du Parti communiste chinois, je lierai ses orientations politiques de l'ère des réformes à chacune des stratégies qu'identifie Loveman. Les politiques d'interdiction totale et violente de la Révolution culturelle, précédant tout juste les réformes, représenteront la stratégie d'*usurpation*. La création d'organisations de charité par l'État représentera la stratégie d'*imitation*. La création d'un nouveau modèle d'État-providence représentera la stratégie d'*innovation*. Enfin, le soutien juridique et matériel aux ONG religieuses représentera la stratégie de *cooptation*.

La recherche aura pour but de mettre à l'épreuve le cadre théorique de Mara Loveman. Le cadre que propose Loveman pour expliquer une situation au Brésil est intéressant, mais les catégories théoriques (les quatre stratégies) semblent inutilement à la fois étanches et mutuellement exclusives. Par exemple, l'innovation et l'usurpation ne peuvent-elles aller de pair? Ou encore : des pratiques d'innovation n'ont-elles cours que durant une phase

d'innovation? De plus, Loveman a produit une première et partielle tentative d'ordonner les stratégies; il s'agira ci-après également de vérifier si la tentative de Loveman pourrait s'appliquer au cas chinois.

Le paysage social chinois étant extrêmement vaste et diversifié, la recherche se concentrera sur une seule province, le Yunnan. Ce choix repose sur un ensemble de raisons, pratiques et théoriques. Premièrement, j'ai une expérience personnelle prolongée de cette province et de plusieurs particularités de ses lieux. Cette connaissance a facilité l'obtention de données et leur mise en contexte. Notamment, les interpersonnels nécessaires à la recherche ont été grandement facilités par la bonne impression qu'a laissée ma connaissance de l'environnement géographique et historique local.

Deuxièmement, le Yunnan occupe une place unique dans l'appareil administratif chinois. Il a le statut de « province », mais les caractéristiques des « régions autonomes » de niveau provincial. Il s'agit d'une province frontalière (au Myanmar, au Laos et au Vietnam) et à la

diversité culturelle très élevée (33,37 % de la population est d'une ethnie minoritaire, dont 10 ethnies occupant entre 1 % et 11 % du total, en plus d'une quinzaine d'autres).⁶⁶ Les autres régions frontalières chinoises à forte population minoritaire ont toutes un statut non de province, mais de « région autonome » de niveau provincial.

Troisièmement, il s'agit d'une province au développement économique peu avancé, ce qui pourrait rendre les efforts d'ONG dans cette région plus impérieux qu'ailleurs, par exemple dans les riches provinces côtières du Guangdong, du Jiangsu ou du Zhejiang.

⁶⁶ National Bureau of Statistics of the People's Republic of China [*Zhonghua renmin gongheguo guojia tongji ju*, 中華人民共和國國家統計局]. « Communiqué au sujet des données principales du sixième recensement national, de 2010, concernant la province du Yunnan » [*Yunnan sheng 2010 nian dilu ci quanguo renkou pucha zhuyao shuju gongbao*, 雲南省 2010 年第六次全國人口普查主要數據公報], 28 février 2012, http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/rkpcgb/dfrkpcgb/201202/t20120228_30408.html [page visitée le 17 mars 2014]

Quatrièmement, le gouvernement du Yunnan est reconnu pour son ouverture particulière aux travaux d'ONG, ce qui en fait potentiellement le lieu où observer les tendances à venir dans le reste du pays.⁶⁷

Plusieurs outils méthodologiques ont conduit aux résultats de cette recherche. Des recherches documentaires ont permis de comprendre les difficultés financières de l'État chinois à la période des réformes et l'activité de certaines ONG. Ensuite, la lecture de nombreuses lois chinoises a permis de comprendre l'environnement juridique produit par les autorités.

Enfin, des entrevues semi-dirigées ont permis de connaître la nature et l'étendue des activités d'ONG caritatives au Yunnan. Ces entrevues ont eu lieu à la fin juillet 2014, toutes

⁶⁷ Guosheng Deng, « The Hidden Rules Governing China's Unregistered NGOs: Management and Consequences », *China Review*, vol. 10, n° 1, 2010 p. 183–206.

sur le territoire de la ville de Kunming, capitale du Yunnan, avec des organisations locales.

Toutes les entrevues ont été menées par moi-même, et toutes sauf une ont été faites avec des organisations religieuses émanant d'un lieu de culte – des églises, des mosquées, des temples. La seule exception consiste en une entrevue menée auprès d'une ONG caritative religieuse de la capitale. Afin de préserver l'anonymat des organisateurs de ce groupe, ni son nom ni son affiliation religieuse ne seront mentionnés ici.

Les personnes interviewées l'ont toutes été en langue chinoise, sauf une exception, dont je tairai également l'identité. Certains interviewés répondaient spontanément et en détail à mes questions générales concernant leurs activités caritatives, que je nommais toujours *cishan* (慈善), suivant la terminologie répandue en Chine. D'autres interviewés ont donné d'abord des réponses très brèves, terminées d'un « c'est là ce que nous faisons comme activités caritatives ». Ce sont des questions subséquentes plus précises qui ont amené certains de ces individus à enrichir leur réponse. Par exemple, une question

complémentaire de ma part a amené un interviewé à me parler des activités de son organisation en aide aux personnes handicapées, qu'il n'avait pas mentionnées jusque là.

Enfin, chez tous les intervenants sauf un, il fut frappant pour moi de constater à quel point le niveau d'organisation était bas. Aucune organisation n'avait de rapport précis de ses activités, la régularité de celle-ci était généralement assez aléatoire, sauf pour le ramadan chez les musulmans. L'absence de rapports, du moins prêts à être partagés, pourrait indiquer un faible désir ou besoin des organisations religieuses de confirmer à l'État leur utilité ou leur conformité à leurs plans. Je ne crois pas que les interviewés m'aient caché leur documentation. Tous m'ont paru très honnêtes et disposés à parler. Aucun n'a semblé chercher à se protéger et plusieurs m'ont partagé de l'information qui allait à contresens du message gouvernemental. Un individu a proposé de monter un bref rapport puis de me le soumettre, ce que j'ai jugé non nécessaire.

Résultats

La question de départ demandait pourquoi les organisations caritatives religieuses chinoises jouent un rôle croissant. Pour répondre à cette question, il faudra s'intéresser ci-dessous à deux grands aspects entrecroisés de l'histoire chinoise : le modèle de protection sociale et la place des organisations religieuses. Ces aspects étaient distincts au moment du lancement des réformes, à partir de 1978; c'est précisément une réduction de la distance entre les deux qui caractérise les dernières années.

La stratégie initiale du Parti communiste a été l'usurpation, une stratégie qui s'est avérée dysfonctionnelle et dont l'abandon marque le début de la période des réformes. Comme les organisations religieuses avaient, pour l'essentiel, disparu au cours de la période d'usurpation, aucune stratégie d'imitation n'a pu être employée. Ce sont des tentatives d'innovation qui ont suivi, pour également s'avérer insuffisantes. Le modèle de cooptation devienne finalement le mode actuellement dominant, car avantageux sur les plans social et

économique. Ci-dessous l'histoire récente des réformes économiques chinoises, divisée selon les quatre stratégies définies par Loveman.

Usurpation

La prise du pouvoir par le PCC en 1949 devait marquer la libération des ouvriers et paysans. Rapidement, le PCC a entamé de profondes réformes de la société chinoise, avec pour objectif général le rattrapage économique avec l'Occident.⁶⁸ À cette fin, il déploya de colossaux efforts en vue de transformer les mentalités et la structure sociale, de rendre le modèle agraire plus équitable et de moderniser l'industrie. Récupérant un modèle d'organisation élaboré par le gouvernement précédent durant Seconde Guerre mondiale

⁶⁸ Marie-Claire Bergère, *La Chine de 1949 à nos jours*, Armand Colin, Paris, 2000, p. 18.

(1937–1945 en Chine), le Parti communiste allait faire reposer l'organisation économique sur l'« unité de travail » (*danwei*, 單位).⁶⁹

L'unité de travail, structure regroupant des travailleurs, pour la vaste majorité sous une société d'État,⁷⁰ offrait bien plus que du travail. Elle était le pilier central du système de services sociaux surnommé le « bol de riz en fer » (*tiefanwan*, 鐵飯碗). Malgré sa désignation culinaire, ce système s'étendait bien au-delà de la seule nourriture; l'unité de travail prenait à sa charge, théoriquement, le bien-être de l'entièreté de ses membres, sous toutes ses facettes, du berceau au tombeau : salaire, soins de santé, allocation de transport, garderie, pension de retraite.⁷¹ Selon l'expression de Leung et Nann, l'unité de travail

⁶⁹ Morris L. Bian, *The Making of the State Enterprise System in Modern China: the Dynamics of Institutional Change*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2005.

⁷⁰ E. M. Bjorklund, « The Danwei: Socio-Spatial Characteristics of Work Units in China's Urban Society », *Economic Geography*, vol. 62, n° 1, 1986, p. 19–29.

⁷¹ Ruby. C. M. Chau et Sam Wai Kam Yu, « Social welfare and economic development in China and Hong Kong », *China Social Policy*, vol. 19, n° 1, 1999, p. 87–107.

constituait un « mini État-providence », ⁷² offrant des services relativement généreux, surtout en ville. ⁷³

Ce système n'avait toutefois rien de caritatif. Idéologiquement, il servait à libérer les ouvriers de l'exploitation capitaliste et de la misère. Il s'agissait en même temps – et peut-être avant tout – d'une composante majeure des efforts d'industrialisation. ⁷⁴ Car, si l'État éliminait le spectre du chômage en assignant chaque individu à une unité de travail, ⁷⁵ ceux sans emploi au sein d'une unité de travail se retrouvaient sans couverture. En d'autres mots, il y avait tout, sauf l'assurance-chômage. L'État lui-même ne s'occupait

⁷² Joe C. B. Leung et Richard C. Nann, *Authority and Benevolence : Social Welfare in China*, The Chinese University of Hong Kong, 1995.

⁷³ Qin Gao, Sui Yang et Shi Li, « The Chinese Welfare State in Transition: 1988–2007 », *Journal of Social Policy*, vol. 42, n° 4, 2013, p. 743–762.

⁷⁴ John E. Dixon et Hyung Shik Kim, *Social Welfare in Asia*, Croom Helm, Londres, 1985

⁷⁵ Chak Kwan Chan, King Lun Ngok et David Phillips, *Social policy in China: Development and well-being*, The Policy Press, Bristol, 2008, p. 94.

que des chômeurs, et encore, seulement des méritants, c'est-à-dire inaptes au travail, sans famille et sans moyen de survie.⁷⁶ Le système mettait la population au travail.

Les progrès accomplis au cours de l'ère maoïste, de 1949 à 1976 et caractérisée par d'intenses efforts d'industrialisation, sont incontestables malgré les catastrophes auxquelles ils ont donné cours. Selon Joseph Chai, la croissance industrielle chinoise avait été de 10,1 % par an pour la période 1952–1978. Durant la même période, le PIB chinois augmentait à un rythme annuel de 4,4 %. D'un point de vue historique, ces taux constituent une amélioration spectaculaire par rapport à ceux de la période 1890–1952, alors que la

⁷⁶ Chau et Yu, « Social welfare and economic development in China and Hong Kong », 1999, p. 96.

croissance industrielle en Chine atteignait 1,7 % annuellement, et la croissance du PIB, 0,6 %.⁷⁷

Ceci dit, Chris Bramall nuance ces gains dans un impressionnant ouvrage. Il souligne que les économies d'Asie de l'Est étaient considérablement plus performantes que celle de la Chine au cours de la même période. La consommation n'a pas beaucoup augmenté non plus. Néanmoins, le Parti a conduit produit d'importantes réussites en développement humain et en alphabétisation, de même qu'en lutte à la mortalité infantile et aux inégalités économiques.⁷⁸ Joe Leung est en accord avec ce verdict favorable et souligne que « les problèmes sociaux comme la prostitution, la mendicité, les maladies vénériennes,

⁷⁷ Joseph C. H. Chai, *An Economic History of Modern China*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2011, p. 149–152. Chai fait remarquer qu'il rapporte des estimations situées quelques points en deçà des données officielles.

⁷⁸ Chris Bramall, *Chinese Economic Development*. Routledge, Londres, 2009, voir notamment ch. 9, « Late Maoism: An Assessment », p. 286–321.

l'analphabétisme, la délinquance, la dépendance aux drogues et le chômage ont été soit éliminés, soit substantiellement diminués. »⁷⁹

C'est vers la fin de la période maoïste, durant la Révolution culturelle (1966–1976), que la stratégie d'usurpation a connu son apogée et s'est étendue aux organisations religieuses. Au cours de cette décennie, toutes les associations religieuses ont été dissoutes, « la propriété des églises et des temples a été confisquée, l'instruction religieuse, bannie, les services (orphelinats, écoles, services médicaux), nationalisés, les lieux de culte, fermés, le personnel religieux, renvoyé à la maison, et les croyants récalcitrants, emprisonnés. »⁸⁰ Tout se retrouvait sous le contrôle de l'État.

⁷⁹ Joe C. B. Leung, « Social Welfare in China », Dans Alan Walker et Chack-kie Wong, *East Asian Welfare Regimes in Transition: From Confucianism to globalisation*, The Policy Press, Bristol, 2005, p. 51.

⁸⁰ Beatrice Leung, « China's Religious Freedom Policy : The Art of Managing Religious Activity », *The China Quarterly*, vol. 184, 2005, p. 901.

Mais à la mort de Mao, en 1976, le constat du nouveau numéro un chinois, Deng Xiaoping, est que d'importantes réformes, adoptées progressivement à partir de 1979, sont nécessaires à la poursuite de la modernisation économique nationale. La transformation la plus intéressante pour ce qui suit a touché les sociétés d'État. Celles-ci, occupant jusque là des monopoles régionaux ou de secteur d'activité, ont été mises en compétition entre elles.⁸¹ Bouleversées par le changement, plusieurs sont rapidement devenues déficitaires. Le modèle social en entier était appelé à changer.

Innovation

Des stratégies d'innovation ont dû être mises en place pour pallier les problèmes entraînés par les des transformations économiques.

⁸¹ Jinglian Wu, *Understanding and Interpreting Chinese Economic Reform*, Thomson Higher Education, Mason (OH), 2005.

L'importance des déficits mentionnés plus haut a été déterminante pour l'évolution du système de services sociaux en Chine. D'abord, les sociétés d'État sur lesquelles reposait le système sont devenues incapables de payer ou handicapées dans leurs opérations par le devoir de payer. À partir des années 1980, ce modèle d'assistance sociale – de même que le modèle économique chinois en entier – s'écroulait sous son propre poids. Il était improductif et se révélait miné par de profonds vices structurels.

L'improductivité résultait de la promesse du PCC de faire disparaître le chômage. L'emphase mise sur le plein-emploi, non sur l'emploi productif, s'illustre par le chômage latent et inavoué qui couvait. De nombreux postes ne devaient leur existence qu'aux objectifs d'embauche établis par le gouvernement. Les sociétés d'État employaient en ville un excès de personnel estimé à 30 % à la fin des années 1980. À la campagne, il y avait encore entre 100 et 200 millions d'ouvriers agricoles sans emploi productif (*meaningful*

employment).⁸² Cette mauvaise allocation des forces productives rendait l'économie chinoise grossièrement inefficace. L'introduction de la compétition et la fin des monopoles ont fait passer la proportion de sociétés d'État déficitaires de presque zéro avant 1979 à 40 % une quinzaine d'années plus tard.⁸³

Les réformes de Deng Xiaoping avaient pour objectif de pallier ce problème et un autre encore plus grave. Ne pas avancer signifiait reculer, car un second obstacle se dessinait à l'horizon. Edward Gu a montré qu'un profond gouffre structurel se creusait depuis la mise en place même du système d'assistance sociale. Sans les réformes de Deng Xiaoping, le système allait s'effondrer sous son propre poids. Sa principale faille venait des pensions de vieillesse : celles-ci étaient versées non sur la base de contribution des employés, mais à même les revenus des entreprises. En conséquence, le vieillissement de la population et l'augmentation du nombre de retraités alourdissaient, année après année, la charge des

⁸² Chak Kwan Chan, King Lun Ngok et David Phillips, *Social policy in China*, p. 98–99.

⁸³ Lin et collab., « Competition, Policy Burdens, and State-Owned Enterprise Reform », 1988, p. 425.

pensions. De 1980 à 1998, la part des salaires totaux consacrée aux pensions est passée de 34,6 % à 40,6 %.⁸⁴ En se rappelant que les effets de la politique de l'enfant unique sur la force de travail étaient encore à venir, on ne peut que constater l'impasse.

Des licenciements massifs et des fermetures d'entreprises sont devenus inévitables et le nouveau « socialisme aux caractéristiques chinoises » a précipité des millions de personnes au chômage. Or, par définition dépourvus de la protection d'une unité de travail, les chômeurs chinois se retrouvaient sans couverture sociale et plongés dans une misère douloureusement contradictoire aux valeurs humanistes du régime socialiste.

Les chocs les plus brutaux sont arrivés à partir de 1993. Alors que les années 1980 avaient été caractérisées avant tout par l'entrepreneuriat paysan,⁸⁵ les années 1990 ont vu les

⁸⁴ Edward X. Gu, « Dismantling the Chinese mini-welfare state ? Marketization and the politics of institutional transformation, 1979-1999 », *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 34, 2001, p. 91-111.

réformes toucher directement les sociétés d'État. Celles-ci sont entrées dans la logique de marché et ont dû procéder à l'importants licenciements, connus en Chine sous l'appellation *xiagang* (下崗). Selon Edward Gu, le nombre de chômeurs, estimé à 3 millions en 1993 et 4 millions en 1994, est officiellement passé à 5,5 millions en 1995, 8 millions en 1996, puis 11,5 millions en 1997.⁸⁶ Le taux de chômage en 1997 n'était encore pourtant que de 2,2 %. Il a augmenté à 5,7 % en 2005 avec un pic aussi élevé que 8,5 % en 2003.⁸⁷

Les inégalités se creusaient; la proportion de la population sous le seuil de la pauvreté a augmenté à entre 4 et 8 pour cent de la population. Les statistiques officielles indiquent que 22 millions de citoyens avaient besoin d'une allocation minimale de survie (*zuidi shenghuo baozhang*, 最低生活保障), et 75 millions de citoyens urbains vivaient dans la pauvreté

⁸⁵ Yasheng Huang, *Capitalism with Chinese Characteristics: Entrepreneurship and the state*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

⁸⁶ Edward X. Gu, « From Permanent Unemployment to Massive Lay-offs: The Political Economy of "Transition Unemployment" in Urban China, 1993–1998 », *Economy and Society*, vol. 28, n° 2, 1999, p. 282.

⁸⁷ Wai Kam Yu, « The reforms of health care in Hong Kong and urban China : A mixed attitude to social welfare », *Critical Social Policy*, vol. 26, n° 4, 2006, p. 849–864.

absolue et avaient besoin d'aide financière. L'index de la misère, résultat du chômage et de l'inflation, est resté au-dessus de 20 % durant les années 1990 et 83,5 % des résidents urbains disaient ne pas se sentir en sécurité en 1999.⁸⁸

Plusieurs tentatives ont été faites de créer de nouvelles institutions pour soulager la détresse. Or, simplement réformer le système s'avère difficile, car les sociétés d'État, principal outil de l'État en vue du bien-être collectif avant les réformes, perdent l'intérêt envers leur mission sociale lorsqu'on les encourage à être rentables.

Une solution mise en place pour pallier les problèmes sociaux fut de réorganiser les fonds pour aide sociale non plus par entreprise, mais sur une base régionale. Toutes les entreprises d'une municipalité, par exemple, sont appelées à contribuer au fonds, lequel a la

⁸⁸ Miu Chung Yan, Huang Xin, Kenneth W. Foster et Frank Tester, « Charity Development in China – An Overview », *Asia Pacific Journal of Social Work and Development*, vol. 17, n° 1, 2009, p. 82

charge des travailleurs dans le besoin. Si une entreprise ferme, le fonds demeure. Or, soutient Wai Kam Yu, le principe du fonds régional va directement à l'encontre des valeurs de marché qu'encouragent les réformes; en pratique, les fonds régionaux transfèrent les ressources des plus entreprises les plus rentables vers les moins rentables – celles qui doivent mettre des employés à pied ou fermer.⁸⁹

Le résultat était assez prévisible : un resquillage de masse. Les entreprises les plus rentables, jugeant que les transferts conféraient à leurs concurrents moins efficaces un avantage indu, ont employé divers moyens pour limiter leur contribution : employer des temporaires, sous-déclarer le nombre de leurs employés et leurs salaires.⁹⁰ Le nouveau modèle de services sociaux s'est retrouvé gravement sous-financé, révélant du coup la faible capacité institutionnelle de l'État chinois, incapable d'obliger les entreprises à se conformer à leurs obligations fiscales.

⁸⁹ Yu, « The reforms of health care in Hong Kong and urban China », 2006, p. 857

⁹⁰ *Ibid.*

Pourtant, l'État central lui-même n'avait pas les moyens de prendre en main les responsabilités sociales des sociétés d'État et de former un plan national. La moindre rentabilité des sociétés d'État, dont les versements constituaient sa principale source de revenu, réduisait leur contribution au trésor public⁹¹ – contribution qui s'est affaïssée de 570 millions RMB en 1978 à 49 millions RMB en 1993.⁹²

Une nouvelle solution a été de déléguer aux paliers de gouvernement inférieurs (ou « locaux ») la responsabilité de services sociaux, sans toutefois leur accorder les fonds nécessaires pour remplir ces responsabilités. Cette avenue s'inscrivait dans le contexte plus large de décentralisation politique lancée par le gouvernement central.⁹³ Avec peu de ressources financières, les paliers inférieurs de gouvernement se sont adonnés à une forme

⁹¹ Philip Hsu, « Deconstructing Decentralization in China : Fiscal incentive versus local autonomy in policy implementation », *Journal of Contemporary China*, vol. 13, n° 40, 2004, p. 570–571

⁹² Sheng Hong et Zhao Nong, *China's State-Owned Enterprises: Nature, Performance and Reform*, World Scientific Publishing, Singapour, 2013, p. 177.

⁹³ Hsu, « Deconstructing Decentralization in China », 2004.

de corruption. Afin d'augmenter leurs ressources au détriment du gouvernement central, les gouvernements locaux entraînent en collusion avec les sociétés d'État. La manœuvre est simple et efficace : en sous-déclarant ses profits, une entreprise réduit son fardeau fiscal; en payant une prime à la tolérance au gouvernement local (provincial), elle enrichit ce dernier. C'est le gouvernement central qui subit les conséquences.⁹⁴

Comment expliquer cette situation? Comme le soulève An Chen, les autorités locales sont écrasées par un étau de pressions contradictoires. D'un côté, elles sont en contact direct avec la population, dont elles ne peuvent ignorer les doléances. De l'autre, le mécanisme de promotion des fonctionnaires encourage ces derniers à se conformer aux demandes, souvent en sens opposé, des autorités d'échelon supérieur.⁹⁵ Zhang Weiguo a documenté dans une triste étude de terrain combien un riche village du Hebei qui investissait à grand

⁹⁴ *Ibid.*, p. 570

⁹⁵ An Chen, « The 1994 Tax Reform and Its Impact on China's Rural Fiscal Structure », *Modern China*, vol. 34, n° 3, 2008, p. 303–343.

frais dans le développement économique, manquait toujours de fonds pour les quatre (et seulement quatre) vieillards pauvres du village.⁹⁶ Même si ces derniers répondent aux critères d'accès à l'aide sociale (ils ne sont pas en mesure de travailler et n'ont pas de parenté en mesure de s'occuper d'eux), les seuls soins dont ils bénéficient proviennent de groupes charitables, lesquels sont réapparues avec le renouveau religieux.⁹⁷ Cette situation est emblématique des transformations que connaît le pays en entier, comme nous verrons plus loin.

Cooptation

La cooptation est clairement la stratégie qu'adopte aujourd'hui l'État chinois pour gérer les ONG religieuses. La présence croissante de ces organismes s'explique entièrement si on

⁹⁶ Weiguo Zhang, « Marginalization of Childless Elderly Men and Welfare Provision », *Journal of Contemporary China*, vol. 16, n° 51, 2007, p. 284

⁹⁷ *Ibid.*, p. 285

l'inscrit dans un tel modèle. Nous verrons bientôt que cette stratégie est mise en place grâce à des transformations législatives et que son application se vérifie sur le terrain.

Dès la fin des années 1980, le Ministère des Affaires civiles (*Minzheng bu*) réorientait la provision de l'assistance sociale afin d'en partager la responsabilité avec la société civile.⁹⁸

Déléguer ne signifiait absolument pas laisser-faire. Les secteurs couverts par des ONG demeurent généralement confinés à des domaines politiquement peu sensibles comme l'éducation environnementale, les services de santé, l'aide aux handicapés.⁹⁹ Le gouvernement maintient aussi un important contrôle sur les ONG : il les finance à la hauteur de 53 % en moyenne (il est à noter que le financement public des ONG est aussi très élevé en Occident) et n'accorde que parcimonieusement le statut fiscal d'organisme à but non lucratif. De plus, le flou du cadre juridique dans lequel opèrent les ONG rend ces dernières vulnérables à l'action arbitraire des autorités.

⁹⁸ Miu Chung Yan et coll., « Charity Development in China – An Overview », p. 83.

⁹⁹ *Idem*, p. 85.

Moyens juridiques

Le paysage juridique chinois s'est considérablement transformé depuis 1978. La tendance est claire : à partir de cette date, la place accordée aux organisations caritatives religieuses s'est grandement étendue. D'illégales, elles sont progressivement devenues légales, autonomes et même, depuis quelques années, encouragées par l'État. Or, ces gains qu'ont effectués les organisations caritatives religieuses ne valent que pour une minorité d'entre elles : celles qui fonctionnent avec statut légal; les autres survivent tant que l'État les tolère. Cette politique différenciée de l'État a des conséquences majeures pour l'ensemble des organisations caritatives religieuses.

Avant d'entrer dans le détail, il faut remarquer que les lois s'appliquant aux organisations caritatives religieuses ne les concernent habituellement pas directement, mais en ciblent l'un ou l'autre aspect : les groupes religieux en général – qu'ils soient caritatifs ou non – ou les organisations citoyennes en général – qu'elles soient religieuses ou non. La plupart de ces lois sont adoptées par le Conseil d'État (*Guowu yuan*, 國務院), qui publie par la suite

diverses précisions et consignes quant à l'interprétation et à l'application de ces lois, typiquement dans l'année qui suit.

Aussi contradictoire la chose puisse paraître, les premières ONG à voir le jour dans les années post-réforme ont été fondées par le gouvernement. Mais la présence exclusive du gouvernement dans le secteur des ONG n'a pas duré. Dès 1982, la nouvelle constitution a reconnu aux citoyens le droit d'association, établissant par le fait même celui de fonder leurs propres ONG.¹⁰⁰

Devant l'expansion rapide du phénomène des ONG, les autorités chinoises ont légiféré pour garder l'alignement entre leurs objectifs de stabilité politique et leurs objectifs de développement social et économique. Dès 1984, prenant note de la croissance des ONG

¹⁰⁰ Ming Wang, « Appendix: Timeline of Civil Organizations (1978–2008) », dans *Emerging Civil Society in China, 1978–2008*, Brill, Leiden, 2011, p. 371–383.

d'envergure nationale, le Conseil d'État encourageait les fonctionnaires à bien contrôler ces groupes, surtout ceux ne travaillant pas dans le sens des « quatre modernisations », les objectifs fondamentaux du Parti communiste à l'époque. En même temps, il leur interdisait d'occuper toute fonction exécutive au sein de ces organisations sans l'approbation d'un supérieur hiérarchique.¹⁰¹ Cette interdiction, qui augmentait l'autonomie de gestion des ONG, s'est étendue en 1994 aux fonctionnaires de niveau inférieur, jusqu'au niveau très local du comté (*xian*, 縣).¹⁰² En 1998, cette même interdiction aux fonctionnaires a été appliquée aux membres du Parti communiste.¹⁰³ Au terme d'une quinzaine d'années, les

¹⁰¹ *Guowu yuan*, 國務院 (Conseil d'État). *Guoquyuan yaoqiu yange kongzhi chengli quanguoxing zuzhi*, 國務院要求嚴格控制成立全國性組織 (« Requête du Conseil d'État pour un contrôle strict de la fondation d'organisations d'envergure nationale », traduction libre), publiée le 17 novembre 1984.

¹⁰² *Minzheng bu*, 民政部 (Ministère des affaires civiles). *Guowu yuan bangongting guanyu bumen lingdao tongzhi bujianren shehui tuanti lingdao zhiwu wenti de tongzhi*, 國務院辦公廳關於部門領導同志不兼任社會團體領導職務問題的通知 (« Annonce du Bureau du Conseil d'État au sujet du problème de double emploi des fonctionnaires au sein de groupes sociaux », traduction libre), publiée le 13 avril 1994.

¹⁰³ *Guowu yuan*, 國務院 (Conseil d'État). *Zhonggong zhongyang bangongting, Guowu yuan bangongting guanyu dangzheng jiguan lingdao ganbu bujianren shehuituanti lingdao zhiwu de tongzhi*, 中共中央辦公廳、國務院辦公廳關於黨政機關領導幹部不兼任社會團體領導職務的通知 (« Annonce du Bureau central du Parti communiste chinois et du Bureau du Conseil d'État concernant le double emploi des cadres du Parti au sein de groupes sociaux », traduction libre), publiée le 2 juillet 1998.

ONG ont ainsi acquis une importante autonomie de gestion grâce aux lois du Conseil d'État.

De façon générale, les lois en matière d'ONG se sont assouplies au fil des ans. En 1989, quelques mois à peine après les événements de la Place Tian'anmen, les autorités ont établi un cadre juridique pour la fondation d'ONG. Celles-ci sont appelées dans le préambule de la nouvelle loi sur les ONG à contribuer à l'« édification nationale »,¹⁰⁴ en s'assurant toutefois de ne pas menacer l'« intérêt national », ce dernier terme laissé sans définition.¹⁰⁵ La loi indique avant tout comment les ONG devront s'enregistrer, et assure une protection juridique aux organisations en éliminant le maximum d'arbitraire de la part des fonctionnaires. Les éléments les plus remarquables à cet égard sont la garantie du

¹⁰⁴ *Guowu yuan*, 國務院 (Conseil d'État). *Shehui tuanti dengji guanli tiaoli*, 社會團體登記管理條例 (« Règlements d'enregistrement et de gestion des groupes sociaux », traduction libre), publiés le 13 octobre 1989, article 1.

¹⁰⁵ *Ibid.*, article 25.5.

traitement de leurs demandes d'enregistrement à l'intérieur d'un délai de 30 jours¹⁰⁶ et la possibilité d'appeler d'une décision au palier de gouvernement supérieur.¹⁰⁷

Néanmoins, la loi impose de lourdes restrictions aux ONG. Au premier chef, le « système de double administration » (*shuangchong guanli tizhi*, 雙重管理體制). En vertu de ce système, une ONG doit obtenir le parrainage d'une « unité de gestion professionnelle » (*yewu zhuguan danwei*, 業務主管單位), avec qui elle partage la responsabilité politique de ses actions, avant de pouvoir soumettre une demande d'enregistrement au Ministère des Affaires civiles.¹⁰⁸ Une deuxième règle vient encore limiter le nombre d'ONG enregistrées. Selon cette règle, connue sous le nom d'« une ONG par secteur » (*yiyehui*, 一業一會), un

¹⁰⁶ *Ibid.*, article 13.

¹⁰⁷ *Ibid.*, article 28.

¹⁰⁸ Guosheng Deng, « The Hidden Rules Governing China's Unregistered NGOs: Management and Consequences », *China Review*, vol. 10, n° 1, 2010, p. 183–206.

maximum d'une ONG peut être accréditée par secteur d'activité pour une zone géographique donnée.¹⁰⁹

Ensemble, le système de double administration et la règle d'une ONG par secteur condamnent de très nombreuses organisations sans parrain ou « superflues » à œuvrer dans l'illégalité. Les estimations habituelles chiffrent à 10 % le nombre d'ONG enregistrées.¹¹⁰ Les autres doivent s'enregistrer de façon irrégulière : habituellement en tant qu'entités commerciales ou en se rattachant à un organisme plus large, lui-même dûment enregistré, devenant une « organisation de second niveau » (*erji zuzhi*, 二級組織). Deng Guosheng

¹⁰⁹ *Guowu yuan*, 國務院 (Conseil d'État). *Shehui tuanti dengji guanli tiaoli*, 社會團體登記管理條例 (« Règlements d'enregistrement et de gestion des groupes sociaux », traduction libre), publiés le 13 octobre 1989, article 16.

¹¹⁰ Voir notamment Ying Xu et Litao Zhao, *China's Rapidly Growing Non-Governmental Organizations*, East Asian Institute, National University of Singapore, 2010.

estime qu'entre 1 million et 1,5 million d'ONG sont ainsi enregistrées sur l'ensemble du territoire chinois.¹¹¹

L'État n'empêche pas activement les ONG sans statut légal de fonctionner; il emploie plutôt la politique des « trois non/pas » (*san bu zhengce*, 三不政策): pas de reconnaissance, pas d'interdiction, pas d'intervention.¹¹² L'activité des ONG est tolérée, sans intervention de l'État dans leur gestion interne. Cette politique de tolérance des ONG en situation d'illégalité confère un puissant levier de contrôle envers celles-ci. Car sans statut légal, les ONG ont de la difficulté à prendre de l'expansion, à trouver des locaux et à lever des fonds.

¹¹¹ Deng, « The Hidden Rules Governing China's Unregistered NGOs ».

¹¹² *Idem.*

Les ONG non enregistrées ont en conséquence tendance à rester petites et le paysage des ONG, à demeurer fractionné et désuni.¹¹³

La tolérance a une autre limite. Toute ONG pourra être interdite suivant un critère lourd d'arbitraire : si elle dérange la stabilité sociale ou la sécurité de l'État.

La nature des ONG pouvant être enregistrées s'est clarifiée avec la publication, l'année suivante, d'un avis concernant la « remise en ordre » des groupes sociaux. Dans le contexte post-Tian'anmen, on annonçait la dissolution de nombreuses ONG en vue de préserver la « stabilité sociale ».¹¹⁴ Quatre catégories étaient ciblées en priorité : celles qui s'opposent à la modernisation du pays, « surtout celles qui ont causé des troubles l'an dernier ou qui ont

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Guowu yuan*, 國務院 (Conseil d'État). *Guowu yuan bangongting zhuanfa minzhengbu guanyu qingli zhengdun shehui tuanti qingshi de tongzhi*, 國務院辦公廳轉發民政部關於清理整頓社會團體請示的通知 (« Réponse du Bureau du Conseil d'État à une demande d'instructions du Ministère des Affaires civiles au sujet de la remise en ordre des groupes sociaux », traduction libre), publiée en 1990, préambule.

participé aux émeutes contre-révolutionnaires à Beijing [en mai-juin 1989, sur la Place Tian'anmen] »; celles qui engrangent des profits; celles ne répondent pas aux besoins de la société ou qui se redoublent entre elles; celles qui ne disposent pas d'autorisation légale. Ironiquement, concernant ce dernier point, le document enchaîne en suggérant d'enregistrer les organisations jusque là sans statut légal si elles s'avèrent utiles à la société.¹¹⁵

Un nouveau vent d'ouverture est arrivé avec une révision des règlements sur les ONG en 1998. Alors que toutes les ONG étaient comprises au sein d'une seule catégorie sous les règlements de 1989, les règlements de 1998 définissaient une nouvelle catégorie. La première catégorie demeurerait celle des « groupes sociaux » (*shehui tuanti*, 社會團體), définis comme des « [...] regroupements de citoyens chinois volontaires cherchant à réaliser, par le moyen d'activités sans but lucratif, des objectifs partagés par leurs membres et inscrits dans

¹¹⁵ *Ibid.*, section 1

une charte.»¹¹⁶ Ce groupe comprend des associations commerciales, professionnelles ou universitaires, des fondations, des chambres de commerce et des organisations charitables.¹¹⁷ La seconde catégorie, celle des organisations civiles non entrepreneuriales (*minban feiqiye zuzhi*, 民辦非企業組織), est définie comme des « organisations n’employant pas les ressources de l’État et regroupant les forces d’entreprises, d’institutions, de groupes sociaux ou de citoyens, dans le but d’offrir des biens sociaux, sans but lucratif. »¹¹⁸ Ce groupe comprend instituts de recherche, des écoles, des hôpitaux, des maisons de retraite et des cliniques médicales.¹¹⁹

¹¹⁶ *Guowu yuan*, 國務院 (Conseil d’État). *Shehui tuanti dengji guanli tiaoli*, 社會團體登記管理條例 (« Règlements d’enregistrement et de gestion des groupes sociaux », traduction libre), publiés le 25 octobre 1998, article 2.

¹¹⁷ Andreas Edele, « Non-Governmental Organizations in China », *Centre for Applied Studies in International Negotiations*, Genève, 2005, p. 8.

¹¹⁸ *Minzheng bu*, 民政部 (Ministère des Affaires civiles). *Minban feiqiye danwei dengji guanli zanxing tiaoli*, 民辦非企業單位登記管理暫行條例 (« Règlements temporaires sur l’enregistrement et la gestion d’organisations civiles non entrepreneuriales », traduction libre), publiés le 25 octobre 1998, article 2.

¹¹⁹ Edele, « Non-Governmental Organizations in China », p. 9.

Encore une fois, l'ouverture renouvelée aux ONG – notamment celles à vocation charitable – était rapidement suivie d'un coup de balai administratif. En avril 2000, toujours pour « préserver la stabilité sociale et la sécurité de l'État », le Ministère des Affaires civiles, celui responsable des ONG, promulguait les « Mesures temporaires pour interdire les organisations civiles illégales ». Tant les groupes sociaux (*shehui tuanti*) que les organisations civiles non entrepreneuriales non approuvées, non enregistrées ou ayant poursuivi leurs activités après le retrait de leur accréditation verront leur propriété confisquée.¹²⁰ Il s'agit d'une pause dans la politique de tolérance des autorités chinoises à l'égard des ONG œuvrant dans l'illégalité.

¹²⁰ *Minzheng bu*, 民政部 (Ministère des Affaires civiles). *Qudi feifa minjian zuzhi zanxing banfa*, 取締非法民間組織暫行辦法 (« Mesures temporaires pour interdire les organisations civiles illégales », traduction libre), publiées le 10 avril 2000.

Plus récemment, l'appui aux ONG s'est rétabli. En 2013, le Ministère des Affaires civiles autorisait les ONG à établir des régimes de pension pour leurs employés.¹²¹ Ce type de mesure ne peut que grandement aider les ONG à recruter des employés, un défi parfois considérable.

Situation concrète

Pour les ONG religieuses, le défi est double : être une ONG s'accompagne de restrictions, et être religieux, de politiques répressives. Néanmoins, comme le souligne Shun-hing Chan dans le cas des catholiques – pourtant mal-aimés du pouvoir chinois – ces restrictions,

¹²¹ *Minzheng bu renli ziyuan he shehui baozhang bu*, 民政部人力資源和社會保障部 (Bureau des ressources humaines et de la sécurité sociale du Ministère des Affaires civiles). *Guanyu guli shehui tuanti, jijinhui he minban feiqiye danwei jianli qiye nianjin youguan wenti de tongzhi*, 關於鼓勵社會團體、基金會和民辦非企業單位建立企業年金有關問題的通知 (« Annonce concernant l'appui aux groupes sociaux, fondations et organisations civiles non entrepreneuriales en vue d'établir des fonds de pension », traduction libre), publiée en 2013.

autant décriées soient-elles, sont souvent appliquées de façon pragmatique par les autorités.¹²² Que se passe-t-il sur le terrain, à Kunming?

La plupart des organisations semblent fonctionner de façon désordonnée, voire aléatoire. Aucune donnée ne paraît être conservée et très peu de régularité observée. Les programmes d'aide eux-mêmes ont, au mieux, une faible structure, et fonctionnent presque toujours sur recommandation et par contact personnel via les réseaux propres à chaque groupe religieux.

– *Protestants*

L'histoire du Christianisme en Chine est d'une longueur qui peut être surprenante. Sa présence, d'abord sous la forme de sa secte nestorienne, remonterait aussi tôt qu'à l'an 781,

¹²² Shun-hing Chan, « Changing Church–State Relations in Contemporary China: The Case of the Fengxiang Diocese », *Chinese Sociological Review*, vol. 45, n° 2, 2013, p. 65–77.

lorsque fut érigée une stèle chrétienne dans la région de Xi'an.¹²³ Après une présence longue, mais presque sans enracinement dans la société chinoise, le Christianisme serait complètement disparu vers la fin du XIV^e siècle, en même temps que chutait la dynastie mongole des Yuan, protectrice des Chrétiens.¹²⁴ La religion est réapparue avec l'envoi de missions jésuites à partir de l'an 1600.¹²⁵ D'immenses efforts de conversion ont ensuite été déployés. Les protestants, longtemps minoritaires au sein de la Chrétienté chinoise, sont devenus majoritaires durant la seconde moitié du XX^e siècle.¹²⁶ Si on en dénombrait entre 700 000 et 800 000 en 1949,¹²⁷ le Pew Research Center estime que les effectifs des protestants chinois sont aujourd'hui passés à 58 millions, soit 4,3 % de la population, environ le triple de l'estimé officiel.¹²⁸ Au Yunnan, les autorités évaluent à 400 000 le

¹²³ Jean Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, Les Indes savantes, Paris, 2002, p. 15.

¹²⁴ Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China*, Blackwell Publishing, Malden, 2012, p. 14.

¹²⁵ Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, p. 14.

¹²⁶ Bays, *A New History of Christianity in China*.

¹²⁷ Bays, *A New History of Christianity in China*, p. 162, note 14.

¹²⁸ Pew Research Center, « Regional Distribution of Christians », 19 décembre 2011.

<http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-regions/>

nombre de protestants;¹²⁹ comme pour les données nationales, ils sont sans doute bien plus nombreux.

À Kunming, les protestants sont de loin les chrétiens jouissant de la plus grande visibilité. Aucune église catholique n'est identifiable en ville, alors que trois imposantes églises protestantes se trouvent tout près du centre-ville, et le nombre de leurs visiteurs par semaine atteint les milliers pour chacune.¹³⁰ La première association est celle de l'élégante Église internationale de la Sainte-Trinité (*Sanyi guoji libai tang*, 三一國際禮拜堂), une vaste église qui possède également deux petites chapelles plus loin du centre. Un sinologue canadien bien connu m'a présenté au pasteur d'une de ces petites chapelles et le pasteur a volontiers parlé des activités caritatives de l'Église internationale de la Sainte-Trinité en entier. La

¹²⁹ Xiurong Yang [楊秀蓉], « Yunnan Jidu zongjiao jiaoyu de qi yuan yu fazhan » [雲南基督宗教教育的起源與發展, Les origines et le développement de l'éducation religieuse au Yunnan], *Yunnan sheng zongjiao shiwu ju* [雲南省宗教事務局, Le bureau des affaires religieuses du Yunnan], 15 avril 2012, <http://www.mzb.com.cn/html/Home/report/290195-1.htm>

¹³⁰ Le nombre des visiteurs correspond aux estimations des responsables de deux églises différentes.

diversité de l'aide est surprenante : l'association de l'église fait des dons de vêtements trois fois par année, ayant donné 10 000 pièces de vêtement depuis quatre ans; elle soutient 80 familles pauvres de villages en montagne (*shancun*, 山村) en leur fournissant argent, huile de cuisine et riz; elle appuie 20 étudiants en théologie en leur offrant entre 500 et 800 yuan¹³¹ par mois; elle offre également 2000 yuan¹³² par session à un certain nombre d'étudiants chrétiens particulièrement pauvres;¹³³ elle a aidé 82 utilisateurs de drogues à combattre la dépendance entre 1999 et 2006.¹³⁴ Il est particulièrement remarquable que, sur son site Internet, l'association prenne le temps de détailler en quoi sa contribution correspond aux objectifs gouvernementaux. Notamment, on y spécifie combien les valeurs chrétiennes des « trois *he* » (*hehao*, *hemu*, *heping*; 和好、和睦、和平 — respectivement :

¹³¹ Environ entre 90 et 145 dollars canadiens, au taux en vigueur à la mi-septembre 2014.

¹³² Environ 360 dollars canadiens, au taux en vigueur à la mi-septembre 2014.

¹³³ Toute l'information jusqu'à ce point m'a été partagée en entrevue.

¹³⁴ Voir « Zongjiao huodong changsuo yu gongyi cishan de youshi he juxian—yi Kunming shi Sanyi guojilibaitang weili » [宗教活動場所與公益慈善的優勢和局限—以昆明市三一國際禮拜堂調研為例, Les avantages et limites des lieux religieux et des activités caritatives — l'exemple de l'Église de la Sainte trinité de Kunming], *Jidujiao chuanmei* [基督教傳媒, Les médias chrétiens (ou protestants)], 4 avril 2013, <http://www.jdjcm.com/html/20130411395870523.html>

réconciliation, concorde et paix) vont dans le même sens que l'objectif officiel d'une société harmonieuse (*hexie*, 和諧).¹³⁵

L'association de l'Église évangélique Saint-Jean (*Sheng Yuehan fuyin tang*, 聖約翰福音堂) fait également des dons de vêtements, sur demande. La dernière livraison, faite au printemps 2014, était d'« un camion » de vêtements à Nujiang, un endroit reculé des zones montagneuses du Yunnan. L'association aide également une cinquantaine d'étudiants pauvres, à hauteur de 500 yuan par mois. Aucune autre forme de don n'est faite, ni d'appui donné à des étudiants.

Par l'entremise d'une amie personnelle, j'ai également pu interviewer un responsable de Bless China International (*Guoji fuhua*, 國際福華) au sujet des activités de l'organisation.

¹³⁵ *Idem*, quatrième paragraphe au total.

Cette ONG à vocation médicale offre quatre types de service : un programme d'exercices pour les enfants atteints d'infirmité motrice cérébrale, aidant une douzaine d'enfants; elle opère des enfants nés avec les pieds bots (*club feet*); elle offre des services de reconstruction faciale pour les brûlés; elle fabrique des prothèses pour les amputés. Quand j'ai demandé pourquoi il incombait à une ONG de remplir ces fonctions, le responsable m'a répondu que « C'est effectivement le rôle du gouvernement. Il en a les budgets, mais l'argent finit toujours dans les poches des fonctionnaires. Nous devons donc faire le travail. » L'histoire de cette ONG est par ailleurs illustrative du contrôle gouvernemental. Elle est un fragment de Project Grace, une ONG fondée en 1990, mais scindée en 2005 sur ordre des autorités à cause de sa trop grande concentration d'étrangers.

– *Musulmans*

Les premières traces de l’Islam en Chine remontent au VII^e siècle,¹³⁶ c’est-à-dire presque dès l’apparition de cette religion. Sa présence est devenue durable à partir du XIII^e siècle, sous la dynastie des Yuan, dont l’administration employait d’ailleurs de nombreux musulmans.¹³⁷ Au cours des siècles suivant la chute des Yuan en 1368, les Musulmans ont été poussés vers les zones frontalières de l’empire chinois et fortement incités à adopter la langue et la culture chinoises.¹³⁸ Aujourd’hui, l’ethnie Hui¹³⁹, qui comprend l’essentiel des

¹³⁶ Élisabeth Allès, *L’islam de Chine : Un islam en situation minoritaire*, Éditions Karthala et IISMM, Paris, 2013, p. 13.

¹³⁷ Raphael Israeli, *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*, Lexington Books, New York, 2002, p. 285

¹³⁸ Raphael Israeli, *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*, Lexington Books, New York, 2002, p. 285

¹³⁹ Ce groupe « ethnique », l’un des 56 reconnus par l’État chinois, est en réalité défini non sur une base ethnique, mais sur une base religieuse, celle de sa pratique de l’Islam.

Musulmans du Yunnan, compte environ 700 000 membres au Yunnan,¹⁴⁰ dont 150 000 à Kunming,¹⁴¹ parmi 23 millions dans l'ensemble de la Chine.¹⁴²

Malgré leur nombre relativement faible à l'échelle provinciale, les musulmans sont un groupe minoritaire très visible et présent à Kunming. Deux mosquées donnent directement, ou presque, sur la place centrale de la ville (*Jinma-Biji Fang*, 金馬碧雞坊), et trois autres se situent à quelques minutes de marche. J'ai pu en visiter quatre, toutes durant le ramadan.

¹⁴⁰ Yunnan Sheng Tongji Ju [雲南省統計局, Bureau de la statistique du Yunnan]. *Yunnan Sheng diliu ci quanguo renkou pucha zhuyao shuju fabu* [雲南省第六次全國人口普查主要數據發布, Principales statistiques du sixième recensement national, concernant la province du Yunnan], 10 mai 2011, http://www.stats.yn.gov.cn/TJJMH_Model/newsview.aspx?id=1598416

¹⁴¹ Zhongguo tongji chuban she [中國統計出版社, Éditions des statistiques de Chine]. *Yunnan Sheng 2010 nian ren kou pu cha zi liao* [雲南省 2010 年人口普查資料, Données du recensement de 2010 concernant la province du Yunnan], Beijing, 2012.

¹⁴² Katharina Wenzel-Teuber, « People's Republic of China: Religions and Churches Statistical Overview 2011 », *Religions & Christianity in Today's China*, vol. 2, n° 3, 2012, p. 29–54.

La Mosquée du Sud de Kunming (*Nancheng qingzhensi*, 南城清真寺) fait des dons en nourriture et en vêtements aux pauvres — il n'a pas été possible d'obtenir plus de précisions. Elle aide « quelques » étudiants universitaires à défrayer leur scolarité à la hauteur de 4000–5000 yuan¹⁴³ par année par étudiant. Elle offre des cours d'arabe gratuits à tous et des cours coraniques aux enfants.

La Mosquée de Shuncheng (*Shuncheng qingzhensi*, 順城清真寺) est une mosquée très en vue de Kunming. Un peu en retrait du centre, elle est entourée d'un important quartier musulman et, témoignage de sa longue présence, son architecture est de style chinois.¹⁴⁴ Les murs du quartier honorent la mémoire de grands musulmans de la Chine, poètes, navigateurs ou autres, et rappellent que Jiang Zemin a visité la Mosquée de Shuncheng alors qu'il était Secrétaire général du Parti communiste, le poste le plus élevé au pays. La

¹⁴³ Environ entre 720 et 900 CAD, au taux en vigueur à la mi-septembre 2014.

¹⁴⁴ Un imam m'a expliqué que, dans l'ensemble de la Chine, les mosquées plus anciennes avaient en revanche un style chinois, semblable à celui des temples bouddhistes ou taoïstes. Les plus récentes avaient en revanche un style arabe, avec des murs blancs et des coupoles vert pâle.

mosquée gère une auberge sur les lieux afin de générer des revenus, et fait des dons en argent à certaines personnes trop pauvres pour bien s'alimenter. Les handicapés ont droit à un montant supplémentaire, mais je n'ai pas pu obtenir les montants en question. La mosquée fournit également la nourriture aux croyants matin et soir durant tout le ramadan. Elle offre gratuitement des cours gratuits d'arabe et de religion.

La Mosquée de la Sublime Vertu (*Chongde qingzhensi*, 崇德清真寺), une petite mosquée soufie, aide les étudiants pauvres musulmans. Encore une fois, aucun détail concernant cette aide ne semble disponible, voire même existant. Cette petite mosquée offre des cours d'arabe et de religion gratuits. L'imam a reconnu vouloir faire plus, mais manquer de ressources. Il déplorait également que, depuis les attentats terroristes à la gare de Kunming, commis par des indépendantistes Ouïgours de la province du Xinjiang, il était interdit à la mosquée de recevoir, d'aider ou de s'associer de quelque façon avec des Ouïgours.

Une dernière mosquée, Yixigong (*Yixigong qingzhensi*, 迤西公清真寺), concentre son aide aux étudiants. Un imposant babillard au rez-de-chaussée fait d'ailleurs état de cette aide. La mosquée a aidé un groupe de 20 étudiants à diplômer en 2012, puis un groupe de 30 à diplômer en juillet 2013. Les montants de l'aide ne sont pas disponibles.

– *Taoïstes*

Ronnie Littlejohn qualifie le taoïsme de « tradition philosophique-spirituelle la plus ancienne de Chine », et même de « la tradition spirituelle à la racine de la civilisation chinoise. »¹⁴⁵ Il s'agit d'un système de pensée et de croyances sans être suprême, mais assorti de nombreuses pratiques qui s'apparentent au religieux. Le taoïsme, tel que vu par l'État chinois, est une religion comme les autres, mais la culture chinoise en entier est imprégnée de croyances taoïstes, dont les superstitions numérologiques et la médecine

¹⁴⁵ Ronnie L. Littlejohn, *Daoism: An Introduction*, I.B. Tauris, New York, 2009, p. 1

traditionnelle.¹⁴⁶ La nature particulièrement éclectique du taoïsme rend son nombre d'adhérents redoutablement difficile à estimer. Katharina Wenzel-Teuber rapporte que 12 millions d'adultes s'identifient clairement au taoïsme, mais que, parmi quelques pratiques caractéristiques du taoïsme, 145 millions ont observé des restrictions imposées par le *fengshui* ou ont consulté un maître *fengshui* dans les 12 derniers mois, 215 millions de personnes croient en l'existence d'esprits ancestraux et 754 millions de personnes pratiquent une forme de culte des ancêtres.¹⁴⁷ Avec des données aussi disparates, il est périlleux d'évaluer le nombre d'adeptes du taoïsme au Yunnan. Pour les fins de la présente étude, il suffit de constater que les croyances taoïstes sont présentes, à un degré ou un autre, chez un très grand nombre de Chinois.

À Kunming, les lieux taoïstes sont peu visibles et un seul peut vraiment être considéré près du centre-ville. Les autres sont à des dizaines de kilomètres du centre, hors de la zone

¹⁴⁶ Littlejohn, *Daoism*, p. 5

¹⁴⁷ Wenzel-Teuber, « People's Republic of China: Religions and Churches Statistical Overview 2011 ».

urbaine (*shiqu*, 市區) de la ville. Encore une fois, l'information obtenue lors d'entrevues se caractérise par son aspect non chiffré et son apparence quasi aléatoire.

Une personne responsable du temple au centre-ville, le temple Zhenqing (*Zhenqing guan*, 真慶觀) a défini les lieux comme étant à vocation fondamentalement caritative (*jibenshang shi cishan de difang*, 基本上是慈善的地方), mais comme ayant des moyens limités pour organiser des activités de cette nature. On m'a nommé des cours gratuits de taï-chi, d'une heure chaque dimanche avant-midi, de « culture taoïste et vie moderne » (*daojiao wenhua yu xiandai shenghuo*, 道教文化與現代生活) d'une heure et demie chaque dimanche après-midi et de « taoïsme, médecine traditionnelle, sinologie et Livre des Changements » (*daojiao, zhongyi, guoxue, zhouyi*, 道教、中醫、國學、周易), d'une heure et demie chaque samedi après-midi. Lors de mon passage au temple, un dimanche avant-midi, une quinzaine de personnes pratiquaient le taï-chi.

Une personne responsable d'un second temple, le Temple de l'Or (*Jin dian*, 金殿) m'a assuré que l'association du temple n'avait aucune activité caritative. Des questions de ma part faisant référence à des activités spécifiques ont toutes obtenu une réponse négative. On m'a plutôt informé que tout surplus d'argent était envoyé à l'association taoïste provinciale.

Un troisième temple, Heilongtan (*Heilongtan*, 黑龍潭), celui qui héberge l'association taoïste provinciale, a le plus d'impact lorsque surviennent des catastrophes naturelles. Dans ces situations, l'association du temple contribue à l'effort d'aide financière pour les survivants. Mais, disposant de fonds limités, elle ne fait aucun don elle-même : les prêtres encouragent la population à faire des dons. On m'a également mentionné que l'association aidait des enfants pauvres et soutenait des personnes âgées dans leurs besoins particuliers, mais aucun détail concret ne m'a été donné sur la nature de cette aide. Il semble seulement qu'elle ne soit de nature ni matérielle, ni financière, mais bienveillante. Enfin, l'association a construit un puits dans la ville de Jianshui (建水), à une centaine de kilomètres au sud. Sur

les lieux du temple, au terrain très étendu, l'idée selon laquelle les fonds de l'association étaient limités contrastait avec la construction de nouveaux pavillons.

– *Bouddhistes*

L'idée la plus couramment admise veut que le bouddhisme soit présent venu d'Inde vers la Chine durant la dynastie des Han, au cours du premier siècle de l'ère chrétienne. Le bouddhisme s'est profondément adapté à la culture et aux structures politiques chinoises au fil des siècles, lesquels ont vu des périodes de prospérité et de déclin, voire de répression, du bouddhisme se succéder.¹⁴⁸ Néanmoins, le bouddhisme fait partie du paysage culturel chinois au point où il est traditionnellement considéré comme l'un des « trois enseignements » (*sanjiao*, 三教) sous-tendant la culture chinoise, aux côtés du taoïsme et du

¹⁴⁸ Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Armand Colin, Paris, 2005.

confucianisme. Aujourd'hui, 185 millions de chinois se considèrent bouddhistes, soit 18 % de la population adulte.¹⁴⁹

Il y a peu de temples bouddhistes à Kunming. J'en ai trouvé deux; un dans une aire centrale, très fréquenté chacune des trois fois que j'y suis allé, l'autre très décentré. Les deux temples appartiennent à la secte zen (*chan*, 禪).

Celui du centre-ville, le temple Yuantong (*Yuantong si*, 圓通寺), héberge l'association bouddhiste provinciale. C'est au responsable, laïc, de cette association que j'ai parlé. Cet individu a affirmé que l'association n'avait presque aucune activité caritative, sinon de faire des dons aux sinistrés de catastrophes naturelles. J'ai insisté pour savoir s'il y avait autre chose, comparant avec les activités des protestants que j'avais visités la veille. À mon

¹⁴⁹ Wenzel-Teuber, « People's Republic of China: Religions and Churches Statistical Overview 2011 ».

étonnement, le responsable m'a répondu que l'association préférait s'occuper des affaires du temple et s'est moqué des protestants, qui préfèrent se vanter de leur générosité. De façon intéressante, lorsque je lui ai demandé si, comme pour les protestants, l'association bouddhiste aidait des étudiants, il m'a dit que cela n'était pas nécessaire, car ces étudiants étaient formés aux frais de l'État chinois.

Le second, le Temple du bambou (*Qiongzhu si*, 筇竹寺), n'a pas non plus d'activités caritatives. Superbe temple perché au sommet d'une montagne, il est un site culturel protégé par le gouvernement. Un moine sur les lieux m'a affirmé que le temple disposait de bonnes ressources financières, mais que le gouvernement en avait la gestion. Les fonctionnaires responsables des fonds du temple ne les utilisent pas pour financer des activités caritatives, mais pour protéger les précieux artefacts culturels (*zhengui de wenwu*, 珍贵的文物) présents sur le site.

Conclusion

Mon objectif principal était de comprendre la stratégie de l'État chinois envers les ONG caritatives religieuses. Les éléments de preuve à ma disposition indiquent que l'État met actuellement en œuvre une stratégie de cooptation. Selon cette stratégie, la société civile, sous supervision de l'État, remplit des fonctions que celui-ci juge utiles : développer l'économie de marché, organiser les citoyens, enquêter sur des sujets d'intérêt public, proposer des politiques, répondre aux catastrophes naturelles, soulager la pauvreté, promouvoir la culture chinoise. Il s'agit de fonctions dont l'État chinois s'attribuait précédemment la responsabilité exclusive.

Le passage à une stratégie de cooptation envers les ONG caritatives religieuses suit une série de politiques qui relèvent d'autres stratégies. Avant la période de Réforme et d'ouverture, l'État employait à l'endroit des organisations religieuses et des ONG des politiques d'usurpation. Il s'appropriait leurs responsabilités et empêchait organisations

religieuses et ONG de les remplir. Cette stratégie s'est soldée part un échec. En matière de services sociaux, l'État nageait dans un sable mouvant budgétaire. Le poids des régimes de retraite devenait insoutenable, avant même que le vieillissement de la population ne se fasse sentir. De nouveaux modèles étaient nécessaires. En impliquant de nouveaux acteurs, non étatiques, la stratégie de cooptation laisse le secteur privé agir, mais suivant les buts de l'État.

Cette cooptation mérite d'être nuancée. Elle ne correspond pas tout à fait au modèle de Mara Loveman, de deux façons. D'abord, elle procède d'une logique historique inverse à celle de Loveman. Celle-ci, comme Tilly, postule un État cherchant à étendre son pouvoir. L'État chinois de la période de réforme et d'ouverture, au contraire, réduit son emprise sur la société. Cette situation semble antinomique à la logique de Loveman. Pire encore, pour Mara Loveman, qui met en parallèle pouvoir étatique et capital symbolique, ce sont des raisons économiques qui ont amené la fin du modèle d'usurpation. Ces raisons sont extérieures au cadre théorique de Loveman.

Loveman oppose ensuite les quatre stratégies de l'État comme si elles étaient étanches et mutuellement exclusives. Or, si l'activité des ONG caritatives religieuses tombe effectivement sous un régime de cooptation, le système plus large des services sociaux chinois contemporains, lui, comporte d'autres volets, administrés sous une logique de laquelle la cooptation est souvent absente. Notamment, l'État a lancé diverses initiatives innovatrices en matière de services sociaux afin de répondre à la demande croissante. Il a tenté de regrouper les sociétés d'État sur une base régionale et, plus tard, de décentraliser la gestion de l'offre des services. En l'absence d'acteurs autres que gouvernementaux, il s'agit là d'une stratégie d'innovation. L'État chinois, combinant la cooptation à l'innovation, montre que les stratégies de Loveman se combinent en pratique.

Asymétrie entre les religions

En analysant plus finement la stratégie de cooptation, il apparaît que celle-ci est employée de façon différente selon l'ONG religieuse visée. Les chrétiens et les musulmans servent des

objectifs d'État bien différents de ceux servis par les bouddhistes et les taoïstes, ce qui se traduit par des activités caritatives qualitativement différentes.

Les musulmans et les chrétiens concentrent leurs efforts sur le soulagement immédiat de la pauvreté, par des dons de vêtements et de nourriture, de même qu'en appuyant financièrement des étudiants défavorisés. Même les services médicaux qu'offre l'association spécialisée en la matière peuvent être compris comme fournissant une aide à des citoyens trop pauvres pour payer des soins par eux-mêmes. En bref, les associations chrétiennes et musulmanes aident les pauvres à obtenir des biens et services qu'ils pourraient obtenir s'ils étaient moins pauvres.

Bouddhistes et taoïstes semblent n'avoir aucun programme de ce type. Leurs activités caritatives sont d'apparence coordonnées avec les objectifs de l'État en matière d'image. Obtenir d'importants dons pour secourir les sinistrés de catastrophes naturelles montre que le peuple chinois est uni et solidaire. Protéger des artefacts bouddhistes et enseigner la

culture taoïste contribue au discours politique vantant la longévité de la culture chinoise. Même le puits construit à Jianshui peut participer des efforts médiatiques du gouvernement; il est remarquable que la municipalité de Jianshui ait figuré en 2012 dans la populaire série télévisée *A Taste of China* (*Shejian shang de Zhongguo*, 舌尖上的中國) pour l'usage qui est fait de ces puits dans la production alimentaire locale. Par opposition aux chrétiens et musulmans, les bouddhistes et les taoïstes jouent un rôle culturel et symbolique important, fournissant des services dont ils détiennent le monopole.

Il est tentant d'expliquer cet écart en se référant au spécialiste chinois des religions Paul (Peng) Liu. Selon lui, les autorités chinoises divisent les groupes religieux en trois catégories. La première est celle du bouddhisme et du taoïsme. Ces deux religions sont centrales à la culture chinoise et possèdent un fort caractère local : le taoïsme est authentiquement chinois et le bouddhisme en Chine s'est largement imprégné de la culture locale au fil des siècles. Le gouvernement chinois a de bonnes relations avec ces groupes, et les problèmes se limitent habituellement à des détails administratifs. De surcroît, seules ces deux religions

peuvent offrir au gouvernement chinois une légitimité culturelle. L’Islam appartient — avec le lamaïsme (bouddhisme tibétain) — à la seconde catégorie, celle des religions des frontières. Ces religions sont présentes en Chine depuis longtemps, mais leur concentration à des endroits stratégiques alerte le PCC, qui voit en elles un potentiel déstabilisateur : son levier sur les clivages ethniques. Le catholicisme et le protestantisme appartiennent à la troisième catégorie, celle des « religions étrangères », caractérisées par une importante pratique souterraine dont le PCC se méfie fortement et qu’il tente de contrôler grâce à un système d’Églises officielles sur lesquelles il a la mainmise.¹⁵⁰

Pourtant, si les religions centrales à la culture chinoise devaient être traitées différemment des religions des frontières ou des religions étrangères, la différence devrait être observable sur l’ensemble du territoire chinois. Or, la nature de l’activité charitable bouddhiste observée sur le terrain à Kunming ne s’apparente pas à ce qu’a observé André Laliberté

¹⁵⁰ Peng Liu, « Church and state relations in China: Characteristics and trends », *Journal of Contemporary China*, vol. 5, n° 11, 1996, p. 69–79.

hors du Yunnan. Laliberté constatait, auprès d'associations de temples de la province du Hebei (près de Beijing) et à Shanghai, une activité caritative bien plus autonome et comprenant des soins de santé et de l'éducation,¹⁵¹ ce que seuls les chrétiens et les musulmans semblent faire à Kunming.

La différence entre Kunming et les provinces orientales où Laliberté a fait son terrain pourrait s'expliquer par la nature des lois en vigueur à chaque endroit. Car, même si des lois et règlements valides pour l'ensemble du territoire chinois sont promulgués au gouvernement central à Beijing, les gouvernements provinciaux doivent néanmoins adopter

¹⁵¹ André Laliberté. « Buddhist Charities and China's Social Policy : An Opportunity for Alternate Civility ? ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 158, 2012, p. 100.

leurs propres lois, ajustées aux particularités locales, mais conformes aux orientations de Beijing.¹⁵²

En matière de gestion du religieux, 2005 a été un moment décisif. Une nouvelle loi sur la religion, beaucoup moins interventionniste, adoptée par le gouvernement central en 2004, est entrée en vigueur. Certains gouvernements provinciaux n'ont pas encore transposé la nouvelle législation du centre en législation provinciale. La province du Hebei et la ville de Shanghai l'ont fait, mais le Yunnan ne l'a toujours pas fait et continue d'employer des lois découlant du modèle précédant les réformes de 2004–2005.¹⁵³

À cet effet, il est remarquable que les provinces fonctionnant toujours sous l'ancienne législation soient pour la plupart associées aux minorités ethniques : Gansu (Hui), Guangxi

¹⁵² James Tong, « The devil is in the local: provincial religious legislation in China, 2005–2012 », *Religion, State & Society*, vol. 42, n° 1, 2014, p. 69.

¹⁵³ *Idem.* Shanghai a adopté les nouvelles lois dès 2005 et le Hebei, en 2007.

(Zhuang), Ningxia (Hui), Xinjiang (Oùïgours), Heilongjiang, Yunnan (grande diversité), Guizhou (grande diversité), Shandong.¹⁵⁴

J'ai centré mon analyse, dans le cadre du présent travail, sur la façon dont l'État gérait les organisations caritatives religieuses. Je suis porté à croire que l'État chinois instrumentalise la religion pour arriver à ses buts politiques plus larges. En région frontalière, le contrôle de la religion semble coïncider avec des impératifs stratégiques, dont les relations avec les minorités ethniques. La recherche subséquente pourrait approfondir cet aspect de la question : comment les organisations religieuses sont-elles employées pour contrôler les minorités ethniques?

¹⁵⁴ *Idem.*

Glossaire des termes chinois

Prononciation (pinyin)	Signification	Chinois traditionnel	Chinois simplifié
<i>chan</i>	bouddhisme Zen	禪	禅
<i>cishan</i>	charité	慈善	慈善
<i>danwei</i>	unité de travail	單位	单位
<i>daojiao</i>	taoïsme (ou daoïsme)	道教	道教
<i>erji zuzhi</i>	organisme affilié	二級組織	二级组织
<i>fenlei kongzhi</i>	contrôle gradué (cadre théorique)	分類控制	分类控制
<i>guanxi</i>	connexions (relations interpersonnelles)	關係	关系
<i>Guowu yuan</i>	Conseil d'État (de la Répub. populaire de Chine)	國務院	国务院
<i>guoxue</i>	sinologie	國學	国学
<i>hehao</i>	réconciliation	和好	和好
<i>hemu</i>	concorde	和睦	和睦
<i>heping</i>	paix	和平	和平
<i>hexie</i>	harmonie	和諧	和谐
<i>Jianshui</i>	comté de Jianshui, Yunnan (au sud de Kunming)	建水	建水
<i>Jinma-Biji Fang</i>	(place centrale à Kunming)	金馬碧雞坊	金马碧鸡坊
<i>Kunming</i>	municipalité de Kunming	昆明	昆明

<i>mianzi</i>	face, capital social	面子	面子
<i>minban feiqiye zuzhi</i>	organisation civile non entrepreneuriale	民辦非企業組織	民办非企业组织
<i>Minzheng bu</i>	Ministère des Affaires civiles	民政部	民政部
<i>sanjiao</i>	Les trois enseignements (de la culture traditionnelle)	三教	三教
<i>san bu zhengce</i>	politique des « trois non/pas »	三不政策	三不政策
<i>san ge daibiao</i>	(doctrine de la) Triple représentativité	三個代表	三个代表
<i>shancun</i>	village en montagne	山村	山村
<i>shehui tuanti</i>	groupes sociaux	社會團體	社会团体
<i>Shejian shang de Zhongguo</i>	Série télévisée A Taste of China, réalisée par la télévision publique CCTV en 2012	舌尖上的中國	舌尖上的中国
<i>shiqu</i>	zone urbaine d'une municipalité	市區	市区
<i>shuangchong guanli tizhi</i>	système de double gestion (des ONG)	雙重管理體制	双重管理体制
<i>suzhi</i>	valeur, vertu et savoir-vivre d'un individu	素質	素质
<i>tiefanwan</i>	bol de riz en fer (sécurité sociale à l'ère maoïste)	鐵飯碗	铁饭碗
<i>xiwang gongcheng</i>	Project Hope (ONG chinoise)	希望工程	希望工程
<i>xiagang</i>	le fait d'être licencié	下崗	下岗
<i>xian</i>	comté (palier administratif chinois de niveau local)	縣	县
<i>xin zuopai</i>	la « nouvelle gauche » chinoise	新左派	新左派
<i>yezhu zhuguan danwei</i>	unité de gestion professionnelle (parrain d'une ONG)	業務主管單位	业务主管单位
<i>yiye yihui</i>	(règle d') une ONG par secteur	一業一會	一业一会

<i>zhengji</i>	crédit politique ou capital politique	政績	政绩
<i>Zhongguo Fojiao Xiehui</i>	Association des bouddhistes de Chine	中國佛教協會	中国佛教协会
<i>zhongyi</i>	médecine traditionnelle chinoise	中醫	中医
<i>zhouyi / yijing</i>	Livre des Changements	周易 / 易經	周易 / 易经
<i>zuidi shenghuo baozhang</i>	Allocation minimale de survie	最低生活保障	最低生活保障

Bibliographie

- ADIE, W. A. C. « China, Russia, and the Third World ». *The China Quarterly*, vol. 11, 1962, p. 200–213
- ALLÈS, Élisabeth. *L'islam de Chine : Un islam en situation minoritaire*. Éditions Karthala et IISMM, Paris, 2013.
- ALMOND, Gabriel A. et Sydney VERBA. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton University Press, Princeton, 1963.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, Londres et New York, 1991.
- BABY, Jean. *La grande controverse sino-soviétique (1956-1966)*. Éditions Bernard Grasset, Paris, 1966.
- BASTID-BRUGUIÈRE, Marianne. « La campagne antireligieuse de 1922 ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 24, 2002, p. 77–94.
- BAYS, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Blackwell Publishing, Malden, 2012.
- BAYS, Daniel H. « A Tradition of State Dominance ». Dans Kindopp, J. et Lee Harmin, C., *God and Caesar in China : Policy Implications of Church-State Tensions*. Brookings Institution Press, 2004, p. 25–39.
- BERGÈRE, Marie-Claire. *La Chine de 1949 à nos jours*. Armand Colin, Paris, 2000.
- BERNHARD, Michael. « Civil Society and Democratic Transition in East Central Europe ». *Political Science Quarterly*, vol. 108, n° 2, 1993, p. 207–326.

- BERNSTEIN, Thomas P. *Up to the Mountains and Down to the Villages: The Transfer of Youth from Urban to Rural China*, Yale University Press, New Haven, 1977.
- BÉJA, Jean-Philippe. « The changing aspects of civil society in China ». Dans ZHENG, Yongnian et Joseph FEWSMITH. *China's Opening Society: The non-state sector and governance*, Routledge, New York, 2008, p. 71–88.
- BIAN, Morris L. *The Making of the State Enterprise System in Modern China: the Dynamics of Institutional Change*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 2005.
- BONNIN, Michel. *Shiluo de yi dai: Zhongguo de shanshang xiexiang yundong, yijiuliuba zhi yijiubaling* [失落的一代：中國的山上下鄉運動，一九六八至一九八零, *La génération perdue : le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne en Chine 1968-1980*]. Hong Kong, 香港中文大學出版社 [Les presses de l'Université chinoise de Hong Kong], 2009.
- BRAMALL, Chris. *Chinese Economic Development*. Routledge, Londres, 2009.
- BJORKLUND, E. M. « The Danwei: Socio-Spatial Characteristics of Work Units in China's Urban Society ». *Economic Geography*, vol. 62, n° 1, 1986, p. 19–29.
- CAMMETT, Melani et Sukriti ISSAR. « Bricks and Mortar Clientelism: Sectarianism and the Logics of Welfare Allocation in Lebanon ». *World Politics*, vol. 62, n° 3, 2010, p. 381–421.
- CARLSON, Eric R. « Comment : China's New Regulations on Religion : A Small Step, Not a Great Leap, Forward ». *Brigham Young University Law Review*, vol. 747, 2005, p. 747–798.
- CHAI, Joseph C. H. *An Economic History of Modern China*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2011.

- CHAN, Chak Kwan, King Lun NGOK et David PHILLIPS. *Social policy in China: Development and well-being*. The Policy Press, Bristol, 2008.
- CHARBONNIER, Jean. *Histoire des Chrétiens de Chine*. Les Indes savantes, Paris, 2002.
- CHAN, Shun-hing. « Changing Church–State Relations in Contemporary China: The Case of the Fengxiang Diocese ». *Chinese Sociological Review*, vol. 45, n° 2, 2013, p. 65–77.
- CHAU, Adam Yuet. « An Awful Mark: symbolic violence and urban renewal in reform-era China ». *Visual Studies*, vol. 23, n° 3, 2008, p. 195-210.
- CHAU, Adam Yuet. « The Politics of Legitimization and the Revival of Popular Religion in Shaanbei, North-Central China ». *Modern China*, vol. 31, n° 2, 2005, p. 236–278.
- CHAU, Ruby. C. M. et Sam Wai Kam YU. « Social welfare and economic development in China and Hong Kong ». *China Social Policy*, vol. 19, n° 1, 1999, p. 87–107.
- CHEN, An. « The 1994 Tax Reform and Its Impact on China’s Rural Fiscal Structure ». *Modern China*, vol. 34, n° 3, 2008, p. 303–343.
- CHEN, Jie. « The NGO Community in China ». *China Perspectives*, vol. 68, 2006, p. 29–40.
- DENG, Guosheng. « The Hidden Rules Governing China’s Unregistered NGOs: Management and Consequences ». *China Review*, vol. 10, n° 1, 2010 p. 183–206.
- DIXON, John E. et Hyung Shik KIM. *Social Welfare in Asia*. Croom Helm, Londres, 1985.
- EDELE, Andreas. « Non-Governmental Organizations in China ». *Centre for Applied Studies in International Negotiations*, Genève, 2005.

- GAO, Qin, Sui YANG et Shi LI. « The Chinese Welfare State in Transition: 1988–2007 ». *Journal of Social Policy*, vol. 42, n° 4, 2013, p. 743–762.
- GERNET, Jacques. *Le monde chinois*. Armand Colin, Paris, 2005.
- GLENN, John K. III. *Framing Democracy: Civil Society and Civic Movements in Eastern Europe*. Stanford University Press, Stanford, 2001.
- GOOSSAERT, Vincent. « State and Religion in Modern China. Dans Rethinking Modern Chinese History : An International Conference to Celebrate the 50th Anniversary of the Institute of Modern History. » Academia Sinica, 2005.
- GOOSSAERT, Vincent et Fang LING. « Temples and Daoists in Urban China Since 1980 ». *China Perspectives*, vol. 4, 2009, p. 32–41.
- GOOSSAERT, Vincent et David PALMER. *The Religious Question in Modern China*. The University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- GORSKI, Philip S. *The Protestant Ethic Revisited*. Temple University Press, Philadelphie, 2011.
- GORSKI, Philip S. *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. The University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- GORSKI, Philip S. « Calvinism and State Formation in Early Modern Europe ». Dans STEINMETZ, George. *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, p. 147–181.
- GRIFFITH, William E. *The Sino-Soviet Split*. M.I.T. Press, Boston, 1964.

GU, Edward X. « Towards a Corporatist Development of Civil Society in China: Enabling State and Mutual Empowerment between State and Society ». Dans DENG, Zhenglai. *State and Civil Society: The Chinese Perspective*, World Scientific, Singapour, 2011, p. 385–404.

GU, Edward X. « Dismantling the Chinese mini-welfare state ? Marketization and the politics of institutional transformation, 1979-1999 ». *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 34, 2001, p. 91–111.

GU, Edward X. « From Permanent Unemployment to Massive Lay-offs: The Political Economy of “Transition Unemployment” in Urban China, 1993–1998 ». *Economy and Society*, vol. 28, n° 2, 1999, p. 279–297.

Guowu yuan, 國務院 (Conseil d’État). *Shehui tuanti dengji guanli tiaoli*, 社會團體登記管理條例 (« Règlements d’enregistrement et de gestion des groupes sociaux », traduction libre), publiés le 25 octobre 1998.

Guowu yuan, 國務院 (Conseil d’État). *Zhonggong zhongyang bangongting, Guowu yuan bangongting guanyu dangzheng jiguan lingdao ganbu bujianren shehuituanti lingdao zhiwu de tongzhi*, 中共中央辦公廳、國務院辦公廳關於黨政機關領導幹部不兼任社會團體領導職務的通知 (« Annonce du Bureau central du Parti communiste chinois et du Bureau du Conseil d’État concernant le double emploi des cadres du Parti au sein de groupes sociaux », traduction libre), publiée le 2 juillet 1998.

Guowu yuan, 國務院 (Conseil d’État). *Guowu yuan bangongting zhuanfa minzhengbu guanyu qingli zhengdun shehui tuanti qingshi de tongzhi*, 國務院辦公廳轉發民政部關於清理整頓社會團體請示的通知 (« Réponse du Bureau du Conseil d’État à une demande d’instructions du Ministère des Affaires civiles au sujet de la remise en ordre des groupes sociaux », traduction libre), publiée en 1990.

Guowu yuan, 國務院 (Conseil d'État). *Shehui tuanti dengji guanli tiaoli*, 社會團體登記管理條例 (« Règlements d'enregistrement et de gestion des groupes sociaux », traduction libre), publiés le 13 octobre 1989.

Guowu yuan, 國務院 (Conseil d'État). *Guoquyuan yaoqiu yange kongzhi chengli quanguoxing zuzhi*, 國務院要求嚴格控制成立全國性組織 (« Requête du Conseil d'État pour un contrôle strict de la fondation d'organisations d'envergure nationale », traduction libre), publiée le 17 novembre 1984.

HONG, Sheng et Zhao NONG. *China's State-Owned Enterprises: Nature, Performance and Reform*. World Scientific Publishing, Singapour, 2013.

HOWELL, Jude. « Prospects for NGOs in China ». *Development in Practice*, vol. 5, n° 1, 1995, p. 5–15.

HSU, Carolyn. « Beyond Civil Society : An Organizational Perspective on State-NGO Relations in the People's Republic of China ». *Journal of Civil Society*, vol. 6, n° 3, 2010, p. 259–277.

HSU, Carolyn. « 'Rehabilitating Charity' in China : The Case of Project Hope and the Rise of Non-Profit Organizations ». *Journal of Civil Society*, vol. 4, n° 2, 2008, p. 81–96.

HSU, Philip. « Deconstructing Decentralization in China : fiscal incentive versus local autonomy in policy implementation ». *Journal of Contemporary China*, vol. 13, n° 40, 2004, p. 567–599.

HUANG, Yasheng. *Capitalism with Chinese Characteristics: Entrepreneurship and the state*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

ISRAELI, Raphael. *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*. Lexington Books, New York, 2002.

- JI, Zhe. « La constitution d'un clergé laïc par la Société Chan Moderne ». *Perspectives chinoises*, vol. 88, 2005, p. 60–69.
- JI, Zhe. « La nouvelle relation État-bouddhisme : Un nombre grandissant de croyants entraîne une mutation de l'économie monastique en Chine ». *Perspectives chinoises*, vol. 84, 2004, p. 2–10.
- JI, Zhe. et Vincent GOOSSAERT. « Introduction : Lest implications sociales du renouveau bouddhique en Chine ». *Social Compass*, vol. 58, n° 4, 2011, p. 491–497.
- KANG, Xiaoguang et Heng HAN [康曉光與韓恆] « Classer et contrôler : étude sur le rapport actuel entre l'État et la société en Chine [Fenlei kongzhi: dangqian Zhongguo dalu guojia yu shehui guanxi yanjiu 分類控制：當前中國大陸國家與社會關係研究] ». *Sociological Studies [Shehuixue yanjiu 社會學研究]*, vol. 6, 2005, p. 73–89.
- KOCHHAR, Geeta. « Markets and Migrants : Redefining China's Urban Social Welfare System. » *China : An International Journal*, vol. 8, no 2, 2010, p. 93–219.
- LAI, Chi-Tim. « Daoism in China Today, 1980-2002 ». *The China Quarterly*, vol. 174, 2003, p. 413–427.
- LALIBERTÉ, André. « Buddhist Charities and China's Social Policy : An Opportunity for Alternate Civility ? ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 158, 2012, p. 95–117.
- LALIBERTÉ, André. « Buddhist Revival Under State Watch ». *Journal of Current Chinese Affairs*, vol. 40, n° 2, 2011, p. 107–134.
- LALIBERTÉ, André. « Religion and the State in China: The Limits of Institutionalism ». *Journal of Current Chinese Affairs*, vol. 40, n° 2, 2011, p. 3–15.

- LALIBERTÉ, André. « Contemporary Issues in State-Religion Relations ». Dans PALMER, David, Glenn SHIVE et Philip WICKERI, *Chinese Religious Life*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 191–208.
- LALIBERTÉ, André. « Entre désécularisation et resacralisation : Bouddhistes laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine ». *Social Compass*, vol. 56, n° 3, 2009, p. 345–361.
- LALIBERTÉ, André. « The Institutionalization of Buddhist Philanthropy in China ». Dans SCHWARTZ, Jonathan et Shawn SHIEH, *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China: Serving the People*, Routledge, Londres, 2009.
- LALIBERTÉ, André. « ‘Harmonious Society,’ ‘Peaceful Re-unification,’ and the Dilemmas Raised by Taiwanese Charity ». Dans LALIBERTÉ, André et Marc LANTEIGNE, *The Chinese Party-State in the 21st Century*, RoutledgeCurzon, Londres, 2008, Contemporary China Series, p. 78–105.
- LALIBERTÉ, André, Keping WU et David PALMER. « Social Services, Philanthropy, and Religion in Civil Society ». Dans PALMER, David, Glenn SHIVE et Philip WICKERI, *Chinese Religious Life*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 139–154.
- LEUNG, Beatrice. « China’s Religious Freedom Policy : The Art of Managing Religious Activity ». *The China Quarterly*, vol. 184, 2005, p. 894–913.
- LEUNG, Joe C. B. « Social Welfare in China ». Dans WALKER, Alan et Chack-kie WONG, *East Asian Welfare Regimes in Transition: From Confucianism to globalisation*, The Policy Press, Bristol, 2005, p. 49–71.
- LEUNG, Joe C. B. et Richard C. NANN. *Authority and Benevolence : Social Welfare in China*. The Chinese University of Hong Kong, 1995.

- LÉVESQUE, Jacques. *L'URSS et sa politique internationale de Lénine à Gorbatchev*. Armand Colin, Paris, 1988.
- LI, Bo et Yang ZHANG. « How did China's Transitions Impact People's Welfare Benefits in the Reform Era ? » *Journal of Contemporary China*, vol. 18, n° 62, 2009, p. 813–829.
- LIN, Justin Yifu, Fang CAI et Zhou LI. « Competition, Policy Burdens, and State-Owned Enterprise Reform ». *The American Economic Review*, vol. 88, n° 2, 1988, p. 422–427.
- LINZ, Juan et Alfred Stepan. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.
- LITTLEJOHN, Ronnie L. *Daoism: An Introduction*. I.B. Tauris, New York, 2009.
- LIU, Peng. « Church and state relations in China: Characteristics and trends ». *Journal of Contemporary China*, vol. 5, n° 11, 1996, p. 69–79.
- LIU, Yu et Dingding CHEN. « Why China Will Democratize ». *The Washington Quarterly*, vol. 35, n° 1, 2012, p. 41–63.
- LOVEMAN, Mara. « The Modern State and the Primitive Accumulation of Symbolic Power ». *American Journal of Sociology*, vol. 110, n° 6, 2005, p. 1651–1683.
- LU, Yiyi. *Non-Governmental Organisations in China*. Routledge, Londres, 2009.
- LUOVA, Outi. « Community Volunteers' Associations in Contemporary Tianjin: multipurpose partners of the party-state ». *Journal of Contemporary China*, vol. 20, n° 72, 2011, p. 773–794.

- MA, Qiusha. *Non-Governmental Organizations in Contemporary China: Paving the way to civil society?* Routledge, Londres, 2006.
- MANN, Michael. « The Autonomous Power of the State : Its Origins, Mechanisms, and Results ». *European Journal of Sociology*, vol. 25, n° 2, 1984, p. 185-213.
- MEISNER, Maurice. « China's Communist Revolution: A Half-Century Perspective ». *Current History*, vol. 98, 1999, p. 243–248.
- MERCER, Claire. « NGOs, Civil Society and Democratization: A critical review of the literature ». *Progress in Development Studies*, vol. 2, n° 1, 2002, p. 5–22.
- MIGDAL, Joel S. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Minzheng bu*, 民政部 (Ministère des Affaires civiles). *Qudi feifa minjian zuzhi zanxing banfa*, 取締非法民間組織暫行辦法 (« Mesures temporaires pour interdire les organisations civiles illégales », traduction libre), publiées le 10 avril 2000.
- Minzheng bu*, 民政部 (Ministère des Affaires civiles). *Minban feiqiye danwei dengji guanli zanxing tiaoli*, 民辦非企業單位登記管理暫行條例 (« Règlements temporaires sur l'enregistrement et la gestion d'organisations civiles non entrepreneuriales », traduction libre), publiés le 25 octobre 1998.
- Minzheng bu*, 民政部 (Ministère des Affaires civiles). *Guowu yuan bangongting guanyu bumen lingdao tongzhi bujianren shehui tuanti lingdao zhiwu wenti de tongzhi*, 國務院辦公廳關於部門領導同志不兼任社會團體領導職務問題的通知 (« Annonce du Bureau du Conseil d'État au sujet du problème de double emploi des fonctionnaires au sein de groupes sociaux », traduction libre), publiée le 13 avril 1994.

Minzheng bu renli ziyuan he shehui baozhang bu, 民政部人力資源和社會保障部 (Bureau des ressources humaines et de la sécurité sociale du Ministère des Affaires civiles). *Guanyu guli shehui tuanti, jijinhui he minban feiqiye danwei jianli qiye nianjin youguan wenti de tongzhi*, 關於鼓勵社會團體、基金會和民辦非企業單位建立企業年金有關問題的通知 (« Annonce concernant l'appui aux groupes sociaux, fondations et organisations civiles non entrepreneuriales en vue d'établir des fonds de pension », traduction libre), publiée en 2013.

National Bureau of Statistics of the People's Republic of China [*Zhonghua renmin gongheguo guojia tongji ju*, 中華人民共和國國家統計局]. « Communiqué au sujet des données principales du sixième recensement national, de 2010, concernant la province du Yunnan » [*Yunnan sheng 2010 nian diliu ci quanguo renkou pucha zhuyao shuju gongbao*, 雲南省 2010 年第六次全國人口普查主要數據公報], 28 février 2012, http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/rkpcgb/dfkpcgb/201202/t20120228_30408.html

NEDOSTUP, Rebecca. *Superstitious Regimes*. Harvard University Press, Boston, 2011.

NORDHAUG, Kristen. « China's Decentralized and Inegalitarian Developmental State ». *Forum for Development Studies*, vol. 39, n° 3, 2012, p. 407–433.

OWNBY, David. « Imperial Fantasies : The Chinese Communists and Peasant Rebellions ». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, n° 1, 2011, p. 65–91.

PEI, Minxin. « How Will China Democratize? ». *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, p. 53–87.

Pew Research Center. « Regional Distribution of Christians ». 19 décembre 2011. <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-regions/>

POTTER, Pitman B. « Belief in Control : Regulation of Religion in China ». *The China Quarterly*, vol. 174, 2003, p. 317–337.

- PUTNAM, Robert. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton, 1993.
- RAHMAN, Sabeel. « Development, Democracy, and the NGO Sector: Theory and Evidence from Bangladesh ». *Journal of Developing Societies*, vol. 22, n° 4, 2006, p. 451–473.
- RONEY, Britton. « Earthquakes and civil society : A comparative study of the response of China’s nongovernment organizations to the Wenchuan earthquake ». *China Information*, vol. 25, n° 1, 2011, p. 84–103.
- ROWEN, Henry. « When Will the Chinese People Be Free? ». *Journal of Democracy*, vol. 18, n° 3, 2007, p. 38–64.
- ROWEN, Henry. « The Short March: China’s Road to Democracy ». *National Interest*, vol. 45, 1996, p. 61–70.
- SAHOO, Sarbeswar. « Civil society and democratization: a counter-case from India ». *Democratization*, vol. 21, n° 3, 2014, p. 480–500.
- SAICH, Tony. « Negotiating the State : The Development of Social Organizations in China ». *The China Quarterly*, vol. 161, 2000, p. 124–141.
- SCHMITTER, Philippe C. « Still a Century of Corporatism ». Dans PIKE, Frederick B. et Thomas STRITCH. *The New Corporatism*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1974.
- SCOTT, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, New Haven, 1998.

SHUE, Vivienne. « The Political Economy of Compassion : China's 'charity superkarket' saga ». *Journal of Contemporary China*, vol. 20, n° 72, 2011, p. 751–772.

SIMON, Karla W. *Civil Society in China*. Oxford University Press, Oxford, 2013.

SPIRES, Anthony. « Contingent Symbiosis and Civil Society in an Authoritarian State : Understanding the Survival of China's Grassroots NGOs ». *American Journal of Sociology*, vol. 117, n° 1, 2011, p. 1–45.

TANNER, Murray Scot. « China Rethinks Unrest ». *The Washington Quarterly*, vol. 27, n° 3, 2004, p. 137–156.

TEETS, Jessica. « Post-Earthquake Relief and Reconstruction Efforts ». *The China Quarterly*, vol. 198, 2009, p. 330–347.

TEETS, Jessica. « Let Many Civil Societies Bloom : The Rise of Consultative Authoritarianism in China ». *The China Quarterly*, vol. 213, 2013, p. 19–38.

TILLY, Charles. *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*. Blackwell, Oxford, 1992.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique II*. Gallimard, Paris, 1992.

TONG, James. « The devil is in the local: provincial religious legislation in China, 2005–2012 ». *Religion, State & Society*, vol. 42, n° 1, 2014, p. 66–88.

TONG, James. « Caesarian Delivery : The Regulations on Religious Affairs in China ». *Religion, State & Society*, vol. 38, n° 4, 2010, p. 379–399.

- TSAI, Lily L. « Friends or Foes? Nonstate Public Goods Providers and Local State Authorities in Nondemocratic and Transitional Systems ». *Studies in Comparative International Development*, vol. 46, n° 1, 2011, p. 46–69.
- TSAI, Lily L. « Solidarity Groups, Informal Accountability, and Local Public Goods Provision in Rural China ». *American Political Science Review*, vol. 101, n° 2, 2007, p. 355–372.
- UNGER, Jonathan et Anita CHAN. « China, Corporatism, and the East Asian Model ». *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 33, 1995, p. 29–53.
- WALDER, Andrew G. « Factory and Manager in an Era of Reform ». *The China Quarterly*, vol. 118, 1989, p. 242–264.
- WANG, Ming. *Emerging Civil Society in China, 1978–2008*. Brill, Leiden, 2011.
- WANG, Shaoguang et Jianyu HE. « Training Ground for Democracy: Associational Life in China ». Dans DENG, Zhenglai. *State and Civil Society: The Chinese Perspective*. World Scientific, Singapour, 2011, p. 271–310.
- WANG, Shaoguang et Angang, HU. *The Chinese Economy in Crisis: State Capacity and Tax Reform*. Sharpe, Armonk, NY, 2001.
- WAY, Lucan. « Civil Society and Democratization ». *Journal of Democracy*, vol. 25, n° 3, 2014, p. 35–43.
- WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plon, Paris, 1964.
- WELLER, Robert P. « The Politics of Increasing Religious Diversity in China ». *Daedalus*, vol. 143, n° 2, 2014, p. 135–144.

- WENZEL-TEUBER, Katharina. « People's Republic of China: Religions and Churches Statistical Overview 2011 ». *Religions & Christianity in Today's China*, vol. 2, n° 3, 2012, p. 29–54.
- WU, Fengshi. « Environmental GONGO Autonomy: Unintended Consequences of State Strategies in China ». *The Good Society*, vol. 12, n° 1, 2003, p. 35–45.
- WU, Jinglian. *Understanding and Interpreting Chinese Economic Reform*. Thomson Higher Education, Mason (OH), 2005.
- XU, Ying et Litao ZHAO. *China's Rapidly Growing Non-Governmental Organizations*. East Asian Institute, National University of Singapore, 2010.
- YAN, Miu Chung, Huang XIN, Kenneth W. FOSTER et Frank TESTER. « Charity Development in China – An Overview ». *Asia Pacific Journal of Social Work and Development*, vol. 17, n° 1, 2009, p. 79–94.
- YANG, Xiurong [楊秀蓉]. « Yunnan Jidu zongjiao jiaoyu de qiyuan yu fazhan » [雲南基督教教育的起源與發展, Les origines et le développement de l'éducation religieuse au Yunnan], *Yunnan sheng zongjiao shiwu ju* [雲南省宗教事務局, Le bureau des affaires religieuses du Yunnan], 15 avril 2012, <http://www.mzb.com.cn/html/Home/report/290195-1.htm>
- YEP, Ray. « Enhancing the redistributive capacity of the Chinese state ? Impact of fiscal reforms on county finance ». *The Pacific Review*, vol. 21, n° 2, 2008, p. 231–255.
- YU, Wai Kam. « The reforms of health care in Hong Kong and urban China : A mixed attitude to social welfare ». *Critical Social Policy*, vol. 26, n° 4, 2006, p. 849–864.

- Yunnan Sheng Tongji Ju [雲南省統計局, Bureau de la statistique du Yunnan]. *Yunnan Sheng diliu ci quanguo renkou pucha zhuyao shuju fabu* [雲南省第六次全國人口普查主要數據發布, Principales statistiques du sixième recensement national, concernant la province du Yunnan], 10 mai 2011, http://www.stats.yn.gov.cn/TJJMH_Model/newsview.aspx?id=1598416
- ZHAN, Vivian Jing. « Decentralizing China : analysis of central strategies in China's fiscal reforms ». *Journal of Contemporary China*, vol. 18, n° 60, 2009, p. 445–462.
- ZHANG, Weiguo. « Marginalization of Childless Elderly Men and Welfare Provision ». *Journal of Contemporary China*, vol. 16, n° 51, 2007, p. 275–293.
- ZHENG, Yongnian. *De Facto Federalism in China: Reforms and Dynamics of Central-Local Relations*. World Scientific, Singapour, 2007.
- Zhongguo tongji chuban she [中國統計出版社, Éditions des statistiques de Chine]. *Yunnan Sheng 2010 nian ren kou pu cha zi liao* [雲南省 2010 年人口普查資料, Données du recensement de 2010 concernant la province du Yunnan], Beijing, 2012.
- « Zongjiao huodong changsuo yu gongyi cishan de youshi he juxian—yi Kunming shi Sanyi guojilibaitang weili » [宗教活動場所與公益慈善的優勢和局限—以昆明市三一國際禮拜堂調研為例, Les avantages et limites des lieux religieux et des activités caritatives – l'exemple de l'Église de la Sainte trinité de Kunming], *Jidujiao chuanmei* [基督教傳媒, Les médias chrétiens (ou protestants)], 4 avril 2013, <http://www.jdjc.com/html/20130411395870523.html>