



Title	Shifting Discourses on Heterodox Sects in Modern China
Author(s)	Palmer, DA
Citation	Archives De Sciences Sociales Des Religions, 2008, v. 144 n. 4, p. 31-50
Issued Date	2008
URL	http://hdl.handle.net/10722/172355
Rights	Creative Commons: Attribution 3.0 Hong Kong License

**Les mutations du discours sur les sectes en Chine moderne :
orthodoxie impériale, idéologie révolutionnaire, catégories sociologiques.**

David A. Palmer
Université de Hong Kong

PRE-PUBLICATION VERSION

Publié dans *Archives de sciences sociales des religions* 144: 31-50 (2008).

Résumé : Cet article retrace l'évolution du discours officiel sur les groupes religieux stigmatisés en Chine, depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à aujourd'hui. En Chine impériale, l'Etat s'est toujours défini comme garant de l'orthodoxie contre les rébellions inspirées par les « doctrines hérétiques », *xiejiao*. En République populaire de Chine, des années 1950 à 1980, c'est le terme de *huidaomen*, « sociétés secrètes réactionnaires », qui est utilisé par le Parti communiste chinois pour stigmatiser et réprimer des centaines de groupes populaires. Mais à la fin des années 1990, le terme de *xiejiao* réapparaît dans le discours officiel, pour traduire le discours des associations anti-sectes des pays occidentaux et pour justifier la répression du Falungong et d'autres groupes. Cet article décrit l'évolution de l'usage de ces termes dans le discours officiel chinois et analyse les implications politiques et religieuses du retour actuel de la notion de *xiejiao*.

Abstract : This article describes the evolution of official discourse on stigmatized religious groups in China, from the late 19th century until today. In imperial China, the state always defined itself as the upholder of orthodoxy against popular rebellions inspired by the "heretical doctrines", *xiejiao*. In the Peoples' Republic of China, from the 1950's to 80's, it was the label *huidaomen*, "reactionary secret societies", which was used by the Chinese Communist Party to stigmatize and repress hundreds of popular groups. But since the late 1990's, the term *xiejiao* reappeared in official discourse, translating the rhetoric of Western anti-cult associations in order to justify the suppression of Falungong and other groups. This

article follows the changes in the usage of these terms in Chinese official discourse, and analyses the political and religious implications of the return of the *xiejiao* label.

Mots-clé : secte, religion, Chine, société secrète, *xiejiao*.

Keywords : sect, cult, China, secret society, *xiejiao*.

Depuis la répression du Falungong en 1999, la question des « sectes » s'est posée de manière aiguë dans le champ religieux chinois, provoquant l'élaboration par les chercheurs et idéologues chinois d'un nouveau discours sur la catégorie des « sectes pernicieuses » *xiejiao*, terme de l'époque impériale jusqu'alors tombé en désuétude, et qui est maintenant réactualisé pour remplacer la catégorie des « sociétés secrètes réactionnaires » (*fandong huidaomen*) utilisé dans les années 1950 dans les campagnes d'extermination de groupes religieux non orthodoxes tels que le Yiguandao. Ce discours s'alimente de références aussi bien à une généalogie des rapports entre l'État chinois et des rébellions sectaires remontant jusqu'au 2^e siècle de notre ère, qu'aux sources occidentales sur les « sectes », ces dernières provenant aussi bien de l'apologétique chrétienne que de la discipline universitaire de la sociologie des religions. Dans cet article, je vais retracer les grandes lignes de l'évolution du discours sur les groupes religieux stigmatisés dans la Chine du 20^e siècle — un discours qui s'est redéployé dans les deux paradigmes du combat révolutionnaire et de la lutte contemporaine contre les sectes. Contrairement à l'introduction d'autres paradigmes comme la dialectique science-religion-superstition, qui ont entraîné une déchirure profonde du tissu culturel chinois et une restructuration de son paysage politico-religieux, l'emploi de concepts occidentaux sur les sectes ne semble que masquer un redéploiement du paradigme classique chinois du conflit entre l'État et la Secte. Mais le recours actuel au discours universaliste des sciences sociales pourrait, à terme, avoir des conséquences imprévisibles pour la légitimation par l'État de sa lutte anti-sectes.

Un objet insaisissable

Le champ des « sectes » chinoises est un terrain miné, dans lequel il est difficile de faire la part des choses entre une catégorie inventée par les discours idéologiques et de

propagande de l'État chinois, qu'il soit impérial ou communiste, et qui n'a jamais eu que des rapports lointains avec la réalité sur le terrain, et ce qui apparaît comme une forme particulière et très répandue de religion chinoise qui, sans nom propre, se trouve hors de l'ordre rituel et orthodoxe de la Chine traditionnelle, et semble manifester une certaine continuité historique. Au problème de catégorisation qui se pose déjà en langue chinoise, s'ajoute un élément de confusion supplémentaire lorsque les termes occidentaux « secte », « tradition sectaire », « milieu sectaire », voire « nouveaux mouvements religieux » sont employés pour désigner ces groupes, malgré les *caveats* et les précisions et justifications sociologiques bien raisonnées employés par les chercheurs, y compris l'auteur de ces lignes (Palmer, 2003; 2005: 421-9; 2006. Voir aussi, par exemple, Jordan & Overmeyer, 1986; Seiwert, 2003). En effet, leur traduction et leur réemploi en Chine produit une nouvelle forme de « pratique translinguistique », l'invention de nouvelles catégories basées sur des concepts occidentaux mais qui prennent un sens nouveau dans le contexte chinois (Liu, 1995). Dans le cas qui nous concerne, la famille occidentale des termes « secte », « cult », « New Religious Movement », qui permettent une oscillation constante et ambiguë entre la polémique anti-sectaire et un discours scientifique neutre, se prête à merveille aux besoins du pouvoir chinois qui, à travers l'élaboration d'un discours qui circule entre idéologues, chercheurs, et fonctionnaires, cherche à la fois à justifier *a posteriori* la brutale répression de certains groupes, et à acquérir une meilleure connaissance objective du phénomène religieux afin de mieux le gérer dans l'avenir.

Comme le montre David Ownby dans ce numéro, l'historiographie chinoise et occidentale tend à considérer la « tradition sectaire » comme un objet qui, malgré sa diversité et son manque d'organisation commune, posséderait une continuité historique remontant à la dynastie des Han. Cet objet peut être appréhendé sous plusieurs angles : (1) par ses caractéristiques sociologiques — sa localisation dans le paysage religieux chinois en dehors des cultes d'État, des cultes associés au terroir, à la famille et à la profession, ainsi que des traditions lettrées institutionnalisées (taoïsme, bouddhisme et confucianisme orthodoxes); l'adhésion volontaire et le caractère laïc des fidèles; le prosélytisme; l'importance des pratiques de guérison et du charisme des maîtres; et la présence de doctrines messianiques et apocalyptiques; (2) par les symboles, idées et doctrines qui sont partagées par plusieurs de ces groupes, tels que le culte de la Mère Éternelle ou la fin imminente du troisième kalpa (*sangqi mojie*), et que l'on retrouve rarement ou jamais dans la religion impériale, orthodoxe ou

communale; (3) par les liens concrets de transmission entre maîtres et groupes à différentes périodes, permettant de déceler une continuité même lorsqu'il y a d'importantes différences dans les enseignements, les pratiques ou la forme sociologique; (4) par le discours officiel sur ces groupes dans le cadre des lois et des persécutions, qui sont souvent les seules sources disponibles sur ce type de groupe. S'il est tentant d'adopter tous ces angles pour mieux cerner l'objet « tradition sectaire chinoise », une telle approche présente le danger de classer ensemble des groupes qui ont une forme sociologique semblable mais ne partagent pas les mêmes enseignements ou pratiques, des groupes qui ont un contenu symbolique semblable mais sans partager le même caractère sociologique; et des groupes dont le seul point commun est le fait d'être persécutés par l'État chinois.

Dans la pensée traditionnelle chinoise, à l'ordre correct *zheng* incarné par l'État (et sa doctrine confucéenne) s'opposent les forces pernicieuses, causes de désordre, du *xie*. C'est durant les Han orientaux (25-220) qu'apparaît pour la première fois un discours de stigmatisation de groupes religieux politiquement hétérodoxes, à la suite du mouvement millénariste de la Voie de la Grande Paix (*Taiping dao*), dont le chef, le guérisseur charismatique Zhang Jue, lança la révolte des Turbans Jaunes en 184, qui mobilisa des dizaines de milliers de combattants et, bien qu'écrasée dans après de sanglantes batailles, affaiblit durablement la dynastie régnante, qui s'effondra quelques décennies plus tard. Cette révolte inaugure le paradigme du conflit entre l'État et la rébellion sectaire dont le chef prétend devenir empereur, qui détruit l'ordre social et menace la survie de la dynastie : l'État chinois a toujours eu ses sectes rebelles; et la lutte contre les sectes – les doctrines hérétiques, *xiejiao* -- est constitutive de l'auto-définition et de la légitimité de l'État impérial. À partir du 14^e siècle, le nom de « doctrine du Lotus Blanc » est fréquemment employé pour désigner ces groupes hérétiques, si bien que l'historiographie chinoise et occidentale a longtemps cru dans l'existence d'une « secte du Lotus Blanc ».

La fin de l'Empire et du discours sur les doctrines hérétiques

Avec la chute de l'Empire Qing en 1911 et la fondation du régime républicain, le discours anti-sectes *xiejiao* et « Lotus Blanc » semble s'effacer, éclipsé par les débats autour des nouvelles catégories de « religion » et de « superstition », et sur la place des « sociétés

secrètes » dans la Révolution chinoise. Dans le premier cas, la nouvelle catégorie de « superstition » recoupe largement l'ancienne notion des « cultes excessifs », *yinsi*, et des « voies déviantes », *xiuodao*, qui comprenaient tout culte populaire non reconnu par le canon officiel des sacrifices, ainsi que les pratiques de médiumnisme, les processions de dieux et les festivals populaires, ainsi que les groupes dénommés « doctrines hérétiques » *xiejiao* tels que le « Lotus Blanc », etc. (De Groot, 1976, 137-8). La « superstition », cependant, ne se définit plus en opposition aux cultes orthodoxes de l'État, mais par rapport aux nouvelles catégories de « science » et de « religion » (Goossaert, 2003; Nedostup, 2001). Ces dernières étaient censées être des entités différenciées les unes par rapport aux autres et par rapport à l'État moderne, dans un contexte de pluralisme, de liberté religieuse et de sécularisation — alors que la « superstition » devait être éradiquée au nom de la science et du progrès.

A la faveur de la confusion autour de ces concepts, et de l'instabilité politique générale, plusieurs groupes et réseaux qui, sous les Qing, auraient été interdits et persécutés en tant que *xiejiao* émergent de l'obscurité ou font peau neuve, se propagent ouvertement et dominant même le paysage religieux dans plusieurs villes et régions. A partir de 1912, plusieurs de ces groupes fondent des associations nationales de style moderne, inscrits auprès de l'État comme associations religieuses, caritatives, ou d'intérêt public, avec un siège social, une organisation nationale avec des branches provinciales et municipales, et une doctrine qui modernise la tradition syncrétique chinoise en l'universalisant pour y intégrer un langage scientifique et incorporer le christianisme et l'islam à la traditionnelle Union des Trois Doctrines (Confucianisme, Bouddhisme, Taoïsme). Ainsi la Doctrine du principe (*Zailijiao*) se constitue en 1913 en tant qu'Association nationale chinoise pour la promotion de l'abstention de l'opium et de l'alcool (*Zhonghua quanguo lisban jiejianjin zonghui*) ; suivie par la Société d'étude de la morale (*Daode xueshe*) en 1916, l'Union pour le bien (*Tongshanshe*) en 1917 ; la Société universelle de morale (*Wanguo daodehui*) 1918; l'École de la voie (*Daoyuan*) en 1921 ; L'Association générale de la sainte voie des trois doctrines chinoises (*Zhongguo sanjiao shengdao zonghui*) en 1924 ; la Nouvelle association religieuse pour le salut du monde (*Jiushi xinjiaohui*) en 1925 ; l'École de la voie du retour à l'un (*Guiyi daoyuan*) en 1927, la Société d'étude de la philosophie religieuse (*Zongjiao zhexue yanjiushe*) en 1930, etc. (Shao, 1997: 165-94). Ces associations, qui souvent possédaient des écritures saintes, un système philosophique, un rite simplifié, un mode de participation congrégationnelle, et une organisation autonome centralisée, ressemblaient autant, sinon plus, au modèle de l'église

chrétienne qui était devenu le paradigme de la « religion », que les anciennes institutions bouddhistes, taoïstes ou confucéennes; il n'est donc pas étonnant que plusieurs d'entre elles aient obtenu le statut d'associations religieuses dans les premières années de la République, et n'aient pas été spécialement visées dans les premières vagues de polémique contre la superstition.

Le régime nationaliste du Guomindang, qui impose son contrôle sur la majeure partie de la Chine en 1927, était bien moins favorablement disposé envers ces groupes, et plusieurs furent officiellement interdits. Rarement appliquée, l'interdiction eut peu d'effet ; la plupart de ces groupes comptaient parmi leurs membres des personnalités politiques et militaires du nouveau régime. Certains groupes, tels que le *Daoyuan*, continuent d'opérer en toute légalité sous le couvert de leur branche caritative, la Société de la Swastika Rouge, celle-ci s'inspirant du modèle de la Société internationale de la Croix-Rouge (Nedostup, 2001: 145-53). Les rapports entre le Guomindang et ces groupes n'ont pas encore été étudiés en détail, mais il ne semble pas qu'un discours spécifiquement anti-sectaire soit employé contre ces derniers, qui sont attaqués dans des termes plus généraux de lutte contre la superstition et contre les obstacles au progrès (Duara, 2003: 109). Par ailleurs, affaibli durant la guerre anti-japonaise, le régime nationaliste accueille volontiers les œuvres philanthropiques de ces groupes et n'a pas les moyens de lutter contre leurs aspects « superstitieux ».

Les alliances des révolutionnaires avec les « sociétés secrètes »

S'il semble que le discours anti-sectes de l'époque impériale fut rarement employé durant la période républicaine, ces groupes sont de plus en plus assimilés au monde des sociétés secrètes (*mimi shehui*), catégorie aux connotations les plus ambiguës.

Le discours sur les sociétés secrètes chinoises remonte à la législation contre les confréries jurées, qui prend forme au 17^e siècle, durant les premières décennies de la dynastie des Qing (Antony, 1993: 192-3). Leur dénomination dans les premiers textes de loi, *jiebai dixiong*, implique la création de rapports inversés entre frères aînés et cadets, impliquant un type de relation contraire à la hiérarchie patriarcale confucéenne (Antony, 1993: 206). Au 18^e siècle, des confréries d'entraide organisées sur une base de parenté fictive, que David Ownby appelle des « associations fraternelles » (Ownby, 1993: 15) prolifèrent en Chine du sud, dans un contexte de dislocations sociales et de faible autorité étatique dans la région, et acquièrent

une forme d'organisation complexe avec des rituels d'initiation, un langage secret, et se donnent un nom propre tel que « Association du père et de la mère », « Association du jardin des pêcheurs », etc. Pendant cette période, le discours officiel lie de plus en plus ces confréries au banditisme et au risque de rébellion, et la loi devient de plus en plus sévère à leur égard, avec une application plus fréquente de la peine capitale. Dans les années 1780, la première occurrence dans les rapports officiels de l'« Association du Ciel et de la Terre » — *tiandihui*, les fameuses Triades — traite cette dernière de *xiejiao*. Mais d'après les recherches de Robert Antony, par la suite, les officiels ont cessé d'identifier les sociétés secrètes de Chine méridionale comme des sectes religieuses (Antony, 1993: 206). Il semble donc que ce que les textes appellent « créer des associations et fonder des cliques » (*jiehui shudang*, Antony, 1993: 197) constitue, aux yeux du pouvoir Qing, une catégorie distincte des « doctrines hérétiques », qui ont en commun avec ces dernières uniquement le fait d'être perçues comme menaçant l'ordre social et d'être une source potentielle de rébellions¹.

C'est vers la fin du régime impérial que ces associations sont traitées de « sociétés secrètes » *mimi shehui*, *mimi jieshe*, néologisme emprunté au japonais, selon des critères plutôt sociologiques. Or étant donné qu'à la fin des Qing aussi bien les associations fraternelles que la plupart des congrégations populaires vouées au salut personnel, étaient illégales et vivaient plus ou moins dans la clandestinité, et étaient perçues comme étant rebelles et opposées aux Qing, toutes ces organisations pouvaient être regroupées sous la même catégorie des « sociétés secrètes ». Nous savons que Sun Yat-sen, fondateur de la République chinoise, s'est longtemps associé aux sociétés secrètes parmi les Chinois d'outre-mer, et que les premiers révolutionnaires se sont presque entièrement appuyé sur elles pour leur fournir des troupes et mobiliser le peuple (Borokh, 1972)². Parmi certaines de ces associations circulait une idéologie « nationaliste » qui appelait à renverser la dynastie Qing (mandchoue) et restaurer la dynastie Ming (chinoise) ; le travail des intellectuels radicaux auprès de ces groupes consistait donc à les convaincre de moderniser leur pensée et de soutenir la fondation d'un régime républicain. Ainsi apparaît un nouveau discours sur les « sociétés secrètes » qui les décrit comme des associations proto-révolutionnaires, fondées dès le début des Qing comme mouvement d'opposition au régime impérial (Ownby, 1993: 6).

¹ Reprenant cette distinction, une partie de l'historiographie a insisté sur la différence entre le caractère « laïc » des premiers et la nature « religieuse » des seconds. Pour une réfutation de ce point de vue, voir Ownby, 1995.

² Ref. *** voir Price in Kwang & Liu, *Heterodoxy*

Durant la guerre civile entre le Guomindang et le Parti communiste chinois, et encore durant la guerre sino-japonaise, les trois camps ont tenté de récupérer les « sociétés secrètes ». Les communistes ont continué à élaborer un discours non dénué d'ambiguïté sur leur caractère populaire et leur potentiel révolutionnaire. En 1921, Chen Duxiu, intellectuel célèbre et secrétaire général fondateur du PCC, écrivait au sujet des Epées Rouges — un type de milice d'auto-défense qui pratiquait des rituels d'invulnérabilité magique à la manière des Boxers, et qui comptait des millions de pratiquants en Chine du nord — que malgré la coloration superstitieuse de la pensée paysanne, il ne fallait pas s'opposer à la nature barbare et destructrice de leur lutte contre la classe dominante (Li Shiwei, 1996: 198). Zhu De, l'un des principaux généraux de l'Armée rouge, était en même temps chef d'une loge de la Société des Anciens (*gelaohui*, Schram, 1966: 6; Smedley, 1956: 88-9), et la pensée de Mao n'était pas dépourvue d'un certain romantisme à l'évocation des héros bandits et des chevaliers errants du roman populaire *Le bord de l'eau*, dont la mythologie était entretenue dans les associations fraternelles. En 1926, Mao décrit les sociétés secrètes — dont il donne une liste qui ne fait aucune distinction entre des associations fraternelles, des milices armées et des sociétés rédemptrices (Triades, société des anciens, Société des grandes épées, Association d'étude de la morale, Bande verte, etc.) — comme étant des associations d'entraide des populations flottantes dans leur lutte économique et politique (Schram, 1966: 4). Le deuxième congrès élargi du PCC (1926 ?) se pencha spécifiquement sur la question des Epées rouges. Une résolution du congrès affirme que « les Epées rouges sont une des plus importantes forces dans le mouvement révolutionnaire national », propose de leur donner les moyens de s'organiser et de s'unifier de manière systématique, et souligne que « nous ne devons pas nous opposer aux croyances superstitieuses des Epées Rouges. Elles sont la base sur laquelle l'association s'organise et lutte. Bien qu'il ne s'agisse que des reliquats d'idées que les paysans ne peuvent pas abandonner, nous devons nous assurer que ces activités superstitieuses soient bénéfiques pour la révolution » (cité dans Tai, 1985: 106). Dix ans plus tard, Mao publie un « Appel du Gouvernement soviétique central » aux « Frères de la Société des Anciens », avec maints éloges pour la tradition anti-Qing et dans lequel il tente de rallier ces derniers à la lutte contre les japonais.

Mais l'ouverture du PCC envers les sociétés secrètes était purement opportuniste ; l'objectif ultime était de les phagocytter en cooptant leurs dirigeants et en les rendant inutiles par la création d'associations révolutionnaires capables de mieux répondre aux besoins du

peuple. Les cadres du PCC n'hésitent pas à fonder des loges « écran » de sociétés secrètes qui sont en réalité des cellules du Parti (Chen, 1986: 488-92). Une étude systématique du discours sur ces groupes durant la période républicaine reste à faire, mais il semble, d'après les sources qui nous sont disponibles, qu'il n'existe aucune catégorie fixe ; des termes comme *banghui* (« bandes souterraines»), *huimen* (« associations initiatiques »), *jiaomen* (« lignées religieuses »), *daomen* (« voies initiatiques ») sont employés sans classification systématique, souvent avec la connotation sulfureuse d'associations souterraines ou secrètes. Cette indétermination est le reflet de l'absence d'un véritable État central durant la période républicaine et d'un rapport de forces instable dans lequel ces groupes pouvaient s'imposer tantôt comme alliés potentiels, tantôt comme adversaires, et donc éludant toute objectivation unilatérale.

Les sociétés secrètes deviennent des « sectes réactionnaires »

Tout change avec la fondation de la République populaire en 1949, et même avant dans certaines régions déjà contrôlées par le PCC. Le 4 janvier 1949, le Gouvernement populaire de la Chine du nord décrète l'abolition de toutes les sociétés secrètes armées et salvatrices — les *huimen* et les *daomen*, soulignant qu'il s'agit non seulement d'organisations féodales et superstitieuses, mais aussi d'« instruments des contre-révolutionnaires » qui sont « espions de l'ennemi », « propagent des rumeurs », « agitent le sentiment populaire », « organisent des insurrections armées » et « perturbent l'ordre social ». Les chefs de ces organisations sont sommés de se livrer aux autorités et de se repentir pour éviter une punition sévère, alors que les membres ordinaires, « trompés » par les sociétés réactionnaires, sont commandés de quitter ces associations et de cesser toute activité pour éviter d'être poursuivis, et seront récompensés s'ils livrent des renseignements sur les associations et leurs actes de « sabotage » (Shao, 1997: 405-6).

D'autres gouvernements régionaux font de même durant l'année 1949. Le discours officiel se cristallise : les groupes en question deviennent des « sociétés secrètes réactionnaires » — *fandong huidaomen*, ce dernier terme étant une combinaison des *huimen* et *daomen* ; elles sont à exterminer sans merci dans le cadre de la campagne de suppression des activités contre-révolutionnaires lancée à l'échelle nationale à partir de la fin de 1950, qui prévoit la condamnation à mort ou la prison à perpétuité de ceux qui utilisent les « sociétés secrètes féodales » *fengjian huidaomen* pour se livrer à des activités contre-révolutionnaires

(Shao, 1997: 455). La campagne contre ces associations atteint son plus haut degré d'intensité en 1953 et 1954, touchant, d'après les rapports de police de cette période, 820.000 leaders et militants de ces sociétés, et 13 millions d'adeptes (Shao, 1997: 452).

De loin la plus importante de ces associations, et donc la principale cible de la campagne, est la Voie de l'unité pénétrante (*Yiguandao*), un réseau de congrégations salvatrices dont le culte de la Mère Eternelle et l'eschatologie apocalyptique des trois kalpas continue une tradition qui avait été persécutée comme « doctrine du Lotus Blanc » sous les Ming et les Qing. La lignée *Yiguandao* avait été fondée dans le Shandong à la fin du 19^e siècle, mais c'est sous la direction de Zhang Guangbi³ (1889-1947) à partir du début des années 1930 que les congrégations commencent à se multiplier dans toute la Chine, et particulièrement dans la zone d'occupation japonaise, dont le ministre des affaires étrangères était lui-même adepte (Jordan, 1982: 444). Après la fin de la guerre sino-japonaise, entre 1945 et 1949, *Yiguandao* continue une croissance spectaculaire, couvrant, d'après un historien, 81% des préfectures chinoises au début des années 1950 (Fu, 1999: 47). Selon ces rapports de police, le nombre d'adeptes s'élevait à 178,000 à Pékin et 140,000 à Tianjin, et même la majorité des habitants dans un grand nombre de villages (Shao, 1997: 470; Dubois, 2005: 134). Une estimation détaillée du nombre d'adeptes du *Yiguandao* à travers la Chine reste à faire, mais si l'on se rappelle que cette expansion a lieu pendant une période d'une quinzaine d'années seulement et sous des conditions de communications très difficiles dans un contexte de guerre sino-japonaise puis civile, on peut comparer la croissance exponentielle de *Yiguandao* à celle du Falungong dans les années 1990 — une croissance qui risquait de continuer à un moment où le PCC venait tout juste de conquérir la Chine et où son pouvoir n'était pas encore assuré.

Yiguandao se trouve donc au centre de la lutte contre les forces réactionnaires. Tous les moyens de propagande sont déployés contre lui, à commencer par des éditoriaux et des discours de Mao pour lancer la campagne dans le *Quotidien du Peuple* et le reste de la presse, des affiches, des bandes dessinées, des expositions, des réunions de témoignages et même des pièces de théâtre (Shao, 1997: 465). Le nom *Yiguandao* devient synonyme de la secte contre-révolutionnaire et même une insulte que se lancent les enfants dans les cours d'école (DuBois, 2005: 148). On peut se demander à quel point « *Yiguandao* » devient, comme le « Lotus Blanc » des siècles plus tôt, une étiquette servant à diaboliser, dans le fanatisme

³ Connu sous le nom de Zhang Tianran par les adeptes de *Yiguandao*.

révolutionnaire, tout groupe ou individu suspect même sans lien direct avec un réel Yiguandao. En effet, d'après un moine du temple Qingyanggong, la campagne contre Yiguandao a servi de prétexte pour arrêter la plupart des taoïstes de Chengdu au début des années 1950⁴, contournant ainsi la « liberté religieuse » garantie au taoïsme comme religion officielle. D'après les journaux chinois de cette période, 30% de la population de la province du Sichuan était membre de Yiguandao : chiffre délirant, qui permettait de voir partout le « danger » Yiguandao.

La campagne contre les *huidaomen* et Yiguandao semble avoir été largement un succès : dans la région du Hebei étudiée par Thomas DuBois, Yiguandao n'était déjà plus qu'un souvenir à la fin des années 1950 (DuBois, 2005: 148-51). Mais la « menace » ressurgit après la Révolution culturelle, plusieurs de ces associations ayant profité d'un climat politique plus libre pour se reconstituer. Le nombre de cas de *huidaomen* — le plus souvent concernant Yiguandao — traités par la police aurait connu une augmentation annuelle de 79% en 1981, de 31 % en 1982 et de 30% en 1983 (Gong'an bu, 1985: 60; traduction anglaise disponible dans Munro, ed., 1989: 49). Le discours contre les *huidaomen* est réactivé dans la presse dans la première moitié des années 1980. On insiste sur le fait que ces groupes sont organisés et recrutent des adeptes ; ils « fabriquent des rumeurs d'apocalypse », « sabotent les Quatre modernisations », « se proclament empereurs » et « ambitionnent un changement de dynastie » ; ils « abusent de la superstition » pour « escroquer » l'argent des adeptes ; ils « mettent les vies en danger » en « prescrivant des remèdes superstitieux » ; ils « séduisent et violent les femmes » ; ils « impriment des tracts réactionnaires » ; « diffusent la superstition et des hérésies » et « changent constamment d'activités et de méthodes » ; et sont « infiltrés » par des « forces étrangères », y compris le réseau d'espionnage du régime Guomindang de Taiwan (Gong'an bu, 1985: 67-80; traduction anglaise partielle dans Munro, ed., 1989: 61-84). Dans une phrase qui aurait pu sortir directement des imprécations des Ming contre les adeptes de la Société du Lotus Blanc qui se « réunissent la nuit pour se disperser le jour », on dit que leurs chefs « gardent le profil bas le jour, sortant uniquement pour convoquer des assemblées la nuit » (Gong'an bu, 1985: 78 ; Munro, ed., 1989: 79). Dans son étude sur la Voie du Temple des Immortels Célestes *Xiantian miaodao*, réprimée au début des années 1950 et qui refit surface dans les années 1980, David Ownby note que les documents de la police révèlent une obsession pour les enseignements et slogans du groupe qui peuvent être

⁴ Communication personnelle, juillet 2005.

interprétés comme signe d'une ambition de fonder une nouvelle dynastie impériale, alors que de telles allusions, bien que présentes dans la littérature du groupe, sont relativement rares et peuvent être interprétées de différentes manières selon le contexte (Ownby, 2001: 84-5).

Paradoxalement, alors même que la propagande anti-*huidaomen* reprend plusieurs des mêmes thématiques que l'ancien discours contre le Lotus Blanc, les rébellions de la « secte du Lotus Blanc » sont décrites de manière généralement positive dans l'historiographie communiste comme faisant partie de la généalogie révolutionnaire des révoltes paysannes contre le pouvoir féodal et même contre les églises impérialistes étrangères (voir par exemple Cai, 1996: 203-68). Il fallait donc distinguer les sectes « Lotus Blanc » des dynasties Yuan, Ming et Qing, qui avaient joué un rôle positif de résistance à la dictature féodale, et les sociétés *huidaomen* de la période républicaine et communiste qui n'avaient, dans le nouveau discours, qu'un seul objectif : défendre le féodalisme et restaurer l'empire (Lu, 2002: 7). En même temps, il fallait concilier les origines prolétaires et proto-révolutionnaires des *huidaomen*, telles que dépeintes dans l'historiographie socialiste, avec leur nature contre-révolutionnaire actuelle. Ainsi, un document interne publié par le ministère de la Sécurité publique inscrit les *huidaomen* dans une filiation directe avec le Lotus Blanc, affirmant que ces associations ont d'abord vu le jour à la fin de la dynastie Yuan ; puis,

Dans la période initiale de l'émergence des sociétés secrètes, elles ont joué un rôle progressiste certain dans la lutte contre l'invasion impérialiste et le régime corrompu de la dynastie Qing. Par exemple, le célèbre mouvement des Boxers à la fin des Qing fut lancé par la « secte du Lotus Blanc » et la « secte du Soleil Rouge » comme noyau organisationnel. Par la suite, les sociétés secrètes ont graduellement été récupérées et contrôlées par la classe dominante réactionnaire, pour devenir des groupes politiques contre-révolutionnaires protégeant la classe dominante réactionnaire à différentes époques. (Gong'an bu, 1985: 1)

Le retour des *xiejiao* par le biais de l'Occident

Cependant, avec la poursuite des réformes économiques durant l'ère post-maoïste, l'État se distancie de l'idéologie révolutionnaire, allant jusqu'à abandonner la théorie de la lutte des classes. Dans ce contexte, alors que le label de « société secrète réactionnaire » commence à sembler anachronique et limité aux groupes contre-révolutionnaires des premières années de la République populaire, le terme *xiejiao* — jadis employé par les

dynasties Ming et Qing — refait surface et rentre dans la langue populaire au milieu des années 1990, mais cette fois pour traduire les termes « cult » ou « secte » dans la couverture par les médias chinois des tragédies des Branch Davidians (États-Unis, 1993), de l'Ordre du Temple Solaire (Suisse, Québec et France, 1994 et 1995), et de Aum Shinrikyo (Japon, 1995). En 1995, le Conseil des Affaires d'État et le Comité central du Parti communiste chinois émettent une circulaire interdisant plusieurs groupes chrétiens désignés comme *xiejiao*, dont la plupart avaient été dénoncés comme des hérésies par les Associations chrétiennes officielles : les Crieurs (*Huhuanpai*), l'Eglise du Domaine Total (*Quan fanwei jiaohui*), l'Eglise du Nouveau Testament (*Xinyue jiaohui*), l'Eclair de l'Orient (*Dongfang shandian*), la Société des Disciples (*Mentubui*), l'Eglise des Esprits (*Linglinghui*) ; ainsi qu'un groupe taiwanais à coloration bouddhique, la Porte du Dharma de Guanyin (*Guanyin Famen*). La réapparition contemporaine du terme *xiejiao* en Chine est donc associée aux groupes chrétiens et étrangers et emprunte les catégories occidentales de la « secte » mises en avant par le mouvement anti-secte qui, en Amérique du Nord, est dominé par des organisations chrétiennes.

En même temps, des journalistes et scientifiques qui, en 1995, étaient en pleine polémique contre les dérives « superstitieuses » et « pseudo-scientifiques » du mouvement du *qigong* ont alors souligné les ressemblances entre les *xiejiao* à l'étranger et certaines organisations de *qigong*, et lancé un appel pour une purge immédiate de ces groupes, avant qu'ils ne deviennent des sectes de type Aum Shinrikyo et provoquent des décès à une échelle massive (Palmer, 2005: 268-72). A la suite de cette polémique, le soutien politique qui avait tant contribué à l'essor du *qigong* s'écroule, et l'État tente de réglementer les milliers d'associations et de réseaux de *qigong*. En 1998, plusieurs revues bouddhistes attaquent spécifiquement le Falungong, qui était devenu la lignée la plus répandue de *qigong*, comme un *xiejiao* qui détourne les croyants du bouddhisme orthodoxe, et inscrivent le Falungong dans une généalogie qui remonte au Yiguandao et au Lotus Blanc (Palmer, 2005: 393-5). Ainsi, par le biais de la polémique scientifique et de l'apologétique chrétienne et bouddhiste, émerge un nouveau discours chinois sur les sectes, qui ressuscite le discours impérial sur les *xiejiao* et le Lotus Blanc pour le coupler à la psychose sur les suicides collectifs des sectes occidentales et japonaises.

Le ministère de la Sécurité publique, qui en 1997 avait mené une enquête sur le Falungong en tant que « religion illégale » (*feifa zongjiao*), lance une nouvelle enquête en 1998,

cette fois le désignant comme *xiejiao* (Palmer, 2005: 384). A partir du 22 juillet 1999, lorsque le PCC décide la suppression totale du Falungong, le terme *xiejiao*, devenu synonyme de diabolisation politique, est répété *ad nauseam* dans la campagne de propagande qui sature les médias pendant quelques mois. Re traduit dans les documents destinés au public étranger, *xiejiao* devient « evil cult » en anglais et « secte » ou encore « secte insane » (*sic*), même « insecte insane » (*sic*) en français⁵. Le 30 octobre de la même année, l'État se donne rétroactivement l'instrument légal de la répression lorsque l'instance législative suprême passe une résolution interdisant les *xiejiao* « qui agissent sous le couvert de la religion, du *qigong* ou d'autres formes illicites », et punissant ceux qui « manipulent les membres d'organisations sectaires pour enfreindre les lois et décrets de l'État, organisent des rassemblements de masse pour perturber l'ordre social et tromper le public, provoquent des décès, violent les femmes, et escroquent les gens pour leur argent et leurs biens, ou commettent d'autres crimes empreints de superstition et d'hérésie »⁶.

Le nouveau discours chinois sur les *xiejiao*

Le dispositif législatif mis en place, il fallait produire un discours plus élaboré pour légitimer la répression et élaborer une politique générale de lutte contre les sectes dont le Falungong ne serait qu'un cas parmi d'autres. Une Association anti-sectes fut fondée le 13 novembre 2000, composée d'idéologues, de chercheurs et de journalistes, des colloques internationaux furent organisés, regroupant des « experts » chinois et étrangers, et une quantité importante d'ouvrages fut publiée à partir de 2000. Contrairement au discours impérial contre les « doctrines hérétiques » ou au discours communiste contre les « sociétés réactionnaires », où ces groupes sont condamnés selon des critères explicitement politiques définis arbitrairement par l'État lui-même, le nouveau discours se veut objectif et scientifique, définissant la « secte » comme une catégorie universelle dans le temps et l'espace, dangereuse pour la société et l'humanité en général plutôt que pour un seul régime politique. Ainsi de nombreux articles se basent sur la littérature sociologique et chrétienne occidentale pour

⁵ Voir par exemple les communiqués affichés sur le site web de l'Ambassade de Chine en France : <http://web.amb-chine.fr/dossier/falungong/falungong0301.htm>; <http://web.amb-chine.fr/dossier/falungong/falungong0220.htm>; consulté le 5 octobre 2005.

⁶ « Decision of the Standing Committee of the National Peoples' Congress on banning heretical cult organizations, and preventing and punishing cult activities », *Beijing Review* vol. 42 no. 45, 8 novembre 1999.

énumérer les caractéristiques de la secte. Dans l'ouvrage *Des sectes (lun xiejiao)*, qui réunit les actes du « Premier colloque international sur la question des sectes » tenu à Pékin en novembre 2000, le premier chapitre est la contribution, traduite en chinois, d'une intervenante américaine qui définit le « cult » comme un groupe dont la doctrine s'écarte de la religion mère : par exemple, elle ne reconnaît pas la doctrine de la Trinité, la résurrection corporelle du Christ, le salut par la grâce, etc. La secte emploie des techniques de pression psychologique, elle forme une communauté totalitaire, son fondateur est auto-proclamé, dogmatique, messianique et charismatique, et considère que les fins justifient les moyens pour gagner de l'argent et recruter des adeptes. L'auteur continue par énumérer des caractéristiques sociologiques de la secte : autoritarisme, manipulation psychologique, psychopathologie, rupture des liens familiaux, vie communale, distorsion de la sexualité, privations et fraudes, et donne des explications psychologiques pour l'adhésion à la secte : besoin d'amour et d'encouragement, idéalisme, pauvreté, satisfaction intellectuelle, santé, etc. (Pei, 2002). Ces critères, qui résument l'essentiel du discours pseudo-scientifique occidental sur les sectes, mélange de christianisme, de sociologie et de psychologie, sont largement repris, discutés et débattus par les auteurs chinois, souvent avec des citations de la Bible et des références à l'histoire du christianisme, dans la nouvelle littérature sur les sectes et même dans des manuels universitaires et guides de référence sur la théorie des sciences religieuses et de la sociologie des religions (par exemple Lu, 2002: 15; Chen & Chen, ed., 2003: 245-6; Sun, 2001: 218-24). D'autres travaux emploient des méthodes psychologiques pour analyser le « contrôle mental » opéré sur les adeptes du Falungong et pour les reconvertir (*zhuanhua*, Zhongguo kexueyuan, 2002). La terminologie occidentale est étudiée et les équivalents chinois longuement débattus : les textes sont souvent criblés de termes anglais, allemands, français, grecs et latins — « kult », « cultus », « sekten », « crazed », « destructive », « heresy », « airesis », « secare », « sequi », « denomination », « charisma », etc. (voir par exemple Guo, 2003: 8-13). Cette littérature accorde en effet un grand intérêt à l'expérience étrangère en matière de sectes. L'ouvrage *Le vrai visage des sectes*, par exemple, consacre son premier volume aux sectes à l'étranger (Aum Shinrikyo, Davidiens, Ordre du Temple Solaire, etc.) et le deuxième tome aux cas chinois (Yiguandao, Crieurs, Assemblée des Disciples, Falungong, etc. : Chen & Zhang, 2001), comme pour insister que l'expérience chinoise n'est que l'expression locale d'un phénomène mondial : en effet, comme le dit l'introduction à l'ouvrage *Des sectes*, la tendance des activités sectaires est à l'internationalisation, « il est

impossible pour un seul pays de freiner tout seul l'expansion sectaire. Il est donc nécessaire de renforcer la coopération internationale anti-sectes » (Shehui wenti..., 2002: 2). Un ouvrage entier est dédié aux mouvements anti-sectes à l'étranger, portant une attention particulière aux cas américain et français et contenant des chapitres analysant les politiques anti-sectes de pays aussi variés que la Belgique, les Philippines et la République démocratique du Congo (Guo, 2003: 292-342).

Un des problèmes auxquels se confrontent les auteurs de cette littérature est d'élucider les rapports entre le sens moderne de *xiejiao*, l'usage impérial de *xiejiao*, les *huidaomen* de la période républicaine, les « nouvelles religions » *xinxing zongjiao*, et, bien sûr, le concept de « religion » *zongjiao*. Dans leur introduction à une série d'ouvrages sur les « sociétés secrètes chinoises », Qin Baoqi et Tan Songlin notent que le terme *xiejiao* est employé par les autorités dynastiques Ming et Qing, mais que l'on ne devrait plus employer ce terme pour désigner les groupes de cette période, car cela impliquerait d'ignorer leur aspect positif de résistance à la dictature impériale. Ils choisissent donc d'employer le terme plus neutre de *jiaomen* ou « lignée d'enseignement ». Mais comme la valeur positive de ces groupes disparaît durant la période républicaine, il n'y a plus lieu d'utiliser de terme neutre, et il faut alors utiliser le terme à connotation péjorative de *huidaomen* pour désigner les groupes de cette période (Qin & Tan, 2002: 2-3). Plus loin, ils relèvent plusieurs points communs entre les *huidaomen* et les sectes étrangères : l'ambition politique du maître, la doctrine apocalyptique, l'auto-déification du maître, la vie corrompue du maître comparée à l'ascétisme imposé aux adeptes (Qin & Tan, 2002: 113-21) — bien qu'il maintient l'importance, afin d'éviter la « confusion conceptuelle », de garder une distinction entre les *huidaomen* en tant que groupes historiques de la première moitié du 20^e siècle en Chine et les *xiejiao* en tant que sectes étrangères et groupes chinois qui « lèvent l'étendard du christianisme pour mener des activités anti-sociales » (Qin & Tan, 2002: 2-3).

Mais dans l'ensemble, bien que certains historiens soulignent les différentes conditions sociales qui prévalent durant différentes périodes, le nouveau discours s'encombre de moins en moins de ces torticolis intellectuels pour séparer les différentes générations de groupes ayant existé sous différents régimes politiques. Au contraire, le *xiejiao* devient une catégorie universelle regroupant toutes les sectes, à travers toutes les périodes de l'histoire chinoise ainsi que partout dans le monde. Le discours sur la contribution « positive » de ces groupes à la résistance paysanne contre l'ancien régime est complètement

révisé : au contraire, les maîtres sectaires ont utilisé leur organisation et leur charisme pour récupérer et détourner la révolte populaire au profit de leur propre ambition politique de créer une nouvelle forme de théocratie féodale, ils ont donc empêché les autorités impériales de comprendre et résoudre les vraies causes du mécontentement populaire et ont provoqué toutes sortes de calamités néfastes pour le peuple ordinaire⁷. En même temps, on s'intéresse aux moyens déployés par l'État impérial pour exterminer les sectes, non plus pour condamner l'oppression féodale des révoltes paysannes, mais pour tirer les leçons du passé, et pour s'inspirer, dans une étude, de l'expérience réussie du règne de Jiaqing (1796-1821) contre les révoltes du Lotus Blanc et des Huit Trigrammes (Zheng & Ouyang, 2002; Zheng, 2003).

Plusieurs articles sur l'étymologie, l'usage et l'histoire des *xiejiao* sous l'ancien régime ont paru depuis 1999 dans des journaux et revues. Dans une synthèse de ces études, le chercheur Guo An conclut que dans l'histoire chinoise, c'est le gouvernement et les religions orthodoxes qui ont défini quels groupes étaient des sectes sur la base de leur nature « anti-sociale et anti-orthodoxe », c'est-à-dire qu'ils « s'opposaient aux intérêts du groupe gouvernant » (*tongzhi jituan*) ou « tournaient le dos à la religion orthodoxe » (Guo, 2003: 7). Bien que l'auteur se défend de tout rapprochement avec la situation actuelle en Chine⁸, il est clair que les mêmes critères sont à l'œuvre aujourd'hui : une alliance entre l'orthodoxie politique et religieuse. En effet, le nouveau discours sur les *xiejiao* accorde une attention particulière à la frontière entre les *xiejiao* et la « religion », et même entre les *xiejiao* et les « nouveaux mouvements religieux », si bien que les religions aussi bien « traditionnelles » que « nouvelles » sont toutes dépeintes sous un angle positif pour leur contribution à la stabilité sociale. La ligne de démarcation entre la « religion orthodoxe » (*zhengjiao*) et le *xiejiao* ne se base pas sur l'hérésie par rapport aux doctrines ou aux pratiques particulières des religions instituées, mais sur des notions globales d'ordre moral et social, quasiment identiques aux notions chinoises anciennes d'orthodoxie politico-religieuse, mais cette fois étendu au monde entier et à l'aide d'un discours universaliste dérivé des sciences sociales.

Comparant la religion et le *xiejiao*, Guo An énumère plusieurs différences: concernant l'objet du culte, la religion adore une divinité transcendante, envers lequel le clergé ne sont

⁷ Liu, 2002: 332-4. Voir aussi les autres chapitres du même ouvrage traitant des sectes sous les Ming et Qing .

⁸ « Visant à mettre la recherche académique au service de la lutte politique concrète, ce livre veut éclairer la question des *xiejiao* dans le monde contemporain, et non en Chine ancienne » (Guo, 2003: 7).

que des serviteurs, alors que les *xiejiao* demandent la vénération absolue d'un homme qui se prend lui-même pour dieu ; concernant l'eschatologie, les religions ont des doctrines sur la « fin du monde » mais sans date précise ou remises à un avenir très lointain, et se consacrent plutôt à apporter un encouragement spirituel à la vie pratique, si bien que « la religion traditionnelle contribue à la stabilité sociale » (Guo, 2003: 36) — alors que les *xiejiao* prédisent l'arrivée imminente de la fin des jours et tentent de terroriser leurs adeptes avec leurs prophéties ; concernant le comportement, les religions propagent « les valeurs éthiques et morales reconnues et accumulées par l'humanité depuis des millénaires » (Guo, 2003: 37) alors que les *xiejiao* forcent leurs adeptes à sacrifier toutes leurs possessions et même leur famille pour se mettre sous la « protection » du gourou ; concernant l'organisation, les religions traditionnelles ont une organisation ouverte et « relativement démocratique » qui n'entre pas en contradiction avec la constitution et la loi, et le clergé n'intervient pas dans la vie des adeptes — alors que les *xiejiao* « créent des organisation secrètes et des empires souterrains, exercent un contrôle dictatorial sur leurs adeptes, pratiquent le lavage de cerveau forcé », etc. (Guo, 2003: 39-40). Enfin, par rapport à leur rôle social et politique, les principales religions des pays sécularisés « prennent l'initiative » d'harmoniser leurs rapports avec le gouvernement et « n'ont pas de potentiel anti-gouvernemental » : d'autant plus dans les pays qui ne font pas de séparation entre l'État et la religion, ou la religion nationale joue « un rôle capital » comme « force de soutien » pour le gouvernement — par contre, la « nature maléfique » des *xiejiao* est de « détruire la stabilité sociale, retarder le développement économique et renverser le gouvernement » (Guo, 2003: 41-2). Si certains auteurs chinois, suivant les catégories occidentales, considèrent que le *xiejiao* est une forme de religion (Dai, ed., 1999: 311-5, cité dans Guo, 2003: 20), le consensus — imposé par la politique du PCC, qui d'une part garantit la liberté de conscience religieuse mais d'autre part interdit les *xiejiao* — veut que « religion » et *xiejiao* soient deux catégories irréductibles et diamétralement opposées :

Éliminer les *xiejiao* non seulement n'a aucun effet sur la mise en application rigoureuse de la politique de liberté religieuse; au contraire, étant donné que les *xiejiao* souillent la renommée de la religion et détournent les concepts religieux, inversent le noir et le blanc, sèment la confusion dans l'opinion publique, éliminer les *xiejiao* signifie respecter et protéger la religion. (Feng, 2002: 24-5)

Parallèlement, une claire distinction est faite entre les *xiejiao* et les « nouveaux mouvements religieux » ou « nouvelles religions » (*xinxing zongjiao yundong*), qui commencent

à être connus des chercheurs et fonctionnaires des affaires religieuses chinois depuis une dizaine d'années, aussi bien à travers la découverte des travaux universitaires occidentaux sur cette catégorie qu'à travers l'introduction en Chine, suite à la plus grande ouverture du pays, de certaines « nouvelles religions » telles que les Baha'is et les Mormons. Ainsi, Guo An insiste que bien que plusieurs *xiejiao* sont à l'origine des nouveaux mouvements religieux, on ne peut considérer que les nouvelles religions sont toutes des *xiejiao*. Au contraire, il affirme que la plupart des nouvelles religions restent dans le domaine de la religion « orthodoxe » (Guo, 2003: 51) et ont « une structure interne qui régit leur organisation et les rapports entre les croyants et la société » qui, bien que différente de la religion traditionnelle, « reste dans les limites des normes et de la morale sociales » (Guo, 2003: 50). En tant que produit de la « sécularisation religieuse », les nouvelles religions proposent « une vision de l'avenir et du monde adaptée au développement social, dont l'objectif est de faire en sorte qu'une religion donnée puisse mieux se conformer à une réalité sociale en proie à des changements dramatiques et répondre aux besoins spirituels de ceux que cette réalité rend perplexes », alors que les *xiejiao* prétendent qu' « il suffit de se joindre à leur organisation pour que toutes ses difficultés soient immédiatement résolues » avec pour seul objectif d'augmenter le nombre de recrues (Guo, 2003: 51-2).

Conclusion : fin de l'idéologie et retour sur scène de la Religion

Le nouveau discours chinois sur les sectes combine donc des notions traditionnelles sur les *xiejiao* avec des éléments occidentaux dérivés de l'apologétique chrétienne, de la psychologie et des sciences sociales. Le résultat est une catégorie du *xiejiao* qui emprunte à l'idéologie chinoise impériale un concept d'orthodoxie qui se base principalement sur une notion de l'ordre et de l'harmonie sociale dont le garant est l'État et auquel la religion prête son soutien, et au discours occidental une approche universaliste qui définit l' « ordre social », la « religion » etc. dans des termes généraux et abstraits, citant des exemples du monde entier, sans qu'un rôle spécial d'arbitre soit accordé à l'État chinois ou aux religions particulières reconnues comme orthodoxes en Chine. Si la propagande contre les *huidaomen* dans les années 1950 et 1980 définissait ces groupes presque exclusivement en fonction de leur nature féodale et contre-révolutionnaire, sans s'interroger sur le rapport entre ces groupes et la religion, le nouveau discours dépeint les *xiejiao* entièrement en rapport avec la religion et

les définit quasiment comme une anti-religion. Curieusement, si l'on se rappelle du rôle central du scientisme et des campagnes contre la superstition qui ont orienté la politique religieuse dans la première moitié du 20^e siècle et qui ont structuré la polémique autour du *qigong* jusqu'à la fin des années 1990, on fait maintenant peu appel à la « science » pour discréditer les *xiejiao*, et la « superstition » n'est pas le principal chef d'accusation porté contre ces groupes dont le péché capital est leur nature « anti-sociale » et « anti-humaine », c'est-à-dire leur ambition de déstabiliser l'ordre politique. Le discours de lutte contre la superstition et la « pseudo-science » qui fut le cheval de bataille des premiers polémistes à s'insurger contre le *qigong* et le Falungong au milieu des années 1990 (Palmer, 2005: 243-84), semble en effet marginalisé depuis que l'étiquette de *xiejiao* est officiellement collée au Falungong en 1999.

C'est donc un concept général et universel de « religion » qui devient la valeur de référence. Nous sommes loin de la doctrine de la religion comme opium du peuple, de l'idée marxiste et moderniste de la religion comme reliquat du passé vouée à disparaître naturellement et graduellement, et même de l'admission récente dans le discours officiel chinois que la religion a encore de beaux jours devant elle. Ce qui frappe ici, c'est l'évaluation positive et sans ambiguïté de la « religion » dont « l'orthodoxie » est vue dans un sens large, ne faisant presque plus de mention spécifique des cinq religions officielles de la Chine et englobant même les nouvelles religions.

Avec quelques années de recul, nous pouvons donc commencer à déceler les possibles conséquences structurelles de l'affaire du Falungong sur la dynamique politico-religieuse chinoise. Si la campagne de suppression du Falungong fait usage de tous les instruments de propagande et de répression classiques d'un régime communiste, le discours sur les *xiejiao* qui en émerge marque au contraire une rupture totale avec 50 années d'idéologie socialiste et séculariste, un retour au paradigme classique de l'État protecteur de l'Ordre orthodoxe contre les forces hérétiques et démoniaques du Chaos, et une entrée en scène de la Religion comme force d'appoint de protection de l'ordre social et de l'héritage moral et éthique de la société.

Deux phases d'importation de paradigmes occidentaux — le paradigme révolutionnaire au milieu du 20^e siècle et le paradigme de la science des religions 50 ans plus tard, semblent de prime abord n'avoir servi qu'à donner de nouvelles parures idéologiques à une catégorie qui ne change jamais dans son essence, celle des *xiejiao*, qui deviennent

huidaomen durant la période maoïste et redeviennent *xiejiao* sous Jiang Zemin. Mais l'application de paradigmes d'origine occidentale cherche à inscrire la lutte contre les sectes dans un cadre universel : de lutte mondiale contre l'impérialisme et l'oppression féodale dans le cas des *huidaomen*, et contre la menace internationale des sectes dangereuses dans le cas des *xiejiao* contemporains. Dans le second cas, le recours « technocratique » aux institutions universitaires des sciences sociales des religions, qui sont de plus en plus intégrés aux circuits internationaux de la recherche, change la donne par rapport aux situations antérieures ou le discours anti-sectes était élaboré entièrement sur la base des références idéologiques du confucianisme ou du marxisme. Mais il est encore trop tôt pour évaluer les implications, pour le contrôle du discours par le Parti-État et pour la légitimation de sa politique, de cette évacuation de tout système idéologique explicite.

Références

- ANTONY Robert J., 1993, « Brotherhoods, Secret Societies, and the Law in Qing-Dynasty China », in « *Secret Societies* » *Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia*, edited by David Ownby and Mary Somers Heidhues, Armonk, NY and London: M.E. Sharpe, pp. 190-211.
- BOROKH Lilia, 1972, "Notes on the Early Role of Secret Societies in Sun Yat-sen's Republican Movement". In Chesneaux, Jean (dir.) *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840-1950*. Stanford: Stanford University Press, pp. 135-144.
- CAI Shaoqing 蔡少卿, 1996 [1990], *Zhongguo mimi shehui* 中國秘密社會, Taipei: Nantian shuju youxian gongsi [Zhejiang renmin chubanshe].
- CHEN Linshu 陈麟书 & CHEN Xia 陈霞, eds., 2003, *Zongjiaoxue yuanli* 宗教学原理, Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- CHEN Yung-fa, 1986, *Making Revolution: The Communist Movement in Eastern and Central China, 1937-1945*, Berkeley: University of California Press.
- CHEN Zhimin 陈智敏 & ZHANG Xiangqi 张翔麟, eds., 2001, *Xiejiao zhenxiang* 邪教真相, Beijing: Dangdai shijie chubanshe.
- DAI Kangsheng 戴康生, ed., 1999, *Dangdai xinxing zongjiao* 当代新兴宗教, Beijing: Dongfang chubanshe.
- DUARA Prasenjit, 2003, *Sovereignty and Authenticity. Manchukuo and the East Asian Modern*, Lanham: Rowman & Littlefield.

- DUBOIS Thomas, 2005, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- FENG Jinyuan 冯今源, 2002, « Xiejiao bushi zongjiao 邪教不是宗教 », in *Lun xiejiao*.
- FU Zhong 孚中, 1999, *Yiguandao fazhanshi 一贯道發展史*, Taipei: Zhengyi shanshu.
- Gong'anbu yiju 公安部一局, ed., 1985, *Fandong huidaomen jianjie 反动会道门简介*, Beijing: Qunzhong chubanshe.
- GOOSSAERT Vincent, 2003, « Le destin de la religion chinoise au 20e siècle », *Social Compass*, 50(4), pp. 429-40.
- DE GROOT J.J.M., 1976 [1901], *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Taipei: Ch'eng Wen.
- GUO An 郭安, ed., 2003, *Dangdai shijie xiejiao yu fan xiejiao 当代世界邪教与反邪教*, Beijing: Renmin chubanshe.
- JORDAN David K., 1982, « The Recent History of the Celestial Way: A Chinese Pietistic Association », *Modern China*, 8, pp. 435-62.
- JORDAN David & OVERMYER Daniel, 1986, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton: Princeton University Press.
- LI Shiwei 李世偉, 1996, *Zhonggong yu minjian wenhua (1935-1948) 中共與民間文化 (1935-1948)*, Taipei: Zhishufang chubanshe.
- LIU Lydia, 1995, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900-1937*, Stanford: Stanford University Press.
- LIU Ping 刘平, 2002, « Zhongguo lishishang nongmin panluan de wenhua dongli 中国历史上农民叛乱的文化动力 », in *Zai lun xiejiao*, pp. 307-18.
- LU Chunben 陆纯本, 2002, « Dui xiejiao rending zhong shejidao de jige wenti de tantao yu qianxi 对邪教认定中涉及到的几个的探讨与浅析 », in *Lun xiejiao*.
- LU Zhongwei 陆仲伟, 2002, *Zhongguo mimi shehui di wu juan: minguo huidaomen 中国秘密社会第五卷：民国会道门*, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- MUNRO Robin ed., 1989, « Syncretic Sects and Secret Societies: Revival in the 1980s », numéro thématique, *Chinese Sociology and Anthropology*, 21(4).
- NEDOSTUP Rebecca, 2001, « Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China », Ph.D diss., Columbia University.
- OWNBY David, 1993, « Secret Societies Reconsidered » In *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia*, edited by David

- Ownby and Mary Somers Heidhues, Armonk, NY and London: M. E. Sharpe, pp. 3-33.
- , 1995, « The Heaven and Earth Society as Popular Religion », *Journal of Asian Studies*, 54(4), pp. 1023-1046.
- , 2001, « Imperial Fantasies: The Chinese Communists and Peasant Rebellions », *Comparative Studies in Society and History*, 43(1), pp. 65-91.
- PALMER David A., 2003, « Le *qigong* et la tradition sectaire chinoise », *Social Compass*, 50(4), pp. 471-80.
- , 2005, *La fièvre du qigong. Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Paris: EHESS.
- , 2006, « L'Etat et le sectarisme en Chine contemporaine », in *Religion et politique en Asie*, edited by John Lagerwey, Paris: Les Indes Savantes, pp. 175-86.
- PEI Fei 裴斐 (Faye Pearson), 2002, « Lun xiejiao 论邪教 », in *Lun xiejiao*, pp. 1-11.
- QIN Baoqi 秦宝琦 & TAN Songlin 谭松林, 2002, *Zhongguo mimi shehui diyi juan: zonglun 中国秘密社会第一卷：总论*, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- SCHRAM Stuart R., 1966, « Mao Tse-tung and Secret Societies », *China Quarterly*, 27, pp. 1-13.
- SEIDEL Anna K., 1969-70, « The image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung », *History of Religions*, 9(2-3), pp. 216-47.
- SEIWERT Hubert Michael, 2003, *Popular religious movements and heterodox sects in Chinese history*, Leiden: Brill.
- SHAO Yong 邵雍, 1997, *Zhongguo huidaomen 中國會道門*, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- Shehui wenti yanjiu congshu bianji weiyuanhui 社会问题研究丛书委员会, ed., 2002a, *Lun xiejiao 论邪教*, Nanning: Guangxi renmin chubanshe.
- Shehui wenti yanjiu congshu bianji weiyuanhui 社会问题研究丛书委员会, ed., 2002b, *Zai lun xiejiao 再论邪教*, Nanning: Guangxi renmin chubanshe.
- Shehui wenti, yanjiu congshu bianji weiyuanhui 社会问题研究丛书委员会, 2002c, « Qianyan 前言 », in *Lun xiejiao*, pp. 1-3.
- SMEDLEY Agnes, 1956, *The Great Road. The Life and Times of Chu Teh*, New York: Monthly Review Press.
- SUN Shangyang 孙尚扬, 2001, *Zongjiao shehuixue 宗教社会学*, Beijing: Beijing daxue chubanshe.

TAI Hsüan-chih, 1985, *The Red Spears, 1916-1949*, translated by Ronald Suleski. Ann Arbor: Centre for Chinese Studies.

ZHENG Yonghua 郑永华, 2003, *Qingdai mimi jiaomen zhili* 清代秘密教门治理, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.

ZHENG Yonghua 郑永华 & OUYANG Enliang 欧阳恩良, 2002, « Qing jiaqing chao zhili jiaomen duice shulue 清嘉庆朝治理教门对策述略 », in *Lun xiejiao*, pp. 444-64.

Zhongguo kexueyuan xinli yanjiusuo 中国科学院心理研究所 & Fan xiejiao yanjiu keti zu 反邪教研究课题组, eds., 2002, « Falungong » xianxiang de xinlixue fenxi “法轮功”现象的心理学分析, Beijing: Kexue chubanshe.