

Introduction

Introduction

Introducción

Introduzione

Vincent Goossaert et Peter Van der Veer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/58296>

DOI : 10.4000/assr.58296

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 22 avril 2021

Pagination : 11-24

ISBN : 978-2-7132-2870-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Vincent Goossaert et Peter Van der Veer, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 193 | janvier-mars 2021, mis en ligne le 22 avril 2021, consulté le 26 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/58296> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.58296>

© Archives de sciences sociales des religions

Vincent Goossaert
Peter Van der Veer

Introduction

Les mondes chinois et indiens connaissent tous deux une pluralité religieuse plus foisonnante et plus ancienne que l'Europe. L'exercice comparatif, quand il est mené, tend cependant à confronter chacun de ces deux mondes avec celui de l'Europe et de l'Amérique, et de façon asymétrique (les modèles théoriques venant de l'Occident et étant appliqués soit à la Chine, soit à l'Inde). La comparaison directe entre ces deux mondes n'est quant à elle que très rarement menée, pour différentes raisons, dont celle des langues scientifiques utilisées – les études sur les *interactions* entre religions indiennes et chinoises sont assez nombreuses, mais répondent à des problématiques entièrement différentes. Pourtant, une telle comparaison est particulièrement éclairante à plusieurs titres, à commencer par les effets très différents ici et là de la rencontre avec l'Occident, qui a mené à des processus d'invention de la « religion » parallèles dans le temps mais prenant des directions divergentes.

Ces constatations ont inspiré la tenue d'un colloque international à l'Institut Confucius de Genève, les 10 et 11 juin 2016, sur la régulation de la pluralité religieuse en Chine et en Inde, qui a fourni l'essentiel des articles rassemblés ici. Il s'agissait non pas de demander à des collègues indianistes ou sinologues de mener eux-mêmes la comparaison, mais plutôt de confronter les connaissances et les cadres d'analyse en présentant des études ciblées, chacun.e sur son terrain, qu'il soit historique ou anthropologique, et répondant à des questions communes. De telles questions communes sont potentiellement très nombreuses. Il eût été possible de poser d'abord la question de l'État, des institutions religieuses et de leurs modes de régulation. Nous avons préféré partir d'« en bas », du foisonnement religieux au niveau individuel et local, et des façons dont au cours du temps les sociétés indiennes et chinoises gèrent cette diversité.

La comparaison vue d'en bas

Pour cela, nous devons commencer par clarifier les termes de la discussion. Notre objet commun est la diversité, comprise comme le fait objectif de la présence au sein de la même société de différentes traditions et formes de pratique religieuse (y compris la diversité interne aux « grandes religions »), qu'elle soit ou non reconnue. Quand elle est reconnue, on peut parler de pluralité, qu'il est essentiel de distinguer clairement du pluralisme, ce dernier défini comme une position (voire une idéologie) visant à présenter la diversité comme naturelle, saine et souhaitable, d'où des politiques de soutien de la pluralité.

L'une des caractéristiques fondamentales des sociétés indiennes et chinoises, que l'on ne retrouve que peu en Europe ou en Amérique, est la coprésence manifeste, de très longue date, de toutes les formes de religion : cultes médiumniques de possession et de guérison ; cultes sacrificiels à des divinités locales ; cultes des ancêtres ou des défunts ; traditions ascétiques, monastiques ou spirituelles ; institutions religieuses supralocales de type « église », structurées et reconnues par l'État ; auxquels s'ajoutent, plus récemment, des mouvements de réforme religieuse modernes et contemporains, certains nationalistes, d'autres universalistes. En effet, évoquer la possession et le sacrifice, et les intenses débats qui les entourent, parle immédiatement à un observateur du religieux en Chine comme en Inde, plus sans doute qu'au spécialiste du religieux en Europe contemporaine. De même, l'écart et la tension entre des pratiques domestiques et communautaires, souvent organisées de façon très stable dans le temps, et des mouvements « sectaires » et prosélytes qui veulent faire bouger les lignes et les équilibres, sont des éléments structurants des dynamiques sociales dans les deux pays, de façon plus évidente qu'en Occident.

Toutes ces formes de religion ont leurs propres lieux (temples, sanctuaires...) et spécialistes religieux, mais les lieux sont souvent partagés et les spécialistes se mêlent étroitement, quand ils ne franchissent pas les frontières entre les catégories. De surcroît, dans les deux mondes, l'islam est très profondément implanté depuis les débuts du second millénaire, et le christianisme depuis le ^{xvi}^e siècle (il était déjà présent en Inde au moins au ^{iv}^e siècle). Les couches religieuses se superposent, sans que les plus anciennes s'effacent, bien au contraire. Plus encore que la cohabitation de religions différentes (bouddhisme, hindouisme, islam, christianisme...), c'est celle de ces différentes façons de faire de la religion, dans lesquelles s'engagent les mêmes individus et communautés à des moments différents, qui mérite le regard comparatif.

Ce choix de l'objet comparatif exclut naturellement divers aspects de la question de la pluralité religieuse qui figurent par ailleurs de façon prééminente dans d'autres travaux : il ne sera donc ici presque pas question des lois et autres modes de régulation par le haut, pas plus que des approches quantitatives ni du langage et de la politique des chiffres. Il ne sera pas non plus question des formes violentes des rapports entre religions, non pour nier leur existence, que l'actualité, en Chine comme en Inde, ne rappelle que trop souvent, mais pour

envisager la question autrement, à travers les formes ordinaires de la pluralité et la coexistence de pratiques rituelles multiples. En effet, contrairement à des théories évolutionnistes qui supposent la perte d'importance des rituels dans des sociétés de plus en plus complexes et sécularisées (Alexander, 2004), l'Inde comme la Chine montrent à l'évidence le statut privilégié du rituel à la fois comme analyseur et comme producteur de la réalité sociale – après tout, le terme « orthopraxie » a été inventé par Frits Staal dans le contexte hindou, puis massivement adopté par les sinologues.

Des objets comparables

Il n'est pas toujours allé de soi que la diversité foisonnante des façons de faire de la religion dans l'un et l'autre des deux mondes soit comparable; l'historiographie, pour des raisons qui mériteraient d'être analysées, a eu tendance à insister sur le caractère systématique et contraignant de l'organisation religieuse en Inde, et sur la grande liberté de choix en Chine, où la mode récente, importée des États-Unis, des théories du libre choix et du marché religieux tend à occuper une grande place dans les analyses (Yang, 2012)¹. Une société de caste et une société méritocratique ne sauraient avoir les mêmes types de pratique religieuse. Or, des travaux récents en sinologie rendent compte de la façon dont de mêmes individus ou communautés prennent part suivant les moments ou les contextes à des formes bien distinctes de pratique religieuse (Goossaert, à paraître). Ce faisant, ils mettent en lumière des formes de régulation bien plus comparables avec celles d'une société de caste qu'on ne l'aurait imaginé; nous voudrions ici développer un exemple qui a valeur paradigmatique pour les ambitions du présent dossier.

Des analyses récentes de la vie religieuse en Chine mettent en avant la distinction entre des sphères distinctes – le territoire (l'espace), la filiation (le temps), l'économie (les métiers), l'engagement individuel volontaire (le caritatif, la culture de soi) – et leurs rapports avec des traditions rituelles différentes. Diverses formes de vie religieuse relèvent à la fois de spécialistes religieux distincts et de dimensions différentes de la vie sociale. La société chinoise a de longue date travaillé à organiser la coexistence de ces diverses formes religieuses en les séparant formellement. De fait, en ré-envisageant l'histoire religieuse chinoise de l'époque prémoderne jusqu'aux développements les plus récents, on ne peut que constater une très forte propension à limiter la concurrence religieuse et à produire des régulations internes/locales dans ce but. Il s'agit d'une orientation culturelle, parfois exprimée dans les sources, qui reste difficile à définir précisément comme une valeur formalisée, mais dont on ne peut que voir les effets pratiques en d'innombrables circonstances.

1. Pour une critique, voir Palmer, 2011. Voir aussi Weller, Seligman, 2014.

En effet, si l'on se place sur le terrain des régulations formelles, on réalise que, jusque récemment, les textes normatifs encadrant la vie religieuse reconnaissent la pluralité mais limitent par de nombreux moyens le libre choix des individus et des communautés, la concurrence et la commercialisation des services religieux, qui sont trois aspects distincts mais étroitement liés du pluralisme². L'article de Kenneth Dean dans ce dossier le rappelle, en évoquant l'importance des règlements des temples chinois, qui précisent les droits et devoirs de tous les acteurs de la vie religieuse.

Contrairement donc à l'idée répandue que chacun « essaie » différentes religions et solutions rituelles et adopte *in fine* celle qui marche le mieux, la société chinoise prémoderne est marquée par une très forte régulation qui précise de façon formelle qui a le droit de faire des rituels ou de fournir d'autres services religieux, et à qui, en quel endroit et dans quelles conditions. Cette régulation est largement le fait des sociétés locales et de leurs instances (grands temples et leur élites bouddhistes et taoïstes qui sont au cœur des réseaux religieux; patrons des temples, des guildes et des associations, etc.) bien plus que de l'État, qui se contente en général de valider ces règles venues de la base³.

À l'inverse, même si l'historiographie a eu tendance à insister sur le caractère systématique et contraignant de l'organisation religieuse en Inde, elle a aussi reconnu qu'il y avait en Inde de quoi s'interroger sur « la liberté de choix ». S'agissant en particulier de l'hindouisme, les exemples illustrant la façon dont s'y manifeste la liberté de choix en matière religieuse ne manquent pas. En effet, si l'appartenance à telle ou telle caste détermine bien la vie religieuse des hindous, elle n'épuise pas tout le champ des possibles puisqu'ils peuvent, en outre, choisir de suivre un guru (ascète, le plus souvent mais pas exclusivement) et adhérer à une secte.

Les relations des Indiens avec les temples et les moines sont en principe fondées sur le libre choix, même si on observe une tendance à des allégeances collectives à des temples et gurus particuliers, notamment dans l'Inde du Sud où des communautés peuvent entretenir des liens de longue durée avec certains ascètes charismatiques et des théologies spécifiques. Des écoles philosophiques avec une métaphysique et des pratiques distinctes se sont développées sous la forme d'ordres religieux qui maintiennent des rapports avec certaines communautés. Par ailleurs, à l'époque précoloniale, on rencontrait un grand nombre de groupes d'ascètes errants que l'on pouvait aussi recruter comme milices ou comme prêteurs. À l'époque moderne, ces groupes ont été sédentarisés, même si les immenses festivals du Kumbh Mela, qui attirent toujours des millions de pèlerins, montrent à quel point ce paysage religieux demeure multiple (Van der Veer, 1988).

2. Sur la commercialisation, voir Chau, 2016.

3. Ce qui suit résume Goossaert, 2013.

La division du travail rituel

Les régulations que l'on vient d'évoquer se fondent sur une division précise du travail rituel. La réalité, observée par de nombreux ethnographes, est que la compétition entre les différents types de spécialistes religieux est limitée pour la simple raison qu'ils ne rendent pas les mêmes services. En Chine, dans de nombreux lieux, le clergé bouddhique ne fait que les rituels funéraires et les taoïstes que les rituels pour les vivants – ce qui supprime toute cause possible de concurrence. Il faut encore noter qu'il s'agit ici de rôles plutôt que d'identité personnelle exclusive ; un même spécialiste religieux peut être qualifié, indépendamment, pour faire des rituels taoïstes et bouddhiques, ce qui n'enlève rien à l'effet de la régulation des rôles religieux.

La concurrence telle qu'on peut l'observer, historiquement ou ethnographiquement, opère davantage à l'intérieur des traditions : entre deux troupes taoïstes, par exemple, qui peuvent faire le même rituel, mais dans des styles différents, pour des coûts différents, etc. Pour limiter ce type de concurrence, des systèmes de régulations (bien documentés depuis les xv^e-xvi^e siècles, mais qui ont certainement des origines plus anciennes) viennent répartir le travail rituel. Dans la région particulièrement riche et peuplée du Jiangnan (autour de Shanghai), cas bien documenté mais aucunement atypique, tous les spécialistes religieux sont organisés dans des « paroisses », appelées *mentu* 門圖 (ou 門徒) ou *menjuan* 門眷, à l'intérieur desquelles ils jouissent de monopoles rituels. Jusque dans les années 1930, chaque famille était assignée à un taoïste, un bouddhiste, un prêtre confucéen (*lisheng*), une troupe de musiciens et d'autres spécialistes encore qui jouissaient du droit exclusif de lui fournir les services rituels correspondant à leur domaine de compétence. Une famille ou une communauté qui engageaient d'autres spécialistes que ceux auxquels elles étaient liées sur le long terme par ce contrat de *menjuan* pouvaient être dénoncées en justice par le détenteur du droit monopolistique, qui avait alors habituellement gain de cause. Ces relations contractuelles étaient stables sur la longue durée : les droits appartenaient en réalité non à un spécialiste religieux comme individu mais à son lignage religieux, et pouvaient être échangés, vendus ou hypothéqués par leur détenteur.

À ce constat qui donne un exemple de modalité concrète de mise en œuvre de la préférence culturelle chinoise pour la division fortement régulée du travail religieux, et donc pour une forme de pluralité imposée, il faut ajouter un élément essentiel : les autorités à tous les niveaux n'ont eu de cesse depuis le début du xx^e siècle de démanteler ces systèmes de régulation de la vie religieuse locale. Dès les dernières années de l'empire, des membres des couches supérieures de la société protestent contre les contraintes que ces systèmes leur imposent (obligation de payer régulièrement une large variété de spécialistes religieux, impossibilité de choisir qui accomplira les rituels familiaux chez eux) et obtiennent parfois que les fonctionnaires locaux nient la validité de ces réglementations. Le démantèlement par l'État républicain (dans certains lieux de façon brutale, dès les premières semaines de la République,

début 1912) des instances de régulation (fonctionnaires taoïstes, bouddhistes et des métiers de la divination), qui étaient des intermédiaires cruciaux entre l'État et la société à l'échelle locale et se trouvaient au cœur des systèmes de régulation, accélère le déclin de ces derniers. Enfin, un discours du « libre choix » se fait jour, réclamant pour tout un chacun le droit de traiter, ou de ne pas traiter, avec les spécialistes religieux de son choix. Pour autant, les systèmes de paroisse et de droit d'exercice restent largement pratiqués jusqu'à 1949, et on en trouve encore des traces aujourd'hui.

Si l'on veut penser une telle forme de régulation de la pluralité religieuse de façon comparative, on peut se tourner vers les pays les plus voisins, la Corée et, surtout, le Japon. Dans ce dernier pays, le régime shogunal a mis en place au tournant du XVII^e siècle de telles paroisses où chaque famille était enregistrée auprès d'un temple bouddhique qui lui fournissait ses services funéraires. L'objectif de ce système, à savoir le contrôle de la population, est cependant bien distinct de celui qui prévaut dans les « paroisses » chinoises, même si ces dernières ont pu aussi être utilisées dans un but de contrôle et surveillance. L'objet de comparaison le plus prometteur devient alors les relations entre les clients et les spécialistes rituels dans le monde indien. Dans les descriptions des rôles dans les rituels hindous, les premiers sont appelés *yajamana* (ou *jajman*), c'est-à-dire sacrifiants, tandis que les prêtres domestiques sont généralement nommés *purohita* (ou *purohit*). Louis Dumont a appliqué ce modèle religieux à l'économie indienne traditionnelle dans sa totalité, arguant du fait que l'idéologie religieuse englobe l'économie non-monnaire, assurant l'interdépendance des castes dans les communautés villageoises (Dumont, 1966). Cette ingénieuse théorie que Dumont a aussi appliquée hors de l'Inde à l'analyse générale des économies de marché ou non a été suffisamment réfutée dans les travaux ultérieurs pour ne pas devoir être reprise ici (Fuller, 1989).

Nous pouvons cependant revenir au modèle original des relations de longue durée liant les clients du rituel, au nom de qui celui-ci est exécuté, avec les spécialistes rituels. Comme en Chine, la plupart de ces clients sont davantage intéressés par la performance correcte que par le sens symbolique. Dans les centres de pèlerinage indiens (*tirtha*), les prêtres qui servent les clients venus de tout le pays gardent des documents détaillés qui peuvent remonter sur plusieurs siècles, prouvant qu'ils ont accompli les rites domestiques de telle ou telle famille sur plusieurs générations et sont donc les prêtres de pèlerinage héréditaires (*tirtha purohit*) pour cette famille. Ces liens héréditaires sont de nos jours soumis à de fortes tensions du fait de l'expansion considérable du nombre de pèlerins qui mène parfois à une concurrence violente entre spécialistes religieux (Van der Veer, 1985). Les prêtres qui célèbrent les rituels domestiques vivent près des familles et sont bien connus d'elles; ils n'ont pas besoin de fournir les preuves des liens qui les unissent. Néanmoins, ils compilent et conservent eux aussi des informations généalogiques sur les familles, qui les consultent pour des conseils astrologiques au moment de se lancer dans une entreprise ou de contracter un mariage. Ces relations ont été remises en question et affaiblies par les transformations sociales, politiques et

économiques du xx^e siècle, mais n'ont nullement disparu. Les prêtres spécialisés dans la mort et la gestion des malheurs, en revanche, ne maintiennent pas de liens héréditaires avec leurs clients. Ces derniers tendent à les éviter après les avoir employés et rémunérés.

Ce très rapide aperçu des types de division du travail rituel suggère que, en Chine comme en Inde, on trouve un grand nombre de spécialistes rituels travaillant pour les familles et rendant des services spécialisés (divination, guérison, possession, rituels funéraires, exorcismes, rites de passage, initiations spirituelles...), qui tendent à développer des liens formels et stables avec leurs clients. Dans une telle relation, une famille de spécialistes rituels (au sens le plus large) fournit de façon exclusive et sur une très longue durée ses services à une autre famille, généralement d'une autre caste qui ne peut elle-même faire le travail rituel en question. La comparaison gagne encore en pertinence quand on réalise que certains des spécialistes religieux (officiants pour les mariages et enterrements) liés par des contrats de *menjuan* en Chine font en réalité partie de groupes sociaux marginalisés et (jusqu'en 1723 en droit, jusqu'aux années 1920 en réalité) traités comme une caste inférieure. Division du travail rituel et relations héréditaires entre spécialistes et clients relèvent d'une logique de gestion de la pluralité aussi profondément ancrée dans la culture indienne qu'elle l'est dans la chinoise, et répondant à des exigences semblables : faire en sorte que le foisonnement de l'offre de services religieux soit bénéfique (accès maximal de tous aux rituels et aux biens de salut) sans remettre en question l'ordre social.

Ces liens sont comparables quand bien même le type de distinctions entre les spécialistes religieux qui se répartissent le travail rituel est nettement différent ici et là. Tandis qu'en Inde tous les prêtres appartiennent à ce qu'on appelle maintenant l'hindouisme, on observe en Chine (notamment les spécialistes eux-mêmes) une distinction entre taoïstes, bouddhistes et confucéens. En Inde, les spécialistes, du moins pour les castes élevées, sont des brahmanes, une classification sociale plutôt que doctrinale. On peut avancer l'hypothèse que si en Chine les services rituels sont fournis par des spécialistes ayant des allégeances doctrinales différentes, la doctrine joue un rôle dans la concurrence entre spécialistes et sa régulation, et est donc plus importante qu'en Inde où les pratiques rituelles connaissent des variations régionales mais pas de différences doctrinales. En Inde, la doctrine n'est pas du ressort des prêtres brahmanes mais des ordres monastiques dont les membres ne proposent pas de rituels domestiques pour les familles, même s'ils peuvent, à la demande de ces dernières, quand elles sont aisées, célébrer des services pour les dieux au sein des temples.

Un étage supplémentaire de notre édifice comparatiste s'ouvre sur l'islam et les façons dont il s'est intégré aux pluralités religieuses. Tandis que les imams des mosquées se sont largement consacrés au service des communautés musulmanes, les soufis et autres maîtres servant les lieux saints, nombreux en Inde comme en Chine, et parfois partagés (même si le monde indien connaît une vague massive d'éradication de la présence musulmane des lieux de

pèlerinage)⁴, sont ici et là au contact régulier avec des non-musulmans. Ils ont emprunté un langage commun pour se créer une place dans les dispositifs du travail rituel, voire, comme le montre l'article de Tristan Brown, une nouvelle niche dans la division du travail rituel⁵.

Ce que nous venons brièvement de voir dans le cas de la division du travail religieux peut aussi s'appliquer, comme le montrera le dossier, aux rapports entre les communautés locales, les temples et les institutions supralocales, aux rapports entre les familles et les communautés, entre les dieux locaux et les dieux nationaux, entre les textes normatifs et les traditions orales vivantes, etc. Nous avons, en Inde comme en Chine, des logiques comparables de régulation, et des processus de remise en cause de ces régulations sous l'effet des modernités politiques et sociales. L'une des dimensions de la pluralité à laquelle nous avons été attentifs est l'espace. Non seulement, comme le montre Adam Chau, la pluralité religieuse est d'abord une pluralité de lieux uniques avec leur histoire, leur caractère et leurs dieux, mais cet aménagement religieux de l'espace est au cœur des négociations : où peut-on construire un temple, sanctuaire, monastère, lieu saint, etc., et comment la disposition de ces divers sites exprime-t-elle ou conditionne-t-elle la régulation de la pluralité ? Tristan Brown pour la Chine du Sud-Ouest, notamment, donne une lecture spatiale de la répartition des rôles et des droits entre traditions et institutions religieuses.

Ainsi définie, la comparaison des pluralités religieuses indiennes et chinoises peut s'appuyer sur deux constats préliminaires, l'un qui les rapproche et l'autre qui les éloigne. Le premier est que dans les deux cas, ces sociétés, à tous les niveaux, ont régulé la diversité de façon non tolérante, par des mécanismes de division du travail religieux. Qui peut accomplir tel rituel, quand et où ; qui peut installer telle divinité en tel lieu, etc. ? Tout cela fait l'objet en Inde comme en Chine de négociations et de régulations, suivant des modalités infiniment variées – et la variation interne dans chacun des deux mondes est tout aussi grande qu'entre eux – mais donc la logique est comparable. Même si l'invention des États modernes a apporté des innovations radicales, cette ancienne tradition de régulation non tolérante perdure aujourd'hui. Nous avons en Chine comme en Inde une pluralité (différentes traditions religieuses sont reconnues de longue date) qui n'est pas un pluralisme : les traditions religieuses reconnues sont en nombre limité, la barrière opposée aux « nouveaux entrants » est très élevée, les traditions reconnues sont encadrées par des systèmes de régulations très contraignants.

Le second constat est le rôle radicalement différent qu'a joué historiquement l'État : force centripète en Chine, où l'État impérial a mené depuis plus de deux mille ans des politiques d'unification culturelle et religieuse, même si leurs effets réels restent sujet à débat et sont le plus souvent surestimés (Sutton, 2007) ;

4. Notre dossier n'aborde pas la question des lieux saints partagés, sur laquelle il existe une large littérature ; voir, par exemple, Bigelow, 2010.

5. Sur l'Inde, voir Gaborieau, 2002.

centrifuge en Inde, où les processus d'unification, la sanskritisation en premier lieu, a eu de tout autres ressorts et acteurs, souvent étrangers (Srinivas, 1967). Les castes semblent bien avoir joué ici un rôle de régulation de la pluralité joué là par l'État et, surtout, par les élites locales (dont les clergés). Pour autant, l'essor contemporain des formes lettrées de religion lié à celui des classes moyennes est visible dans les deux mondes et affecte fortement les équilibres de la pluralité – comme de nombreux spécialistes de traditions « populaires » peuvent en attester à leurs dépens. En Inde, les familles demandent de plus en plus à être servies par des prêtres éduqués qui maîtrisent vraiment le sanskrit; des phénomènes comparables sont observés en Chine de même que dans le monde musulman (Eickelman, 2010). Ce qui demande à être analysé ici est donc le rôle, en pleine évolution, des textes sacrés et de leur lecture ainsi que leurs interprétations théologiques. Un des résultats de cette évolution est que, en Inde aussi bien qu'en Chine, ce sont maintenant des moines détenteurs d'un MBA et ayant un certain niveau d'anglais qui sont en charge de bon nombre de temples.

Si on trouve dans les deux sociétés les forces unificatrices de la textualisation et celles différenciatrices du rituel (et donc de l'oral), les acteurs qui mobilisent ces forces n'ont pas partout les mêmes ressources et les mêmes statuts. Mêmes problèmes, solutions différentes; les ingrédients d'une comparaison fructueuse sont donc réunis.

Méthodes de la comparaison

Les objectifs et les conditions de faisabilité de la comparaison étant ainsi posés, apparaît la question des méthodes. Trois d'entre elles au moins sont apparues au cours de nos discussions et sont représentées dans le présent dossier. La première, la plus évidente mais non la plus aisée, est la confrontation directe des trajectoires des deux mondes, envisagés comme pris dans un même contexte qui s'impose à eux. C'est la démarche qu'a développée Peter Van der Veer dans son ouvrage consacré à la question des histoires religieuses modernes de la Chine et de l'Inde (Van der Veer, 2014)⁶. Il y montre comment le contexte colonial (ou impérialiste) a provoqué en Chine comme en Inde et ailleurs, l'invention des religions, que les États modernes ont tous dû apprendre à gouverner, mais en faisant des choix très différents, de même que les acteurs religieux ont aussi réagi de manières diverses. Cela a conduit à des articulations opposées entre nationalisme et religion, tendant vers l'exclusion en Chine et vers la fusion en Inde. Dans le prolongement de ce travail, nous envisageons la comparaison comme devant nécessairement prendre en compte l'ensemble des structures socio-politiques qui produisent le religieux et sa régulation pour permettre de faire sens des directions différentes que prennent les évolutions religieuses ici et là. En effet, les diverses formes de cultes et de rituels que l'on

6. Pour une réflexion plus large sur l'approche comparative, voir Van der Veer, 2016.

trouve en Inde comme en Chine n’y occupent pas la même position dans l’ordre social. Ces positions évoluent, en outre, et on ne peut donc les comparer si on les abstrait de leur propre contexte.

Nous voulons aussi attirer l’attention sur le langage utilisé pour parler des pratiques religieuses que l’on compare. On ne peut que constater, et sans doute déplorer, que, à de rares exceptions près (les études sur le rituel en sont sans doute le meilleur exemple), les travaux de sciences sociales portant sur la diversité religieuse en Chine comme en Inde appliquent largement des théories développées en Europe et en Amérique du Nord, et ne contribuent que peu aux renouvellements théoriques et analytiques. Un travail comparatiste tel que le nôtre a besoin d’un attirail conceptuel qui soit à la fois ancré dans la réalité des terrains chinois, indiens et autres, et qui ouvre des perspectives universelles. C’est là tout l’enjeu du premier article, où Adam Chau propose le concept de terroir rituel pour parler de l’attachement viscéral, sensible, de très nombreux individus à la façon dont la religion est *faite et ressentie* dans un lieu⁷, qui la rend différente de tout autre lieu. La démarche est *etic* (le terme de terroir et ses connotations gastronomiques françaises le disent assez), les exemples ethnographiques sont essentiellement chinois, mais l’ambition est universelle, et non euro-péo-centrée.

Enfin, la troisième approche, qui représente l’essentiel de notre dossier, consiste en des études de cas sur des questions communes et des objets comparables : elle propose des matériaux pour la comparaison, plutôt que des conclusions qui seraient manifestement prématurées. Ce dossier rassemble six articles : trois concernent un terrain chinois et autant le monde indien. Ils permettent d’envisager les régulations locales de la diversité religieuse à deux niveaux différents : les situations de transplantation d’une part ; l’articulation entre l’individuel, le communautaire et l’institution nationale de l’autre.

Les situations de transplantation

L’Asie du Sud-Est a depuis longtemps été un lieu d’interaction entre les cultures et religions chinoises et indiennes ; l’histoire des migrations et des acculturations s’est cependant faite de façon séparée. Les régimes coloniaux, ceux de l’empire britannique en particulier, ont pourtant dû mettre en place des systèmes de régulation de la pluralité religieuse communs à ces diverses populations, et dont ont hérité les États postcoloniaux, notamment en ce qui nous concerne ici Singapour et la Malaisie d’une part, Maurice de l’autre. Les articles de Sudheesh Bhasi et de Kenneth Dean documentent tous deux l’histoire de la gestion de la pluralité religieuse indienne et chinoise dans le monde malais, et celui de Mathieu Claveyrolas dans l’Océan indien.

7. Chau a également développé un appareil conceptuel pour comparer, à partir de la Chine, les manières de faire de la religion à travers les cultures : Chau, 2011a, 2011b, 2013.

Bhasi s'intéresse aux cultes des divinités tutélaires des clans tamouls ayant migré en Malaisie. Ces cultes très présents en pays tamoul sont à l'époque contemporaine en plein renouveau et réinvention chez les descendants des migrants, mais de façon très différenciée : construire un temple à ses divinités tutélaires nécessite et prouve à la fois un capital social et culturel accessible seulement à certains. Nous touchons ici une question essentielle de notre entreprise comparatiste : qui régule la possibilité de construire un temple, et d'en choisir la divinité ? Clairement, une moindre présence en diaspora locale d'autorités « traditionnelles » et un État malais musulman changent les rapports de force, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe aucune régulation, comme le montrent les campagnes des fédérations de temples pour interdire les sacrifices sanglants.

La question du sacrifice est également au cœur des négociations qui ont au cours de l'histoire permis à l'islam de s'implanter dans l'empire chinois. Tristan Brown, adoptant notre approche partagée de la pluralité par le bas pour s'intéresser à la place prise par les musulmans très minoritaires en pays Han, relève la façon dont leur monopole du commerce et de l'abattage des bovins sous les deux dernières dynasties leur a permis de revendiquer une place légitime dans la division du travail religieux.

En lisant la vie du grand marchand d'opium Cheang Hong Lim (1841-1893) narrée par Kenneth Dean, on peut se croire dans un autre monde, mais les questions sous-jacentes sont en réalité en bonne partie les mêmes. C'est en construisant des temples à leurs divinités tutélaires que les marchands chinois installés à Singapour organisent et contrôlent la société, et sont reconnus par les autorités coloniales. Sur cette base, ils négocient avec ces dernières des droits et monopoles – à commencer par le très lucratif commerce de l'opium.

Maurice, comme Singapour et la Malaisie un État indépendant héritant d'un long passé colonial britannique, est démographiquement dominé par une forte communauté indienne qui s'est construite autour de ses temples et cohabite avec, entre autres, une communauté chinoise. Mathieu Claveyrolas retrace dans son article l'histoire de cette construction en attirant notamment l'attention sur les enjeux du contrôle aussi bien économique que symbolique de ces temples – ce qui ici encore pose la question de la régulation : qui peut dire comment construire et décorer le temple, quels rituels y mener, etc. La tension entre les forces centripètes (une identité « nationale », un discours sur l'homogénéité culturelle hindoue, la force politique et économique d'institutions globales) et la vitalité des initiatives locales et du goût du « terroir », pour adopter le concept de Chau, sont au cœur des décisions communautaires sur ce que l'on fait des temples et dans les temples, et sur la possibilité de maintenir une pluralité de pratiques⁸.

8. Pour une réflexion de même type en milieu chinois, voir Goossaert, 2014.

L'individu, la communauté et l'institution nationale

Les articles précédents ont mis l'accent sur les régulations communautaires et les temples. Or, nos approches de la pluralité telle que définie plus haut font aussi toute leur place à la diversité des choix individuels. Les sociétés chinoises et indiennes promeuvent, de très longue date, une forte valorisation de l'engagement individuel (la prise en main de son destin par chacun) à condition que soient respectées les obligations rituelles qui incombent à l'individu du fait de sa position dans la société (appartenance à une famille, une lignée, un clan, une caste; à une communauté territoriale; à un métier). Des communautés volontaires de pratique sont fondées et animées par des maîtres spirituels dont les sociétés indiennes et chinoises sont d'inépuisables productrices, et qui forment aussi, au demeurant, un magnifique objet comparatiste : les gurus indiens et les saints chinois⁹.

Enfin, l'article d'Aminah Mohammad-Arif, qui rend justice à la place de l'islam dans la pluralité religieuse en Inde (comme en Chine), analyse la diversité des pratiques comme une forme de pluralité interne aux traditions, et ceci dans le cas d'une institution particulièrement unificatrice, la Tablighi Jama'at, qui impose à ses membres une stricte orthopraxie. L'écart entre le discours des acteurs, très unifié, et les pratiques observées, beaucoup plus diverses, n'est bien sûr pas propre à ce mouvement, ni au monde indien, mais ce qui rend cette étude particulièrement pertinente est son argument que le niveau général de pluralité dans la société environnante, à divers niveaux (communautés, familles...), affecte directement le champ des possibles pour la diversité entre individus.

Vincent GOOSSAERT
EPHE, PSL

vincent.goossaert@ephe.sorbonne.fr

Peter VAN DER VEER
MPI Göttingen

vanderveer@mmg.mpg.de

9. Dans leur introduction à un ouvrage collectif sur les saints chinois modernes, Ownby, Goossaert, Ji, 2017, ouvrent la comparaison avec les gurus; voir Copeman, Ikegame, 2012.

Bibliographie

- ALEXANDER Jeffrey C., 2004, “Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy”, *Sociological Theory*, 22, p. 527-573.
- BIGELOW Anna, 2010, *Sharing the Sacred: Practicing Pluralism in Muslim North India*, Oxford, Oxford University Press.
- CHAU Adam Yuet, 2011a, “Modalities of Doing Religion”, in D. A. Palmer, G. Shive, P. L. Wickeri (eds), *Chinese Religious Life*, Oxford, Oxford University Press, p. 67-84.
- , 2011b, “Modalities of Doing Religion and Ritual Polytrophy: Evaluating the Religious Market Model from the Perspective of Chinese Religious History”, *Religion*, 41, p. 547-568.
- , 2013, “A Different Kind of Religious Diversity: Ritual Service Providers and Consumers in China”, in P. Schmidt-Leukel, J. Gentz (eds), *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York, Palgrave Macmillan, p. 141-154.
- , 2016, “The Commodification of Religion in Chinese Societies”, in V. Goossaert, J. Kiely, J. Lagerwey (eds), *Modern Chinese Religion II: 1850-2015*, Leyde, Brill, p. 949-976.
- COPEMAN Jacob, IKEGAME Aya (eds), 2012, *The Guru in South Asia: New Interdisciplinary Perspectives*, Abingdon, New York, Routledge.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus: essai sur le régime des castes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- EICKELMAN Dale F., 2010, “Mainstreaming Islam: Taking Charge of the Faith”, *Encounters*, 2, p. 185-203.
- FULLER Christopher J., 1989, “Misconceiving the Grain Heap: a Critique of the Concept of the Jajmani System”, in J. Parry, M. Bloch (eds), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 33-64.
- GABORIEAU Marc, 2002, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'Islam », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, p. 71-92.
- GOOSSAERT Vincent, 2013, “A Question of Control: Licensing Local Ritual Specialists in Jiangnan, 1850-1950”, in Liu Shufen, P. R. Katz (eds), *Xinyang, shijian yu wenhua tiaoshi. Proceeding of the Fourth International Sinology Conference 信仰、實踐與文化調適. 第四屆國際漢學會議論文集*, Taipei, Academia Sinica, p. 569-604.
- , 2014, “Managing Chinese Religious Pluralism in the Nineteenth-century City Gods Temples”, in T. Jansen, T. Klein, C. Meyer (eds), *Globalization and the Making of Religious Modernity in China*, Boston, Brill, p. 29-51.
- , à paraître, « Historiens et anthropologues repensent la diversité religieuse en Chine », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*.
- OWNBY David, GOOSSAERT Vincent, Ji Zhe (eds), 2017, *Making Saints in Modern China*, New York, Oxford University Press.
- PALMER David A., 2011, “Gift and Market in the Chinese Religious Economy”, *Religion*, 41, p. 569-594.
- SRINIVAS Mysore N., 1967, “The Cohesive Role of Sanskritization”, *India and Ceylon: Unity and Diversity*, Oxford, Oxford University Press, p. 67-82.
- SUTTON Donald S., 2007, “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China. Reconsidering James L. Watson’s Ideas”, *Modern China*, 33, p. 3-21.

- VAN DER VEER Peter, 1985, “Brahmans: their Purity and their Poverty. On the Changing Values of Brahman Priests in Ayodhya”, *Contributions to Indian Sociology*, 19, p. 303-321.
- , 1988, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, London, Athlone Press, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 60.
- , 2014, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton, Princeton University Press.
- , 2016, *The Value of Comparison*, Durham, Duke University Press.
- WELLER Robert P., SELIGMAN Adam B., 2014, “Pluralism and Chinese Religions. Constructing Social Worlds through Memory, Mimesis, and Metaphor”, *Review of Religion and Chinese Society*, 1, p. 29-47.
- YANG Fenggang, 2012, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*, New York, Oxford University Press.