

---

## Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008

Vincent Goossaert et Fang Ling

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/17863>

DOI : 10.4000/assr.17863

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 51-73

ISBN : 978-2-7132-2192-7

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Vincent Goossaert et Fang Ling, « Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008 », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 29 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/assr/17863> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.17863>

---

Le texte seul est utilisable sous licence © Archives de sciences sociales des religions. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Fang Ling, Vincent Goossaert

## **Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008<sup>1</sup>**

La question de la gestion de la mort par les États modernes permet d'éclairer d'un jour nouveau les mutations des relations entre État, société et religion. Dans divers États-nations modernes, et en particulier les régimes communistes en Asie orientale, les réformes funéraires ont même constitué l'un des aspects les plus marquants d'une appropriation générale par l'État de pratiques religieuses privées, afin de les conformer à une idéologie totalisante. En effet, les pratiques funéraires sont retirées de la sphère religieuse par ces régimes d'Asie orientale qui se veulent laïcs, pour être placées sous le signe d'une gestion rationnelle (hygiénique, égalitaire, productiviste) des ressources – ce qui suggère une forme de sécularisation ; mais de nouvelles normes rituelles et émotionnelles sont créées et imposées par le haut, si bien que les pratiques familiales en général et funéraires en particulier n'acquièrent pas ou difficilement leur autonomie.

Le processus visant à imposer de façon autoritaire des normes unificatrices sur les pratiques mortuaires des populations est un phénomène commun à divers pays, comme la Chine, la Mongolie ou le Vietnam ; cependant, chacun de ces pays a choisi de mener sa réforme funéraire dans une voie spécifique. Le cas chinois, dont l'élément le mieux connu est l'imposition depuis les années 1950 de la crémation, est donc éclairant tant pour les contrastes que pour les parallèles qu'il offre avec ses voisins. De plus, il présente la singularité d'avoir vu deux régimes, nationaliste puis communiste, se succéder et mener chacun une réforme funéraire entre lesquelles les continuités sont au moins aussi remarquables que les différences. Ces continuités et différences se comprennent en considérant le contexte plus large de réformes religieuses dans lesquelles les réformes funéraires ont été menées.

Le présent article vise à donner une vue d'ensemble de cette histoire, longue d'un siècle, de réformes funéraires en Chine, afin de fournir un point de départ

---

1. Une première version de cet article a été présentée lors d'une journée d'études sur les réformes funéraires en Asie organisée le 9 décembre 2005 au GSRL par Grégory Delaplace. Sur les réformes funéraires en Mongolie, voir Delaplace (2008).

à la réflexion comparative sur les rapports entre pratiques funéraires, politiques religieuses et processus de sécularisation. Bien que documenté par des observations de terrain, il présente pour l'essentiel une synthèse de la littérature secondaire existante, où l'on trouve des travaux portant de manière plus approfondie sur divers aspects de cette longue histoire.

## 1. La situation à la fin de l'empire

Les rituels funéraires font partie des rituels familiaux (*jiali* 家禮), au nombre de quatre : prise du bonnet viril à l'adolescence, mariage, rituels funéraires et culte des ancêtres, le premier des quatre étant très tôt tombé en désuétude. À la fin de la période impériale, ces rituels familiaux étaient régis par une norme prescriptive (la liturgie confucianiste) et les modes de disposition du corps étaient réglementés par l'État impérial jusqu'en 1911. La liturgie confucianiste, fondée sur le manuel des *jiali* rédigé par Zhu Xi (1130-1200) constituait en la matière l'orthopraxie, approuvée par l'État, et les autres pratiques étaient considérées comme déviantes (Ebrey, 1991). À l'exception du clergé bouddhique qui jouissait du privilège de pouvoir fixer et suivre ses propres règles et normes de vie, la crémation (*huozang* 火葬) était depuis le x<sup>e</sup> siècle de notre ère strictement interdite par l'État (Ebrey, 1990) ; seule l'inhumation dans un cercueil était légale (les musulmans jouissant d'une dérogation tacite sur ce point), même si la crémation a en réalité continué à être pratiquée de façon marginale par des groupes sociaux défavorisés (Ge, 2003). L'État interdisait également les enterrements différés, souvent liés à des considérations mantiques (attente d'une date auspiciuse, ou recherche prolongée d'un emplacement géomantiquement favorable pour la tombe), et qui étaient cause de l'accumulation d'un grand nombre de cercueils attendant des années dans des temples ou des salles appartenant aux guildes.

De plus, la stricte adhésion à la liturgie confucianiste, ou du moins l'affirmation d'une telle adhésion, constituait à la fin de l'empire la base de l'identité culturelle et religieuse des élites (la « gentry ») comme classe sociale (Brook, 1989). En réalité, et en dépit d'une polémique virulente entretenue par les franges les plus fondamentalistes de la gentry, les rituels bouddhiques et taoïstes pour le salut des défunts ont continué à être très largement pratiqués tout au long des époques Ming (1368-1644) et Qing (1644-1911) et jusqu'à aujourd'hui ; ils n'ont jamais été vraiment interdits avant le xx<sup>e</sup> siècle. La pratique de la fin de l'époque impériale consiste en une complémentarité et non en une opposition entre les liturgies confucianiste d'une part et bouddhique et taoïste de l'autre.

Les spécialistes de la liturgie confucianiste sont les « maîtres du rituel », (*lisheng* 禮生) et les devins (*yinyang xiansheng* 陰陽先生), qui s'occupent du corps du défunt (habillage, mise en bière, offrandes sacrificielles) ainsi que des règles de deuil suivant les rapports de parenté (habits portés, jeûnes observés,

étiquette régissant les rapports entre la famille et les personnes offrant leurs condoléances). L'ensemble du cycle funéraire, même s'il connaît de très nombreuses variations locales, répond à une même logique dans l'ensemble du monde chinois (voir notamment Watson & Rawski, 1988 ; Sutton, 2007) ; parmi les étapes successives, on peut notamment relever l'annonce de la mort au dieu du sol et le rappel de l'âme, la préparation du corps dans la maison du défunt, la mise en bière, les sacrifices au défunt, la consécration de la tablette funéraire (où ses âmes éthérées sont transposées), la procession apportant le cercueil à la tombe et l'inhumation, le retour à la maison, puis les sacrifices commémoratifs à la tablette funéraire.

Les rituels bouddhiques et/ou taoïstes consacrés au salut des âmes du défunt et à leur passage devant les tribunaux de l'au-delà se déroulent parallèlement mais indépendamment du cycle du corps et de la tablette (même si l'on invite généralement les bouddhistes et/ou taoïstes à participer à la procession vers la tombe). Leur ampleur est très variable ; les riches familles peuvent même inviter des religieux à officier continûment pendant des semaines, mais la procédure la plus courante en de nombreuses régions de Chine est d'inviter les bouddhistes et/ou les taoïstes le soir précédant la procession et l'inhumation (souvent le troisième jour après le décès) à effectuer le rituel de salut, dont certains aspects sont spectaculaires (on brise les portes des enfers et on guide les âmes vers le paradis après les avoir lavées, habillées, nourries et instruites). Dans certains cas, les taoïstes peuvent aussi diriger des médiums qui, possédés par le défunt, permettent à celui-ci de parler une dernière fois avec ses proches. Ces rituels sont assez coûteux et, depuis au moins le XVII<sup>e</sup> siècle, des groupes de laïcs appartenant à diverses traditions proposent, gratuitement ou pour des sommes très réduites, une version simplifiée de ce rituel de salut.

## 2. Les réformes de la modernité

Les réformes funéraires de l'État chinois moderne doivent se comprendre dans le cadre général d'un bouleversement complet de sa politique religieuse et de ses paradigmes en matière de rituel et de spiritualité. Dès 1898, l'État impérial expérimente une réforme radicale visant à abandonner les conceptions traditionnelles d'un gouvernement de la société par les rites et les cultes confucianistes. Il tente alors de remplacer l'opposition entre orthodoxie et hétérodoxie par une autre, d'importation occidentale (en partie via l'intermédiaire culturel japonais) qui reconnaît les « religions » mais condamne les « superstitions » (Goossaert, 2003, 2006). Ce changement de paradigme, encore hésitant sous les dernières années de l'empire, est achevé avec l'avènement de la République en 1912. Le régime républicain admet la liberté de croyance religieuse dans sa constitution et accorde reconnaissance et une certaine protection à cinq religions (catholicisme, protestantisme, islam, bouddhisme, taoïsme) définies comme des organisations

de type ecclésial et comme des systèmes de croyance et d'éthique. Parallèlement, l'État s'engage activement dans la lutte contre les « superstitions », catégorie dans laquelle se retrouve la majorité des rituels familiaux et des cultes locaux.

Dans ce contexte, l'attitude de l'État face à la liturgie traditionnelle, confucianiste ou autre, est nettement hostile : dans un texte programmatique publié en juin 1912, le bureau des cultes du tout nouveau gouvernement républicain invite les religions reconnues à expurger leurs pratiques de tout rituel<sup>2</sup>. L'État républicain encourage donc, parmi les réformateurs religieux, un mouvement anti-ritualiste – notamment, le « bouddhisme humaniste » du moine Taixu 太虛 (1890-1947), qui exerce aujourd'hui une influence très importante parmi les élites intellectuelles du bouddhisme chinois. Taixu part en guerre contre le « bouddhisme funéraire », c'est-à-dire contre l'importance prépondérante des rituels funéraires dans les activités, les revenus, et la représentation sociale du clergé bouddhique (Pittman, 2001). Une situation assez semblable peut aussi s'observer à la même époque au Japon.

Dans le même temps, apparaît au sein d'une élite intellectuelle d'avant-garde et fortement sécularisée une remise en cause frontale des rituels funéraires et de la liturgie confucianiste, dans le cadre du mouvement Culture Nouvelle (que l'on identifie généralement à la période 1915-1924, au cœur de laquelle se trouvent les manifestations du 4 mai 1919). Les intellectuels de la Culture Nouvelle ont développé une critique radicale de la tradition confucianiste et de sa vision de l'individu, de la famille, de l'éducation et des rituels. Ils préconisent l'adoption de la famille nucléaire (*xiao jiating* 小家庭), vivant séparément et de façon autonome des parents (Glosser, 2003). Les conceptions et pratiques de la piété filiale (*xiao* 孝), sur lesquelles les rituels funéraires sont construits, sont ainsi rejetées. Hu Shi 胡適 (1891-1962), l'un des leaders de ce mouvement, perd sa mère en 1919 et annonce publiquement qu'il n'organisera pas pour elle de rituel funéraire traditionnel, se contentant de l'enterrer et de porter un habit de deuil. Ce geste public sera par la suite souvent cité en exemple comme marquant l'amorce des pratiques funéraires modernes en Chine (Li, 1997 ; Liang, 1997).

Durant la période 1912-1927, le discours dominant dans les écrits des leaders politiques, des intellectuels et de la presse est une dénonciation de la superstition et d'un grand nombre de rituels, mais ce discours n'est encore que faiblement relayé par l'action de l'État. La liturgie confucianiste n'est plus encouragée par l'État, mais le bureau des protocoles et cérémonies du gouvernement Républicain, sous la présidence de Yuan Shikai (1912-1916), rédige un manuel des cérémonies funéraires pour l'ensemble de la population ainsi qu'une liturgie pour les funérailles nationales (*guozang* 國葬). L'invention de funérailles nationales fait partie de la création plus large de rituels civiques censés exprimer l'appartenance des citoyens au nouvel État nation (Harrison, 2000). Ces liturgies, tout

---

2. « Guanli zongjiao zhi yijian shu 管理宗教之意見書 », *Shenbao*, 1912.6.22.

en introduisant des rites occidentaux (brassard noir, musique militaire, gerbes de fleurs, drapeaux en berne), restent pour l'essentiel assez proches des pratiques de la fin de l'époque impériale<sup>3</sup>. Une innovation importante est de permettre aux proches du défunt de s'incliner sans se prosterner tête contre terre (*koutou* 叩頭)<sup>4</sup>.

C'est avec l'arrivée au pouvoir, à l'échelle de l'ensemble du pays du Parti Nationaliste (Guomindang, KMT) en 1927-1928, que la politique anti-superstition et les réformes funéraires vont prendre une ampleur nouvelle et un caractère systématique<sup>5</sup>. Le gouvernement nationaliste passe entre 1928 et 1931 un ensemble de lois contre la superstition, dont l'interdiction de la vente de monnaies d'offrandes et autres « objets superstitieux » utilisés lors des rituels funéraires, et des « métiers superstitieux » comme les devins et médiums, qui jouent également un rôle dans ces rituels. Par ailleurs, de nombreuses autorités locales luttent contre les rituels publics, soit en les interdisant, soit en les taxant, ainsi les processions funéraires en divers lieux. Dans le même temps, l'État promeut vigoureusement, au travers de campagnes de propagande et de mobilisation, de nouveaux rituels civiques : en particulier, le mouvement Vie Nouvelle (*Xin shenghuo yundong* 新生活運動), lancé en 1934, encourage tous les citoyens à adopter un mode de vie et un comportement d'un style militaire, hygiénique, sobre, frugal, inspiré par la science et le civisme. Cette campagne reprend et amplifie la critique des rituels funéraires traditionnels comme ruineux et superstitieux, elle critique de même le mariage traditionnel. Dans les deux cas, la lutte contre les banquets extravagants et ruineux, ainsi que les divertissements qui les accompagnent (jeux d'argent, théâtre) constitua l'un des objectifs majeurs de la lutte contre les rituels « traditionnels ».

Une nouvelle liturgie funéraire est promulguée en 1928 par l'État nationaliste. Elle est imposée aux fonctionnaires et aux soldats, et proposée aux populations ; certaines autorités locales vont plus loin en édictant des règlements détaillés sur le déroulement des enterrements pour l'ensemble des habitants (Nedostup, 2001 : 547-48). Une nouvelle loi sur les funérailles nationales est également publiée le 7 octobre 1930. Les funérailles d'État des dignitaires nationalistes sont présentées comme modèle du nouveau rituel, même si la plus importante de ces cérémonies, les funérailles du fondateur de la République, Sun Yat-sen, mort en 1925 à Pékin, mais enterré en grande pompe dans un mausolée à Nankin en 1929, furent hors norme par l'extravagance et l'ampleur du rituel (Nedostup, 2008).

---

3. Yan, 1998, p. 171. La loi sur les funérailles nationales date du 18 décembre 1916.

4. La gestuelle des rites d'obéissance a été l'objet de vifs débats depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, les missionnaires protestants critiquant très vivement la prosternation chinoise, *koutou*, comme marque de soumission abjecte, et la suppression républicaine de ce rite souligne la profonde influence du discours occidental sur la religion chinoise au sein des élites républicaines : Rein-  
ders, 2005, chap. 8 ; Yan, 1998, p. 183.

5. La meilleure étude de la politique religieuse de la période de Nankin (1927-1937) est Nedostup, 2001.

Les normes très exigeantes imposées par le régime nationaliste suivent, plus nettement encore que celle de la décennie précédente, un modèle d'inspiration nettement occidental (Nedostup, 2001 : 545-49). Il n'y a pas de procession, les offrandes au défunt sont limitées (encens, fruits, liqueur, mais pas de sacrifice) ; les proches offrent des gerbes de fleurs, portent un brassard noir et les commémorations et mises en terre sont rythmées par de la musique militaire – l'utopie réformatrice nationaliste va jusqu'à prévoir un répertoire de musiques convenables, toute autre musique étant proscrite<sup>6</sup>. Les monnaies d'offrande, les rituels bouddhiques et taoïstes, ainsi que les tablettes funéraires sont interdites (ces dernières sont remplacées par des portraits ou photographies).

Le projet nationaliste d'uniformiser et de moderniser les pratiques funéraires de la population s'accompagne d'un projet de créer dans chaque district (*xian*) des cimetières publics gratuits (ou du moins gratuits pour les pauvres) et ouverts à tous, selon une vision égalitaire où toutes les tombes devaient être standardisées (Nedostup, 2001 : 551-57 ; Yan, 1998 : 176-77). La loi établissant ces cimetières est adoptée en 1928 mais, concrètement, et faute de moyens, très peu sont aménagés et ouverts quand la guerre sino-japonaise éclate en 1937<sup>7</sup>. Parallèlement, une loi réglemente les cimetières privés, dont certains, qui ne se conforment pas aux idéaux modernistes et égalitaires, sont interdits ou taxés ; les populations disposent théoriquement d'un an pour déplacer les cercueils des tombes isolées vers les nouveaux cimetières. Des cas de destruction des anciennes tombes, soit pour des raisons d'aménagement urbain, soit par vandalisme révolutionnaire, sont avérés, mais n'ont pas constitué un projet systématique.

L'État envisageait donc de remplacer les tombes individuelles dispersées, et les cimetières de lignages ou de guildes par un espace où tous les citoyens seraient rassemblés de façon égalitaire et sans tenir compte de leur communauté socio-religieuse d'origine ; de ce point de vue, la politique nationaliste est donc hostile aux lignages, qui ont pourtant été relativement épargnés par les politiques anti-superstitieuses. Un projet de promotion de la crémation est avancé par certains membres des élites nationalistes, notamment pendant le mouvement Vie Nouvelle, mais il est controversé au sein même du gouvernement et ne s'impose pas (Nedostup, 2001 : 554).

Les réformes funéraires du régime nationaliste furent donc d'une grande ampleur et d'une haute ambition ; cependant, de même que l'ensemble des politiques religieuses et de réformes des mœurs dans lesquelles elles s'inscrivent, elles furent loin de déboucher sur des résultats à la hauteur des espérances initiales. L'effet des réformes sociales nationalistes dans la population est difficile à appréhender, et il semble qu'au sein des populations rurales il fut très limité<sup>8</sup>. En ville,

---

6. Yan, 1998, p. 178 (loi de 1936, qui fixe aussi la couleur des habits de deuil).

7. Les grandes villes créent des cimetières au début des années trente, mais ceux-ci reçoivent surtout les corps des agents de l'État.

8. *Ibid.*, p. 175-176, citant des monographies locales de la période républicaine.

les citoyens étaient à la fois davantage marqués par le discours moderniste anti-superstitieux et davantage contrôlés par les agents de l'État, notamment les polices municipales. On y voit donc les marques de l'enterrement « moderne » (gerbes de fleurs, brassards, musique militaire, voire discours de commémoration) volontiers adoptés, mais se rajoutant aux rituels pré-existants plutôt que les remplaçant. Les descriptions détaillées dont nous disposons pour cette période révèlent toute une gamme de combinaisons et de formes hybrides entre les rituels anciens et nouveaux sur un mode inventif et cumulatif<sup>9</sup>. Les rituels de salut bouddhiques et taoïstes, les processions funéraires et les banquets se pratiquent encore très couramment : à la fois preuve de statut social et expression de la piété filiale, ils s'avèrent irremplaçables.

Autant que la politique répressive de l'État nationaliste, c'est la guerre sino-japonaise qui porte un coup très dur à la tradition funéraire chinoise : la grande majorité de la population est fortement appauvrie et doit donc faire des rituels à l'économie, et l'insécurité généralisée rend de plus très dangereuse, sinon impossible l'organisation de grandes processions et banquets. Aussi, en matière de rituels familiaux comme de fêtes communautaires, les premières années de la période communiste (1949-1956) seront vécues par beaucoup de Chinois, surtout à la campagne, comme une période de renouveau de la vie religieuse, où la paix et la relative prospérité revenues permettent de suivre à nouveau les rituels « traditionnels », du moins jusqu'à l'arrivée d'une nouvelle répression.

### 3. Les réformes communistes

En matière de rituels familiaux, notamment enterrements et mariages, le régime communiste s'est inscrit implicitement dans la continuation des réformes engagées par le KMT mais avec une efficacité largement accrue. Les principales caractéristiques des rituels funéraires expérimentés avant 1949 dans les « zones libérées » et mis en place à l'échelle nationale dès les années 1950 sont la sobriété de l'ensemble de la liturgie, l'élimination des éléments « superstitieux » (référence à une âme et à un destin post-mortem) et la prise en charge financière et organisationnelle des rituels par l'unité de travail (*danwei* 單位) du défunt, c'est-à-dire l'État, au détriment des familles (Whyte, 1988).

Le rituel principal est la réunion de commémoration (*zhuidao hui* 追悼會) dirigée par le supérieur hiérarchique du défunt, lors de l'enterrement ou la crémation ou peu après et dans un espace public (et non au domicile du défunt). La réunion de commémoration est un rituel inventé au début de la période républicaine, mais d'abord réservé aux héros et dignitaires du régime : le gouvernement communiste l'a étendu à tous les travailleurs (Yan, 1998 : 173). Souvent, le

---

9. Par exemple, Chang (1997), documente les enterrements de gens célèbres à Pékin entre 1912 et 1949, qui le plus souvent combinent un enterrement traditionnel et des rituels modernes.

détail de l'organisation est l'affaire du syndicat officiel, dont c'est là l'une des principales fonctions<sup>10</sup>. Dans sa formulation classique, telle qu'elle est observée partout en Chine communiste depuis les années cinquante jusqu'aux années quatre-vingt-dix (la décollectivisation des campagnes après 1978 y a fait rapidement disparaître ce rituel, puisque les paysans n'ont plus de *danwei*), il est interdit aux proches et aux participants de pleurer, de porter des vêtements de deuil et d'échanger cadeaux et argent. Une musique funèbre, composée dans les années trente par Ma Ke 馬可 (1918-1976) et choisie par Mao, est diffusée de façon identique lors de toutes les réunions de commémoration dans l'ensemble du pays.

Cette nouvelle liturgie a donc pour effet d'empêcher les rituels funéraires de créer un lien social dans et autour de la famille ; l'enterrement ou crémation ayant de plus lieu très rapidement (souvent le lendemain du décès), il n'y a plus le temps pour les visites de condoléances et banquets du cycle traditionnel (et ce d'autant plus que les familles riches tendaient traditionnellement à retarder l'enterrement et à recevoir plus longtemps). Adam Chau a montré que l'État, en monopolisant l'organisation des festivités publiques comme privées, a ôté aux familles leur pouvoir de recevoir, c'est-à-dire offrir à boire et à manger, être à l'honneur, produire de la « face », rendre les dettes pour services rendus et en contracter de nouvelles. Une occasion telle qu'un grand enterrement organisé dans les règles est une source essentielle de statut social et de fierté et l'impossibilité d'organiser ces rituels a été pour les familles une cause majeure d'angoisse et de privation (Chau, 2005a ; 2005b : 125-37).

Les objectifs de cette vaste réforme funéraire, comparables à ceux des réformes des autres régimes socialistes, étaient nombreux et complexes : lutter contre les lignages (dont les biens fonciers sont expropriés dès le début de la réforme agraire, 1950-1953) ; contre les spécialistes religieux (géomanciens et devins, bouddhistes, taoïstes) ; contre le « gâchis » d'argent ; contre la hiérarchisation sociale et contre la notion de destin. Ces divers objectifs étaient en continuité avec ceux ayant présidé aux réformes nationalistes dès 1928.

Cependant, un élément majeur de la réforme funéraire communiste, qui la place en rupture avec la politique nationaliste, est la généralisation de la crémation, érigée en objectif national par un document de politique signé par tous les dirigeants du parti le 27 avril 1956. La crémation visait à mettre fin tant aux croyances en la géomancie (*fengshui*) et aux cultes des morts qu'aux usages improductifs de la terre. Comme pour les cimetières publics de la période nationaliste, cependant, les autorités locales sont très longues à se conformer aux exigences du gouvernement central. La construction de crématoriums ne se fait que lentement, surtout à la campagne, si bien qu'il faut attendre les années quatre-vingt pour que la majorité des districts en soit équipée. Les corps des

---

10. La Chine communiste n'a cependant pas développé le rôle d'officiant laïque des cérémonies funéraires comme cela a été le cas en Union soviétique ; voir notamment Lane, 1981.

personnes décédées dans les hôpitaux des centres urbains sont envoyés au crématorium, mais pas les personnes décédant à la campagne – cette situation provoque d'ailleurs très fréquemment le refus des personnes âgées malades d'aller à l'hôpital.

La nouvelle politique funéraire de l'État communiste, et notamment la crémation forcée, arrive vraiment dans les campagnes avec le Grand Bond en Avant (1958-1961), suivie d'une accalmie et d'une période de relatif laisser-faire en 1961-1964, pendant laquelle on assiste à nouveau ouvertement, du moins dans les campagnes, à des enterrements et processions. La Révolution Culturelle marque le retour à une politique très coercitive de crémation obligatoire, aggravée par des destructions systématiques des tombes et des cercueils : les cas où les gardes rouges obligent les familles à détruire les tombes de leurs proches sont fréquents. On pratique aussi sous la Révolution Culturelle la crémation collective, qui ne permet pas aux proches de récupérer les cendres. Ces pratiques ont provoqué une profonde angoisse chez les Chinois qui se sentaient responsable de la probable souffrance dans l'au-delà de leurs parents défunts<sup>11</sup>.

Dès la fin de la période maoïste et le début de l'ouverture en 1978, la vie religieuse revient dans les campagnes, et on pratique à nouveau les processions, banquets et enterrements ; on procède aussi au ré-enterrement des corps ou des cendres dont les tombes ont été violées pendant la Révolution Culturelle. L'État ne compte cependant nullement abandonner sa politique visant à imposer la crémation. Il demande d'abord aux membres du Parti de donner l'exemple. Le rapport du 9 décembre 1983, approuvé et diffusé par le comité central du parti (*Gongchandang yuan ying jianban sangshi, daitou shixing huozang de baogao* 共產黨員應簡辦喪事, 帶頭實行火葬的報告), préconise d'imposer la crémation aux membres du Parti dans toutes les régions équipées de crématoriums et de pratiquer la sobriété en supprimant la réunion de commémoration, sauf dans le cas des dirigeants du Parti, pour qui cette réunion ne doit pas compter plus de trois cents participants. Il préconise aussi de ne pas garder les cendres sauf à la demande expresse de la famille.

À peine un an plus tard, le règlement du 8 février 1985 (*Guowuyuan guanyu binzang guanli de zanxing guiding* 國務院關於殯葬管理的暫行規定) prévoit l'extension progressive de la crémation dans toutes les zones densément peuplées ou manquant de terres et prévoit, pour les autres zones, de permettre l'enterrement uniquement en zone non arable. L'interdiction de l'usage de monnaies d'offrande est renouvelée. Ce règlement est remplacé par le *Binzang guanli tiaoli* 殯葬管理條例<sup>12</sup> du 11 juillet 1997, qui en reprend les éléments principaux mais

11. Yang, 2004, p. 729 mentionne des émeutes ayant détruit des crématoriums pendant la Révolution culturelle.

12. Pour une liste à jour des textes légaux sur les questions funéraires, voir notamment le site [www.chinafi-web.com](http://www.chinafi-web.com) géré par le bureau des questions funéraires de l'école d'administration publique de Changsha (province du Hunan) 長沙民政學院殯儀系.

en les précisant et détaillant bien davantage, et en ajoutant aussi de nouvelles mesures. Ce texte a durci le ton par rapport à celui de 1985 : si, dans son préambule, la lutte contre les « superstitions féodales » a disparu et a été remplacée par l'apologie de la « civilisation spirituelle socialiste », l'ambition est toujours de mettre fin au culte des défunts. Il préconise un contrôle strict de la surface et la durée des concessions. La construction et la reconstitution des cimetières de lignage sont interdites.

Une loi, qui donnerait une force légale plus grande encore à ces règlements, était attendue pour 2005 mais n'a pas encore été promulguée à l'heure où nous écrivons ces lignes. Cependant, le gouvernement a publié le 14 mai 2007 un projet d'amendements, le *Binzang guanli tiaoli xiuding cao'an zhengqiu yijian gao* 殡葬管理条例修订草案征求意见稿. Dans ce projet, on trouve seize articles supplémentaires qui concernent essentiellement l'hygiène, le délai de la conservation des cadavres, et les modes de contrôle de l'acquisition d'un emplacement pour mettre en dépôt les cendres (ce texte prévoit ainsi que, sans une attestation de décès, on ne pourra plus acheter par avance une telle place comme c'est actuellement souvent le cas, notamment pour un couple). De manière générale, le ton est moins agressif que dans le règlement de 1997 : dans le préambule, l'apologie de la « civilisation spirituelle socialiste » a été remplacée par « la protection du droit des citoyens, des personnes morales et d'autres organisations, et la protection de l'intérêt commun ». Mais sur le fond, il avance encore plus loin dans son ambition de mettre fin au culte des défunts : « l'État préconise et encourage des moyens qui utilisent peu ou pas de terre pour traiter les cendres ». L'interdiction « de construire et reconstruire les cimetières de lignage » a disparu, mais tous les cimetières sans autorisation de construction seront détruits.

Par ailleurs, le détail de l'application de ce règlement national, et les sanctions appliquées en cas d'infraction, sont fixées par des règlements provinciaux qui sont régulièrement amendés. L'extension de la crémation est notamment encadrée par la délimitation des zones où elle est obligatoire (*huozang qu* 火葬區), proposée par les districts et approuvée par les provinces ; cette délimitation est très régulièrement redéfinie et étendue. L'application de la crémation est devenue, derrière le contrôle des naissances (la politique de l'enfant unique), la seconde tâche ingrate et impopulaire imposée à l'ensemble des cadres locaux, et qui sert à évaluer leur performance et leurs possibilités de promotion.

L'importance qu'accordent les dirigeants communistes à la réforme funéraire se traduit aussi par la création d'instituts d'études (*binzang xuehui* 殡葬學會) à divers niveaux, national et provincial, chargés d'étudier les pratiques et de faire des recommandations sur les manières de faire avancer la réforme ; des centres de propagande (par exemple les *Hongbaishi lishihui* 紅白事理事會) sont également créés, surtout en milieu rural. À l'heure actuelle, l'objectif principal de ces institutions est moins la lutte contre la superstition que l'augmentation du taux de crémation ; des rapports officiels donnent ainsi en exemple le cas du Japon (où

la crémation est très répandue) quand bien même les rituels funéraires japonais restent fortement marqués par le bouddhisme.

Alors que la crémation, telle qu'est est pratiquée hors de Chine continentale, peut ne pas être complète afin de permettre aux familles de récupérer les os (Tong, 2004 : 41)<sup>13</sup>, ceci est impossible en République Populaire<sup>14</sup>. À Hong Kong et dans l'ensemble du monde cantonnais, et par contraste avec le reste du monde chinois, on pratique très couramment le double enterrement : après quelques années (entre cinq et dix), le corps est exhumé, les os sont nettoyés et ré-enterrés dans une urne. Dans ce cas, les os jouent un rôle proche des cendres de crémation ; on considère d'ailleurs que les cendres (*gubui* 骨灰), sont le résidu des seuls os. L'attention portée aux os est liée au fait qu'ils représentent la matière agnatique transmise par le père, bien du lignage, par opposition à la chair, issue de la mère et étrangère au lignage. Au-delà donc de l'apologie de la crémation, les usages qui en sont faits en Chine Populaire et dans le reste du monde chinois divergent donc, et peuvent expliquer les attitudes différentes des populations ; acceptation assez large à Hong Kong, Singapour et Taiwan (DeVido, 2004 ; Tremlett, 2007), et hostilité fréquente en Chine Populaire.

Les estimations des taux de crémation varient fortement suivant les lieux et suivant les auteurs : le rapport du 9 décembre 1983 parlait de 70 à 80 % de crémation dans les grandes et moyennes villes et de plus de 10 % dans les campagnes, sauf celles des alentours des grandes villes, des provinces du Shandong et du Jiangsu. Pour le milieu des années quatre-vingt, Martin Whyte parlait de 90 % de crémation en ville mais seulement 15 % à la campagne. Les autorités annonçaient, en 2006, environ 50 % à l'échelle nationale, et donc environ 30 % dans les campagnes, et les diverses autorités locales se fixent des objectifs chiffrés pour augmenter ce taux. Des provinces, comme le Guangdong où les autorités revendiquaient avec fierté un taux global de 80 % en 2000, sont « en avance » tandis que d'autres sont critiquées pour leur manque de zèle.

Officiellement, les minorités nationales, dont l'État s'engage à respecter les coutumes, sont exemptées de l'obligation de crémation (règlement de 1997, article 1-7), même en milieu urbain : cela protège donc les musulmans chinois, Hui, formant officiellement une minorité ethnique (Allès, 2000 : 200-208). Pour autant, les autorités nationales et locales visent à « civiliser » les pratiques funéraires des minorités, et représentent leurs pratiques traditionnelles (par exemple les funérailles célestes des Tibétains, qui font l'objet d'un folklore débridé en langue chinoise) comme une marque de retard civilisationnel.

---

13. Les crématoriums à Singapour et à Hong Kong sont soit gérés par des institutions religieuses (bouddhiques le plus souvent) soit travaillent en étroite collaboration avec elles, par contraste avec la Chine Populaire où toute activité religieuse y est strictement interdite.

14. Ikels (2004, p. 101), note que, dans certains cas, la corruption des employés du crématorium permet aux familles de récupérer les os entiers.

À cette coexistence de genres différents, urbains et ruraux, Han et « minoritaires-ethniques », répond une variété dans les modèles offerts par les leaders politiques. Zhou Enlai, décédé en février 1976, avait demandé la crémation, et ses cendres sont dispersées au-dessus du pays ; Mao, quelques mois plus tard, est embaumé et glorifié, comme les héros et martyrs de la révolution, mais à une échelle infiniment plus grande, par un mausolée visité tous les jours par les touristes mais aussi rituellement par les écoliers et membres de diverses unités de travail – le jour de Qingming (cent cinq jours après le solstice d'hiver, soit vers le 5 avril), fête traditionnelle où l'on rend visite aux tombes des ancêtres (Wagner, 1992 ; Wakeman, 1985). Les dignitaires du régime subissent la crémation mais leur urne funéraire a droit à une place d'honneur dans le grand cimetière de Babaoshan 八寶山 (à l'époque impériale le cimetière des eunuques) dans la banlieue ouest de Pékin. Ces différences, interprétées par la population comme chargées de sens politique, provoquent des réactions, si bien que les rituels funéraires des leaders provoquent des manifestations politiques hostiles au pouvoir, notamment lors de la mort de Zhou Enlai, ou de celle de Hu Yaobang au printemps 1989 (Cheater, 1991).

#### 4. Quelles adaptations contemporaines ?

La situation contemporaine est marquée par de fortes variations dans l'espace et par de brusques changements dans l'application des règlements. Les tombes sont souvent tolérées en milieu rural, et sont dans la grande majorité des lieux bien visibles, construites (sans autorisation officielle mais parfois tolérées après versement d'un pot-de-vin) dans la nature, sur les coteaux non cultivés. Elles sont cependant occasionnellement détruites par des campagnes décidées et orchestrées par certaines autorités locales plus zélées que d'autres. Ainsi, en 2000, les autorités de Wenzhou (sud de la province du Zhejiang) se lancèrent dans une campagne qui mena à la destruction de plus d'un millier de temples non autorisés et à un grand nombre de tombes (Yang, 2004 : 729-34). Outre le respect des règlements qui ne permettent les tombes qu'au sein des cimetières officiels et luttent contre « l'enterrement sauvage » (*luanmai* 亂埋, *luanrang* 亂葬)<sup>15</sup>, les officiels invoquent des critères hygiénistes et esthétiques – des tombes dispersées défigurant selon eux le paysage. On parlait ainsi à Wenzhou des « vertes collines transformées en [amas de pierres tombales] blanches » (*qingshan baihua* 青山白化). Des organisations d'émigrés wenzhouais en Occident ont négocié avec les autorités locales des droits particuliers pour les émigrés souhaitant être inhumés au pays, mais de telles demandes n'aboutissent qu'après avoir satisfait à des sollicitations financières multiples et très élevées (information orale, Véronique Poisson).

15. David, 1996, qui décrit la façon dont un village du Guangdong, forcé d'évacuer les tombes dispersées, a négocié la construction d'un columbarium au sein du village afin de conserver ses morts.

Les occurrences locales de telles campagnes anti-tombes sont fréquentes depuis une vingtaine d'années, et obligent alors les familles, quand il est encore temps, à dissimuler les tombes déjà construites en nivelant les tumuli et enlevant les stèles et autres marqueurs. Les mêmes autorités interdisent aussi le commerce des cercueils, comme ce fut le cas à Wenzhou. Les annonces de ces campagnes et de l'introduction à une date donnée de la crémation obligatoire pour tous (c'est-à-dire la re-classification de leur district en zone de crémation) provoquent régulièrement des suicides de personnes âgées qui veulent mourir avant la date fatidique afin de pouvoir être enterrées.

En dehors de cas minoritaires d'autorités locales tentant de faire appliquer l'idéal officiel (crémation et cérémonie très simple de commémoration) à l'ensemble des populations urbaines et rurales, la situation contemporaine est marquée par une très forte dichotomie entre villes et campagnes. Cette dichotomie est une invention de la modernité (Faure, Liu, 2002) : inexistante sous l'empire, elle apparaît de façon rhétorique sous la République, où les réformes sociales, y compris funéraires, sont d'abord expérimentées dans les villes, représentées comme plus progressistes, et s'impose à l'époque communiste où les freins à la mobilité (notamment les permis de résidence) isolent les deux mondes l'un de l'autre.

Désormais, la campagne est explicitement perçue comme le domaine de la tradition où, contrairement à la ville, on pratique (à nouveau) des rituels funéraires traditionnels (Oxfeld, 2004) avec rituel de salut de l'âme (par des bouddhistes ou des taoïstes, ou des ritualistes laïcs prenant leur place là où les clergés ont disparu), banquet offert par la famille, règles de deuil, procession et enterrement, choix des tombes par un géomancien<sup>16</sup>, et organisation de l'ensemble des rituels funéraires dans le cadre des lignages (avec reconstitution dans certains cas des cimetières de lignage, malgré l'interdiction : Règlement de 1997, article 2-3). La question de la nature « traditionnelle » de ces rituels et l'importance des réinventions dues à la perte des connaissances liturgiques pendant la répression (notamment là où les spécialistes religieux ont disparu sans avoir pu former une nouvelle génération) fait l'objet de débats entre les anthropologues qui observent les rituels funéraires sur le terrain aujourd'hui, certains insistant sur la forte continuité avec les périodes antérieures (Gang Chen, 2000), d'autres au contraire relevant des innovations modernes et de nouvelles interprétations des rituels funéraires portant la marque de l'héritage nationaliste puis communiste (adoption des discours, fin de la ségrégation traditionnelle des sexes, davantage d'attention portée aux rituels funéraires pour les enfants, etc.) (Oxfeld, 2004). On assiste aussi à une certaine intériorisation par les populations du discours dominant sur la « superstition » et sur l'idéal égalitaire<sup>17</sup>.

---

16. Sur l'activité tout à fait publique des géomanciens, voir Bruun, 2003.

17. Oxfeld (2004, pp. 983-985) analyse le cas d'une pratiquante bouddhiste qui organise pour ses parents un rituel funéraire très sobre (selon un bouddhisme réformé plus proche des idéaux communistes que de la pratique rurale traditionnelle).

En milieu urbain, en revanche, cette ré-appropriation complète des rituels « traditionnels » s'avère impossible, même si la contrainte des normes rituelles imposées par l'État s'est amenuisée, notamment dans l'espace privé (la surveillance des voisins et des comités de quartiers qui rendaient quasi-impossible tout rituel domestique jusque dans les années quatre-vingt s'étant fortement réduite)<sup>18</sup>. Les rituels bouddhiques ou taoïstes restent effectivement proscrits hors des temples, du moins en centre-ville, les processions sont également interdites, et il est impossible de garder le corps du défunt au domicile. La crémation est quasi universelle. À la réunion de commémoration au crématorium, organisée par l'Unité de travail, pour ceux qui en ont encore une<sup>19</sup>, ou par la famille, s'ajoute séparément le banquet dans un restaurant, qui est une affaire strictement familiale. Dans le cadre privé du banquet est réintroduite une partie de la tradition rituelle, notamment les échanges de cadeaux entre proches du défunt et personnes offrant leurs condoléances, qui répondent à des règles de don et contre don très précises.

Pour ce qui est du traitement des cendres, de grands columbariums se construisent en Chine populaire quoiqu'ils ne rencontrent pas le succès de leurs équivalents à Hong Kong (Teather, 1999) et dans le reste du monde chinois. Les pratiques rituelles observées aujourd'hui dans les columbariums perpétuent, quand cela est toléré, celles traditionnellement observées dans les cimetières, notamment les réunions des descendants lors de la fête de Qingming, avec offrandes et banquets – ces derniers prenant la forme de pique-niques. En théorie, seuls les temples et monastères agréés comme « lieu d'activités religieuses » peuvent accueillir des rituels pour les défunts et les pratiques « superstitieuses » (pétards, monnaies d'offrandes et autres objets en papier brûlés au bénéfice des défunts) restent interdites, notamment dans les crématoriums, columbariums et cimetières (le Ministère des affaires civiles a renouvelé cette interdiction en mai 2006) ; selon les lieux une certaine tolérance est néanmoins observée, notamment lors de la fête de Qingming, mais elle peut évoluer à tout moment selon le contexte politique (Ikels, 2004 : 93-96).

De fait, le culte sur les tombes lors de Qingming est désormais encouragé. Dans le but de diversifier les périodes de loisirs et de consommation, et d'étaler les périodes de pointe dans les transports pendant les trois jours de congés de la fête du 1<sup>er</sup> mai, le gouvernement chinois a adopté le 7 décembre 2007 un amendement au « Décret des fêtes et des jours commémoratifs nationaux », qui a été mis en vigueur le 1<sup>er</sup> janvier 2008. Les trois jours de congé pour la fête du

---

18. L'étude de terrain la plus approfondie sur les pratiques funéraires urbaines (en l'occurrence dans la ville de Canton) est Ikels, 2004. L'auteur y montre que les citoyens sont toujours dans l'incertitude quant à l'étendue des pratiques funéraires permises ou tolérées et tentent d'atteindre voire, dans certains cas, de transgresser ces limites.

19. Une proportion de plus en plus importante de la population n'appartient plus aux unités de travail de l'État, mais travaille pour des entreprises privées ou semi-publiques, ou de façon indépendante.

1<sup>er</sup> mai sont réduits à un jour, et les trois fêtes traditionnelles de Qingming, Duanwu (le 5/5 du calendrier lunaire) et Zhongqiu (15/8 du calendrier lunaire) sont ajoutées comme jours fériés (comptant comme congés payés). Selon un responsable du Comité national de réforme, Qingming est une fête du retour aux ancêtres, très importante et reconnue par tous les Chinois ; elle représente aussi un lien culturel et émotionnel entre les Chinois de Chine et d'outre-mer. Ce décret amendé peut paraître paradoxal par rapport à l'ambition du régime qui affirme par ailleurs vouloir mettre fin au culte des défunts, mais on y voit à l'œuvre une double logique, de rationalisation économique d'une part, et de rapprochement avec le confucianisme de l'autre.

Certaines familles choisissent plutôt de garder les urnes funéraires, qui prennent alors la place jadis occupée par les tablettes ancestrales sur l'autel familial (place maintenant occupée dans la grande majorité des familles par une photographie) ; le culte domestique des ancêtres proches est redevenu très fréquent. Par ailleurs, les familles sont de plus en plus nombreuses à placer une lampe à la mémoire de leurs proches défunts (avec une photo ou juste le nom inscrit) dans un temple bouddhique ou taoïste offrant ce service. Certaines familles y organisent des rituels de salut : les services funéraires ont pris dans les temples urbains une importance bien plus grande qu'il y a un siècle ou plus. De nombreux temples à Hong Kong accueillent les urnes funéraires, mais cela n'est pas actuellement possible en République populaire.

Cependant, le choix le plus populaire est d'enterrer l'urne funéraire ; le fait d'être placé en terre (*rutu* 入土) et de disposer d'un abri dans le monde souterrain (*yinzhai* 陰宅) revêt une grande importance symbolique. Il est légalement permis d'enterrer les urnes funéraires dans de petits emplacements dans les cimetières publics (concessions de vingt ans renouvelables ; le règlement de 1997 laisse aux autorités locales le soin de fixer la taille des concessions). Certaines familles placent même l'urne dans un authentique cercueil en bois coûteux – ce qui est strictement interdit par divers règlements provinciaux. Le dépôt des cendres dans un columbarium officiel après la crémation est dans ce cas provisoire, en attendant de trouver un emplacement dans un cimetière. Certaines autorités locales de Chine populaire ouvrent des cimetières, fort rentables (de même que les entreprises de pompes funèbres, *binyi guan* 殯儀館, réputées très profitables), vendant des emplacements pour enterrer les urnes funéraires des riches urbains à qui ils vantent les qualités géomantiques de leur site.

Le coût très élevé (officiellement encouragé par l'État) de ces tombes pour urnes en fait un nouveau signe extérieur de richesse mais, dans de nombreuses familles, cette dépense élevée est justifiée par des faits sociaux et psychologiques très complexes. D'abord, bien installer les parents défunts dans l'au-delà est une expression fondamentale de la piété filiale. C'est également une manière de gérer les émotions provoquées par la mort d'un proche. Depuis une dizaine d'années, le niveau de vie a beaucoup augmenté ; les descendants veulent qu'un défunt ayant souffert de la pauvreté de son vivant puisse jouir à son tour de la prospérité

économique. Pour beaucoup de familles, la tombe est aussi la seule façon de restituer à un défunt ayant subi beaucoup d'injustice pendant les mouvements de masse (lors de la Révolution Culturelle et/ou par la suite) sa « face », son honneur, et de lui rendre publiquement justice, la tombe jouissant d'une grande visibilité, du moins au sein de la parenté. Tandis que la propagande officielle encourage les populations à « bien traiter les vivants et accorder moins d'importance au soin des défunts », *houyang bozang* 厚養薄葬, nombreux sont ceux à inverser la formule, pour réserver les « funérailles somptueuses », *houzang* 厚葬, à ceux qui ont été mal traités de leur vivant. Les rituels funéraires font partie du culte des ancêtres qui est un fondement de la morale chinoise et de son principe de rétribution des actes. Le traitement des morts et la disposition de leurs corps conditionnent le bonheur de la famille et de chacun de ces membres.

Il est permis de trouver cette situation paradoxale : l'État impose la crémation tout en tolérant la multiplication des cimetières. Pour lutter contre les nouveaux cimetières (pour urnes funéraires) à peine préférables, de leur point de vue, aux cimetières traditionnels accueillant les cercueils (tant du fait de l'espace « inutilement » occupé<sup>20</sup> que des pratiques « superstitieuses »), et aussi pour lutter contre les cultes aux défunts autour des urnes enterrées, certains idéologues au sein de l'appareil d'État tendent de convaincre les gens de pratiquer la dispersion des cendres en mer (*haizang* 海葬) au terme de la crémation. Des campagnes de propagande se déploient maintenant sur ce thème<sup>21</sup>, et c'est le mode d'inhumation qui a été choisi pour Deng Xiaoping (décédé en 1997), suivant le modèle déjà établi par Zhou Enlai en 1976. Le Ministère des Affaires Civiles, en charge des réformes funéraires, affirme dans ses documents les plus récents que la crémation n'est que la « première révolution funéraire » et que la seconde, à venir prochainement, impliquera de ne pas conserver les cendres<sup>22</sup>.

Cependant, le coût de la dispersion des cendres en mer est assez élevé. Parallèlement, le discours de protection de l'environnement (d'orientation scientiste) s'impose dans le débat public (Weller, 2006), et promeut tant la dispersion des cendres en mer que leur enterrement sous un arbre (*shuzang* 樹葬) (Ge, 2005). Dans ce débat public, qui s'exprime dans la presse ou sur Internet, peu contestent la crémation, mais beaucoup critiquent le coût et l'injustice sociale des diverses formes de traitement de la mort, les tombes pour urnes et la dispersion des cendres en mer n'étant pas financièrement accessibles à tous ; surtout, le coût même de la crémation (qui du fait des situations de monopole dont abusent les crématoriums, peut s'élever à plusieurs milliers de yuans) est ressenti comme un

20. En mars 2006, les autorités municipales de Shanghai ont décidé de réduire à 1 m<sup>2</sup> la surface des tombes, précédemment fixée à 2,5 m<sup>2</sup>.

21. En 1996 à Shanghai, le taux de funérailles par dispersion des cendres n'était que de 0,5 % (Jin, 1996 : 9).

22. Voir [http://www.mca.gov.cn/artical/content/WBZ\\_ZCWJ/20051230100706.html](http://www.mca.gov.cn/artical/content/WBZ_ZCWJ/20051230100706.html) (consultation du 9 mai 2006).

scandale, alors qu'un « enterrement sauvage » ne coûte presque rien. L'appareil d'État a conscience de ce problème, puisque que le projet d'amendements aux règlements funéraires du 14 mai 2007 prévoit d'imposer un statut non lucratif aux entreprises de pompes funèbres.

Dans ce contexte de choix et de contraintes financières, les pratiques funéraires dans les grandes villes de Chine populaire tendent à se rapprocher de celles de Hong Kong et Singapour et, dans une moindre mesure, de Taiwan où la crémation s'étend, non par obligation légale mais pour des raisons de coût (les taux de crémation sont aujourd'hui de l'ordre de 70 % des cérémonies funéraires à Hong Kong et Singapour et environ 50 % à Taiwan)<sup>23</sup>. À Taiwan, depuis 1983, l'État encourage la crémation, limite à sept ans les concessions dans les cimetières publics et interdit les enterrements hors des cimetières. Il est cependant remarquable que des officiels de la République de Chine à Taiwan citent en exemple la politique communiste, pensant que la méthode autoritaire pour imposer la crémation a donné de meilleurs résultats que la politique suivie à Taiwan, où les populations ont le choix entre crémation et enterrement – commentaire qui révèle les continuités profondes entre les projets nationalistes, expérimentés sur le continent et continués plus timidement à Taiwan, et ceux de la République Populaire.

## 5. Conclusion

Vieilles de bientôt un siècle, les réformes funéraires de la Chine moderne ne sont pas achevées et constituent toujours, surtout en Chine Populaire, un sujet brûlant. Les dirigeants du régime et les intellectuels continuent à parler de « réforme funéraire » (*binzang gaige* 殡葬改革), ce qui suggère un projet inachevé et un combat en cours.

Les rituels funéraires constituent un ensemble très riche et complexe, et la politique de réforme a mis lors de ses différentes étapes l'accent sur divers aspects : banquets et création de lien social lors des funérailles, rôle respectif de l'État et de la famille, intervention des spécialistes religieux et rituels de salut, mode de disposition du corps. En analysant l'ensemble de ce processus historique inachevé, il est cependant possible d'y apercevoir quelques constantes, parmi lesquelles nous voudrions en retenir ici deux qui permettent d'analyser les causes des échecs relatifs de ces réformes – échec car ces réformes n'ont pas obtenu les résultats escomptés, même si elles ont profondément transformé les pratiques et les discours des populations face au traitement de la mort.

---

23. À Hong Kong, la crémation, sans être obligatoire, a été fortement encouragée par l'administration coloniale dès les années soixante : Teather, 1999 ; Chan, 2003. Pour Singapour, voir Yeoh, 1999.

Un objectif majeur et explicite des réformes funéraires tout au long du siècle passé a été de « détruire les superstitions »<sup>24</sup>, expression inscrite tant dans le texte de la loi de réforme funéraire de 1928 que de celui du règlement de 1985. En soumettant ainsi les réformes funéraires à un objectif plus général et utopique, les dirigeants nationalistes et communistes liaient le succès des réformes funéraires à celui des politiques anti-superstition. Or, ces politiques sont quasi-abandonnées à Taiwan depuis les années quatre-vingt, et sont marginalisées en Chine Populaire au sein des objectifs politiques fixés aux autorités locales. Dans la politique religieuse communiste, la surveillance des « sectes » (*xiejiao* 邪教) et des religions étrangères (protestantisme notamment) sont maintenant les objectifs prioritaires, tandis que l'on assiste à des prémices de récupération nationaliste de la « religion populaire » (jadis combattue sous le terme de « superstitions »). Ces développements ôtent une partie de leur cohérence idéologique aux réformes funéraires, telles qu'elles visent notamment à faire cesser le culte des défunts. La contradiction est particulièrement flagrante dans le cas des autorités locales qui prennent l'initiative de construire des cimetières pour urnes et d'en vanter les qualités géomantiques. Les motivations soutenant les politiques funéraires en Chine populaire englobent tant l'économique (la protection des terres arables et des arbres) que l'idéologique (l'image de la Chine aux yeux du monde) et le religieux (le gouvernement central continuant à vouloir lutter contre les rituels funéraires « superstitieux »), mais les cadres locaux n'accordent pas la même importance à ces différents facteurs.

Un autre objectif fondamental des réformes funéraires, en Chine comme dans l'ensemble du monde socialiste, a été un projet égalitariste. Les réformistes reprochaient entre autre, et non sans raison, aux enterrements « traditionnels » de renforcer les inégalités et les statuts sociaux ; ils rêvaient de rituels et de modes de disposition du corps qui seraient les mêmes pour toutes et tous. Le caractère utopique d'un tel projet n'a cependant pas tardé à éclater au grand jour<sup>25</sup>.

Aux hiérarchies « féodales » qu'ont combattues les régimes nationaliste puis communiste, se sont substituées de nouvelles hiérarchies. En dépit de sa justification scientiste et égalitaire, la politique funéraire du régime communiste a aussi servi à construire les nouvelles classes sociales mises en place par le régime, notamment en privant les ennemis de classe, lors des campagnes des années cinquante, soixante et soixante-dix, du droit d'être enterrés et honorés par une

---

24. L'expression « détruire les superstitions » a été remplacée dans le règlement de 1997 par celle d'« avancement de la civilisation spirituelle socialiste » (mais l'article 4-2 y interdit la vente d'objets superstitieux relatifs aux rituels funéraires). La lutte contre les « superstitions féodales » reste cependant au cœur de la propagande locale sur les réformes funéraires ; voir par exemple un article illustré de caricature : Guo, 2004.

25. Pour une analyse du cas du Vietnam, très semblable à celui de la Chine (à ceci près que la crémation ne fut pas imposée au Vietnam) et des résistances populaires aux politiques visant à rendre identiques tous les enterrements et à en confier l'organisation aux agents de l'État, voir Malarney, 1996.

cérémonie de commémoration. De façon moins violente, les règlements détaillés des unités de travail contemporaines prévoient selon le grade du défunt des dispositions différentes (montant des frais consacrés aux cérémonies, grade de la personne prononçant le discours lors de la réunion de commémoration, etc.), introduisant des marques de statut social auxquelles les proches du défunt sont souvent sensibles. De plus, la possibilité légale d'enterrer les cendres dans une tombe étant limitée par le coût très élevé de ces dernières, la politique officielle génère de nouvelles inégalités de traitement du mort en fonction de la richesse.

Parallèlement, face à une liturgie officielle qui noie l'identité du défunt dans la nation socialiste, les rituels funéraires réappropriés par les familles lui redonnent une identité particulière et unique. L'essor considérable de la géomancie, que les anthropologues s'accordent à analyser comme un exercice de l'individualisme (puisqu'il permet à chacun, en aménageant au mieux la maison et la tombe, de capter le plus possible des ressources naturelles limitées disponibles pour tous : Bruun, 2003) vient confirmer cette résistance, au travers du traitement de la mort, face à un État destructeur des identités privées.

FANG Ling

CNRS-Groupe Sociétés, Religions et Laïcités

ling.fang@gsrl.cnrs.fr

Vincent GOOSSAERT

CNRS-Groupe Sociétés, Religions et Laïcités

vincent.goossaert@gsrl.cnrs.fr

## Bibliographie

- ALLES Elisabeth, 2000, *Musulmans de Chine. Une anthropologie des Hui du Henan*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- BROOK Timothy, 1989, « Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49-2, pp. 465-499.
- BRUUN Ole, 2003, *Fengshui in China: Geomantic Divination between State Orthodoxy and Popular Religion*, Copenhagen, NIAS Press.
- CHAN Yuk Wah, 2003, « Packaging tradition: Chinese death management in urban Hong Kong », *Asian Anthropology*, 2, pp. 139-159.
- CHANG Renchun 常人春, 1997, *Jinshi mingren da chubin* 近世名人大出殯, Beijing, Beijing yanshan chubanshe.
- CHAU Adam Yuet, 2005a, « Hosting Like the State: Hosting as a Key Conceptual and Organizational Idiom in Chinese "Religious" Practices », Communication au colloque international « Religion in China: Rethinking Indigenous and Imported Categories of Thought », Harvard University, 21-22 mai 2005.
- , 2005b, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford, Stanford University Press.

- CHEATER, A. P., 1991, « Death Ritual as Political Trickster in the People's Republic of China », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 26, pp. 67-97.
- DAVID Beatrice, 1996, « L'évacuation des sites funéraires villageois », *Perspectives Chinoises*, 34, pp. 30-37.
- DEPLACE Grégory, 2008, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographies en Mongolie contemporaine*, Paris, EPHE/Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines, coll. « Nord-Asie », 1.
- DEVIDO Elise A., 2004, « The "New Funeral Culture" in Taiwan », in DeVido E.A., Vermander B., (éds.), *Creeds, Rites and Videotapes*, Taipei, Taipei Ricci Institute, pp. 235-252.
- EBREY Patricia Buckley, 1990, « Cremation in Sung China », *American Historical Review*, 95, pp. 406-428.
- , 1991, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: a Social History of Writing about Rites*, Princeton, Princeton University Press.
- FAURE David, Liu Tao Tao, (eds.), 2002, *Town and Country in China. Identity and Perception*, Basingtoke, New York, Palgrave.
- GANG Chen, 2000, « Death Rituals in a Chinese Village: An Old Tradition in Contemporary Social Context », Ph.D. dissertation, Ohio State University.
- GE Yuhong 葛玉红, 2003, « Lun Qingdai huozang zhidu de yuanyuan ji yanbian 论清代火葬制度的渊源及演变 », *Liaoning daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban)* 辽宁大学学报 (哲学社会科学版), 5, pp. 54-57.
- , 2005, « Zhongguo binzang gaige cunzai de wenti yu fazhan duice de yanjiu 中国殡葬改革存在的问题与发展对策的研究 », *Changsha minzheng zhiye zhishu xueyuan xuebao* 长沙民政职业技术学院学报, 3, pp. 34-38.
- GLOSSER Susan L., 2003, *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953*, Berkeley, University of California Press.
- GOSSAERT Vincent, 2003, « Le destin de la religion chinoise au 20<sup>e</sup> siècle », *Social Compass*, 50-4, pp. 429-440.
- , 2006, « 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion? », *Journal of Asian Studies*, 65-2, pp. 307-336.
- GUO Ruixiang 郭瑞祥, 2004, « Sanzang liyi de yanbian yu "pomi" 丧葬礼仪的演变与“破迷” », *Kexue yu wushenlun* 科学与无神论, 5, pp. 21-22.
- HARRISON Henrietta, 2000, *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929*, Oxford, Oxford University Press.
- IKELS Charlotte, 2004, « Serving the Ancestors, Serving the State: Filial Piety and Death Ritual in Contemporary Guangzhou » in Ikels Ch., (ed.), *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary East Asia*, Stanford, Stanford University Press, pp. 88-105.
- JIN Miaoling 金苗苓, 1996, « Shanghai shi zai guhui chuli duoyanghua shang de tan-suo 上海市在骨灰處理多樣化上的探索 », *Zhongguo minjian wenhua* 中國民間文化, 19, pp. 7-13.
- LANE Christel, 1981, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – the Soviet Case*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LI Nasen 李纳森, 1997, « Hu Shi yu Wusi shiqi de sangzang liyi gaige 胡适与五四时期的丧葬礼仪改革 », *Qiusuo* 求索, 3, pp. 117-119.

- LIANG Jinghe 梁景和, 1997, « Wusi shiqi sanzang lisu de biange 五四时期丧葬礼俗的变革 », *Shoudu shifan daxue xuebao (Shehui kexue ban)* 首都师范大学学报 (社会科学版), 4, pp. 52-58.
- MALARNEY Shaun Kingsley, 1996, « The Limits of "State Functionalism" and the Reconstruction of Funerary Ritual in Contemporary Northern Vietnam », *American Ethnologist*, 23-3, pp. 540-560.
- NEDOSTUP Rebecca Allyn, 2001, « Religion, Superstition, and Governing Society in Nationalist China », Ph.D. dissertation, Columbia University.
- , 2008, « Two Tombs: Thoughts on Zhu Yuanzhang, the Kuomintang, and the Meanings of National Heroes », in Schneewind S.K., (ed.), *Long Live the Emperor! The Uses of the Ming Founder Across Six Centuries of East Asian History*, Minneapolis, Society of Ming Studies, pp. 355-390.
- OXFELD Ellen, 2004, « "When you Drink Water, Think of Its Source": Morality, Status, and Reinvention in Rural Chinese Funerals », *Journal of Asian Studies*, 63-4, pp. 961-990.
- PITTMAN Don A., 2001, *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- REINDERS Eric, 2005, *Borrowed Gods and Foreign Bodies. Christian Missionaries Imagine Chinese Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Shenbao 申報, Shanghai, Shenbaoguan, quotidien, 1872-1949.
- SUTTON Donald S., 2007, « Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times », *Modern China*, 33-1, pp. 125-153.
- TEATHER Elizabeth K., 1999, « High-Rise Homes for the Ancestors: Cremation in Hong Kong », *Geographical Review*, 89-3, pp. 409-430.
- TONG Chee Kiong, 2004, *Chinese Death Rituals in Singapore*, London, RoutledgeCurzon.
- TREMLET Paul-François, 2007, « Death-Scapes in Taipei and Manila: a Postmodern Necrography », *Taiwan in Comparative Perspective*, 1, pp. 23-26.
- WAGNER Rudolf G., 1992, « Reading the Chairman Mao Memorial Hall in Peking: the Tribulations of the Implied Pilgrim », in Naquin S., Yü Chün-fang, (eds.), *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley, University of California Press, pp. 378-423.
- WAKEMAN Frederic Jr., 1985, « Revolutionary Rites: the remains of Chiang Kai-shek and Mao Tse-tung », *Representations*, 10, pp. 146-193.
- WATSON James L., RAWSKI Evelyn S., (eds.), 1988, *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, University of California Press.
- WELLER Robert P., 2006, *Discovering Nature. Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WHYTE Martin K., 1988, « Death in the People's Republic of China », in Watson J.L., Rawski E.S., (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp. 289-316.
- YAN Changhong 严昌洪, 1998, « Minguo shiqi sangzang lisu de gaige yu yanbian 民国时期丧葬礼俗的改革与演变 », *Jindaishi yanjiu* 近代史研究, 5, pp. 169-184.
- YANG Mayfair Mei-hui, 2004, « Spatial Struggles: Postcolonial Complex, State Disenchantment, and Popular Reappropriation of Space in Rural Southeast China », *Journal of Asian Studies*, 63-3, pp. 719-755.
- YEOH Brenda, 1999, « The Body after Death: Place, Tradition and the Nation State in Singapore », in Teather E.K., (ed.), *Embodied Geographies: Spaces, Bodies and Rites of Passage*, London, Routledge, pp. 240-255.

## Résumé

*La question de la gestion de la mort par les États modernes permet d'éclairer d'un jour nouveau les mutations des relations entre État, société et religion. Les réformes funéraires ont constitué l'un des aspects les plus marquants d'une appropriation générale par les États-nations modernes, et en particulier les régimes communistes en Asie orientale, de pratiques religieuses privées, afin de les conformer à une idéologie totalisante. En effet, les pratiques funéraires sont retirées de la sphère religieuse par ces régimes d'Asie orientale qui se veulent laïques, pour être placées sous le signe d'une gestion rationnelle (hygiénique, égalitaire, productiviste) des ressources – ce qui suggère une forme de sécularisation ; mais de nouvelles normes rituelles et émotionnelles sont créées et imposées par le haut, si bien que les pratiques familiales en général et funéraires en particulier n'acquièrent pas ou difficilement leur autonomie. Cet article donne une vue d'ensemble des politiques funéraires en Chine au long du XX<sup>e</sup> siècle (lutte contre les enterrements « traditionnels », introduction des cimetières publics, et funérailles publiques à l'occidentale dès la période républicaine ; introduction de la crémation obligatoire par la RPC, lutte contre les rituels « superstitieux » et les tombes...) et de leurs effets sociaux (coupure croissante entre les villes et les campagnes, résistances, accommodements, critiques...). Cette longue histoire des politiques religieuses doit se comprendre dans le cadre des politiques anti-superstitieuses qui n'ont cessé d'évoluer au cours du XX<sup>e</sup> siècle, et auxquelles elles se réfèrent sans cesse tout en cherchant à s'autonomiser.*

Mots-clés : Chine, rituels funéraires, crémation, réformes funéraires, superstition.

## Abstract

*The question of death management sheds new light on the relationships between modern States, religion, and society. Funerary reforms have been a key element of the modern nation-States' appropriation of private religious practices, particularly among Asian socialist states. Such states move funerary practices out of the realm of religion, in the name of secularism and rationality and instate hygienist and egalitarian policies. However, the state also imposes ritual and emotional norms that prevent families from managing their own lives and deaths at will. This article provides an overview of funerary policies along China's twentieth century struggles against "traditional" rituals, creation of public cemeteries and public Western-style mourning rites, progressive implementation of mandatory cremation, campaigns against superstitions) and their social effects (the growing gap between urban and rural death practices, resistance, accommodations...). This long history is replaced in the larger framework of anti-superstition policies of which funerary reforms have been an awkward element ever since such policies were first formulated.*

Key words: China, death ritual, cremation, funerary reforms, superstition.

## Resumen

*La cuestión de la gestión de la muerte por parte de los Estados modernos permite aclarar con nueva luz las mutaciones de las relaciones entre Estado, sociedad y religión. Las reformas funerarias constituyeron uno de los aspectos más destacados de una apropiación general por parte de los Estados-nación modernos, y en particular los regímenes comunistas en Asia oriental, de prácticas religiosas privadas, a fin de alinearlas con una ideología totalizante. En efecto, las prácticas funerarias son retiradas de la esfera religiosa por estos regímenes de Asia oriental que se pretenden laicos, para ser colocadas bajo el signo de una gestión racional (higiénica, igualitaria, productivista) de los recursos –lo cual sugiere una forma de secularización. Al mismo tiempo, nuevas formas rituales y emocionales son creadas e impuestas desde lo alto, aunque las prácticas familiares en general y funerarias en particular no adquieren, o adquieren difícilmente, autonomía. Este artículo propone una visión de conjunto de las políticas funerarias en China a lo largo del siglo XX (lucha contra los entierros « tradicionales », introducción de la cremación obligatoria por la RPC, lucha contra los rituales « supersticiosos » y las tumbas...) y de sus efectos sociales (distancia creciente entre las ciudades y los campos, resistencias, acomodamientos, críticas...). Esta larga historia de las políticas religiosas debe ser comprendida en el marco de las políticas anti-supersticiosas que no cesaron de evolucionar durante el siglo XX, a las cuales éstas se refieren sin cesar, al tiempo que intentan autonomizarse.*

*Palabras clave: China, rituales funerarios, cremación, reformas funerarias, superstición.*