



HAL
open science

Liturgie et construction d'une identité culturelle régionale en Chine contemporaine : à propos de l'ouvrage collectif en chinois “ Religions et société locale du centre du Hunan ”

Georges Favraud

► **To cite this version:**

Georges Favraud. Liturgie et construction d'une identité culturelle régionale en Chine contemporaine : à propos de l'ouvrage collectif en chinois “ Religions et société locale du centre du Hunan ”. Cahiers d'Extrême-Asie, 2010, 19 (1), pp.305-328. 10.3406/asie.2010.1356 . hal-03645935

HAL Id: hal-03645935

<https://hal.science/hal-03645935>

Submitted on 19 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Rapports de recherche / Research Reports

LITURGIE ET CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ CULTURELLE RÉGIONALE
EN CHINE CONTEMPORAINE :
À PROPOS DE L'OUVRAGE COLLECTIF EN CHINOIS
XIANGZHONG ZONGJIAO YU XIANGTU SHEHUI 湘中宗教与乡土社会
« RELIGIONS ET SOCIÉTÉ LOCALE DU CENTRE DU HUNAN »

Georges FAVRAUD

Les études de terrain abordées dans cette note de recherche ont été présentées lors du colloque *Xiangzhong zongjiao yu xiangtu shehui* 湘中宗教与乡土社会 (Religions et société locale du centre du Hunan) qui s'est tenu dans les villes de Loudi 娄底 et Shuiche 水车 (Hunan 湖南) en juin 2006. Ce colloque faisait partie prenante du programme de recherche « Taoïsme et société locale : les structures liturgiques du centre du Hunan », dirigé par Alain Arrault de l'École française d'Extrême-Orient et financé par la fondation Chiang Ching-kuo (Jiang Jinguo guoji xueshu jiaoliu jijin hui 蔣經國國際學術交流基金會) de Taipei. Aujourd'hui, cette « culture du Meishan » (梅山) à laquelle s'intéressent les contributeurs, s'étend sur une région interagissant avec les frontières administratives des districts d'Anhua 安化 au nord, à Dongkou 洞口 au sud, et de Xiangtan 湘潭 à l'est, jusqu'à Xupu 溆浦 à l'ouest. Les opinions quant à l'origine de ce terme Meishan, qui fait référence à un « Mont aux prunus » qui n'apparaît en tant que tel sur aucune carte, sont nombreuses. Pour certains, il pourrait provenir des petits fruits rouges et acides (en mandarin *yangmei* 杨梅 et en latin *arbutus*), qui poussent dans la région. Pour d'autres, il serait hérité du général Mei Juan 梅鋗 de la dynastie des Han, mais il ne subsiste aucune trace aujourd'hui d'un lignage si ancien portant ce patronyme au Hunan. Certains évoquent la figure de l'immortel taoïste Mei Fu 梅福 (dynastie des Han de l'Ouest) dont l'histoire apparaît dans le *Daozang*, qui quitta sa fonction et sa famille à la suite d'une usurpation et qui aurait voyagé dans la région avant d'atteindre le Dao¹. Toutefois les premières traces écrites qui subsistent de son ascension à la fonction céleste ne datent que de 1296. Une quatrième hypothèse se fonde sur la découverte de manuscrits de culture *yao* 瑶 en Thaïlande, faisant référence à un rituel funéraire d'accompagnement des âmes des défunts nommé « voyage au mont aux prunus » (*you Meishan* 遊梅山)².

Les quarante-sept contributions rédigées en mandarin qui composent ce recueil sont en cours de publication par Chen Zi'ai 陈子艾 et Alain Arrault, en trois volumes, aux *Zhongguo zongjiao wenhua chubanshe* 中国宗教文化出版社 (Presses de la culture religieuse de Chine) à Beijing. On trouvera le sommaire en appendice. Ce programme de recherches rassemble des Hunanais, chercheurs académiques, mais

1. Voir *Meixian guanji* 梅仙觀記, DZ 331, n° 600.

2. Les trois premières hypothèses ont été rassemblées par Alain Arrault. En ce qui concerne la dernière, voir Jacques Lemoine et Chiao Chien, éd., *The Yao of South China: Recent International Studies*, Paris, Pangu, 1991.

aussi des fonctionnaires de la culture ou des instituteurs à la retraite, des écrivains, avocats ou chômeurs passionnés par leur culture, ainsi que des spécialistes rituels, maîtres taoïstes et exorcistes, sculpteurs et charpentiers. L'implication des contributeurs dans ce qu'ils considèrent être leur culture régionale a permis de rassembler des matériaux de première main et de proposer des points d'entrée vers un terrain particulièrement riche et varié. Nous assistons donc en quelque sorte dans ce recueil à l'élaboration d'un « canon du Meishan », intégrant, signe des temps modernes, des outils des sciences sociales³. La « religion » occupe en effet ici une place centrale dans l'étude de la société locale et dans la construction d'une identité culturelle de cette région dite du « Meishan ». En chinois, le terme « religion », *zongjiao* 宗教, littéralement « transmission des modèles ancestraux », résulte de la transposition du terme japonais *shūkyō*, qui cherchait lui-même à importer un concept occidental. Il fut popularisé en Chine au début du xx^e siècle, notamment sous la plume du réformiste Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929), à une époque où le débat français sur la laïcité participait à redéfinir le concept en Occident⁴. Ainsi, on ne peut que saluer le choix des contributeurs qui, plutôt que d'adopter un point de vue macroscopique en parlant de « religion chinoise », choisissent de se fonder sur des études locales, alimentant ainsi le débat scientifique, sans le réifier dans une réponse englobante et nécessairement arbitraire. En d'autres termes, il s'agit pour ces auteurs de prendre au sérieux les représentations et les pratiques rituelles observées sur le terrain, sans se laisser prendre dans un filet conceptuel extérieur.

La plupart de ces études de cas s'intéressent donc à une aire rituelle (*tan* 坛) précise, ou à un corps de métier et à ses pratiques rituelles. Si dans cet article, je choisis

3. Ce recueil d'articles élaborés par la collaboration de chercheurs occidentaux et chinois, pourrait impulser des études comparatives avec d'autres aires culturelles chinoises, comme celles qui ont été étudiées, essentiellement à Taiwan et en Chine méridionale, dans les « Séries de monographies sur le rituel, le théâtre et les coutumes chinoises » (*Minsu quyī congshū* 民俗曲藝叢書), notamment édités par Wang Qiugui 王秋桂 et Paul Katz. Cette série comprend plusieurs monographies sur la région et les rituels du Meishan, ainsi que sur les populations *miao* et *yao* du Hunan. Les publications coordonnées par John Lagerwey dans les « Séries de monographies sur les sociétés traditionnelles *hakka* » (*Kejia chuantong shehui congshū* 客家傳統社會叢書), apportent pour leur part un point de vue ethnique et rituel sur des populations des provinces du Guangdong, du Fujian et du Jiangxi. Les « Séries de monographies de recherche sur la culture populaire villageoise de la Chine du Nord » (*Huabei nongcun minjian wenhua yanjiu congshū* 華北農村民間文化研究叢書) publiées par Daniel L. Overmyer, constituent pour leur part un important corpus de matériaux de première main sur les rôles des traditions rituelles dans la structuration des communautés locales des provinces du Centre-Nord de la Chine.

4. Voir l'ouvrage de Vincent Goossaert et David Palmer, *The religious question in Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 2011. Depuis le début du xx^e siècle, a été opéré en Chine un réagencement des catégorisations officielles des cultes et des transmissions rituelles héritées de la Chine ancienne et impériale, les institutionnalisant selon des structures d'origine occidentale que les auteurs qualifient de « scientistes » et de « corporatistes ». Une « religion » (*zongjiao* 宗教) se doit de la sorte de préconiser un « perfectionnement moral et spirituel » individuel, d'être organisée et hiérarchisée en « Église », et d'être dotée d'un « clergé » clairement identifié. Hors d'une telle religion officielle, maintes formes de rituels et de socialités locales se voient dès lors expulsées dans la catégorie de « superstition » (*mixin* 迷信).

généralement de traduire le terme *tan* par « aire rituelle » plutôt qu'« autel », c'est pour insister sur son étendue sociologique et géographique. L'autel est l'emplacement considéré comme propice pour interagir avec le divin, où les participants au rituel se rassemblent autour du maître officiant pour effectuer l'offrande, et l'éventuelle forme naturelle, construction ou mobilier qui signale ce site. L'aire rituelle englobe quant à elle l'ensemble des matériaux mis en interaction par la liturgie : instruments et paraphernalia rituels, corps et prières des participants (officiants, administrateurs et fidèles) et divinités s'y articulent autour de l'axe Ciel-Terre actualisé dans le brûle-encens et le maître officiant. L'aire rituelle est donc l'espace-temps délimité, purifié, activé puis fermé lors des rituels proprement dits. Mais de manière plus large, le terme est aussi employé par des maîtres officiants du Meishan pour définir l'étendue géographique sur laquelle s'étend la communauté de culte au service de laquelle ils mettent en œuvre leurs techniques de médiation avec le divin. L'aire rituelle est donc aussi le territoire au sein duquel les fidèles appliquent et renégocient au quotidien la mythologie actualisée lors de leur participation au rituel.

Des matériaux lus comme des « textes »

Une première série d'articles adopte une approche d'histoire des religions, s'intéressant à des statues, des textes épigraphiques, des instruments et des paraphernalia rituels. Alain Arrault (华澜) et Michela Bussotti (米盖拉), dans leurs « Recherches sur les statues de divinités du centre du Hunan » [*Xiangzhong shenxiang yanjiu* 湘中神像研究], nous fournissent les premiers résultats de l'analyse d'une base de données recensant environ 2 000 statuettes de divinités locales et nationales. Celles-ci contiennent dans une cache aménagée dans leur dos, des certificats datés et localisés qui permettent aux auteurs de connaître les commanditaires, le sculpteur et l'identité de la divinité, et de dresser sur cette base un tableau de la société locale et de la ritualité hunanaise durant la dynastie des Qing. Liu Weishun 刘伟顺, dans son « Rapport de recherche sur le Belvédère de l'immortel Wen du district de Xinshao » [*Xinshao xian wenshan guan de diaocha baogao* 新邵县文仙观的调查报告], s'intéresse à l'histoire ancienne et contemporaine, au patrimoine et aux pratiques d'un temple taoïste consacré à Wen Jin 文斤, lettré et fonctionnaire du troisième siècle qui s'était retiré pour pratiquer dit-on l'alchimie physiologique taoïste (*neidan* 内丹) dans une montagne à proximité du village. La présence d'un cimetière où sont enterrés, avec leurs épitaphes, les supérieurs du temple, ouvre ici la porte à une étude historique de la transmission au sein de cette aire rituelle. Ces deux articles fournissent donc l'exemple de matériaux écrits, précieux pour prendre en compte la dynamique historique d'une tradition, dans l'élaboration de la sociologie d'une communauté de culte.

Il est toutefois aussi possible de lire les instruments liturgiques et les paraphernalia, puis leur agencement pour établir l'aire rituelle, comme autant de « textes » articulant des symboles à même d'alimenter une réflexion ethnologique⁵.

5. Voir à ce sujet l'ouvrage collectif de Brigitte Baptandier et Giordana Charuty, éd., *Du corps au texte. Approches comparatives*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008.

Hu Nenggai 胡能改, dans « Les chevaux de papier du Meishan » [*Meishan zhima* 梅山纸马], s'intéresse à un ensemble d'instruments liturgiques faits de papier. *Zhima* ne désigne pas seulement ici les chevaux et leur cavalier messager, mais l'ensemble des paraphernalia de papier utilisées dans les rituels, notamment funéraires : moyens de transport, fanions, habits, feuilles sur lesquelles sont inscrits des talismans ou imprimées des images pieuses. Chen Zi'ai 陈子艾, professeur à l'Université normale de Pékin, dans « Raisons et évolutions de la culture des Huapeng et des divinités des autels 'Taoyuan dong' » [*Taoyuan dong' huapeng de wenhua neiyun he dongshen de yanbian ji yuanyin* “桃源洞” 花蓬的文化内蕴和洞神的衍变及原因], s'intéresse aux transformations d'une transmission rituelle où les divinités féminines ont perdu au fil du temps leur statut dominant au sein du panthéon. *Huapeng* désigne des portes fabriquées en bambous et enrobées de papiers de cinq couleurs, utilisées par les ritualistes *nuo* 雩. Le « Taoyuan dong » (Grotte de la source du pêcher) est le nom de l'autel que les maîtres installent le plus souvent à l'étage, laissant le rez-de-chaussée à l'autel consacré aux divinités plus orthodoxes. Ce terme fait aussi allusion au récit du célèbre poète Tao Yuanming 陶淵明 (ca. 365–427), qui se perd, entre dans une grotte (*dong* 洞) et y découvre le monde merveilleux et matriciel qui y est dissimulé. Lorsqu'il retourne chez lui, bien des années sont passées. De son côté, Huang Zhen 黄镇 s'est attaché à fournir une description détaillée des « Vêtements, instruments et masques rituels des maîtres exorcistes du Meishan » [*Meishan shigong de fafu faqi yu mianju* 梅山师公的法服、法器与面具].

Ces instruments rituels, à lire comme on le ferait de textes liturgiques, acquièrent un intérêt supplémentaire si l'on prend en compte leur animation par les techniques des ritualistes et leur acceptation par les personnes participant à la communauté de culte. L'image d'une divinité est rendue vivante et signifiante quand on ouvre ses yeux à la lumière (*kaiguang* 开光), un tambour quand on joue un rythme, un écrit révélé quand on le psalmodie, ou encore une requête quand on la rédige et la brûle pour la faire parvenir à la hiérarchie céleste. C'est donc bien au travers des gestes, des paroles et des interactions que s'actualisent et se réinterprètent les « intentions et le sens » (*yi* 意) que les participants investissent dans les postulats et les divinités du canon auquel ils se réfèrent, et en conséquence dans leur propre existence et dans celle de leur communauté⁶. Symboles et instruments rituels, tout comme les corps des participants, attendent donc d'être animés par un vécu partagé. Un même rituel est donc nécessairement interprété différemment par la société qui est contemporaine à sa mise en acte, sous les Hégémons des Printemps et Automnes, ou aujourd'hui au temps de la mondialisation par exemple. De ce fait, les structures liturgiques de chaque tradition, par l'intermédiaire des personnes qui les incarnent, sont constamment réinterprétées, et loin d'être immuables dans le temps et l'espace, elles se transforment selon différents contextes historiques et sociaux.

6. Sur ces notions voir notamment Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; ainsi que Michael Houseman et Carlo Sévéri, *Naven ou le donner à voir : essais d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Maison des sciences de l'Homme — CNRS, 1994.

Des traditions multiples en transformations

L'article de Liu Kewen 柳克文 et Luo Chaoxia 罗朝霞 sur « Passé et présent du temple de Monsieur Tao, dans le district de Changsha » [*Changsha xian Taogong miao de xiyujin* 长沙县陶公庙的昔与今], prend pour problématique centrale les réagencements mutuels d'un culte et de son contexte : dans le passé, les festivités en l'honneur des hommes véritables Tao Dan 陶淡, son neveu Tao Xuan 陶烜 et le fonctionnaire Du 杜公, ont contribué à rassembler la population locale autour d'un marché, puis à fonder l'agglomération de Langli 榔梨 dans la banlieue Est de Changsha. Après les destructions de la période maoïste, ce sont des femmes du taoïsme Quanzhen 全真 qui ont repris la direction du culte. Depuis 1987, la réouverture des festivités assure la prospérité du marché et le développement du tourisme.

Au xx^e siècle, les tenants de pratiques rituelles de l'ère impériale furent contraints de s'embarquer sur l'« arche de Noé » que proposait le nouveau label « religion », et d'échapper ainsi au discrédit jeté sur les traditions et les organisations sociales « superstitieuses » (*mixin* 迷信), en d'autres termes supposées être inadaptées aux conceptions et aux institutions de la modernité. Des campagnes de référencement et d'éradication furent lancées dès la fin du siècle puis sous la République, avant que certaines communautés reconnues comme « religieuses » et leur liturgie ne soient, dans les années 1950, centralisées et hiérarchisées au sein des associations d'État que l'on connaît aujourd'hui. Cette crise identitaire qui débuta en Chine notamment autour des événements des cent jours de réformes de 1898 (impliquant notamment la destruction des temples pour bâtir des écoles), et du mouvement du 4 mai 1919, atteignit son apogée durant la révolution culturelle. C'est par l'action de « superscriptions⁷ » lancées à différentes échelles par certains acteurs sociaux que le sens attribué à un symbole se transforme au cours de l'histoire, modifiant conséquemment les milieux éco-techno-symboliques des humains⁸. Prasenjit Duara différencie toutefois les changements impulsés depuis l'intérieur ou depuis l'extérieur d'une « arène d'interprétations ». Or, dans le cas du xx^e siècle chinois, la mise en œuvre en Chine du projet de modernité impulsé par l'Occident⁹ a fondamentalement et durablement remis en cause ce qui assurait la cohésion des traditions et des assemblées locales (*bui* 会) de l'ère impériale, et qui donnait du sens à la vie de ceux qui choisissaient d'y prendre part. Les techniques et les pratiques de ces multiples traditions anciennes furent donc délaissées, ou réagencées au sein des catégories modernes. D'une part, des techniques rituelles relevant de la thérapeutique et des arts martiaux furent réinventées dans des institutions médicales, sportives, militaires ou éducatives, leur aspect religieux étant alors laissé dans l'ombre¹⁰. D'autre part,

7. Voir Prasenjit Duara, « Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War », *Journal of Asian studies*, 47 (1988), p. 778–795.

8. Voir Augustin Berque, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.

9. Voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2005.

10. Voir sur ces points Andrew Morris, *Marrow of the Nation: A History of Sports and Physical*

certaines pratiques ne relevant pas directement de la liturgie des grandes religions reconnues officiellement furent (re)légitimées, en les labellisant et en les présentant comme des « coutumes » ou des « arts » faisant partie d'une identité chinoise redevenue « multi-millénaire » depuis la politique d'ouverture des années 1980. L'utilisation extensive dans ces contributions du terme « opéra Nuo » 傩戏 pose sur ce point une question intéressante : dans cet ouvrage, ce terme rassemble un ensemble de théâtres rituels faisant éventuellement appel à des masques et à des esprits animaux, mais pas nécessairement associés à un « rituel de passage » visant à l'expulsion des vertus périmées et à l'accueil des vertus de l'année nouvelle¹¹. On peut ainsi se demander si certains des contributeurs manquent de clarté dans leur prise en compte de la « réinvention¹² », quand ils cherchent à relier des pratiques contemporaines à des traditions anciennes : cherchent-ils à donner une légitimité à ces traditions dans le présent et à leur redonner artificiellement une sacralité par le biais d'un label politiquement acceptable d'« opéra Nuo », ou leur observation d'un terrain contemporain les mènent-ils à construire aux côtés des participants à ces rituels un objet que l'on pourrait qualifier de « Nuo moderne » ? Cette question met en jeu la durabilité et la fécondité de cette réinvention de la tradition, et ne peut se contenter de reposer sur la juxtaposition artificielle d'éléments culturels par des lettrés, mais doit se baser sur les croyances vivantes et la réalité sociale plutôt exprimées dans la pratique et la transmission orale¹³.

Ainsi, plusieurs contributions s'intéressent à l'initiation et aux rituels d'ordination de différents spécialistes religieux du Meishan, insistant d'une part sur l'authenticité de la transmission de maître à disciple — y compris sa continuité relative durant les années de répression — et d'autre part sur le fait que ces pratiques sont validées socialement au sein de communautés locales. Dans son « Rapport d'étude du taoïsme d'Anhua » [*Anhua dao jiao de diaocha baogao* 安化道教的调查报告], Zhang Shihong 张式弘 traite de la transmission au sein de la tradition taoïste du maître de l'Unité orthodoxe Li Shoubao 李寿宝 et des cérémonies que ce dernier dirige. Une partie est ensuite consacrée à la description au jour le jour du rituel d'ordination (*zou zhi* 奏职) durant lequel le disciple se voit décerner un titre rituel, un certificat et un registre. Le « Processus complet du rituel d'ordination taoïste de l'aire rituelle de la famille Wang à Chengbu » [*Hunan Chengbu Wangjia tan dao jiao chuandu yishi quan guocheng*, 湖南城步王家坛道教传度仪式全过程], de Yang Shengke 杨盛科, s'intéresse à

Culture in Republican China, Berkeley, University of California Press, 2004 ; David Palmer, *Qigong Fever: Body, Science and Utopia in China*, New York, Columbia University Press, 2007 ; et Kim Taylor, *Chinese Medicine in Early Communist China, 1945–1963: A Medicine of Revolution*, New York, Routledge, 2005.

11. Tel que Marcel Granet l'analyse dans *Danses et légendes de Chine ancienne* (1926), Paris, Presses universitaires de France, 1994 (3^e éd.).

12. Voir Eric Hobsbawm et Terence Ranger, éd., *L'invention de la tradition*, Paris, éditions Amsterdam, 2006.

13. L'un des deux correcteurs anonymes de ce rapport de recherche suggère que dans les années 1990, le terme Nuo fut utilisé couramment en Chine afin de désigner tout rituel comportant des masques. Ce label permettait alors l'étude de pratiques officiellement considérées « superstitieuses » (car situées hors du champ de la religion d'État).

l'ordination (*chuandu* 传度) du taoïste Wang Jiaxiong 王家雄 dans un environnement peuplé d'ethnies non *han*. Après de nombreux préparatifs, le jeune maître reçoit certificat, instruments et vêtements rituels taoïstes et exorcistes. L'auteur situe ce rituel comme étant un opéra exorciste *nuo* de remerciements pour les vœux exaucés (*nuoxi* « *huanyuan* », 雉戏“还愿”). « La culture du Nuo chamanique et la cérémonie de transmission de la boîte d'ordination des maîtres chamans du canton de Lanrong à Chengbu » [*Chengbu Lanrong xiang wunuo wenhua yu wushi piaopai guofa yishi*, 城步兰蓉乡巫傩文化与巫师飘牌过法仪式] de Yin Jiande 尹建德 et Yin Xiaojun 尹小菊 s'intéresse à différents processus rituels mis en œuvre par des chamans *wu* de ce district autonome *miao* situé en bordure de la province du Guangxi 廣西. Dialogues et textes rituels, ainsi qu'instruments y sont mis en contexte et étudiés. Lors de sa cérémonie de consécration, le disciple reçoit un titre rituel et le maître lui lance la boîte d'ordination qui contient les écrits indiquant son titre, sa charge ainsi que les légions célestes placées sous son commandement. « Transmission du rituel d'accompagnement à la fonction céleste du Belvédère Miaotian à Xinhua » [*Xinhua Miaotianguan songcao fasbi de chuancheng* 新化苗田观送曹法事的传承] de Zou Shengyun 邹升云, maître taoïste et exorciste de Shuiche 水车, s'intéresse à un rituel funéraire de purification spécialement destiné aux maîtres exorcistes et taoïstes. Après la mort de leur corps de chair, ces maîtres d'armées rituelles (*yinbing* 阴兵) doivent — pour la sécurité de leurs descendants — éviter les enfers et se voir assurer une place de fonctionnaire céleste (*tiancao* 天曹).

La transmission au sein d'une tradition se fait par des personnes qui interprètent leurs techniques rituelles, média de la mise en œuvre comme de l'élaboration de leur cosmologie. Le maître n'est-il pas par définition celui qui incorpore ses techniques ? La spécificité d'un culte taoïste précis repose donc en partie sur la personnalité de son maître officiant, comme le montrent deux articles qui s'intéressent au taoïsme Zhengyi 正一 « non-conformiste » du maître Hu Yuchu 胡雨初, à l'extrême Ouest du Meishan : Yan Guangrun 鄢光润, dans « Le maître taoïste Hu Yuchu et le taoïsme de Xiangtan (appendice : étude du temple Dawang) » [*Xiangtan xian de daojiao yu HuYuchu daochang (fu dawang miao diaocha)* 湘潭县的道教与胡雨初道长 (附大王庙的调查)], traite de l'histoire et de l'organisation des temples de cette tradition locale. Une seconde partie élabore le récit de vie du taoïste Hu Yuchu, sa généalogie, ses disciples, puis sur la présentation de ses livres rituels et la description de rites qu'il est amené à accomplir. Guo Zhaoxiang 郭兆祥, dans ses « Études et réflexions sur les assemblées du temple du Pic de l'Est des taoïstes de l'Unité orthodoxe à Xiangtan » [*Xiangtan Dongyue miaohui zhengyi daojiao de diaocha yu sikao* 湘潭东岳庙会正一道教的调查与思考], décrit les festivités et les phases rituelles qui sont mises en œuvre à partir des écrits rituels de Hu Yuchu.

Trois contributions sont aussi celles de maîtres officiants d'aujourd'hui, qui portent un regard réflexif sur le sens qu'ils investissent dans leurs propres techniques rituelles. Dans « Les assemblées des aires rituelles du Tonnerre au mont Daxiong » [*Daxiong shan zhong de huizhen leitan*, 大熊山中的会真雷坛], Chen Yisong 陈益松, maître taoïste et exorciste du nord du district de Xinhua 新化, traite de son apprentissage religieux, des écrits sacrés dont il est dépositaire, puis de leur « efficacité rituelle » (*shenling* 神灵). Il conclut son article sur la transmission orale

qu'il a reçue à propos de l'efficacité rituelle. Dans « Les livres d'initiation et leur transmission orale au temple Guangchan » [*Guangchangong changyong benjing yu 'neichuan kougong'* 广阐宫常用本经与“内传口工”], le maître taoïste et exorciste (selon une double ordination) Qin Guorong 秦国荣 relate la vie de ses maîtres jusqu'à son arrière-grand-père, ainsi que sa propre ordination. Il détaille ensuite le contenu des 45 manuscrits en sa possession, expose des techniques transmises oralement, pour conclure sur la place des rituels dans la société moderne. De son côté, dans ses « Révélations sur les frappes spirituelles » [*Meishan shenda jiemi* 神打揭秘], le maître Su Chuanfeng 苏传凤 relate son apprentissage de techniques héritées de l'alchimie externe (notamment par l'ingestion de talismans tracés avec du cinabre) et des rites du tonnerre. L'auteur considère que ses techniques — qui permettent de guérir ou de blesser et impliquent l'ingestion d'un poison et le contrôle d'armées de Furies (*changbing* 猖兵) — sont potentiellement dangereuses pour son entourage. Il estime en revanche — et l'argument sociologique mérite d'être souligné — que la crainte des populations envers ce type de spécialistes religieux ne se justifie plus aujourd'hui comme du temps de la collectivisation où « un contexte économique difficile poussait certains maîtres à l'agressivité pour assurer leur survie ».

Une religion du Meishan ?

Tel que le laisse entendre la plupart des contributions, la religion du Meishan (*Meishan jiao* 梅山教) serait celle des *shigong* 师公. Ce terme qui accole les notions de maître de transmission rituelle et de dignitaire local, désigne les spécialistes d'une somme de traditions rituelles de la région, qui auraient été influencées par les cultures taoïste, bouddhiste, confucéenne et chamanique *wu* 巫, pour composer une religion spécifique au Meishan. Ces officiants mettent essentiellement en œuvre des rituels exorcistes, mais aussi des liturgies communautaires faisant appel à des divinités locales ou régionales, ainsi qu'à des souffles originels du taoïsme. Ces *shigong* du Meishan se nomment eux-mêmes ainsi (à l'instar d'autres traditions comme celles du Lüshan 闾山 et du Zhengyi 正一), ils revendiquent une reconnaissance de leur religion et collaborent si nécessaire lors de rituels de grande envergure. Plusieurs contributions s'intéressent donc à certaines aires rituelles, tentant d'appréhender les différentes influences qui forgent leur identité, et par extension celle de la religion du Meishan.

Li Xinwu 李新吾, compare les « Similarités et différences entre maîtres exorcistes et maîtres taoïstes de l'aire rituelle du lignage Zhang du village de Yangyuan à Lengshuijiang » [*Lengshuijiang Yangyuan Zhangtan shigong yu daoshi de yitong bijiao* 冷水江杨源张坛师公与道士的异同比较]. Dans ce lignage, la tradition locale de maître exorciste s'est vue complétée d'ordinations taoïstes de la tradition de l'Unité orthodoxe, Zhengyi 正一. L'auteur analyse notamment les différentes configurations de leurs autels, ainsi que leurs différences de statut et de fonction. Pour lui, issue de coutumes populaires et d'ancêtres locaux, la religion du Meishan a été fortement influencée par le taoïsme suite à la colonisation de la région par les Han. Liu Tiefeng 刘铁峰, dans son « Étude d'un corpus d'écrits taoïstes au sein de la culture

du Meishan » [*Meishan wenhua zhong dao jiao jingji de ge'an kao* 梅山文化中道教经籍的个案考], examine un taoïsme local au travers de ses structures de transmission et le considère comme une branche de la religion du Meishan. Y sont comparés les deux systèmes rituels des maîtres He 贺 et Dai 戴, hérités de la tradition de la Voie taoïste du Ciel antérieur (Xiantiandao jiao 先天道教), née durant la dynastie des Qing. Le « Rapport d'étude sur le temple (si) du Guerrier authentique à Anhua » [*Anhua Zhenwusi diaocha baogao* 安化真武寺调查报告] de Chen Shoutao 陈首涛, traite du maître ancestral Zhenwu et de l'histoire de ce temple, qui fut alternativement occupé par des taoïstes et des bouddhistes. Il fournit une analyse sociologique des pratiques dévotionnelles de ses fidèles et présente le processus du grand rituel d'offrande annuel et les festivités qui l'entourent. Notons ici un fort déséquilibre au sein des contributions à cet ouvrage qui ne s'intéresse que peu à l'influence du bouddhisme dans la région. Selon James Robson, des communautés bouddhistes y étaient implantées au moins dès la dynastie des Tang, avant les grandes traditions taoïstes et avant la colonisation militaire du territoire par les Han¹⁴. Tao Wengu 陶穩固, dans un long article sur les « Registres liturgiques confucéens » [*Rujiao keyi lu* 儒教科仪录], présente les textes de rituels pratiqués dans le district d'Anhua, au nord du Meishan, et considérés comme confucéens. Les annonces (de Wengong 文公, de Wenchang 文昌 et du Roi Dragon, Long wang 龙王 notamment), les talismans et les incantations qui y sont analysés, concernent la délimitation de l'aire rituelle, l'exorcisme, la divination et la guérison. Les funérailles et les mariages sont les principaux lieux d'exercice de ces techniques.

Plusieurs contributions s'intéressent aussi aux traditions du Tonnerre. Ces techniques et ces organisations rituelles sont héritières de remaniements de traditions taoïstes et exorcistes notamment durant la dynastie des Song et pourraient avoir eu un rôle important dans l'acculturation des ethnies du sud de la Chine¹⁵. Zeng Di 曾迪 propose des « Explications sur les origines du taoïsme à partir du rituel d'offrande au Tonnerre au Palais taoïste Julan à Xinhua » [*Xinhua xian dao jiao yuanliu ji Julan gong leijiao chanshi* 新化县道教源流暨聚岚宫雷醮闡事]. Cet article contient une étude historique d'un taoïsme local et du temple qui l'abrite, puis présente la divinité du tonnerre telle qu'elle y est investie par la population, notamment lors du rituel communautaire d'offrande qui lui est consacré. Xinhua serait le seul lieu où un rituel destiné à exorciser ceux qui ont été frappés par la foudre est encore pratiqué. L'auteur y plaide contre la catégorie de « superstition », y voyant un système symbolique cohérent, source « de critères éthiques, d'une purification de l'âme et d'une stabilité sociale ». L'« État des lieux succinct de l'accueil des disciples et de l'enseignement religieux de l'aire rituelle du Tonnerre de Maochang à Xinhua »

14. Voir l'article de James Robson dans le présent numéro.

15. Voir sur ce dernier point Timothy H. Barrett, « Taoist Ritual and the Development of Chinese Magic », *Modern Asian studies* 14 (1), 1980, p. 164-169 ; et Michel Strickmann, « The Tao Among the Yao: Taoism and the Sinification of South China », dans Sakai Tadao sensei koki shukuga-kinen no kai 酒井忠夫先生古稀祝賀記念の會, éd., *Rekishi ni okeru minshū to bunka : Sakai Tadao sensei koki shukuga kinen ronshū* 歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集, Tōkyō, Kokusho kankōkai 國書刊行會, 1982, p. 22-30.

[*Xinhua Maochang leitan de shoutu shoujiao jianshu* 新化懋昌雷坛的收徒授教简述] qu'établit Luo Jieyong 罗杰勇 commence par une réflexion sur les origines de la « religion des maîtres » (*shijiao* 师教), qualifiée de chamanisme *wu* 巫 par l'auteur, et du « taoïsme du Meishan ». Il se poursuit par un exposé des normes régissant la transmission ancienne et moderne, et se focalise ensuite sur ce qui mène les disciples à étudier la religion, leur procédure d'accueil et la teneur de leur enseignement. Les dernières sections concernent l'accomplissement de l'apprentissage et la cérémonie d'ordination.

Religion populaire ou société civile ?

Il y a quelques décennies, il était couramment estimé que la culture chinoise impériale s'articulait autour des trois grandes traditions canoniques : taoïste, bouddhiste et confucianiste. Mais depuis la politique d'ouverture à la mondialisation libérale des années 1980, on juxtapose volontiers une « religion populaire » à ces trois grandes institutions¹⁶, tout d'abord dans les études académiques et depuis quelques années dans l'organigramme du Bureau des religions. Un terme dont le sens ethnologique plus qu'englobant risque de voiler à l'observateur la diversité des réalités locales. Tel culte « populaire » s'insère-t-il dans un environnement rural ou urbain ? Sa liturgie est-elle officielle ou officieuse, jugée orthodoxe ou hétérodoxe, tolérée car politiquement acceptable ou rejetée comme perverse ? Estime-t-on que les techniques rituelles qu'on y pratique sont plus ou moins lettrées, intériorisées ou extériorisées, sobres ou exubérantes, et les juge-t-on pour cela civilisées ou barbares ? Alors que le terme « populaire », en s'opposant à « élite » connote une « lutte des classes », le terme « local » accolé à celui de religion ouvre un champ d'étude d'une tout autre nature.

En définitive, cette catégorie englobante de « religion populaire » ne fait-elle pas plutôt écho à celle de « société civile » ? Bien qu'une telle pratique ne soit pas vécue par les intéressés comme une participation à la « société civile »¹⁷, l'évocation de cette catégorie moderne a sans doute pour heureux effet d'attirer le regard de chercheurs et d'acteurs politiques et économiques sur la réalité des sociétés locales chinoises. Là, depuis bien longtemps, des dynamiques « confucéennes », « taoïstes » et « bouddhistes » s'actualisent localement, dans des aires rituelles où se jouent les transformations du sens attribué par les personnes et les communautés, aux techniques qu'ils pratiquent et aux divinités qu'ils invitent. Ces communautés locales s'articulent

16. Notons qu'une première étape a consisté, en parallèle à la prise de contrôle des institutions religieuses par l'État et à la catégorisation systématique du taoïsme en deux ordres, à tenter d'assimiler — faute de catégorie adaptée — une partie de ces « maîtres exorcistes » locaux au taoïsme Zhengyi 正一, généralement plus intégrés aux communautés locales que les maîtres de l'ordre monastique Quanzhen 全真. Catégorisation du taoïsme en deux ordres qui ne tient pas non plus face à la réalité du terrain et que je qualifie donc de « label ».

17. Comme le montre Kenneth Dean, « Popular Religion or Civil Society: Disruptive Communities and Alternative Conceptions », in T. Brook et B. Frolic, éd., *Civil Society in China*, Boulder, Westview Press, 1997, p. 172–195.

ensuite à des ensembles culturels plus larges par des généalogies rituelles, le partage de l'encens, des associations de pèlerinage, des sociétés secrètes, des maîtres dits « charismatiques », et plus récemment par une hiérarchisation administrative du territoire, des intérêts touristiques, et des moyens de communication de masse. De ce fait, depuis bien longtemps aussi les tenants des grandes traditions liturgiques s'inspirent et se nourrissent, autant qu'ils régulent, restructurent ou répriment les organisations et les divinités qui émergent spontanément des interactions sociales locales¹⁸. Peut-on placer sur le même plan trois grandes traditions canoniques, pivots de la culture chinoise, et une diversité hétérogène de traditions locales et régionales, opérant chacune selon leurs modalités spécifiques, dans des contextes variables, et en fin de compte dans toutes les strates de la société ? Selon quelle cohérence interne peut-on y voir un ensemble cohérent qui mériterait le qualificatif de « populaire » ? S'agit-il de constituer un contrepouvoir, ou tout au moins de mettre une distance entre des traditions locales conçues comme pouvant exprimer leurs socialités plus librement que d'autres communautés plus imbriquées dans les réseaux orthodoxes ou officiels ? En un mot, s'agit-il de participer à inventer une société civile chinoise sur la base de la ritualité, plutôt que sur celle de la politique ?

Une approche ainsi « popularisée » ouvre cependant la voie à une étude des religions par la « base ». Ce ne sont pas seulement les ritualistes, leurs textes, leurs instruments et leur liturgie qui font la religion, mais aussi les maîtres du brûle-encens (*luzhu* 炉主) qui administrent les temples et la communauté de culte¹⁹, ainsi que les fidèles qui participent aux rituels et interagissent avec (et au sein de) l'ordre liturgique qui y est actualisé. Ainsi plusieurs contributions s'intéressent-elles aux pratiques dévotionnelles de ces derniers, qui font souvent figure de « proto-techniques » rituelles. Tout d'abord, ce sont les pèlerinages au mont Heng 衡山, dédié au Souverain du Pic du Sud (Nanyue 南岳), qui sont étudiés par Xie Wuba 谢五八, dans son « Exploration de l'origine des coutumes de pèlerinages des gens du Meishan » [*Meishanren jinxiang minsu tanyuan* 梅山人进香民俗探源]. Il y expose différentes phases rituelles de ces pèlerinages, qui tiennent une place prépondérante dans la culture du Meishan, et au-delà sur l'ensemble d'une macro-région qui n'a aucune raison de correspondre spontanément aux limites administratives provinciales²⁰. L'« Essai sur les croyances vouées au Roi de la médecine du mont Long » [*Longshan Yaowang xinyang chutan* 龙山药王信仰初探] de Zeng Youxing 曾有幸 présente un culte local rendu au médecin taoïste Sun Simiao 孙思邈. Les temples qui lui sont consacrés

18. Voir notamment Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

19. L'étude de ces notables locaux qui administrent un temple, invitent les spécialistes religieux et sont responsables de la communauté de culte vis-à-vis de la société locale n'a malheureusement pas été abordée dans ce recueil. Voir à ce sujet Vincent Goossaert, « Resident Specialists and Temple Managers in Late Imperial China », *Minsu Quyi* 民俗曲藝, 153 (2006), p. 25-68.

20. Sur l'étude des religions chinoises par macro-régions, voir Kenneth Dean, « Local Communal Religion in Contemporary South-East China », *China Quarterly* 174 (2003), qui applique aux religions ce concept notamment développé par William Skinner. Le Pic du Sud est situé dans la zone noyau de la macro-région du Yangzi moyen, et peut être considéré comme sa « capitale liturgique », alors que la ville de Wuhan, au Hubei, est sa capitale économique.

sont les destinations de pèlerinages, notamment lors des festivités du 28^e jour du 4^e mois lunaire qui rassemblent les populations des environs. De nombreux récits qui y sont relatés sont ici portés à l'écrit par l'auteur. « L'aire du Dao des dix [jours] véritables au village de Zhengjiang du canton de Gangdong dans le district de Xupu » [*Xupu xian Gangdong xiang Zhengjiang cun de shizhen daochang* 溱浦县岗东乡正江村的十真道场], texte écrit par Feng Yucai 奉育才, traite d'un service funéraire qui se déroule sur 10 jours, et relate les préparatifs funéraires pratiqués dans un village de ce district de la partie la plus occidentale de la région dite du Meishan. Bien avant leur décès, dès l'âge de cinquante ans, les habitants y préparent leur « cercueil de longévité », qui est repeint chaque année. Plus la peinture sera épaisse, plus le corps sera conservé longtemps et plus la descendance sera nombreuse.

Les femmes sont aussi parties prenantes de cette religion locale. Ainsi, une série d'articles s'intéresse à des cultes où des médiums ou des divinités féminines tiennent une place prépondérante. Le « Rapport d'étude sur les quatre immortels authentiques de l'île du vide pur » [*Qingxu dao si xianzhen diaocha baogao* 清虚岛四仙真调查报告], de Wu Qiming 吴启明, porte sur le culte d'un homme nommé Tong 童, devenu « maître des lieux » (*dizhu* 地主) après avoir été initié dans une grotte matrice par trois femmes venues du Sichuan 四川 pour transmettre les techniques de la célèbre immortelle He Xiang 何仙姑. L'étude porte sur l'hagiographie de ces quatre immortelles, les écrits révélés, les techniques rituelles et les pratiques alchimiques liées au Tonnerre de leurs médiums, ainsi que sur les pratiques dévotionnelles de leurs fidèles. Deux articles s'intéressent quant à eux aux « Dames » (*niangniang* 娘娘) : Su Zhengrong 苏峥嵘 dans « Le phénomène des *niangniang* dans le Sud-est du district de Lengshuijiang » [*Lengshuijiang shi dongnan diqu de niangniang xianxiang* 冷水江市东南地区的娘娘现象] s'intéresse à un culte essentiellement féminin à partir notamment de l'analyse de textes rituels. *Niangniang* désigne à la fois une divinité présente sur les autels des maîtres exorcistes (*shigong* 师公), et les médiums (*wupo* 巫婆) qui l'accueillent dans leur corps. Le « Registre complet du rituel de célébration de la divinité Niangniang dans la religion des maîtres exorcistes du Meishan » [*Meishan shigong jiao 'qing niangniang' fashi quanlu* 梅山师公教《庆娘娘》法事全录] de Yang Dexiang 杨德湘 propose une présentation générale de plusieurs processus rituels. Il se focalise ensuite sur l'étude des manuscrits correspondant à sept phases du rituel de célébration. L'auteur y voit un moyen d'appréhender un particularisme féminin dans la religion des maîtres exorcistes du Meishan.

Des cultes privés et professionnels

C'est ensuite aux maisonnées, au travers d'une « religion familiale », que s'étend l'influence de la religion du Meishan. Les « Études de la culture des autels des divinités domestiques du pays natal de Fengjia shan » [*Fengjia shan jumin shenkan wenhua diaocha*, 奉家山居民神龛文化调查], de Feng Yunxing 奉云星, débute par une analyse des loges qui abritent les autels aux divinités domestiques (*shenkan* 神龛, ces « loges » qui accueillent les divinités au sein des maisonnées), de leurs positions et de leurs configurations, ainsi que de certaines de leurs spécialisations (de celles

des ritualistes taoïstes aux chasseurs, en passant par les charpentiers et les maîtres exorcistes). Une seconde partie est consacrée à leur fabrication et à celle des statues qu'ils accueillent. Ces autels lus comme on le ferait de textes deviennent des matériaux particulièrement féconds pour accéder aux représentations qui président à la vie quotidienne du foyer et de l'atelier artisanal. Les aires rituelles de ces autels domestiques — très présents et actifs au Meishan — intègrent des divinités qui ne sont pas seulement des ancêtres agnatiques.

Les rituels « religieux » continuent donc aujourd'hui de structurer à divers degrés le comportement quotidien au sein des familles et des métiers traditionnels du Meishan. La religion du Meishan incorpore ainsi les pratiques des guérisseurs, sculpteurs, charpentiers, forgerons, mais surtout des chasseurs, auxquels on attribue une place fondatrice dans cette culture régionale²¹. Les « professionnels » disposent donc d'autels dont les divinités sont parties prenantes du panthéon du Meishan. Yin Jiande 尹建德 et Yin Huajie 尹华杰, dans « La religion de Meishan et son panthéon dans la région de nationalité *miao* de Chengbu » [*Chengbu miaozu diqu de meishanjiao ji qi shenxi* 城步苗族地区的梅山教及其神系], présentent de multiples techniques rituelles — talismans, incantations et gestes — utilisées notamment par des chasseurs de deux villages du district autonome *miao*, dans la partie la plus méridionale du Meishan. Un dernier paragraphe concerne la transmission de manuscrits des Mystères (*miaoben* 妙本) exposant ces techniques rituelles. « Croyances religieuses des arts martiaux dans la région de Meishan » [*Meishan wugong ji qi zongjiao xinyang* 梅山武功及其宗教信仰], de You Biaoxin 游标新, Liu Zhiyong 刘智勇 et Liang Zhongdong 梁中东, traite des pratiques rituelles et des divinités de cette école d'arts martiaux de Xinhua aujourd'hui devenue un important centre de formation « sport-étude » où résident et étudient des enfants et des adolescents de toute la province. Tao Wengu 陶稳固 analyse quant à lui « La puissance rituelle des enseignements secrets des maîtres de géomancie » [*Fengshui shi de yinjiao yu mijue*, 风水师的阴教与秘诀]. Une première partie concerne les différents services rituels que ces maîtres de géomancie rendent aux populations notamment dans la construction des maisons, les enterrements et la protection des familles contre les malheurs. Une seconde partie se focalise sur l'apprentissage dans la nature de ces maîtres de géomancie²². Dans « Coutumes médicales populaires dans le nord de Longhui »

21. Cette importance attribuée aux chasseurs doit-elle être reliée au mythe d'un âge originel peuplé de chasseurs-cueilleurs et de chamans ? Ou bien faudrait-il chercher l'origine de l'importance particulière de la chasse au Meishan dans l'identité de l'aristocratie de l'antique royaume de Chu 楚 ? Selon John S. Major, « Characteristics of Late Chu Religion », in Constance A. Cook et John S. Major, éd., *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 133–135, le « style Huai » qualifie en effet des bronzes portant des scènes de chasse suggérant que les divinités et les seigneurs de Chu s'adonnaient à la chasse. Il avance d'autre part l'hypothèse malheureusement peu étayée que des chasses rituelles aient pu précéder certains sacrifices à des divinités thériomorphes.

22. On traduit habituellement *fengshui* 風水 (littéralement eau et vent) par géomancie, c'est-à-dire la technique rituelle permettant d'accéder au sens, comme par divination (*mancie*), de la Terre (*gé(o)*, racine de Gaia), mais on pourrait aussi l'appeler « topomancie », dans la mesure où elle s'intéresse à la configuration et aux articulations des lieux (*topos*). C'est selon cette traduction

[*Bei Longhui de minjian yisu* 北隆回的民间医俗], Ma Tieyin 马铁鹰 distingue cinq types de pratiques médicales : celles des maîtres exorcistes, des maîtres de l'Eau (*shuishhi* 水师), des herboristes, des médecins de village et des médiums *niangniang*. L'exemple du maître de guérison Liu Jitang 刘吉堂 y est approfondi. Les « Études comparatives de différents maîtres de l'Eau de Meishan » [*Meishan shuishhi de ge'an diaocha yu yitong bijiao*, 梅山水师的个案调查与异同比较] de Li Kui 李魁, s'intéresse à ce type particulier de maîtres rituels qui disposent de techniques utilisant de l'« eau charmée de talismans » pour guérir. Douze maîtres issus de huit traditions différentes y sont comparés afin notamment de différencier ceux qui utilisent leurs rituels pour guérir et sont ainsi qualifiés d'orthodoxes (*zheng* 正) de ceux qui les utilisent pour jeter des sorts et sont définis comme déviants (*xie* 邪).

Quant aux travailleurs du métal, comme le montrent Liu Guozhong 刘国忠 et Tang Haochu 唐豪初 dans leurs « Etudes des croyances et des coutumes des artisans forgerons de Lengshuijiang et Xinhua » [*Hunan Lengshuijiang, Xinhua jinshu jigong gongjiang xinyang xisu diaocha* 湖南冷水江·新化金属加工工匠信仰习俗调查], ils vouent en particulier un culte à la divinité de la Forge (Lutou 炉头). Son origine est analysée, ainsi que ses relations avec d'autres cultes locaux. La divinité de la Forge regroupant la corporation des artisans métallurgistes incarne pour l'auteur une facette de la puissance de l'ancien dieu du sol et du territoire du Meishan. Dans « Feng Xiaoyuan, sculpteur au centre des montagnes de Meishan » [*Meishan fudi de Feng Xiaoyuan chushi* 梅山腹地的奉孝元处士], Feng Guanghua 奉光华 présente dans une première partie la vie de ce sculpteur sur bois, ses maîtres et son apprentissage. Ensuite sont exposés le processus de fabrication de statues de divinités, ainsi que les techniques rituelles qui y interviennent. Dans « Les usages de l'art de Lu Ban pour construire les bâtisses et dans la vie quotidienne du peuple de Shangtuan » [*Lu Ban fa zai Shangtuan minju jianzhu yu ? ji richang shenghuo zhong de yunyong* 鲁班法在上团民居建筑与日常生活中的运用] de Feng Wangxing 奉旺星, sont analysés tour à tour le processus d'entrée dans l'apprentissage auprès d'un maître charpentier, la construction d'une bâtisse et notamment la coupe et la cérémonie d'installation de la poutre faîtière (*shangliang* 上梁). Le dernier paragraphe est consacré à la fabrication de l'autel des divinités domestiques (*shenkan* 神龛) et de la porte d'entrée du bâtiment. Les « Explications sur la règle de charpentier populaire » [*Minjian banchi jiedu* 民间般尺解读] de Su Chuanjing 苏传境 et Chen Minhong 陈敏洪 analysent une règle de charpentier (*banchi* 般尺) qui a été remise au premier par son maître. Cette règle de 43,5 cm de long est divisée en huit graduations ou « portes » (*men* 门) associées aux trigrammes du Livre des mutations. Zeng Shengguo 曾胜国 analyse « L'origine et l'héritage de la règle de charpentier du Grand-maître Lu Ban » [*Lu Ban dashi*

qu'elle est étudiée dans Marc Kalinowski, éd., *Divination et société dans la Chine médiévale. Étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, BNF, 2003. Le terme de « sitologie », comme logique du choix des emplacements et des orientations fastes pour les constructions humaines de toutes échelles, est quant à lui proposé par Augustin Berque, dans *Écoumène*, *op. cit.*

banchi de yuanliu 鲁班大师般尺的源流]²³. Après avoir relaté des récits concernant les talents de bâtisseur et de guérisseur de Lu Ban, il y détaille la manière dont les huit trigrammes sont utilisés pour nommer les « huit portes » de cette règle, selon l'agencement du Ciel-Père et de la Terre-Mère (*tianfu dimu zhi gua* 天父地母之卦). C'est en fonction du symbolisme de ces portes que le charpentier détermine le faste et le néfaste pour réaliser ses mesures.

Un particularisme ethnique ?

Tout en continuant de centrer leur analyse sur des aires rituelles locales, les contributions qui vont nous intéresser maintenant tournent leurs regards vers les origines du Meishan. Plusieurs articles montrent tout d'abord que l'identité du Meishan reposerait sur un particularisme ethnique. Aujourd'hui, certains habitants de la région se conçoivent comme une population mixte *han* 汉 et *yao* 瑶, et l'on y trouve des districts autonomes *miao* 苗 (*miaozu zizhi xian* 苗族自治县)²⁴. Ces « ethnies » et ces entités administratives ont été définies dans les années 1950, sur la base de critères scientifiques essentiellement linguistiques et territoriaux (et non rituels par exemple), sous l'influence d'une conception stalinienne de l'ethnicité/nationalité (*minzu* 民族)²⁵. Alors qu'un groupe culturel dispose normalement d'un nom qu'il se donne lui-même et de noms qui lui sont attribués par ses voisins, les nationalités chinoises d'aujourd'hui se sont vues délimitées et choisir un nom parmi plusieurs possibles, les réinventant comme l'un des cinquante six sous-groupes de la nation chinoise. En effet, comme on le sait, la théorie confucéenne de la rectification des noms estime que ce qui est nommé avec justesse peut être gouverné. À l'inverse, distinguer ces nationalités leur permet aussi d'éviter leur complète assimilation à un ensemble chinois homogène. S'intéresser aux ethnies en Chine contemporaine implique donc de garder à l'esprit ces réformes et d'avoir dans certains cas recours au terme « nationalité », plutôt qu'« ethnies », pour traduire le terme chinois *minzu*.

Hui Chujia 回楚佳, dans « Les officiants et les rituels “esprits nocturnes convertis” chez les Huayao de Longhui » [*Longhui Huayao de 'bamei' he 'yegui' yishi* 隆回花瑶的“爸魅”和“夜皈”仪式], décrit les spécialistes rituels — dont la dénomination *yao* est retranscrite en mandarin par, *bamei* « pères des démons forestiers » — de cette religion influencée par le taoïsme, mais dont les origines seraient à rechercher dans la culture *yao*. Ces religieux vivent en famille et travaillent aux champs. Leurs

23. Cet article inclus dans les actes ne fait plus partie du projet de publication, et ne figure pas dans l'annexe « Projet de tables des matières... »

24. Les Yao du Meishan ont déjà été étudiés par Jacques Lemoine, voir notamment Jacques Lemoine et Chiao Chien, eds., *The Yao of South China: Recent International Studies*, Paris, Pangu, 1991.

25. Voir notamment à ce sujet Joël Thoraval, « Ethnies et nation en Chine », dans Yves Michaud, éd., *La Chine aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 47-63 ; et Dru Gladney, « Representing Nationality in China: Refusing Majority/Minority Identities », *Journal of Asian studies* 53 (1) (1994), p. 92-123.

techniques rituelles s'accomplissent à domicile, à proximité du foyer, et consistent à y inviter des esprits (*shenling* 神灵) nocturnes capables d'exorciser par l'apaisement (*an* 安) ou l'expulsion (*qu* 驱) des influences néfastes à l'occasion de funérailles, de mariages, de naissances et d'autres rituels communautaires. Yin Jiande 尹建德 et Yin Xiaojun 尹小菊, dans leur « Étude du rituel de célébration du palais du tambour de la nationalité *miao* de Chengbu » [*Chengbu miaozu 'qinggutang' diaocha* 城步苗族“庆鼓堂”调查], s'intéressent à un rituel communautaire *miao* qu'ils classifient comme étant *nuo* et qui a été pratiqué à chaque dixième mois lunaire de la fin de la dynastie des Yuan au début des années 1950. Son étude compare les processus rituels mis en œuvre dans trois villages du district. Lei Liansheng 雷连生, dans « Coutumes dévotionnelles et cérémonie de l'allumage des lanternes du canton de Dongkou » [*Dongkou Yaoxiang de xinyang xisu yu daloudeng yishi* 洞口瑶乡的信仰习俗与打楼灯仪式], décrit l'histoire et la religion de maîtres exorcistes de nationalité essentiellement *yao*. Y sont notamment abordées des techniques de divination reposant sur le système des huit caractères (*bazi* 八字)²⁶ et des cérémonies cycliques qui correspondent ou non à celles des *Han*.

Une souveraineté politique et culturelle ancienne ?

Le territoire du Meishan fut tardivement conquis par les armées *han* sur des ethnies locales dites *miao-yao* durant la dynastie des Song. Bien que le terme « Meishan » apparaisse dans des écrits antérieurs aux Song, ce n'est qu'à partir de cette dynastie que des textes associent à cette appellation une définition géographique précise. Selon l'*Histoire des Song* (宋史, chapitre 494), bien que les premières batailles des armées *han* dans la région remontent à l'an 975, la soumission de la région ne fut complète qu'en 1072, date à laquelle on a pu entamer son développement (*kai* 开) : construction de deux villes, d'une route et allocation de lopins de terre aux 14809 maisonnées (*hu* 户) recensées. La question de l'identité du Meishan transparaît donc dans certaines contributions au travers de l'étude d'une souveraineté politique précédant la colonisation. Celle-ci est alors étudiée historiquement mais aussi ethnographiquement, par l'observation de cultes domestiques contemporains et de la mythologie qui s'y tisse. Dans « Les croyances au Grand Seigneur, par les populations de l'ancienne région de résidence de Su Gan, roi du Meishan » [*Meiwan Su Gan guju direnmen de taigong xinyang* 梅王苏甘故居地人们的太公信仰], Su Chuanfeng 苏传凤 et Su Jianwen 苏建文 s'intéressent aux cultes populaires privés rendus au « Grand Seigneur ». Des ancêtres familiaux, à commencer par le roi Su Gan, mais aussi des personnalités ayant contribué au lignage, sont choisis comme divinités tutélaires des maisonnées. À travers l'étude de textes rituels, les auteurs émettent l'hypothèse d'une tradition remontant à Chiyou 蚩尤, présenté ici sous son visage de héros *miao-yao* qui se rebella, en vain, contre l'Empereur Jaune dans les temps

26. Au sujet de cette méthode de diagnostic divinatoire, impliquant bien souvent des prescriptions rituelles, voir Brigitte Berthier, « Enfant de divination, voyageur du destin », *L'Homme*, 101, 1987, p.86-100.

mythiques. « Le culte du roi des Man dans le haut Meishan » [*Shang Meishan Manwang chongbai* 上梅山蛮王崇拜] de Su Yejiang 苏业江 analyse dans un premier temps la personne du roi du Meishan au travers du registre de son lignage, de son mausolée, de contes, et de rituels ayant trait à sa personne. Dans un second temps, il s'intéresse à sa divinisation, à son influence sur l'histoire et aux cultes qui lui sont rendus notamment sur des autels domestiques. Un dernier paragraphe décrit une coutume lignagère qui implique qu'à chaque génération soit choisi un guerrier célibataire qui adopte des enfants de ses frères. Enfin, les « Études de la dévotion de la famille Su envers 'la Grande Mère du lignage' dans les coutumes du district de Xinshao » [*Xinshao xian shirong Sujia de 'jiazhu tai'po' xinyang minsu diaocha* 新邵县时荣苏家的“家主太婆”信仰民俗调查], par Su Qihuan 苏其桓, s'intéressent au culte de la Dame Liu 刘, concubine du roi Su Gan 苏甘 qui dirigeait les rituels du lignage. Le processus du rituel de sa célébration (*qing* 庆)²⁷ et sa transmission orale y sont analysés. Les auteurs de ces trois articles concernant le roi du Meishan et son lignage portent tous le même patronyme Su. La revendication d'une frontière culturelle qui permettrait de délimiter Meishan s'associe donc ici à la reconstruction d'une cohésion lignagère prenant racine dans des ancêtres royaux. Or, cette approche de la politique régionale par le lignage plutôt que par l'ethnie semble avoir aussi été celle des administrateurs de la dynastie des Song. En effet, l'Histoire des Song signale après l'année 977 des conflits entre différents lignages (*zu* 族) : « Ceux de Su Fang [ou bien les Su et les Fang] vinrent résider [dans la région du Meishan], attaquant à plusieurs reprises les deux lignages des Shu et des Xiang » (*Sufang zhe ju zhi shu qinduo Shu Xiang erzu* 蕪方者居之數侵舒向二族)²⁸.

À l'inverse, d'autres contributions révèlent que les récits fondateurs de la dynastie des Han²⁹ sont partie prenante de la culture locale. Qin Guorong 秦国荣, analyse Le manuel du rituel d'action de grâce aux Furies [*Chouhuan duchang dayuan keyiben* 酬还都猖大愿科仪本]. Cette cérémonie de quatre jours met en scène la maladie du fondateur de la dynastie des Han, Liu Bang 刘邦, cet homme du peuple de Chu, qui fit assassiner son fidèle général Han Xin 韩信 après avoir pris le pouvoir. Suite à ce méfait, l'Empereur fut frappé de maladie et les offrandes offertes sur un autel pour le guérir étaient systématiquement volées par un animal. Le rituel qui intéresse ici l'auteur consiste notamment à envoyer les Furies commandées par Han Xin, fidèle à son souverain par-delà l'assassinat, pour exterminer cet animal. Zeng Youxing 曾有幸, consacre un article à « Huang Xichu et la religion des maîtres à Yanmenqian » [*Yanmenqian shijiao yu Huang Xichu* 岩门前师教与黄喜初]. Il y décrit

27. Le terme *qing* 慶 pourrait tout aussi bien être traduit par « promotion », au sens où l'assemblée de culte en célébrant sa divinité, la promeut dans la hiérarchie céleste. Durant l'ère impériale, des divinités se voyaient reconnues et attribuer des titres par l'État sur la base de requêtes adressées au ministère des rites par des représentants des cultes locaux.

28. Cf. *Song shi* 宋史, Beijing, Zhonghua shuju, p. 14196.

29. La dynastie Han, fondatrice dans la suite de celle des Qin de bien des institutions qui perdurèrent tout au long de l'histoire impériale, et à laquelle s'assimile la nationalité majoritaire des *han*, est aujourd'hui couramment invoquée quand il s'agit de revendiquer une « culture chinoise millénaire ».

le processus d'émergence historique de la tradition locale, ainsi que les techniques et instruments utilisés durant les rituels. Chaque foyer dispose de son autel, avec ses propres divinités. Mais en ce qui concerne Huang Xichu, la divinité principale de son aire rituelle est Han Xin, qui porte alors le titre de Roi exorciste *nuo*.

Dans la section concernant la religion, nous avons pu appréhender l'influence du taoïsme sur la culture régionale. Selon le récit qui m'a été conté par le maître d'arts martiaux Liu Zhiyong 刘智勇 de Xinhua, l'un des auteurs de la contribution sur ces arts discutée précédemment, certains de ses maîtres ancestraux (*zushi* 祖师) mi-humains mi-animaux, auraient été « étranges et démoniaques » (*guai* 怪) avant d'être « civilisés » par les Han en « immortels divins » (*shenxian* 神仙). Une telle intégration de divinités locales au sein du panthéon taoïste propose donc une réflexion sur la transformation de la relation de l'humain à la nature et au corps³⁰. D'autre part, les contributions qui viennent de nous intéresser montrent que l'administration impériale a opéré une transformation des divinités tutélaires du sol et du territoire. On retrouve en effet toujours en Chine le dieu du sol au centre d'une tension entre communautés locales et limites territoriales tracées par la hiérarchie administrative³¹. L'acculturation qui en découle réside alors en la « superscription » des symboles d'une institution « globalisée » sur ceux élaborés localement par des personnes partageant un vécu corporel et une expérience immédiate (i.e. non-médiatisée), de l'environnement social et naturel local. Une autre voie d'acculturation — qui a été importante dans le cas du Meishan selon les dires du maître d'arts martiaux Liu Zhiyong — réside en la conversion des divinités tutélaires des foyers et des autels domestiques, signifiant l'intrusion de la liturgie impériale dans les mœurs familiales et professionnelles.

Qu'est-ce que le Meishan ?

Au regard des contributions présentées dans cet ouvrage, l'identité du Meishan s'axerait autour d'un ensemble de techniques rituelles structurant les pratiques sociales et culturelles transmises dans la « région » depuis l'ère impériale (liturgies communautaires, ritualité de la vie privée et des métiers traditionnels). D'autre part, dans un passé lointain, cette région était peuplée d'ethnies non *han*, probablement

30. Voir notamment Augustin Berque, *Écoumène*, *op. cit.* ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; Catherine Despeux, « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité », *L'Homme*, 137 : *Chine, facettes d'identité* (1996), p. 87–118 ; et Lawrence E. Sullivan, « Body Works: Knowledge of the Body in the Study of Religion », *History of Religion, The Body*, 30 (1) (1990), p. 86–99.

31. Voir notamment à ce sujet Édouard Chavannes, « Le dieu du sol dans la Chine antique », *Le T'ai Chan : essais de monographie d'un culte chinois*, Paris, Ernest Leroux, 1910, p. 437–525 ; Kenneth Dean, « Transformation of the *she* (altar of the soil) in Fujian », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 10 (1998), p. 19–75 ; N'Guyen Van Khoan, « Essai sur le dinh et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin », *BEFEO*, 30 (1/2) (1930), p. 107–139 ; ainsi que Jean Przyluski, « Les rites du Đông Thô. Contribution à l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin », *BEFEO*, 10 (2) (1910), p. 339–347.

organisées autour de lignages royaux, avant d'être intégrée à l'Empire chinois par les forces « civilisatrices » venues du nord. Cependant, quoi qu'il en ait été du temps des multiples brassages culturels de la dynastie des Song, aucun critère observable aujourd'hui ne permet de faire correspondre un ensemble de conceptions et de pratiques culturelles à un territoire régional précis. Ainsi, le recours à l'origine est une condition fondamentalement nécessaire mais pas suffisante pour asseoir l'identité contemporaine d'une tradition qui se réinvente constamment. Quant à la religion du Meishan, elle est comme dans chaque aire culturelle chinoise le fruit de multiples imprégnations et essaimages : les divinités ne s'y constituent pas en un panthéon clairement défini et aucune technique rituelle n'apparaît constituer un critère distinctif des pratiques régionales. De fait, le seul culte qui se trouve inextricablement lié au Meishan est celui à sa propre divinité. Dans son étude sur « Le théâtre rituel *nuo* de 'Conciliation de la divinité du Meishan' » [*Meishan nuoxi 'he meishan'* 梅山傩戏《和梅山》], Zeng Di 曾迪, directeur à la retraite du département de la culture de la ville de Loudi, estime que ce théâtre rituel a une fonction sociale et met à jour certaines spécificités culturelles de la région. Il y décrit l'évolution historique et sociologique de la chasse et de la pêche (*yülie* 渔猎), activités paysannes pour lesquelles on invitait la divinité du Meishan, et qui se seraient transformées sous l'influence du développement économique en un théâtre rituel. Ce rituel est aujourd'hui mis en œuvre lorsque les malheurs d'une personne sont interprétés comme causés par une offense faite à la divinité, qu'il convient alors de « *an* » 安, terme que l'on doit comprendre en contexte rituel dans le double sens d'« apaiser » et d'« instaurer »³².

En plaçant la religiosité et la ritualité au centre de leurs analyses, les auteurs prennent le parti de considérer que la liturgie (*fa* 法) — c'est-à-dire des techniques, des règles et des symboles qui assurent la cohérence et la pérennité d'une communauté au sein de son environnement naturel et social — est l'un des lieux privilégiés d'expression et d'élaboration du politique et du culturel. Et ce choix théorique est pour certains des contributeurs associé à un intérêt ou une passion pour leur culture, leur religion, leur métier ou leur lignage, et pour d'autres encore à l'intérêt économique de développer une industrie touristique dans la région. Quoiqu'il en soit de ces motivations, l'identité du Meishan — unité culturelle sous-tendue par l'interaction d'une multitude de ritualités locales — suppose une certaine dose de centralisation et donc une forme de « patriotisme régional » pour se faire jour. Il serait ainsi intéressant de mettre en perspective la réinvention identitaire du Meishan d'aujourd'hui — qui se fonde sur des pratiques rituelles locales fortement teintées de taoïsme — avec le patriotisme hunanais qui a animé la province du milieu du XIX^e siècle aux débuts de la République³³. À partir des années 1820 en effet, des lettrés confucéens de la capitale provinciale Changsha et essentiellement de l'est de la province

32. On peut en effet associer le terme *an* à *jiang* 降 — qui implique une forme de « soumission » ou d'« acceptation » permettant d'accueillir la divinité, qui « descend » alors telle la pluie sur la terre à féconder — et au terme *ding* 定 — qui dans le cadre des pratiques corporelles taoïstes définit un état de « détermination » et de « stabilité » prolongeant celui de « quiétude » (*jing* 静).

33. Voir à ce sujet l'ouvrage de Stephen R. Platt, *Provincial Patriots: The Hunanese and Modern China*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

(notamment Hengyang 衡阳, Liuyang 浏阳 et Xiangtan 湘潭), concentrèrent leurs efforts pour affirmer l'identité de leur province souvent considérée comme retardée et isolée. Ce qui au départ n'était que la construction d'une généalogie d'ancêtres régionaux axée autour de l'ermite et loyaliste Ming, Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692), et la volonté de rééditer les œuvres de ce dernier, devait fonder une transmission à laquelle participèrent des hommes d'État de premier plan de la fin de la dynastie des Qing comme Zeng Guofan 曾国藩 (1811–1872) et Zuo Zongtang 左宗棠 (1812–1885), des réformistes comme Guo Songtao 郭嵩焘 (1818–1891), puis des révolutionnaires comme Huang Xing 黄兴 (1874–1916) et Mao Zedong 毛泽东 (1893–1976).

L'unité d'une aire culturelle se renégocie donc à chaque instant et c'est par l'élaboration d'une certaine liturgie — dans la réalité vécue lors de rituels cycliques visant à définir l'espace et le temps social — que le Meishan acquiert une existence contemporaine et devient un objet ethnologique passionnant : nous n'assistons pas seulement dans la Chine contemporaine à la construction de cartels industriels et commerciaux, mais aussi à celle d'aires culturelles. Au Meishan, des maîtres ritualistes et dignitaires locaux nommés *shigong* collaborent dans leurs rituels et revendiquent une identité commune malgré des divergences entre leurs traditions locales et leurs interprétations personnelles. Des entrepreneurs du tourisme tentent de promouvoir des sites en leur réinventant une histoire ou une sacralité qui sera à même d'y attirer des touristes-pèlerins³⁴. Et différents colloques et publications semblent chercher à rassembler plusieurs facettes d'une réalité dans laquelle les contributeurs se reconnaissent, qu'ils façonnent par leurs actions et qu'ils tentent de rendre cohérente et pérenne par la mise en forme d'un « écrit canonique ». Ainsi, on assiste bien dans cette région de la province administrative du Hunan, à la réinvention d'une aire culturelle — favorisée depuis les années 1990 par différentes autorités des districts de la région — à partir de pratiques traditionnelles mises en œuvre et observées aujourd'hui, ainsi que d'éléments concernant la religion, la politique et la culture des histoires locales.

34. Les catégories de « touriste » et de « pèlerin » sont, dans les faits, très difficiles à distinguer. Des réflexions ethnologiques ont été proposées à ce sujet par David Brown, « Des faux authentiques. Tourisme versus pèlerinage », *Terrain*, 33, 1999, p. 41–56 ; et Arnaud Brotons, « Lecture ethnologique d'un lieu saint connu depuis le VIII^e siècle », *Ateliers d'anthropologie*, 30, 2006, mis en ligne le 8 juin 2007, consulté le 5 février 2012. URL : <http://ateliers.revues.org/82>.

Projet de tables des matières de « Religions et société locale du centre du Hunan », *Xiangzhong zongjiao yu xiangtu shehui* 湘中宗教与土乡社会, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, sous presse.

作者姓名 <i>Noms des auteurs</i>	课题名称 <i>Titre</i>
<i>Vol. 1</i>	
鄢光润 Yan Guangrun	湘潭县的道教与胡雨初道长（附大王庙的调查） Le maître taoïste Hu Yuchu et le taoïsme de Xiangtan (appendice : étude du temple Dawang)
张式弘 Zhang Shihong	安化县的道教的调查报告 Rapport d'étude du taoïsme d'Anhua
刘伟顺 Liu Weishun	新邵县文仙观的调查报告 Rapport de recherche sur le Belvédère de l'immortel Wen du district de Xinshao
柳克文·罗朝霞 Liu Kewen, Luo Chaoxia	长沙县陶公庙的昔与今 Passé et présent du temple de Monsieur Tao, dans le district de Changsha
吴启明 Wu Qiming	清虚岛四仙真调查报告 Rapport d'étude sur les quatre immortels authentiques de l'île du vide pur
郭兆祥 Guo Zhaoxiang	湘潭东岳庙会正一道教的调查与思考 Études et réflexions sur les assemblées du temple du Pic de l'Est des taoïstes de l'Unité orthodoxe à Xiangtan
陈首涛 Chen Shoutao	安化真武寺调查报告 Rapport d'étude sur le temple du Guerrier authentique à Anhua
秦国荣 Qin Guorong	广澜宫常用本经与“内传口工” Les livres d'initiation et leur transmission orale au temple Guangchan
刘铁峰 Liu Tiefeng	梅山文化中道教籍的个案考察 Étude d'un corpus d'écrits taoïstes au sein de la culture du Meishan
杨盛科 Yang Shengke	湖南城步王家坛道教传度仪式全过程 Processus complet du rituel d'ordination taoïste de l'aire rituelle de la famille Wang à Chengbu
曾迪 Zeng Di	新化县道教源流及聚岚宫雷醮闾事 Explications sur les origines du taoïsme à partir du rituel d'offrande au Tonnerre au Palais taoïste Julan à Xinhua
奉育才 Feng Yucai	溆浦县岗东乡正江村的十真道场 L'aire du Dao des dix [jours] véritables au village de Zhengjiang du canton de Gangdong dans le district de Xupu

陶稳固 Tao Wengu	儒教科仪录 Registres liturgiques confucéens
谢五八 Xie Wuba	梅山人进香民俗探源 Exploration de l'origine des coutumes de pèlerinages des gens du Meishan
<i>Vol. 2</i>	
李新吾 Li Xinwu	冷水江杨源张坛师公与道士的异同比较 Similarités et différences entre maîtres exorcistes et maîtres taoïstes de l'aire rituelle du lignage Zhang du village de Yangyuan à Lengshuijiang
曾有幸 Zeng Youxing	岩门前师教与黄喜初 Huang Xichu et la religion des maîtres à Yanmenqian
秦国荣 Qin Guorong	酬还都猖大愿科仪本 Le manuel du rituel d'action de grâce aux Furies
邹升云 Zou Shengyun	新化苗田观送曹法事的传承 Transmission du rituel d'accompagnement à la fonction céleste du Belvédère Miaotian à Xinhua
陈益松 Chen Yisong	大熊山中的会真雷坛 Les assemblées des aires rituelles du Tonnerre au mont Daxiong
罗杰勇 Luo Jieyong	新化懋昌雷坛的收徒授教简述 État des lieux succinct de l'accueil des disciples et de l'enseignement religieux de l'aire rituelle du Tonnerre de Maochang à Xinhua
尹建德, 尹小菊 Yin Jiande, Yin Xiaoju	城步苗族的“庆鼓堂” Étude du rituel de célébration du palais du tambour de la nationalité <i>miao</i> de Chengbu
尹建德, 尹小菊 Yin Jiande, Yin Xiaoju	城步兰蓉乡巫傩文化与巫师飘牌过法仪式 La culture du Nuo chamannique et la cérémonie de transmission de la boîte d'ordination des maîtres chamans du canton de Lanrong à Chengbu
曾迪 Zeng Di	梅山傩戏《和梅山》 Le théâtre rituel <i>nuo</i> de 'Conciliation de la divinité du Meishan'
苏峥嵘 Su Zhengrong	冷水江市东南地区的娘娘现象 Le phénomène des <i>niangniang</i> (Dames) dans le Sud-Est du district de Lengshuijiang
杨德湘 Yang Dexiang	梅山师公教《庆娘娘》法事全录 Registre complet du rituel de célébration de la divinité Niangniang dans la religion des maîtres exorcistes du Meishan

陈子艾 Chen Zi'ai	“桃源峒”花蓬的文化内蕴和峒神的衍变及原因 Raisons et évolutions de la culture des Huapeng et des divinités des autels ‘Taoyuan dong’
苏业江 Su Yejiang	上梅山的蛮王崇拜 Le culte du roi des Man dans le haut Meishan
苏传凤，苏建文 Su Chuanfeng, Su Jianwen	梅王苏甘故居地人们的太公信仰 Les croyances au Grand Seigneur, par les populations de l'ancienne région de résidence de Su Gan, roi du Meishan
苏其桓 Su Qihuan	新邵县时荣苏家的“家主太婆”信仰民俗调查 Études de la dévotion de la famille Su envers ‘la Grande Mère du lignage’ dans les coutumes du district de Xinshao
尹建德，尹华杰 Yin Jiande, Yin Huajie	城步苗族地区的梅山教及其神系 La religion de Meishan et son panthéon dans la région de nationalité miao de Chengbu
回楚佳 Hui Chuja	隆回花瑶的“爸魅”与“夜皈”仪式 Les officiants et les rituels des « esprits nocturnes convertis » chez les Huayao de Longhui
雷连生 Lei Liansheng	洞口瑶乡的信仰习俗与打楼灯仪式 Coutumes dévotionnelles et cérémonie de l'allumage des lanternes du canton de Dongkou
Vol. 3	
黄镇 Huang Zhen	梅山师公的法服，法器与面具 Vêtements, instruments et masques rituels des maîtres exorcistes du Meishan
奉云星 Feng Yunxing	奉家山居民神龛文化调查 Études de la culture des autels des divinités domestiques de Fengjia shan
王小悟 Wang Xiaowu	神龛文化农村走势透视——从湖南安化翠飞村的调查说开去 Aperçu sur les autels domestiques des villages à partir d'une enquête menée dans le village de Cuifei dans le district d'Anhua
华澜，米盖拉 Alain Arrault, Michela Bussotti	湘中神像研究 Recherches sur les statues de divinités du centre du Hunan
胡能改 Hu Nenggai	梅山纸马 Les chevaux de papier du Meishan
奉光华 Feng Guanghua	梅山腹地的奉孝元处士 Feng Xiaoyuan, sculpteur au centre des montagnes de Meishan
陶稳固 Tao Wengu	风水师的阴教与秘诀 La puissance rituelle des enseignements secrets des maîtres de géomancie

刘国忠，唐豪初 Liu Guozhong, Tang Haochu	湖南冷水江，新化金属加工工匠信仰习俗调查 Études des croyances et des coutumes des artisans forgerons de Lengshuijiang et Xinhua
曾有幸 Zeng Youxing	龙山药王信仰初探 Essai sur les croyances vouées au Roi de la médecine du mont Long
李魁 Li Kui	梅山水师的个案调查与异同的比较 Études comparatives de différents maîtres de l'Eau de Meishan
马铁鹰 Ma Tieying	北隆回的民间医俗 Coutumes médicales populaires dans le nord de Longhui
苏传凤 Su Chuanfeng	神打揭秘 Révélation sur les frappes spirituelles
游标新，刘智勇，梁中东 You Biaoxin, Liu Zhiyong, Liang Zhongdong	梅山武功及其宗教信仰 Croyances religieuses des arts martiaux dans la région de Meishan
奉旺星 Feng Wangxing	鲁班法在上团民居建筑与日常生活中的运用 Les usages de l'art de Lu Ban pour construire les bâtisses et dans la vie quotidienne des habitants de Shangtuan
陈敏洪，苏传境 Chen Minhong, Su Chuanjing	民间般尺解读 Explications sur la règle de charpentier populaire