



HAL
open science

Kenneth Dean, Zheng Zhenman, Ritual Alliances of the Putian Plain, volume 1: Historical Introduction to the Return of the Gods; volume 2: A survey of Village Temples and Ritual Activities, 2010

Alain Arrault

► **To cite this version:**

Alain Arrault. Kenneth Dean, Zheng Zhenman, Ritual Alliances of the Putian Plain, volume 1: Historical Introduction to the Return of the Gods; volume 2: A survey of Village Temples and Ritual Activities, 2010. Cahiers d'Extrême-Asie, 2012. halshs-02509052

HAL Id: halshs-02509052

<https://shs.hal.science/halshs-02509052>

Submitted on 16 Mar 2020

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.

Kenneth Dean, Zheng Zhenman, *Ritual Alliances of the Putian Plain*, volume 1 : *Historical Introduction to the Return of the Gods* ; volume 2 : *A survey of Village Temples and Ritual Activities*, 2010
Alain Arrault

Citer ce document / Cite this document :

Arrault Alain. Kenneth Dean, Zheng Zhenman, *Ritual Alliances of the Putian Plain*, volume 1 : *Historical Introduction to the Return of the Gods* ; volume 2 : *A survey of Village Temples and Ritual Activities*, 2010. In: Cahiers d'Extrême-Asie, vol. 21, 2012. The Way of Yin and Yang. Divinatory Techniques and Religious Practices. pp. 413-421;

https://www.persee.fr/doc/asie_0766-1177_2012_num_21_1_1410

Fichier pdf généré le 06/02/2019

Kenneth DEAN, ZHENG Zhenman, *Ritual Alliances of the Putian Plain*, volume 1 : *Historical Introduction to the Return of the Gods* ; volume 2 : *A survey of Village Temples and Ritual Activities*, Leiden, Boston, Brill, 2010, 404 p. + 1060 p., ISBN 978-90-04-17602-7, ISBN 978-90-04-17601-0, € 103 + € 185.

Cet ouvrage est une somme : la somme en quelque sorte des études du même genre menées par d'autres chercheurs en Chine depuis les années 1990 (Daniel Overmyer, David Johnson, Wang Ch'iu-kuei 王秋桂, John Lagerwey, Yang Yanjie 楊彥杰, Tam Wai-lun 譚偉倫, Stephen Jones, Thomas Dubois, Jing Jun 景軍, etc.) ; la somme des travaux que mènent en tandem les auteurs, Kenneth Dean et Zheng Zhenman 鄭振滿, depuis au moins vingt ans ; la somme au sens de *summa* : bien plus qu'un abrégé, c'est une totalité portée à son plus haut niveau de perfection. Il constituera sans nul doute un modèle, une référence incontournable, une source d'inspiration pour les études futures. Conjuguant des travaux d'enquêtes de terrain avec le patient recueil de documents historiques sur place, dont la plupart ne se trouvent pas dans les bibliothèques (version manuscrite des monographies locales, stèles, généalogies familiales, traités rituels, etc.), *Ritual Alliances* offre au lecteur l'histoire de la plaine alluviale de Putian 莆田, située face à la baie de Xinghua 興化 dans le nord de la province méridionale du Fujian 福建 ; une histoire sur la longue durée dont le point de départ commence plus ou moins avec la dynastie des Tang (618-907) et se termine avec les événements, rebondissement et soubresauts de la Chine contemporaine. Ajoutons à cela le fait que cette plaine couvre une superficie de 464 km², qu'elle comprend 724 villages, et nous pouvons appréhender à sa juste mesure l'ampleur du travail effectué et la nécessité, pour le mener à bien, de recourir à des équipes d'investigateurs (dûment remerciées), à des outils techniques de pointe, tels que des banques de données informatisées, des images satellitaires et un système d'information géographique (SIG). Tout cet appareillage sophistiqué a permis des analyses « parlantes », tant du point de vue du temps que de l'espace, ce dernier se traduisant par une kyrielle de cartes, présentant physiquement la répartition des alliances multiples et variées, des lignages, des temples, des autels ancestraux, des populations, etc.

Avant d'entrer dans ce qui constitue l'essentiel du livre, nous aimerions exprimer quelques regrets quant à la forme. Des fautes éditoriales émaillent ça et là le texte du volume 1 : des lettres sont en trop ou en moins ; des parenthèses ne sont pas fermées ; les césures des mots chinois sont fréquemment erronées ; des références sont faites à des cartes « ci-dessous » (*below*), qui se trouvent en fait au tout début ou beaucoup plus loin dans le volume ; la fête de l'Ulambana est étonnamment appelée Lanpen 蘭盆 au lieu de Yulan (pen) 盂蘭 (ainsi que l'atteste un texte en chinois, p. 295) ; une demi-page (p. 157) consacrée aux moines bouddhistes, curieusement dans un paragraphe dédié aux spécialistes des rituels taoïstes, est quasiment identique dix pages plus loin, cette fois dans un paragraphe adéquatement intitulé « Buddhist monks » (p. 166) ; l'une des appellations du dieu du Sol dans les temples villageois est tantôt Mingzhu zunwang 明主尊王, tantôt Zunzhu mingwang 尊主明王 (p. 177-179) — au vu du nombre d'occurrences la première doit être la bonne (?).

Ces petits défauts suscitent le commentaire suivant : il est désormais devenu presque une règle, lorsqu'il s'agit d'ouvrages académiques, que les auteurs eux-mêmes rendent des tapuscrits « prêts à l'impression », les maisons d'édition ne se donnant plus la peine de faire une relecture professionnelle, qui a pourtant l'avantage d'éliminer le type d'erreurs que nous avons relevées.

Le volume 1 comprend deux grandes parties : la première, p. 3-282, signée par Kenneth Dean, s'intitule « The Gods return » (Le retour des dieux) ; la seconde, p. 283-339, par Zheng Zhenman, « Lineage and religion on the Putian plains: an analysis based on stone inscriptions » (Lignage et religion dans la plaine de Putian : une analyse à partir des inscriptions sur pierre), auxquelles s'ajoutent deux appendices : « Legends of the main surnames of the Putian plain (based on the account in Zhang Qin 張琴's *Putian xianzhi* 莆田縣志) » (Légendes des principaux patronymes de la plaine de Putian, basées sur le rapport de la monographie locale de Putian par Zhang Qin), et « A recently carved stone inscription from Shiting 石庭, Putian » (Une stèle récemment gravée à Shiting, Putian). Le volume 2 est une recension de toutes les alliances et, pour chacune d'entre elles, une description des villages la composant, livrant de manière uniformisée des informations quant à l'histoire et la situation administrative actuelle des villages, aux différents groupes patronymiques, aux temples, aux rituels accomplis (il s'agit le plus souvent des processions accomplies lors de la fête des Lanternes du Nouvel An), et aux célébrations des anniversaires des divinités tout au long de l'année. Ce sont en quelque sorte les documents bruts des enquêtes de terrain.

Les principales thèses de l'ouvrage, dont la majeure partie est exposée dans le chapitre 1, peuvent être résumées de la manière suivante. Les alliances rituelles, au cœur de l'étude, sont nées dans une région parcourue par un maillage de canaux d'irrigation, de barrages et de retenues d'eau. Formées par le biais de comités de temples, qui s'emboîtent comme des poupées russes en fonction de la grandeur du territoire qu'ils ont en charge, les alliances constituent un « second gouvernement », à cause précisément du retrait et de la défaillance du gouvernement officiel : elles ne sont pas seulement amenées à gérer les fêtes et rituels placées sous leur responsabilité, mais elles jouent également un rôle dans la vie de tous les jours. Opérant des levées de fonds *per capita*, les comités utilisent le reste, qui se dégage une fois les dépenses pour les activités rituelles proprement dites réglées, pour financer la construction et la maintenance des infrastructures publiques (toilettes, ponts, routes, etc.), des aides sociales (bourses d'étude, aide médicale, don de nourriture et de vêtements, etc.) et l'organisation d'événements culturels.

Pour caractériser le cadre dans lequel ces alliances prennent place, K. Dean préfère employer l'expression de « traditions rituelles locales » (*local ritual traditions*) (p. 46), plutôt que celles de « religion populaire » (*popular religion*) ou de « religion locale communautaire » (*local communal religion*), et affirme que leur « exubérante multiplicité » en fait une organisation complexe qui ne se résume pas en des catégories religieuses exclusives les unes des autres, à l'inverse de ce qui peut se passer de nos jours dans les grands centres urbains, où les pratiques religieuses apparaissent figées et momifiées dans les structures religieuses reconnues par l'État chinois. Les réseaux auxquelles elles donnent lieu ne s'arrêtent pas au niveau du local, mais se

prolongent de manière translocale (régionale) et transnationale, en particulier grâce aux migrations historiques de la région vers les pays d'Asie du Sud-Est (Indonésie, Malaisie, Singapour). Il est ainsi remarquable que le retour en force des alliances sur le Continent dans les années 1980 et 1990, loin d'être un obstacle à la modernité, a au contraire contribué à son édification, notamment par le flux de capitaux entre Putian et l'Asie du Sud-Est. Au niveau du quotidien, le recensement du nombre de cérémonies, organisées par les alliances, lors du Nouvel An et de l'anniversaire des divinités, sans compter les rituels occasionnels communautaires ou privés, donne une moyenne de 360 célébrations par mois, une fréquence qui fait dire à K. Dean que les activités rituelles participent à une intensification de la vie quotidienne, plutôt qu'à l'élaboration d'un temps sacré séparé du temps profane. Il va dès lors de soi que l'individu dans ce dispositif est amené à participer à divers réseaux, qu'ils soient familiaux, territoriaux, religieux, corporatistes, etc. Qui plus est, loin d'être immuables, ces traditions rituelles ont une histoire dont les principaux moments sont narrés.

L'histoire de Putian (chapitre 3 : « Historical overview ») commence par la présence d'ethnies non chinoises, les She 畬. À l'instar de nombreuses régions du sud de la Chine, la colonisation s'est faite sur deux fronts : d'un côté, le bouddhisme et le taoïsme et leur implantation de monastères et de temples, de l'autre, les militaires envoyés par le pouvoir impérial pour établir des colonies et ouvrir la voie à l'administration impériale, qui recense, impose des taxes et des corvées. Avec la dynastie des Tang, le nombre d'établissements bouddhiques va grandissant, et il s'instaure dès les Song (960-1279) des relations complexes entre ces structures et les lignages. Ces derniers installent en effet leurs autels ancestraux (*citang* 祠堂) soit à côté soit à l'intérieur des monastères et sponsorisent de ce fait les moines dont ils attendent en retour des services religieux. À la fin des Song, et sous les Yuan (1279-1368), l'idéologie néoconfucéenne dite Cheng-Zhu 程朱 (les frères Cheng 二程 et Zhu Xi 朱熹) pousse les familles à établir des autels indépendants et ainsi à se séparer des monastères. Cette histoire est particulièrement bien illustrée et documentée dans la deuxième partie du volume 1 signée par Zheng Zhenman.

Les premiers travaux d'irrigation ont quant à eux commencé à la fin des Tang et sous les Cinq dynasties (907-960). Un second moment de développement se situe pendant la dynastie des Song, et le système d'irrigation sera parachevé, grâce à une récupération maximale de terres sur la mer, à la fin des Ming (1368-1644) : il est alors divisé en trois circuits principaux : un au sud de la région, un autre au nord, et un dernier au nord-est. Les alliances formées autour de ces circuits reposent dans un premier temps sur les 14 lignages dits fondateurs, puis au fil du temps elles se transforment en alliances de temples locaux, devenues de plus en plus larges au XVI^e siècle pour couvrir toute la plaine à partir du XVIII^e siècle. Aujourd'hui, on ne compte pas moins de 153 alliances.

Le paysage serait incomplet si nous ne prenions pas en compte les temples et les cultes locaux. On se souviendra à ce sujet de la volonté des premiers empereurs des Ming d'imposer des autels, en particulier deux au niveau de tous les *li* 里 (une unité territoriale théoriquement basée sur le regroupement d'une centaine de familles) : l'autel dédié au dieu du Sol et des moissons (*sheji* 社稷), et celui consacré

à la pacification des mânes malfaisantes (*litan* 厲壇). En réalité, les dieux et rituels officiels vont être réinterprétés dans le contexte des temples villageois, dotés de leur propres dieux et rituels, conduisant *in fine* à un détournement du pouvoir impérial au profit des communautés locales.

Deux événements historiques, les invasions des pirates entre 1410 et 1563 et l'intervention des armées des Qing (1644-1911) au milieu du XVII^e siècle, suivie d'une évacuation des territoires côtiers sur une distance de 20 *li* (ca. 10 km), conduiront à la modification en profondeur du paysage rituel. Il s'agit tout d'abord de la naissance de la religion dite Trois en un (*Sanyi jiao* 三一教), qui se voulait une synthèse du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme, et qui connaîtra un succès qui ne s'est pas démenti jusqu'à présent. La dispersion et l'éloignement des lignages ont donné lieu à un changement radical des rapports entre lignages : initialement conçus de manière héréditaire, puis dans des rapports de subordination, les lignages adoptent dans leurs relations une forme contractuelle, où la participation aux frais des cultes, des bâtiments, des généalogies est régie sur une base volontaire de dons, dûment répertoriés. Cette contractualisation évoluera à partir de la fin du XIX^e siècle en une prise de parts d'actions dans les entreprises familiales.

À partir de la moitié du XIX^e siècle, le déclin du pouvoir impérial, provoqué notamment par la révolte des Taiping 太平天國 (1851-1864), ainsi que l'affaiblissement de l'autorité de contrôle du système d'irrigation, provoquent de nouvelles alliances, sous la forme de bannières de trois couleurs, qui entrent en compétition pour le « droit à l'eau ». Ces regroupements, qui peuvent régler leurs conflits par la force physique ou symbolique, ne recourent pas toujours le découpage des alliances traditionnelles, et se surajoutent donc à ces dernières.

La campagne pour la Nouvelle vie (*Xin shenghuo yundong* 新生活運動) de l'époque républicaine (1911-1949), qui préconisait la suppression de la religion populaire, puis la naissance de la République populaire de Chine induisent dans un premier temps un effort local pour masquer la véritable nature des autels du dieu du Sol (*She* 社) et des temples des Murs et des fossés (divinité tutélaire des cités, *Chenghuang* 城隍) sous la forme d'écoles ou d'associations de charité. Dans un second temps, après un recensement des moines et des monastères, l'établissement de comités de surveillance, des campagnes contre les chrétiens — soupçonnés d'être les défenseurs de l'impérialisme —, la fin des années 1950 et la Révolution culturelle (1966-1976) voient la destruction, la fermeture, la conversion des temples et des églises en écoles, en bureaux pour différentes administrations, et les moines et officiants rendus à la vie civile. Au début des années 1980, avec la politique de réhabilitation promue par Deng Xiaoping 鄧小平, ce sont en particulier les réseaux avec les pays d'Asie du Sud-Est qui vont être réactivés et permettre, grâce à l'afflux important de capitaux, de reconstruire les édifices religieux, de remettre au goût du jour l'accomplissement de rituels, de cérémonies, d'opéras, etc. Entrée de plain-pied dans la modernité, Putian, comme bon nombre d'agglomérations en Chine, connaît un développement urbain rapide depuis 2002 et prend désormais la dimension d'une mégalopole couvrant toute la plaine.

Les cadres historiques étant ainsi posés, les chapitres suivants (du chapitre 4 au chapitre 10) proposent une analyse de la situation actuelle, tout en s'autorisant au cas par cas un retour ou un rappel de l'arrière-fond historique. Ils abordent ainsi les événements rituels contemporains (chap. 4), les spécialistes rituels (chap. 5), les dieux et les cultes (chap. 6), les temples, les monastères et les processions (chap. 7), les lignages et les connections territoriales (chap. 8), et les réseaux transnationaux (chap. 9). Les remarques conclusives réunies dans le chapitre 10 présentent un ensemble de notions et concepts qui constituent autant de réflexions théoriques sur la « formation du pouvoir rituel » (*ritual power formation*).

Les rituels s'inscrivent dans des espaces et des temps hybrides. Dans l'aire rituelle, les officiants taoïstes convoquent les divinités, puis opèrent un retour vers le Dao indifférencié et enfin envoient des messagers en papier. Lors des processions, c'est l'espace du village qui est « ré-énergisé » et purifié par le tour d'inspection des divinités. Les médiums, quant à eux, occupent un espace entre ce monde et celui des divinités. La multiplicité des réalités spatiales est indissociable de la multiplicité des temporalités : rythme d'accomplissement des rituels tout au long de l'année, la régression vers le chaos originel dans les rituels transforme le temps, et les médiums et exorcistes introduisent une fêlure dans le temps.

En créant des cadres de références multiples, les rituels contribuent à la formation d'un « champ rituel syncrétique » (*syncretic ritual field*). Cependant, bien que chaque niveau d'expérience rituelle soit formé de différentes traditions (exorciste, bouddhiste, taoïste, rites ancestraux, etc.), qu'il se déroule dans différents lieux (monastères, temples, sanctuaires, etc.), deux tendances se font jour dans le rituel : son aspect *sheng* 聖 (*saintly power of self-cultivation*, le pouvoir sacré de la culture de soi), qui comprend la visualisation, l'invocation, les offrandes, la psalmodie d'écrits, et sa dimension *ling* 靈 (*spontaneous cosmological power*, la puissance cosmologique spontanée) : la possession, la transe, la transformation du corps (*bianshen* 變身) de l'officiant en divinité.

Parvenu à ce point, il ne fait pas de doute pour K. Dean que l'approche micro-sociologique de Gabriel Tarde (1843-1904), revue par Gilles Deleuze et Bruno Latour, qui se décline en trois lois fondamentales, imitation — résistance — adaptation, rend parfaitement compte des phénomènes rituels. Les maîtres de rituels taoïstes et confucéens imitent les rituels classiques et ceux de la Cour. De même les rituels des moines bouddhistes et des officiants de la religion Trois en un sont clairement similaires à ceux des taoïstes (imitation), tandis que chacun des ordres religieux constitue des forces d'opposition en élaborant différents panthéons et des traditions rituelles séparées (résistance), tout en procédant à des emprunts mutuels caractéristiques des liturgies respectives (adaptation). À un autre niveau, la diversité des représentations des divinités qui changent d'identité, de rôle et de fonction suivant ceux qui les invoquent (officiant taoïste, chef de temple, maître de maison, individu...) montre à la fois le fait que la multiplicité est inhérente aux divinités et qu'elles sont métastables : elles se perpétuent par déphasage, autrement dit, en changeant à l'intérieur du système. Peu ou prou, ce phénomène, qui n'est pas la répétition du même, mais l'ouverture de la répétition (l'imitation) au pouvoir de la différence (résistance) en elle-même, s'observe également dans le rituel.

Michel Foucault voyait en 1978 une partition entre l'Occident incarnant le pouvoir pastoral, et l'Orient, le pouvoir confucéen¹. En réalité, au lieu du seul confucianisme, c'est bien le pouvoir rituel, compris sous toutes ces formes, qui engendre des nouvelles formes de subjectivation, des nouveaux registres d'identité, des nouvelles techniques du corps, et des nouvelles formes d'organisation des communautés villageoises. Et si le pouvoir pastoral a permis le passage du pouvoir du souverain à une société disciplinaire puis à une société de contrôle, le pouvoir rituel, dans le cas de Putian, a conduit à une relative indépendance vis-à-vis du pouvoir impérial et du Parti communiste.

Au terme de ce compte rendu, nous aimerions formuler quelques critiques et remarques qui, loin de déprécier l'ouvrage, sont au contraire le reflet — partiel — de ce que la richesse d'une étude peut « donner à penser », la qualité première du chef-d'œuvre.

Les auteurs emploient fréquemment le terme de villages naturels (*ziran cun* 自然村), définis comme désignant des villages « indépendants », entourés de rizières, de champs de légumes, ou par des plantations et des collines (note 2 p. 8). Cet usage, né avec la République populaire de Chine, s'appuie en fait sur des critères pour le moins flous : de géographie physique (montagnes, collines, rivières, etc.), de population (village mono-patronymique), parfois d'architecture ou d'activités commerciales (activités agricoles, d'artisanat, de petites et moyennes entreprises)... Mais il repose surtout sur son opposition aux villages administratifs (*xingzheng cun* 行政村) — qui ne peuvent alors être « naturels » ? —, contrôlant un ensemble de « villages naturels », pour la simple et bonne raison que le Parti communiste est représenté dans les premiers par ses cellules alors que les seconds sont uniquement dotés de « comités locaux ». De fait, l'indépendance des « villages naturels » est somme toute relative et la confusion de paramètres « naturels » et administratifs rend le plus souvent très peu compte des réalités sociologiques, ce que démontrent justement les alliances rituelles, et probablement les alliances matrimoniales, commerciales, etc.

Il est dommage que le recensement des noms de famille par village ne donne pas la proportion exacte pour chacun de ces lignages (p. 219) : le fait que les Chen 陳 se trouvent dans 320 villages, les Lin 林 dans 240, les Huang 黃 dans 184, etc., ne donne pas une idée claire de leur nombre, ni même « une mesure grossière de la taille relative des différents groupes patronymiques » — ainsi que le dit le commentaire à cet inventaire — et encore moins une vision précise de la domination, numérique ou sociale, au niveau du village d'un clan sur d'autres ; encore faudrait-il supposer que, par exemple, tous les Chen appartiennent au même lignage, ce qui n'est pas nécessairement le cas, y compris dans un même village.

Page 244, il est dit que le nombre de temples de la religion Trois en un a doublé pendant la période de la République (1911-1949) mais l'auteur, à juste titre, se pose la question de savoir s'il s'agit d'une augmentation réelle ou de l'effet d'un décompte plus précis par rapport aux périodes précédentes. Cette question se pose également pour les autres types de temples, mais aussi pour tous les inventaires (recensement de

1. Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 3 : 1976-1979, Paris, NRF/Gallimard, 1994, p. 538-550.

la population, du foncier, des métiers, des coutumes, etc.) : d'une manière générale, malgré un régime politique instable, l'administration de cette période ne se contentait pas d'« enquêtes de bureau », de reproduire plus ou moins ce que disaient les monographies locales antérieures, mais envoyait des enquêteurs munis de formulaires chargés de parcourir les campagnes. Ceci s'est traduit par l'élaboration de cartes précises des territoires locaux et par une abondance d'archives locales. Pour prendre l'exemple du Hunan 湖南, les archives du district de Ningxiang 寧鄉 ont conservé les formulaires d'une enquête menée en 1940 sur les revenus et les biens des autels ancestraux (*ci* 祠), des temples (*miao* 廟), des monastères (*si* 寺) et des belvédères (*guan* 觀)² : sur huit cantons de ce district, ce ne sont pas moins de 749 lieux de culte qui ont été ainsi recensés, un chiffre bien supérieur à ce qui n'a jamais pu être publié sur ce sujet, libre bien évidemment aux compilateurs des monographies et chroniques locales de se servir ou non de ces informations. N'y a-t-il pas dans la région de Putian, entreposés dans des bureaux des archives, devenus en principe ouverts au public, de tels « matériaux bruts » ?

Lorsque la statue d'une divinité d'un temple est installée sur un palanquin, la chaise à porteurs tangué, recule et avance, avant de partir docilement en procession. Le même phénomène qui se répète au retour est interprété comme une hésitation de la part de la divinité (p. 267 *sqq.*) et comprise en termes d'« oppositions sociales infinitésimales » : la divinité intègre « les petites variations d'opposition dans l'ordre social entre villages, dans un village, entre le village et le cosmos ». Certes, mais plutôt qu'une hésitation, ne s'agit-il pas plutôt, ainsi que l'expriment les acteurs de ce rite, de l'expression de la puissance, de la force de la divinité, difficilement contrôlables, d'où la nécessité de cajoler, d'apaiser et de canaliser une puissance qui peut se révéler aussi bien destructrice que bénéfique ? Une puissance à laquelle les porteurs sont sensibles : de la même manière que les médiums, ils sont possédés — ne serait-ce que momentanément — par la divinité, ils incarnent « le relâchement des forces », caractéristique du *ling* dont l'auteur nous a dit qu'elle est « la puissance cosmologique spontanée ».

Un détail quant à la traduction : le terme *xiang* 像 est fréquemment traduit par « god statue », « carved god statue » (p. 318, 321), y compris dans le contexte de textes datant des Song. Nous savons, grâce à la collection de De Groot (1854-1921)³ et à de multiples témoignages, que la sculpture de statues en bois est l'un des artisanats phare de la région du Fujian au XIX^e siècle. Mais rien n'indique que cet art remonte aux temps les plus anciens, qu'il fut toujours là : *xiang* peut aussi bien désigner une peinture, ou un dessin, ou encore une figure gravée en deux dimensions sur une planche en bois... C'est d'ailleurs l'une des difficultés majeures que nous

2. *Ningxiang xian jiu zhengquan dang'an* 寧鄉縣舊政權檔案, « Jiaoyu lei » 教育類, « Tiding ci miao si guan kuaiji chankuan dengji biao » 提定祠廟寺觀會積產款登記表, 3 vol., Ningxiang, s. e., 1940-1941.

3. Pour la collection de De Groot, voir Zwi Werblowski, « Catalogue of the Pantheon of Fujian Popular Religion », *Journal of South Central and East Asian Religions*, 12/13, 2001, p. 95-186 ; Deirdre Emmons, *Dieux de Chine. Le panthéon populaire du Fujian de J. J. M. de Groot*, Lyon, Muséum d'histoire naturelle, Un, deux...quatre Éditions, 2003.

rencontrons fréquemment dans l'histoire de l'iconographie et de la statuaire chinoise « populaire » : là où les textes précisent rarement de quels types d'icône ou d'effigie il s'agit, les vestiges archéologiques sont souvent manquants.

Enfin un dernier regret : dans la bibliographie, un nombre important de titres de généalogies est dénué de date, de lieu d'édition et même de lieu de conservation. S'agit-il de rééditions modernes complétées, suivant une mode touchant toutes les catégories sociales depuis la fin du siècle dernier, reprenant éventuellement une partie des textes des versions antérieures ? De généalogies conservées dans les familles ou dans les bibliothèques ? Par expérience, nous savons que ces documents doivent être maniés avec précaution quant à leur valeur historique, qu'ils sont parfois jalousement gardés par les familles qui les ouvrent avec réticence aux yeux « étrangers », mais des travaux des dix dernières années ont contribué à les revaloriser, que ce soit d'un point de vue sociologique et historique, voire économique et technique : longtemps écartés d'un revers de main, ils font désormais partie des documents importants pour comprendre la société locale, et méritent, à ce titre, un référencement aussi rigoureux que la documentation « classique ».

Ainsi que je l'ai dit précédemment, cet ouvrage sera une source d'inspiration pour des études futures qui pourraient, entre autres, revisiter des thématiques dites classiques, et comparer le système d'organisation sociale de Putian avec celui d'autres lieux. L'une de ces thématiques concernerait les traditions locales rituelles autour du culte au dieu du Sol. Il ne s'agirait pas tant d'une étude fondée sur les sources historiques et littéraires à la manière d'Édouard Chavannes⁴ que sur des documents de nature « archivale » tels que nous pouvons les trouver, par exemple, à Dunhuang⁵. Un nombre considérable de manuscrits révèle en effet qu'il existait dans l'oasis de multiples *she* 社 : les *she* de quartier, des *she* genrés (des femmes, des « frères »), de corps de métier, de pratiques religieuses, etc. Présentés fréquemment comme des « associations », il est évident que les textes rituels, les listes d'offrandes et de donateurs, les circulaires et les invitations qui leur sont afférents plaident en faveur de communautés de culte, à la fois centrée sur le culte au dieu du Sol et des moissons et le réinterprétant en fonction d'intérêts locaux, comme Kenneth Dean et Zheng Zhenman ont pu le démontrer pour les *she* de Putian.

Le système d'irrigation interconnecté de Putian a conduit à l'élaboration d'alliances rituelles fortes et nombreuses, mais qu'en est-il pour les réseaux d'irrigation d'autres lieux ? Kenneth Dean répond en partie à cette question en mentionnant les exemples du delta des Perles 珠江三角洲, du Shanxi 山西 et du Henan 河南, du Jiangnan 江南 et de Taiwan (p. 127-128). Certains ont donné lieu au mariage de l'idéologie confucéenne avec la société locale ; d'autres, l'eau étant limitée, ont conduit à des cultes aux dieux des eaux et de la pluie... Autrement dit, les mêmes

4. Édouard Chavannes, « Le dieu du sol dans la Chine antique », appendice au *Le T'ai chan, essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1910, p. 437-526.

5. Voir entre autres Ning Ke 寧可, Hao Chunwen 郝春文, éd., *Dunhuang sheyi wenshu jijiao* 敦煌社邑文書輯校, s. l., Jiangsu guji chubanshe 江蘇古籍出版社, 1997 ; Tan Chanxue 譚蟬雪, *Dunhuang suishi wenhua daolun* 敦煌歲時文化導論, Taipei, Xinwenfeng chubanshe 新文豐出版社, 1998, notamment p. 99-107.

causes « physiques » n'induisent pas nécessairement les mêmes effets sociaux. Qu'en est-il par ailleurs des sociétés locales où les canaux d'irrigation n'existent pas ? Démontrent-elles une organisation communautaire rituelle plus relâchée ? Dans ce cas, constituent-elles « un second gouvernement » ? Sont-elles pour autant plus anarchiques et individualistes ?

Par ailleurs, existe-t-il à Putian des temps et des espaces qui échappent aux alliances rituelles ? Si leur omniprésence semble conditionner toutes activités humaines, qu'en est-il des dimensions proprement liées à l'enseignement et à l'éducation, au travail et à son corollaire, le repos, eux aussi vecteurs structurants de l'activité humaine ? Les familles apparaissent toujours dans le cadre des clans et des lignages, mais qu'en est-il de la famille restreinte et nucléaire, dont nous savons pertinemment que suivant sa situation lignagère et sociale son implication dans le clan est variable ? Les alliances influencent-elles les relations politiques, amicales et amoureuses ? Pour répondre à ces questions, il serait nécessaire de mener des enquêtes auprès des hommes et des femmes qui composent la société locale : comment vivent-ils leurs relations aux alliances, quel est le degré de leur implication, etc. ? Autrement dit, le retour à des strates sociales inférieures aux couches communautaires permettrait de répondre aux exigences d'une microsociologie (*contradictio in terminis* ?), ou d'une sociologie qualitative, telle que Pierre Bourdieu l'a mise en œuvre dans *La misère du monde*⁶.

Alain ARRAULT

6. Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.