HAL
open science

Entre désirs et structures. L'usage cultuel de l'encens dans le taoïsme et la société chinoise contemporaine

Georges Favraud

▶ **To cite this version:**

Georges Favraud. Entre désirs et structures. L'usage cultuel de l'encens dans le taoïsme et la société chinoise contemporaine. Techniques et culture, 2018, Matérialiser les désirs. Techniques votives, 70. hal-02119183

HAL Id: hal-02119183

https://hal.science/hal-02119183v1

Submitted on 3 May 2019

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.

Techniques & Culture
Revue semestrielle d'anthropologie des techniques
Suppléments au n°70

Entre désirs et structures

L'usage cultuel de l'encens dans le taoïsme et la société chinoise contemporaine

Georges Favraud

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/tc/10285
ISSN : 1952-420X

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Référence électronique
Georges Favraud, « Entre désirs et structures », *Techniques & Culture* [En ligne], Suppléments au n°70, mis en ligne le 06 décembre 2018, consulté le 21 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/tc/10285

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2019.

Tous droits réservés

Entre désirs et structures

L'usage cultuel de l'encens dans le taoïsme et la société chinoise contemporaine

Georges Favraud

À mon arrivée au grand sanctuaire du Pic du Sud (Nanyue 南嶽, province du Hunan) pour un nouveau séjour d'étude de terrain au mois de juillet 2015, tout le monde parlait de la récente interdiction de faire entrer de l'encens dans la montagne[1]. Une réglementation qui ne peut qu'interpeler l'ethnographe, puisque l'encens n'est autre que l'ex-voto central de la démarche de pèlerinage : le terme chinois qui désigne le culte signifie littéralement « brûler l'encens » (*xianghuo* 香火) et « faire entrer, présenter l'encens », c'est très précisément aller en pèlerinage dans un temple (*jinxiang* 進香). Le terme *xiang* 香 désigne l'« encens », ainsi que, de manière plus générale, une « odeur agréable », un « parfum ». Ce fait attire l'attention sur les volutes odorantes réputées attirer les dieux et purifier les personnes et les lieux. L'analyse ethnographique et l'attention portée au vocabulaire notamment utilisé par des maîtres taoïstes montrent néanmoins que l'usage de l'encens est, comme dans d'autres parties du monde, plus complexe[2]. Comme le souligne dans le vocabulaire commun d'aujourd'hui la Vénérable taoïste Li Yuankong (Fig. 2), qui réside au pied du Pic du Sud, au belvédère de la Cour jaune (Huangting guan 黄庭觀), le rôle central de ces volutes est de « transmettre les messages » (*zhuanxin* 傳信). Comme nous allons le voir, l'action rituelle consiste à formuler une « demande, imploration, recherche ardente de réponses » (comme l'exprime l'usage du verbe *qiu* 求) en audience face à des dieux considérés capables d'« infléchir la destinée » (*gaiyun* 改運) des personnes et des groupes. L'encens est conçu dans le taoïsme et dans les religions locales chinoises comme le support éphémère d'énoncés portant sur les souffrances et les désirs des personnes et des communautés locales. L'offrande d'encens n'a donc pas pour seule fonction de nourrir les dieux de substances odorantes ; dans le même temps, elle organise des formes particulières de paroles et d'interactions. Autrement dit, l'usage de l'encens questionne la pratique cultuelle en elle-même, non seulement en termes d'intensité dévotionnelle, mais aussi en tant qu'enjeu de savoir et de pouvoir concernant la capacité des personnes et des localités à élaborer de manière autonome des discours et des interactions communautaires efficaces et chargés de sens.

Figure 1. Audience au Baiyunguan

Offrandes d'encens lors des fêtes du printemps de 2004 au belvédère des Nuages blancs de Pékin. Dernière année où il était autorisé de transformer l'encens par le feu lors des jours de grande affluence.

(Cl. Georges Favraud, 2004)

Figure 2. La Vénérable Li Yuankong

Maître des oracles au belvédère de la Cour Jaune, la Vénérable Li « allume l'encens » (*dianxiang*) pour animer l'autel de la Dame Ancêtre Wei.
(Cl. Georges Favraud, 2015)

1 L'interdiction pesant sur l'encens que j'ai constaté au Pic du Sud en 2015 était notamment légitimée par le souvenir d'un incendie provoqué par les braises tombées d'un camion évacuant les cendres d'ex-voto quelques années auparavant : risque d'incendie dans cette célèbre montagne classée comme zone touristique prioritaire et comme parc naturel qui reçoit chaque année trois millions de visiteurs ; complexité et coût de la logistique impliquée ; risque écologique en termes de feu de forêt et de pollution de l'air par les volutes d'encens. Lors d'une visite précédente, au printemps 2013, le jour anniversaire du célèbre boddhisattva de la Compassion (Guanyin 觀音)[3], des camions et des bulldozers étaient en effet mobilisés pour évacuer vers la déchetterie les cendres des multiples offrandes jetées pêle-mêle dans de grands brasiers qui débordaient largement le dispositif prévu. Ces différentes mesures, aux motifs variés mais apparemment techniques, touchent indirectement, mais de plein fouet, la vie religieuse, sociale et politique des Chinois. Elles m'ont semblé à la fois emblématiques de la situation actuelle de la Chine où se conjuguent libéralisme débridé et autoritarisme étatique (Billioud & Palmer 2009, Goossaert & Palmer 2012), mais aussi d'un enjeu de contrôle et de façonnement des sociétés locales par l'orthopraxie rituelle qui traverse l'histoire longue de l'empire (Stein 1979, Lévi 1987, Billeter 2000, Lagerwey 2010).

Figure 3. Fourneau débordant d'ex-voto enflammés

Sur le parvis du Grand temple du Sage empereur du Pic du Sud, lors de l'anniversaire du Bodhisattva de la Compassion en juillet 2013
(Cl. Georges Favraud, 2013)

2 La ferveur cultuelle observée et les lignes d'arguments sécuritaires, logistiques et écologiques qui ne manquent pas d'interagir avec le dispositif rituel coutumier m'ont interpellé et m'ont invité à engager une analyse des pratiques et des discours concernant l'usage de l'encens et le sens du culte. Une difficulté ethnographique s'est rapidement présentée : les discours officiels cherchant à légitimer la limitation de l'usage de l'encens et, par ce biais, les démarches individuelles et communautaires de structurations sociales par le culte, sont régulièrement relayés par la presse et semblent largement intégrés par les différents acteurs locaux (commerçants, moines, agents de sécurité, gardes forestiers, pèlerins, touristes). Les témoignages sortant des sentiers battus et de la bien-pensance officielle sont donc assez rares et invitent à proposer des interprétations issues de l'observation. Dans le but d'appréhender l'usage cultuel de l'encens et la situation dans laquelle se trouvent les lieux de culte chinois d'aujourd'hui, mon enquête s'est centrée sur le point de vue de maîtres taoïstes avec qui j'ai tissé des relations ethnographiques de long terme, au grand sanctuaire du Pic du Sud et dans le contexte, beaucoup moins exposé au tourisme de masse et aux normes sécuritaires, du petit temple villageois des Transformations intensifiées (Zenghua guan 增化觀, district de Liling 醴陵), à une centaine de kilomètres de là. J'ai aussi été amené à consulter certaines références textuelles anciennes de plusieurs traditions relevant du taoïsme[4]. Enfin, j'ai eu recours à des informations provenant de la presse et de discussions informelles avec des pèlerins dont les pratiques s'inscrivent dans le champ des religions locales.

Figure 4. Groupe de pèlerinage au Pic du Sud

En audience avec des divinités des Trois souffles vitaux purs à l'origine du cosmos (Sanqing), au belvédère de la Capitale obscure

(Cl. Georges Favraud, 2015)

Le Pic du Sud et le dispositif de pèlerinage

L'usage cultuel de l'encens participe d'un dispositif rituel très répandu, qui est l'objet d'un savoir partagé et d'un apprentissage dans la société chinoise. L'un des principes centraux de ce dispositif est hérité du taoïsme et largement intégré dans les pratiques locales. C'est celui de la bureaucratie céleste. Les multiples divinités, auxquelles on attribue le pouvoir d'infléchir la destinée des personnes et des communautés, siègent dans les temples tels des magistrats humains auxquels on soumet des rapports et des requêtes (Seidel 1992, Feuchtwang 2001)[5]. Ces puissances divines pouvaient être reconnues et titrées officiellement par le ministère des Rites (notamment entre les dynasties de Song et des Ming, Hansen 1990) ou se voir attribuer leur efficacité et leur légitimité au sein de panthéons locaux. Les pratiques cultuelles chinoises sont historiquement influencées par les grandes traditions canoniques confucéennes, bouddhiques et taoïques, et elles ont des repères cosmologiques et divinatoires partagés. Néanmoins, elles se distinguent par des cultes à des dieux ayant le plus souvent des fonctions locales ou spécialisées : réussir aux examens, richesse, longue vie, guérison, enfanter un fils, patronage d'un métier, etc. Dans un système polythéiste, les fonctions religieuses des dieux sont inextricables de leurs fonctions sociales (Detienne 1986, Gossiaux 2016 : 75-103). Dans un tel contexte, la notion de « fidèle » (*xinshi* 信士) promue depuis le début du XXe siècle par des autorités chinoises influencées par l'Occident pour catégoriser, identifier et contrôler les populations, est peu pertinente du point de vue scientifique. Les affiliations sociales aux communautés de culte chinoises ne sont généralement pas exclusives et s'opèrent moins au travers de l'adhésion à un dogme qu'au regard de critères de proximité, d'appartenance à divers réseaux sociaux (famille, amitié, métier, etc.), de la fonction précise de tel dieu ou encore de l'efficacité attribuée à tel site ou à tel ritualiste (Thoraval 1992, Chau 2011). En termes de vocabulaire, au regard

du dispositif rituel qui consiste à formuler une demande aux dieux prenant la forme d'une « requête » (*biao* 表) adressée à un magistrat humain ou à l'empereur, j'utilise le terme de « requérant », qui me semble plus approprié[6].

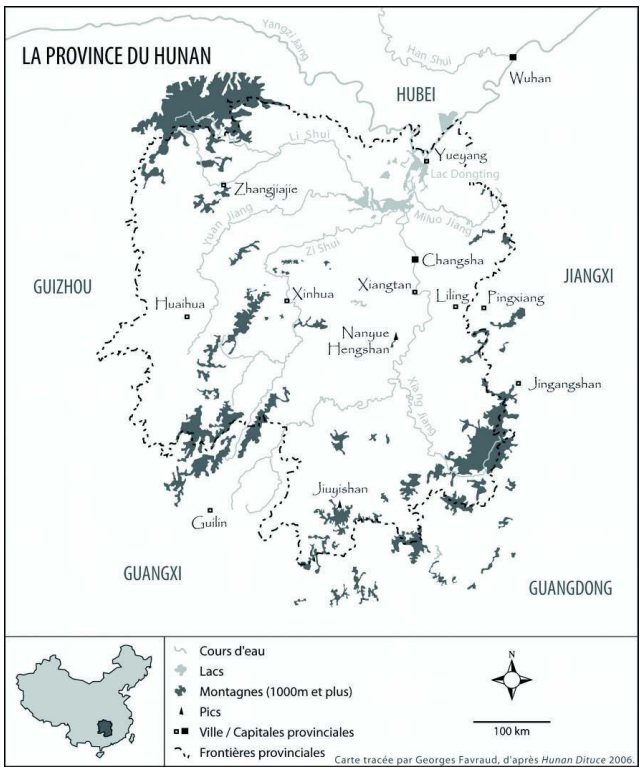
Figure 5. La montagne divinisée en Sage empereur

Le Sage empereur du Pic du Sud, statue située au sommet du Pic de l'Invocateur-Fondeur (Cl. Georges Favraud, 2013)

3 Les aspects politiques et religieux du social ne se distinguent pas aussi clairement en Chine, ou tout au moins pas de la même manière, que dans le contexte des monothéismes occidentaux. Ce constat et la thématique du désir qui est au cœur de ce dossier nous invitent à nous décaler, au moins temporairement, des distinctions construites entre le politique et le religieux depuis l'Occident pour explorer, sur la base de données chinoises, la tension qui se fait jour entre désir et structure dans des lieux de culte. Entendons par là la rencontre entre, d'une part, la recherche d'expression et de réalisation de tendances émergeant spontanément des personnes, des communautés locales et des réseaux sociaux (ici dans un cadre cultuel) et, d'autre part, des systèmes d'idées, d'images et de valeurs associés à des institutions et à des dispositifs matériels et langagiers stabilisés[7], qui peuvent aussi bien favoriser l'élaboration des désirs qu'avoir pour but de les limiter ou de les manipuler. Il est délicat de généraliser les multiples théories et pratiques relevant du taoïsme, dans la mesure où ce courant regroupe des conceptions diverses au long de l'histoire et qu'il implique des personnes et des groupes aux pratiques et aux objectifs variés pouvant être intégrés à toutes les strates sociales (des communautés villageoises à la cour impériale). Néanmoins, l'un des points communs aux approches taoïques réside dans les pratiques consistant à « nourrir le principe vital » (*yangsheng* 養生) notamment par l'alimentation, les remèdes et les élixirs, la sexualité ritualisée et des exercices mobilisant le corps, le souffle et l'esprit, qui sont bien souvent pratiqués en montagne. Or, ces pratiques anciennes relevant de la « culture de soi » ont dès le départ posé les questions de la souveraineté et des modes de gouvernement, puis, à partir du IIe siècle, elles ont été intégrées au rituel communautaire d'organisations s'opposant au pouvoir

dominant ou s'installant dans les marges de l'empire Han alors en déclin (Robinet 1979, Seidel 1992). La pensée ritualiste, divinatoire et vitaliste taoïque construit à sa manière des pôles conceptuels contrastés entre le corps et l'esprit, l'énergie et la forme, le geste et l'idée, mais ce, dans le but de les mettre en relation de complémentarité ou d'alternance, suivant le modèle de la respiration (Graziani 2011). Cette approche taoïque des rapports entre désirs et structures contraste fortement avec les formes chinoises de gouvernement, impériale puis communiste, qui ont pour caractéristique historique d'être très centralisées et autoritaires en termes administratifs (Balazs 1968) et très formelles et standardisées en termes d'orthopraxie rituelle (Vandermeersch 2013 : 168-187). Afin d'explorer quelques-unes de ces respirations et « apnées » entre désirs et structures en Chine, nous allons, dans un premier temps, étudier le rituel coutumier d'élaboration des désirs individuels et communautaires tel qu'il a cours dans le taoïsme et les religions locales chinoises. Nous reviendrons ensuite sur les interdits contemporains visant à limiter, voire à éteindre le « feu de l'encens », en proposant des interprétations quant à leur impact sur le dispositif rituel. Enfin, nous formulerons quelques propositions pour comprendre la logique d'exacerbation et de manipulation symbolique du désir autour de laquelle convergent les intérêts d'une industrie du divertissement touristique et d'un État-parti qui cherche à construire une identité nationale et un *soft power* par la patrimonialisation (David 2007, Baptandier & Trémon 2012, Bodolec 2014).

Figure 6. Carte de la province du Hunan



4 Le Pic du Sud est un site tout à fait représentatif du caractère politico-religieux du polythéisme chinois. Relais au sein d'itinéraires réels et extatiques des chamanes de l'antiquité et divinité tutélaire des souverains du royaume de Chu 楚, cette montagne est rapidement devenue après la fondation de l'empire (221 av. J.-C.) le marqueur rituel du Sud du territoire impérial. Durant la dynastie des Tang (618-907), des communautés

taoïques et bouddhiques étaient déjà bien implantées dans les monastères de la montagne. Des maîtres de la tradition taoïque de la Haute pureté (Shangqing 上清) y développaient d'importantes techniques de salut dans le monde et dans l'au-delà par l'ascèse alimentaire et sexuelle, des techniques de méditation dans « la clarté et la quiétude » (*qingjing* 清淨) (Kohn 1987, Robson 2009), des savoirs médicaux, botaniques et alchimiques, ainsi qu'une forme de rituel communautaire se démarquant du sacrifice sanglant. Les sacrifices sanglants sont pratiqués de longue date dans les sociétés locales chinoises et ont été un composant essentiel des rituels de légitimation et de démonstration de pouvoir effectués par les rois et les seigneurs de l'antiquité puis par les fonctionnaires ritualistes de l'empire. Ils se trouvaient de la sorte au cœur de luttes et de négociation d'autorité entre l'État unitaire et les diverses sociétés locales. En tant que lieu de culte territorial, le Pic du Sud était, et reste, au cœur de ces tensions. Les maîtres taoïstes critiquaient la violence sacrificielle et son rôle dans la reproduction du système de domination, cherchant à y substituer un dispositif rituel caractéristique de leur tradition qui repose sur des offrandes végétariennes et d'encens associées à la libre formulation des fautes, des entraves et des vœux personnels et communautaires (Schipper 1974, Strickmann 2002, Verellen 2003). Cette tierce position leur a permis d'intégrer de nombreux dieux locaux dans les bas échelons de leurs panthéons, de transformer les communautés locales qui leur rendaient des cultes et de s'attirer les faveurs (mais aussi à d'autres moments les foudres) de certains empereurs (Kleeman 1994). Entre les années 626 et 746, les cinq Pics impériaux, dont le Pic du Sud, ont été promus dans la hiérarchie céleste par des empereurs taoïsants de la dynastie des Tang. Du point de vue des puissances politico-religieuses, ces promotions marquent un basculement au sein d'un long processus de domestication des montagnes. L'antique divinité de la montagne qui nous intéresse ici, nommée dès l'antiquité l'Invocateur-fondeur (Zhurong 祝融), est connue depuis environ un millénaire par son titre impérial de Sage empereur du Pic du Sud (Nanyue shengdi 南嶽聖帝)[8]. Corrélativement, l'autorité des anciens esprits sauvages et effrayants qui peuplaient les lieux s'est progressivement effacée au profit de diverses divinités taoïques et bouddhiques, d'ancêtres héroïques et d'« hommes véritables » taoïstes (*zhenren* 真人) considérés avoir atteint le *dao* et continuer, par-delà la mort de leur corps de chair, d'habiter les grottes matrices de la montagne (Demiéville 1965 ; Robson 2009, 2010)[9]. Ces cultes intégrant des aspects populaires et relevant des grandes traditions liturgiques légitimées par l'État ont commencé à faire converger de nombreux pèlerins venant d'une macrorégion rituelle qui s'étend dans tout le Centre Sud de la Chine (actuelles provinces du Hunan, du Hubei, du Jiangxi et du Guangdong) pour rendre hommage à la divinité qu'ils appellent oralement Grand-père paternel le Sage empereur (Shengdi laoye 聖帝老爺). Le Pic du Sud est depuis un millénaire un important lieu de médiation rituelle entre de vastes réseaux sociaux et l'État (Robson 2009, Favraud 2011, 2017).

Vidéo 1. Pratiques dévotionnelles et divinatoires

On peut observer des pèlerins touristes autour des autels, les pratiques de génuflexion devant les statues des divinités, ainsi que les deux principales méthodes oraculaires chinoises. La première (*wengua*) consiste à jeter deux demi-lunes dont les faces sont concaves (*yin*) et convexes (*yang*). La seconde consiste à « secouer les bâtonnets » (*chouqian*) placés dans une section de bambou jusqu'à ce que l'un d'entre eux tombe au sol. Chaque bâtonnet numéroté renvoie à un court texte oraculaire. (Georges Favraud, 2013-2015)

5 Dans l'action rituelle, l'encens constitue une offrande bien spécifique. Intéressons-nous au déroulement et à l'agencement spatial du rituel, tel que l'on peut l'observer avec quelques variantes dans les temples qui ne sont pas des lieux de pèlerinage tourisme de masse. Dans ces lieux de culte qui ne sont donc pas dans la ligne de mire des règlements sécuritaires, la dimension biographique singulière investie dans le culte est souvent plus facile à identifier. La brève description générique qui va suivre est le fruit de nombreuses observations ethnographiques et de commentaires recueillis auprès de requérants expérimentés et de ritualistes taoïstes au cours d'études de terrain effectuées essentiellement dans la province du Hunan[10]. En arrivant, le requérant dépose le plus souvent quelques offrandes végétariennes (gâteaux secs, fruits, bonbons) sur l'autel qui se trouve à l'intérieur du bâtiment dit « palais » (*dian* 殿), juste devant la statue qui présentifie la divinité. Afin d'entrer en audience avec les dieux, il allume de l'encens, un ou trois bâtonnets selon les prescriptions rituelles. Ces chiffres symboliques un et trois, utilisés ici pour définir la « juste mesure » de l'usage de l'encens, indiquent les deux voies envisagées pour sortir du dualisme : par le retour méditatif à l'unité obscure et originelle des souffles vitaux (le Un) ou, à l'inverse, par l'engendrement des processus interactionnels qui forment le tissu visible du vivant et du social (le Trois)[11]. Le chiffre deux apparaît alors dans le flux du vécu comme une condensation transitoire mais nécessaire à la pensée discursive, à la transmission et aux organisations humaines[12]. Portant les bâtonnets devant son visage, le requérant effectue des génuflexions en murmurant ou en déclamant (selon les cas) son identité, puis ses entraves, ses souffrances ou ses projets, jusqu'à idéalement formuler un ou une « vœu, prière, promesse, désir » (*xu* 許, *yuan* 願 et leur composé *xuyuan* 許願) qui doit être le plus clair possible pour « ressentir une réponse en écho » (*ying* 應) provenant des dieux qui gouvernent le destin. Le requérant a généralement recours à des techniques de demandes d'oracles (**vidéo 1**) dont l'objet essentiel est de stimuler les interactions et les négociations avec la divinité et éventuellement avec d'autres personnes présentes (compagnon de route, pèlerin expérimenté, ritualiste du temple) dans le but de clarifier son vœu. Les réponses de l'oracle finissent nécessairement par être positives, car chaque réponse négative implique

de préciser son énoncé, en le reformulant ou en négociant sa réalisation. Comme le répète inlassablement la Vénérable Li Yuankong du belvédère de la Cour jaune : « tu dois l'exprimer par toi-même clairement ! »[13]. À certains moments, le requérant se rend à l'extérieur, sur le parvis du temple, pour brûler la monnaie d'offrande qui peut servir à apaiser les malemorts qui cause des tourments aux vivants, à corrompre des divinités subalternes pour arriver à ses fins ou à alimenter la trésorerie de son destin dont dépendent la durée et la densité de sa vie **(fig. 16)**[14]. Il fait aussi exploser un chapelet d'une centaine de pétards. Leur rafale assourdissante qui effraye bien des requérants a, m'ont-ils expliqué, pour vertu d'éloigner les esprits déviants et parasites (*xie* 邪) qui brouillent l'acheminement du vœu et d'annoncer son arrivée dans les palais célestes. Les monnaies d'offrandes et les pétards sont placés à même le sol ou dans une « pagode » (*ta* 塔) se trouvant généralement sur le côté du parvis. Celle-ci peut prendre, selon les lieux, la forme d'une tour circulaire de pierre ou de ciment percée de multiples ouvertures (voir **fig. 9b**) ou d'une maisonnette cubique de briques, percée d'ouvertures basses, les faisant ressembler à un grand four à l'intérieur duquel la combustion est censée s'opérer (voir plus loin les **fig. 3 [sur la gauche] et fig. 13**). Le requérant utilise aussi le brûle-encens (*xianglu* 香爐) qui trône sur l'autel ou à l'extérieur, généralement dans l'alignement de la porte et de la statue principales du temple[15]. Il y plante dans les cendres une bougie représentant son lot de vie (*ming* 命) ainsi que ses bâtonnets d'encens incandescents. De là, les volutes parfumées portant les paroles formulées s'élèvent vers les empyrées célestes et les nuages toujours en mouvement et en transformation où vivent les immortels[16]. Les cendres s'accumulent quant à elles dans le brûle-encens, qui forme le cœur de la communauté locale[17].

Offrande de parfum et communication avec les dieux

Vidéo 2. Transformer l'encens par le feu

Transformer l'encens par le feu. Différentes pratiques plus ou moins structurées de transformation par le feu de l'encens, mais aussi de monnaies d'offrandes, qui ont été observées dans plusieurs temples du Pic du Sud.
(Georges Favraud, 2013-2015)

Composé de résines végétales qui sont associées à différentes puissances divines, l'encens apparaît comme un support matériel du culte. Son efficacité rituelle ne se déploie néanmoins qu'à partir du moment où cette matière est transformée par le feu, ou à plus proprement parler rendue incandescente. L'encens en flamme produit en effet moins de

fumée et la longueur de la zone incandescente des bâtonnets peut se prêter à des interprétations divinatoires. Cette incandescence est centrale, puisque c'est d'elle qu'émanent les deux formes fluides aux frontières de l'impalpable, que nous allons analyser successivement : des volutes parfumées et des cendres[18]. L'usage de l'encens est tellement omniprésent dans les rituels savants et populaires chinois[19] qu'il a pu être considéré comme une « offrande minimale » de parfum (Ter Haar 1999 : 5). La reconstitution idéaltypique que je viens de proposer à partir d'observations ethnographiques, dans le but de restituer les actions du requérant, nous incite au contraire à situer l'offrande d'encens au cœur du rituel.

Figures 7a, b, c. Le caractère *xiang* au fil des âges

Sous sa forme antique gravée sur des omoplates de bœufs ou des carapaces de tortue notamment à l'issue de divinations (*jiaguwen*, à gauche).
Sous sa forme sigillaire, apparue au début de l'empire (fin du IIIe siècle av. J.-C., *zhuanwen*, au milieu).
Sous sa forme actuelle, telle qu'elle a été fixée au tournant de notre ère (à droite).
(Cl. Wikimedia Commons)

6 Comme nous l'avons déjà évoqué, le terme *xiang* 香désigne, plus largement que l'encens, un parfum ou une odeur par définition agréable. Cette approche cosmétique et esthétique se doit néanmoins d'être complétée par des étymologies anciennes qui estiment que ce terme provient du fumet du millet[20] ou de celui émanant de différentes offrandes de viande, de bois et de plantes aromatiques qui étaient courantes dans l'antiquité (Needham & Lu 1974 : 128-154, Maruyama 2008a). La pratique de brûler de l'encens dans un cadre cultuel semble être apparue à partir de la dynastie des Han (IIIe s. av. J.-C.-IIe s. apr. J.-C.), puis a été intégrée au rituel taoïque à partir des dynasties du Nord et du Sud (420-589). Les pratiques se sont ensuite complexifiées, sous l'influence des maîtres bouddhistes et taoïstes, ainsi que des lettrés ritualistes confucéens, avant de s'étendre à tous les milieux sociaux à partir de la dynastie des Song (Xe-XIIIe siècles) (Chen 1995). Comme l'énonce clairement un traité rituel taoïque datant du Ve siècle : « Brûler l'encens sert à entrer en relation avec les dieux »[21]. Il convient néanmoins de différencier l'usage qui en est fait par les ritualistes et les requérants[22]. Le maître taoïste Li Jiazhong a été initié au Pic du Sud dans les années 1980 et 1990 et réside aujourd'hui dans la région, au petit temple rural des Transformations intensifiées (**Fig. 11**). Il distingue clairement les deux cas. Selon lui, les ritualistes « allument l'encens » (*dianxiang* 點香), notamment chaque matin à l'ouverture du temple afin d'animer les autels et, lors des cultes communautaires, afin de transformer leur identité incorporée (*bianshen* 變身)[23] et entrer dans la chambre de quiétude (*jingshi* 靜室) qui forme le centre et le pivot de l'aire rituelle. Cette fonction est attestée dans les traités rituels (Andersen 1994, 2008a ; Maruyama 2008b) et exprime parfaitement le rôle de médiateur tenu par les ritualistes entre les puissances divines et les requérants. Pour leur part, ces derniers « brûlent l'encens » (*shaoxiang* 燒香) dans le

cadre des offrandes et de la formulation d'un vœu spécifiquement lié à leur situation personnelle et sociale. Ils n'ont que faire de psalmodier les écritures canoniques et en laissent le soin aux ritualistes et à leurs assistants. Un air saturé de volutes d'encens ne manque pas de provoquer certaines réactions physiologiques qui modifient les repères cognitifs, affectifs et interactionnels du sujet[24]. Les maîtres taoïstes et les requérants chinois attribuent aux volutes d'encens des vertus par définition bénéfiques, qu'ils expriment essentiellement en termes de purification rituelle : destruction d'impuretés (*pohui* 破秽, aussi bien les moustiques et autres insectes que les esprits et les souffles néfastes) mais aussi en termes d'apaisement intérieur et de réceptivité méditative.

Vidéo 3. Groupe de pèlerinage

Ce groupe très organisé, vêtu d'habits traditionnels, est venu en car au Pic du Sud. Ils portent de petits autels portatifs munis de trois bâtonnets d'encens. Ils entonnent des chants de pèlerinage et rendent hommage aux différentes divinités du belvédère de la Capitale obscure, situé à mi-montagne sur le chemin de pèlerinage du Pic du Sud.
(Georges Favraud, 2015)

Engagement de l'intériorité et élaboration du désir

Dans le taoïsme, les volutes d'encens sont estimées capables d'« éclairer l'obscur et d'acheminer l'intentionnalité profonde » (*zhaoxuan dayi* 照玄达意)[25]. Ces deux couples de termes (verbes objets) doivent être explicités successivement. Nous allons le comprendre, l'encens est ici conçu comme support de l'engagement de l'intériorité au sein de l'environnement social et écologique, dans le but de donner rituellement forme au désir au travers d'une parole fondatrice portée par le requérant sur sa propre vie. Le terme « obscur » (*xuan* 玄) désigne la profondeur en abîme des êtres et des choses qui échappe à la pensée discursive et immerge le sujet dans l'immédiateté. De là émerge une « lumière », qui va éclairer, rendre consciente une part de cette obscurité, comme l'indique le sens du verbe *zhao* 照. Au regard des travaux de Jean-François Billeter (2002), on peut y voir une partie de l'activité du corps et de la personne qui prend conscience d'elle-même. Comme le montrent les analyses de Roël Sterckx sur les techniques antiques pour rechercher rituellement les esprits, les maîtres taoïstes s'essayent en effet à « écouter ce qui n'a pas de son et observer ce qui n'a pas de forme » et ce, notamment en substituant les offrandes, les prières et les procédures rituelles et divinatoires aux sens usuels (Sterckx 2007 : 33)[26]. On peut ainsi estimer que l'usage méditatif et rituel de l'encens participe d'un dispositif visant à prendre conscience de certaines forces agissant dans les intériorités et qui, de ce fait, sont difficilement perceptibles. C'est ce qu'exprime

à sa manière un court poème affiché au-dessus du brûle-encens du belvédère des Transformations intensifiées dans le but d'accompagner les gestes et les paroles des requérants : « les neuf souffles vitaux sont transmis dans les fumées d'encens » (*jiuqi chuanyan* 九氣傳煙). Selon les commentaires que j'ai reçus du maître Li Jiazhong, l'expression « neufs souffles vitaux » désigne la personne vivante en tant qu'elle n'existe qu'incorporée et en relation à l'ensemble du monde social et écologique. Ces souffles sont ceux de la vie et de la mort, des principes cosmologiques *yin* et *yang*, des puissances du sol et du climat, de ce qui est transmis (généalogiquement et rituellement) ou encore des relations que l'on subit et que l'on choisit. De ce point de vue, l'offrande d'encens est une offrande de soi passant par l'engagement et la perception du corps, de l'intériorité et de ses relations dans le rituel. Le rituel d'audience et de formulation du vœu fait ainsi écho aux techniques méditatives d'« observation intérieure » (*neiguan* 内觀) et d'« assise dans l'oubli » (*zuowang* 坐忘) que les maîtres pratiquent en privé et restituent dans le rituel communautaire. Ces techniques impliquent des formes de visualisation et d'incorporation de souffles et d'esprits célestes (Robinet 1979), un détachement et une fluidification des pensées et des sensations (Kohn 1987) et développent la capacité du corps à observer sa propre activité (Billeter 2002).

7 Ceci nous amène à la seconde partie de l'expression « éclairer l'obscur et acheminer l'intentionnalité profonde ». Le terme *yi* 意, traduit ici par « intentionnalité profonde », est un concept complexe. Commençons par le fait qu'il est utilisé dans le cadre des grands rituels d'offrandes (*jiao* 醮) pour désigner la requête exprimée par les chefs locaux au nom de la communauté de culte. Celle-ci est écrite sur une feuille de papier qui est lue à haute voix par l'officiant, puis transformée par le feu à l'attention des puissances célestes (Schipper 1974). La démarche d'élaboration du vœu par les requérants reproduit oralement et individuellement, sur le support éphémère de l'incandescence des bâtonnets d'encens, cette démarche de formulation du désir et de ce qui l'entrave. Dans ce cas, j'ai souvent observé que le terme *yi* est interchangeable avec ceux communément traduits par « vœux » (*xu* et *yuan*). Selon les témoignages des requérants, la pratique qui va leur permettre de formuler une parole claire et d'obtenir l'aide des divinités est celle de la sincérité intérieure (*cheng* 誠)[27]. Sincérité et authenticité de tout un chacun au quotidien, mais aussi plus spécifiquement des fonctionnaires dans l'exercice de leurs fonctions administratives et rituelles (Snyder-Reinke 2009). Dans le cadre politico-religieux chinois, cette vertu cardinale du confucianisme régule donc aussi bien les relations entre la société et l'État, que les relations rituelles entre les communautés locales et leurs divinités tutélaires. Puisée dans l'« obscur » des intériorités et des relations, cette intentionnalité peut être à sa source plus ou moins consciente ou inconsciente si l'on se réfère au vocabulaire de la psychanalyse, d'origine humaine ou divine selon le point de vue vernaculaire. Le verbe *da* 达 redouble et prolonge la notion de prise de conscience portée par le premier verbe « éclairer ». Il indique qu'il convient de prendre contact avec le *yi*, de le recevoir comme une connaissance profonde et complète par l'expérience directe et de l'orienter vers un but. On comprend ainsi que lorsque des requérants obtiennent des rêves ou des visions qu'ils ont demandés aux dieux, c'est là encore de *yi* dont il s'agit (Baptandier 1996). Si l'on se tourne maintenant du côté des ritualistes qui adoptent un point de vue réflexif sur leurs pratiques, ils utilisent dans leurs traités le terme *yi* quand ils discutent de la signification et des implications des gestes et des énoncés rituels (Andersen 2001). Ce regard distancié correspond en d'autres termes à une tentative de prise de conscience et de maîtrise de l'intentionnalité profonde qui engendre les pensées, les paroles et les gestes, qui eux-mêmes produisent des chaînes de réactions

et d'interactions[28]. Ainsi, une fois élaborés par les ritualistes, les *yi* deviennent des instructions portant sur les gestes et les représentations à mettre en pratique, à incorporer et à transmettre. Les maîtres contemporains utilisent alors les termes *yi* ou *yinian* 意念, qui inclut la notion de « remémoration, répétition, psalmodie [des textes rituels] » (*nian* 念). Par exemple, quand un enseignant de *Tai chi chuan* donne des consignes sur une posture ou un mouvement à son élève, ce dernier va les intégrer sous la forme de *yi* jusqu'à ce qu'ils deviennent spontanés au fil de la pratique et deviennent le support d'une exploration de soi. Selon les commentaires de Li Jiazhong, il en va de même dans les techniques de méditation où les *yinian*, alors plus complexes et abstraits, consistent en la visualisation de dieux ou de souffles célestes dans les organes internes. Dans le cadre du rituel d'audience que nous avons décrit précédemment, on peut ainsi considérer que c'est encore un ensemble de *yinian* élaborés par la tradition qui structure le dispositif dans ses aspects matériels, gestuels et symboliques.

Figure 8. Formulation de l'intentionnalité profonde

Une mère (femme d'affaires) et sa fille (étudiante) se concentrent sur la formulation de leur demande aux divinités, au belvédère de Nuages blancs de Pékin.
(Cl. Georges Favraud, 2013)

8 L'offrande d'encens est donc composée de trois facettes complémentaires : offrande de volutes parfumées, offrande de soi et de ses relations, et offrande d'une intentionnalité profonde par le geste et la parole sur sa propre existence. Celle-ci doit être formulée sincèrement et clairement et, par-delà l'expérience liminale du rituel, elle aura potentiellement une influence importante sur la vie du requérant. La Vénérable Li Yuankong, spécialiste des incantations et des oracles, estime qu'une telle parole possède en elle-même un pouvoir performatif, quoi qu'il en soit de l'intervention des dieux : « [Parfois, la divinité] n'accepte pas de "dénouer, résoudre par transformation [ce qui t'entrave]" (*huajie* 化解). C'est rare, mais si tu as demandé [rituellement], cela t'aura tout de même aidé à dénouer »[29]. En cherchant à s'ancrer dans la dynamique des situations vécues, le rituel taoïque ouvre à une connaissance moins objectivante que subjectivante.

Pour le maître Li Jiazhong, les « sensations » (*ganjue* 感覺) ne sont autres que la perception des intentions provoquées par les esprits. Alors que les maîtres entrent en contact avec ces souffles et ces esprits et les élaborent au travers de pratiques silencieuses et ascétiques (méditation, rituel savant, écriture, pratique de différents arts et artisanats), le dispositif cultuel transpose cette dynamique d'élaboration dans le champ d'une forme de parole fondée sur l'engagement du corps et de l'intériorité. On peut ainsi conclure, au regard de ces matériaux, que le dispositif est conçu pour faire explorer aux humains les sensations agréables et désagréables qui animent leur propre personne et qui sont interprétées comme étant des manifestations des aspects fastes ou néfastes de la dynamique de leur destin (entraves, souffrances, projets, désirs). Ces sensations sont mises en relation avec les souffles et les représentations subtiles, élaborés et socialement partagées que sont les dieux. Cette rencontre entre les intériorités humaines et les dieux, vécue au travers de la méditation ou du rituel d'audience, peut déboucher sur une soumission dévotionnelle si le travail d'élaboration échoue, mais elle semble néanmoins conçue par les maîtres comme une voie pour développer une connaissance de soi, libérer le désir et autonomiser le sujet.

Les cendres et le brûle-encens : mémoire, identité et autonomie communautaire

Dans les sections précédentes, nous avons étudié les trois aspects de l'offrande d'encens telle qu'elle s'adresse, au travers des volutes, aux représentants des puissances divines qui dirigent le destin[30]. Les messages rituellement élaborés sont ainsi transmis aux puissances de la hiérarchie céleste, mais aussi, de manière détournée, aux autorités humaines de différentes échelles et représentant diverses institutions qui contrôlent ou patronnent les communautés et les réseaux de cultes : fonctionnaires, doyens patrilignagers, chefs d'entreprise, etc. Comme nous allons le voir, ces derniers peuvent être présents dans l'aire rituelle. Ils peuvent alors entendre au moins des bribes des prières murmurées ou déclamées et jauger l'ambiance de l'assemblée. S'ils ne sont pas directement présents, au moins certains aspects des requêtes élaborées rituellement peuvent leur être transmis socialement de manière informelle ou formelle (rapports ou requêtes leur étant expressément adressées). Pour avancer dans notre compréhension des implications directement sociologiques de la transformation de l'encens par l'incandescence, il convient de s'intéresser aux cendres. Contrepartie substantielle des volutes qui ont atteint les Cieux, les cendres sont considérées avoir des vertus thérapeutiques, prophylactiques et apotropaïques. Ainsi, différents rituels répandus dans les sociétés locales chinoises et le taoïsme préconisent de les porter sur soi ou de les mélanger à de l'eau lustrale qui peut être bue ou aspergée sur des personnes ou des objets. Du point de vue communautaire, le fait important est que les cendres s'agglomèrent dans le brûle-encens (*xianglu* 香爐). L'usage d'un tel récipient cultuel tire son origine du tripode de bronze qui était utilisé pour préparer les offrandes dans l'antiquité (Seidel 1983). Le brûle-encens d'aujourd'hui a conservé le statut d'objet de pouvoir, de prestige et de légitimation du bronze ancien et il reproduit sa symbolique microcosmique (Stein 1987) : il forme en effet le centre de l'aire rituelle autour duquel s'articulent les ritualistes, les requérants et les chefs politico-religieux.

Figure 9a. Le brûle-encens du palais de la Dame Wei

Le brûle-encens extérieur du palais de la Dame Wei au belvédère de la Cour Jaune avant sa restauration

(Cl. Georges Favraud, 2013)

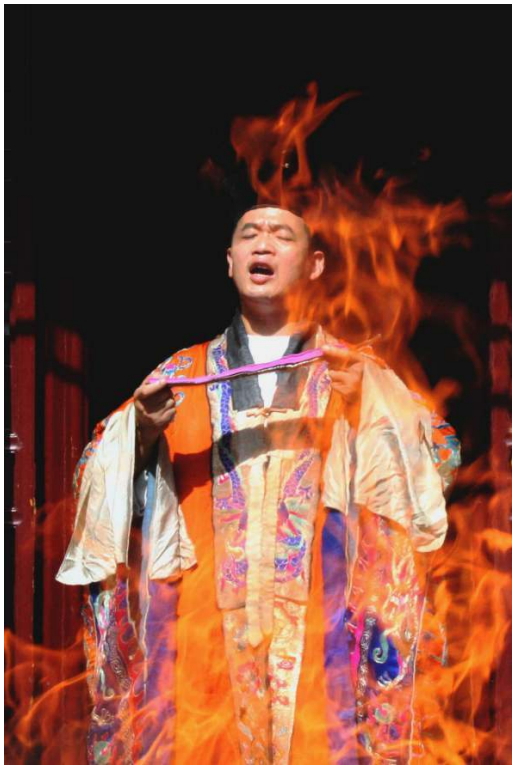
Figure 9b. Le brûle-encens et la pagode du belvédère des Transformations intensifiées

Au belvédère villageois des Transformations intensifiées, le brûle-encens est constitué par l'abri de béton et de tuile situé dans l'axe de la porte principale du temple. Il prend néanmoins plus spécifiquement forme dans les bacs de métal rouillé où sont disposés les bâtonnets d'encens. La pagode se situe sur le côté. On distingue les résidus rouges de pétards à ses pieds.

(Cl. Georges Favraud, 2008)

9 Le maître taoïste, afin d'assurer son rôle de médiateur entre les dieux et la communauté de culte (ses membres individuels et le groupe représenté par ses chefs qui énoncent la requête communautaire), se place au cœur de l'aire rituelle où il transforme, comme nous l'avons dit, son identité incorporée (*shen* 身)[31]. Or, les séquences rituelles d'allumage et d'extinction du brûle-encens tiennent justement une place importante dans ce processus. Le brûle-encens et le corps du ritualiste sont symboliquement mis en relation pour assurer la médiation. L'analyse des traités rituels montre en effet que le brûle-encens est alors symboliquement associé au bas-ventre du ritualiste (lieu alchimique dit « champ de cinabre inférieur », *xia dantian* 下丹田) et à la flamme d'or qui orne le sommet de sa coiffe (Andersen 2008b). Ces correspondances doivent être comprises au regard des représentations alchimiques du corps humain. Plutôt que de séparer le corps et l'esprit, le taoïsme présente les structures matricielles que sont les esprits et les divinités (*shen* 神) comme les fruits de l'élaboration du potentiel vital et sexuel (*jing* 精) qui s'initie dans la zone du bas-ventre et des reins puis s'élève dans le corps sous la forme de souffles vitaux (*qi* 氣) de plus en plus subtiles et structurés, jusqu'à avoir la capacité d'en sortir par le sommet du crâne (Robinet 1979, Despeux 1994). Ce schéma de façonnement de l'esprit par la méditation et le rituel invite à certaines comparaisons avec la théorisation psychanalytique de la dynamique pulsionnelle (telle qu'étudiée par Roussillon 2001). Dans le rituel communautaire, pour communiquer avec les dieux et permettre aux participants de le faire, le ritualiste transforme son identité incorporée pour devenir un double du brûle-encens, action qui corrélativement « allume » ce dernier au service de la communauté.

Figure 10. Présentation d'une requête par un maître taoïste



Un maître officiant de tradition Zhengyi au belvédère des Nuages blancs de Shanghai, lors de l'apex du rituel de « présentation de la requête » aux empyrées célestes (*jinbiao* ou *songbiao*). Les groupes de ritualistes effectuent quotidiennement ces rituels d'une journée complète, à la demande de familles shanghaïennes de diverses classes sociales.

(Cl. Georges Favraud, 2007)

10 Intéressons-nous maintenant au statut politico-religieux des chefs, en partant des dispositifs locaux où ils sont directement partie prenante de l'action rituelle. Ces chefs locaux disposent d'un pouvoir politique, lié à la parenté patrilignagère ou à un petit poste de fonctionnaire ou d'un pouvoir économique de propriétaire terrien ou bien encore plus récemment de chef d'entreprise. Leur position de force explique qu'ils sont les intermédiaires entre la communauté de culte et les institutions environnantes, mais aussi qu'ils interviennent souvent dans l'action rituelle. Or, le terme qui désigne le plus souvent ces patrons des communautés de culte est celui de « chefs du brûle-encens » (*luzhu*爐主). Ce terme est employé dans les sociétés locales des différentes régions de Chine et à Taiwan depuis au moins le XVIe siècle. Il est proche de celui de « chef de temple » (*miaozhu* 廟主) qui est utilisé dans des temples locaux où un ritualiste n'est pas invité à demeurer à plein temps. Dans ce cas, les chefs assurent souvent eux-mêmes des fonctions rituelles, au point que le terme « chef » (*zhu* 主) de *miaozhu* est interchangeable dans les textes avec son homonyme « invocateur » (*zhu* 祝) et qu'ils sont parfois des médiums (Goossaert 2006). Dans un tel contexte, ces chefs ont tout de même souvent recours à des ritualistes lors des grands moments du calendrier agraire, rituel et divinatoire. Ces ritualistes invités pratiquent des rituels qui s'ancrent à divers degrés dans les différentes traditions canoniques confucéennes, bouddhiques et taoïques. Kristofer Schipper a observé dans les années 1960 à Taiwan, puis étudié une séquence de grand rituel d'offrande de consécration de l'aire rituelle (*jianjiao* 建醮) effectuée par un maître du courant taoïque

de l'Unité dans l'orthopraxie (Zhengyi 正一). Dans cet ensemble de traditions, les maîtres transmettent le savoir et le pouvoir de manière souvent patrilinéaire, mais aussi parfois au travers de neveux du père ou de l'épouse, ou encore au fil de rencontres et d'interactions locales impliquant souvent des formes d'adoptions. L'analyse de ce rituel met en avant le fait qu'il s'agit de la reproduction d'un rituel de fondation royal de l'antiquité qui avait été étudié par Marcel Granet (1994 [1926] : 144-149). Il nous fournit des matériaux et nous propose une réflexion sur les formes de relations et sur les enjeux qui se nouent autour du brûle-encens entre les ritualistes taoïstes et les chefs locaux : l'un des officiants, armé et portant un masque démoniaque, fait irruption et dérobe le brûle-encens auquel les chefs étaient en train de rendre hommage. Le maître officiant le combat avec son épée, finit par le décapiter et l'enterrer, tout en transformant cette puissance au départ perverse pour la mettre au service de la communauté. Le démon ainsi inféodé, se voit assigné le rôle de gardien de l'aire rituelle à qui l'on offre à son tour de l'encens (Schipper 1985). Le maître taoïste se situe à la fois comme thérapeute et comme exorciste, ce qui est typique du positionnement de cette tradition dans la société chinoise et du rôle historique qu'elle a joué dans les interactions avec les cultes locaux. Dans les termes de notre étude, on peut interpréter qu'un tel maître taoïste met en scène certaines dérives, passées ou possibles, dans les relations sociales et dans l'exercice du pouvoir, stimulant de cette manière la réflexivité des différents membres et chefs de la communauté qui les invitent et leur font des dons matériels ou financiers.

11 Le cas du belvédère des Transformations intensifiées du village de Litang (où officie le maître Li Jiazhong du courant taoïque de l'Authenticité complète, Quanzhen 全真) relève d'une situation où les chefs invitent un ritualiste à résider en permanence dans leur temple local. J'ai pu y observer une trentaine d'assemblées rituelles entre 2005 et 2013. Dans ce contexte, les chefs cumulent des rôles rituels, politiques et économiques. Au début de l'assemblée, ce sont eux qui rédigent la requête communautaire, récoltent les dons et font le recensement nominatif des participants, à la fois sur le cahier comptable qui reste en libre accès au temple et sur une feuille de papier jaune qui sera lue et brûlée par l'officiant Li Jiazhong avec la requête communautaire. Durant la présentation de la requête aux dieux, le principal chef local porte la requête enflammée au côté du ritualiste et en verse les cendres dans le brûle-encens. Pendant ce temps, les autres chefs battent la cloche et le tambour, ces deux instruments de grande taille qui se trouvent de part et d'autre de la porte principale et dont les sons sont réputés atteindre à la fois les palais célestes, l'intériorité des participants et les maisons alentour. Tout au long du rituel, avant cette phase paroxystique, les chefs discutent entre eux et avec les requérants dans le palais principal du temple, sont à l'écoute de leurs adresses aux dieux et les accompagnent dans l'élaboration de leur requête, notamment en les aidant à interpréter les oracles et en faisant exploser leur chapelet de pétards (ce qui fait peur à beaucoup de monde). Il convient ainsi de souligner que les multiples énoncés des requérants sont de cette manière, au moins en partie, portés à la connaissance des chefs.

Figure 11. Le chef et le ritualiste

Le chef local Chen Guangzeng, doyen patrilignager, directeur retraité de la brigade de production et chef du brûle-encens, est accompagné rituellement par le maître taoïste Li Jiazhong pour présenter la requête communautaire aux dieux.
(Cl. Georges Favraud, 2007)

12 Au fil de mes discussions avec les chefs du brûle-encens de Litang, il m'a été expliqué que les cendres d'encens contiennent la mémoire (*jiyi* 記憶) des paroles murmurées ou déclamées par les requérants et que le fait qu'elles s'agglomèrent au fil du temps dans le brûle-encens forme une histoire commune (« notre histoire » : *women de lishi* 我們的歷史). On comprend ainsi pourquoi le brûle-encens est un instrument de pouvoir politico-religieux au sein de la communauté de culte. Au ritualiste taoïste Li Jiazhong d'ajouter que ces cendres forment une masse « obscure et insondable » (*xuan* 玄, ce terme que nous avons étudié précédemment). Autrement dit, ces cendres stockées dans le brûle-encens au cœur de l'aire rituelle relient tout un chacun à une intériorité microcosmique commune, faisant apparaître la communauté de culte comme un tout cohérent. Ces témoignages viennent renforcer le point de vue de Kenneth Dean qui considère que le rituel communautaire d'influence taoïque a la capacité de former des « aires temporairement autonomes » vis-à-vis de l'État unitaire (Dean 2003). La Chine est historiquement une société à deux « sphères », celle des élites visant à l'universalité (ce « tout ce qui est sous le Ciel », *tianxia* 天下) et celle, segmentaire, des diverses sociétés locales (Granet 1994 [1929], Billeter 2000). Le rituel taoïque joue ainsi un rôle important dans ce dispositif en contribuant à la construction d'« assemblées, associations » (*hui* 會) qui permettent la mise en relation, la discussion, la joute de prestige ou au contraire la rotation du pouvoir, ainsi que la prise de décision à l'échelle locale. Formant un « tissu social couvrant la quasi-totalité de la population », les communautés locales de culte constituent une sorte de « société civile » traditionnelle (Schipper 2008 : 378). De manière translocale, comme on peut le comprendre à partir de ce grand site de pèlerinage qu'est le Pic du Sud, des réseaux de cultes, de transmissions et de solidarités se forment à grande échelle tout en maintenant la diversité des localités et la segmentation du pouvoir (Dean 1997). L'exemple des réseaux de « partage de l'encens » (*fenxiang* 分香) est lui aussi éloquent et donne une portée transnationale à la question. En Chine méridionale, la

consécration du brûle-encens effectuée lors de la fondation d'un nouveau temple implique bien souvent d'y apporter une partie des cendres d'encens venues d'un « temple mère ». Au sein des réseaux de « filiations utérines » de cette manière tissés entre les communautés de culte, se créent alors des liens forts s'exprimant en termes de pèlerinage, d'intermariage, d'échanges économiques et de soutien mutuel. De vastes réseaux de culte, impliquant une grande mobilité géographique, se sont ainsi formés et déployés au-delà des frontières administratives. Ils restent aujourd'hui très vivants entre la République populaire, Taiwan et la diaspora asiatique (Schipper 1990). Les maîtres taoïstes qui adoptent cette attitude vitaliste, selon laquelle la diversité des tendances spontanées se doit d'être élaborée plutôt qu'interdite et refoulée, se positionnent donc clairement dans cet aspect du social qui endigue la constitution de l'autorité et de la hiérarchisation (Clastres 1974)[32]. Les opérations rituelles effectuées autour de cet ex-voto qu'est l'encens montrent ainsi comment les ritualistes taoïstes peuvent être amenés à participer à la constitution d'un contre-pouvoir au sein de la chefferie locale et parfois de l'État, dès lors que certains détenteurs de l'autorité les invitent à exercer leurs compétences.

13 Ce n'est que dans les grands temples qui sont la propriété des communautés monastiques (dits *conglin* 叢林), comme c'est le cas au Pic du Sud, que l'intervention de représentants des autorités politiques et économiques dans l'action rituelle est plus indirecte. De nombreux fonctionnaires et patrons d'industrie sont alors souvent les disciples laïcs de moines ou de nonnes qu'ils soutiennent et protègent au travers de leurs réseaux de relations et de leurs richesses, tout en ayant recours à eux pour recevoir des enseignements ou bénéficier de services rituels et divinatoires. Même si la rupture entre le pouvoir et le rituel est plus prononcée et visible dans ce cas, il faut souligner que les grands monastères sont très peu nombreux par rapport à la multitude des temples locaux. Néanmoins, comme nous allons le voir dans la suite de cet article, c'est d'une autre manière, et sur un registre apparemment non-religieux, que des représentants de l'État et de l'industrie touristique interviennent dans le dispositif rituel : en mettant en œuvre diverses réglementations et interdits, mais aussi des stratégies de manipulation symbolique, qui ont un impact sur les comportements, les interactions et la construction sociale du sens.

Une petite histoire contemporaine des désirs en Chine

L'histoire contemporaine de la Chine nous offre un observatoire très contrasté des possibilités d'expression et de réalisation des désirs individuels et communautaires. La période collectiviste (1949-1979) a été marquée par l'exercice totalitaire du pouvoir par l'État-parti communiste. Durant cette période, les désirs individuels et les formes coutumières de socialité ont été violemment réprimés, afin de canaliser la vitalité humaine dans les processus de production étatiques et industriels du maoïsme. Du passé, il fallait faire table rase pour s'élancer dans la version communiste du « Progrès ». Lors du Grand bond en avant de 1958, qui a causé du fait de la famine plus de quarante millions de morts (Dikötter 2010), la plupart des brûles encens ont été fondus dans les hauts fourneaux de la métallurgie avec un grand nombre d'ustensiles métalliques domestiques ou d'objets rituels. Les maîtres religieux ont alors commencé à être persécutés et contraints de participer aux brigades de production, qui exerçaient leur contrôle sur les mœurs, la sexualité et la rectitude idéologique de ses membres. Au Pic du Sud, il était

désormais interdit de percevoir des revenus du culte, littéralement des « revenus du feu de l'encens » (*xianghuo shouru* 香火收入) (Tan 1996 : 364, 449). Pendant la Révolution culturelle (1966-1976), les communautés de culte ont été officiellement démantelées et les religieux expulsés des temples. Les représentations supra humaines alors promues étaient celles des martyrs de la révolution ou de la résistance nationale face aux impérialistes, des travailleurs modèles ou encore le grand timonier Mao Zedong lui-même (Goossaert & Palmer 2012 : 202-205). Différentes stratégies de transmission ont néanmoins été mises en œuvre par certains religieux. La Vénérable Li Yuankong m'a par exemple raconté comment elle avait installé un petit autel discret à l'étage et brûlait de l'encens qu'elle plaçait au-dessus de la fenêtre afin d'en dissimuler les volutes aux personnes se trouvant à l'extérieur[33].

14 Depuis la fin des interdits et des violences de l'ère maoïste, la Chine traverse une période tout à fait paradoxale. La libéralisation économique, et en partie religieuse et sociale, initiée dans les années 1980 et 1990 par le gouvernement de Deng Xiaoping, a provoqué une libération et une exacerbation des désirs qui peuvent s'observer aussi bien dans les modes de consommation de biens, de services et d'images que dans la ferveur religieuse. Les sociétés locales étant autorisées à se réorganiser d'elles-mêmes, de nombreuses personnes se sont empressées de restaurer leurs temples villageois et de recomposer leurs communautés de culte. Un processus que l'État-parti tente de contrôler notamment par l'entremise des « Associations religieuses d'État » (*zongjiao xiehui* 宗教協會) (Goossaert & Palmer 2012, Chau 2011, Favraud 2013)[34]. Remettant au goût du jour une logique ancienne de colonialisme interne et continental (Schorkowitz 2015), l'État-parti cherche à contrôler la société en structurant un secteur religieux officiel rattaché à la hiérarchie administrative. En effet, ces réseaux de culte ayant repris leurs rôles historiques dans le façonnement communautaire, ils ont le potentiel de créer des formes de contre-pouvoirs segmentaires (identités individuelles ou familiales, locales ou régionales) menaçant l'État unitaire. Comme on peut le constater au Pic du Sud et dans les mégapoles chinoises, depuis le milieu des années 2000, les grands temples sont particulièrement prospères. Leur économie cultuelle est financée par de nombreux visiteurs, mais aussi par de riches et puissants fonctionnaires et entrepreneurs. Les lieux de culte constituent à ce titre d'importants enjeux pour l'administration de l'État-parti, qui revient depuis l'élection du président Xi Jinping en 2013 à une ligne dure de contrôle du social, notamment par le « religieux » et le « culturel ». Depuis les années 1980, l'État-parti ne s'évertue pas seulement à contrôler le social par des règlements et des interdits. La libéralisation a transformé les sites religieux les plus en vue en d'importants centres de ressources touristiques mais aussi en des lieux patrimoniaux où s'élabore l'identité nationale (David 2007, Baptandier & Trémon 2012). Le retour des traditions émergeant de la société se double en conséquence de politiques de patrimonialisation et de divertissement qui « enchantent » les lieux et intensifient indirectement les cultes. Parmi les trois millions de personnes, essentiellement des Chinois et Asiatiques, qui visitent chaque année le Pic du Sud, il est ainsi bien difficile de différencier les pèlerins des touristes (Brown 1999) attirés par les images patrimoniales, identitaires et publicitaires qui font de la montagne un lieu de loisir, de culture et de nature hérité de l'« histoire multimillénaire » de la civilisation chinoise.

Figure 12. Pèlerins-touristes

Au Pic du Sud, il est bien difficile de différencier les pèlerins des touristes par leurs attributs vestimentaires : tablier rouge de groupe de pèlerinage orné d'un dragon, chapeau du dimanche, sacoche militaire et short de plagiste peuvent être portés par les uns et les autres.
(Cl. Georges Favraud, 2013)

Du grand brasier : libération et exacerbation des désirs

L'usage de l'encens a repris ses droits dans l'espace public depuis les années 1980, dans un contexte de libération et d'exacerbation du désir qui peut être considéré comme caractéristique du libéralisme économique. David Palmer souligne de ce point de vue le contraste entre la période collectiviste (1949-1979) et l'actuel socialisme de marché. Selon lui, la planification industrielle et la normalisation des mœurs, le contrôle de la parole et de l'association ont mené à une « somatisation des souffrances ». Le retour des pratiques corporelles et rituelles dans les temples et dans les espaces publics depuis les années 1980 a alors permis aux Chinois de redécouvrir leur corps et leur subjectivité, au travers de pratiques impliquant l'usage de gestes (Palmer 2007 : 5-6), mais aussi de paroles rituelles[35] . Ce point de vue insiste sur l'aspect libératoire et subjectivant du processus de libéralisation. On peut néanmoins, par contraste, en souligner des limites et des excès. En effet, la multiplication des biens, des services et des symboles consuméristes et divertissants, un refus parfois immature de l'autorité, une accélération exponentielle des flux d'échanges, ainsi qu'une valorisation de l'immersion dans la jouissance immédiate semblent avoir au contraire participé à une surproduction des désirs qui a un effet déstructurant aussi bien individuellement que socialement (Melman 2005). L'observation de l'usage de l'encens au Pic du Sud aujourd'hui témoigne, comme nous allons le voir, de ces deux aspects : possibilité accrue de prendre part à des rituels d'élaboration de soi et

de la communauté, mais aussi démesure cultuelle et multiplication éparpillée des demandes aux dieux.

15 Dans le bourg situé au pied du Pic du Sud, devant l'entrée de la zone touristique, une multitude de petits magasins familiaux proposent aux visiteurs des objets religieux, souvenirs de voyages artisanaux ou industriels, ainsi que les ex-voto nécessaires à leur démarche cultuelle : monnaies d'offrande, chapelets de pétards et bâtonnets d'encens que les pèlerins touristes emportent pêle-mêle dans des sacs en plastique rouges. Une couleur qui n'est pas anodine, puisqu'elle renvoie symboliquement à la fois au pouvoir impérial et communiste, et se voit à ce titre attribuer (comme le jaune or) la vertu de permettre la communication avec la hiérarchie céleste (Névot 2015). L'encens est généralement vendu par paquets de quelques dizaines de bâtonnets. Il en existe de différentes tailles et certains sont sculptés selon différents motifs, par exemple en forme de dragon (**vidéo 2**). J'ai observé des incendies d'ex-voto de papier pour la première fois en 2005 au Pic du Sud, et plus précisément au sommet de l'Invocateur-fondeur. Le « feu des désirs » était alors éteint au jet d'eau par des agents du parc national (**Fig. 13**). Le jour anniversaire du Bodhisattva de la Compassion de 2013, comme c'est le cas plusieurs fois par an, un brasier d'une quinzaine de mètres de long s'étendait sur le parvis du grand temple du Sage empereur du Pic du Sud. Plutôt que de transformer les différents ex-voto par le feu dans une posture de recueillement et de dévotion tout en prenant le temps d'effectuer les gestes rituels et de formuler clairement leur vœu en audience face à un dieu spécifique, les visiteurs jettent leur sac de plastique rouge contenant encens, pétards et monnaies d'offrande, sans différencier leurs fonctions et les lieux distincts de l'aire rituelle où ils sont censés être utilisés. L'observation de la gestuelle des pèlerins touristes (**vidéo 1**), qui semblent à la fois fascinés et effrayés par le brasier pétaradant, m'évoque tantôt un grand jeu de colonie de vacances tantôt une manifestation ayant mal tourné. L'encens n'est plus incandescent mais embrasé et mélangé aux autres ex-voto. L'agglomérat de cendre ainsi constitué n'est pas conservé pour former une mémoire et une identité communautaire, mais déblayé le soir même à grand renfort de camion et de bulldozer. On peut considérer que cette tendance à mêler les différentes offrandes et à les transformer par le feu à l'extérieur des palais des divinités est à la fois la conséquence d'une méconnaissance du dispositif rituel due à plusieurs décennies de modernisation communiste et qu'elle reflète l'actuelle multiplication des désirs provoquée par le libéralisme. Néanmoins, elle apparaît aussi comme la conséquence indirecte de diverses mesures étatiques.

Figures 3 et 13.

(Cl. Georges Favraud, 2008)

Figure 13. Incendie d'ex-voto au sommet du pic de l'Invocateur-Fondeur. Un employé de la zone touristique est contraint d'éteindre au jet d'eau un début d'incendie du fourneau débordant d'ex-voto jetés pêle-mêle.
(Cl. Georges Favraud, 2008)

Des interdits sécuritaires et une innovation marchande modifiant le dispositif rituel

L'actuelle période de ferveur cultuelle n'est sans doute pas inédite dans la longue durée de l'histoire chinoise. Les fonctionnaires ritualistes confucéens comme les maîtres taoïstes et bouddhistes des traditions se définissant comme les plus « claires et pures » qui sont aussi les plus organisées et proches des hautes sphères du pouvoir, ont joué un

rôle fondamental de façonnement des populations par le rituel (Stein 1979, Faure 1987, Lévi 1987, Ebrey 1989, Hansen 1990). C'est d'ailleurs là le sens même du terme chinois que l'on traduit habituellement par *culture* (*wenhua* 文化) : « transformer [les populations par le rituel en fonction des] écritures [canoniques] ». Même si les autorités politico-religieuses chinoises ont généralement laissé les religions locales se développer d'elles-mêmes, ne cherchant le plus souvent qu'à les transformer sur le long terme par le rituel, deux grandes thématiques ont toujours guidé les interdictions, voire les interventions virulentes. La première concerne la « déviance, hétéropraxie » (*xie* 邪) par rapport aux normes rituelles et morales canoniques, qui peut aussi légitimer l'intervention dans les rapports de pouvoirs à l'œuvre dans une situation donnée. La seconde renvoie au laisser-aller excessif d'une sorte d'*hubris* qui produit des débordements et de la confusion, voire de la dépravation et de l'obscénité (*yin* 淫) : sacrifices humains[36] et sanglants, orgies, sexualité ritualisée et offrandes somptuaires ont par exemple souvent été critiqués et combattus sous cet angle (Stein 1979 : 59). Il n'en est pas moins que, depuis les années 2000, l'affluence massive de pèlerins touristes dans les lieux de culte implique une multiplication de mesures de sécurité incendie, crée des contraintes et des coûts logistiques, et stimule certains discours écologistes. Bien que ces normes et ces argumentaires semblent relever de mesures purement techniques et bien-pensantes, ils mettent tous en cause l'usage de l'encens et viennent transformer le dispositif rituel jusqu'à perturber l'entrée en communication avec l'intériorité et le divin. De quelle manière ces nouvelles réglementations influencent-elles le dispositif rituel ? Nous allons récapituler ces interdits et suggérer des interprétations et des pistes de réflexions à leur sujet.

16 L'interdit le plus répandu depuis au moins le milieu des années 2000 implique de ne pas brûler de l'encens à l'intérieur des bâtiments (c'est-à-dire les palais des dieux)[37]. Plutôt que de brûler de l'encens tour à tour face aux statues des puissances divines de multiples natures qui siègent à l'intérieur, les requérants sont invités à faire une offrande et à formuler une demande plus globale en utilisant le brûle-encens. Or, ce dernier est traditionnellement associé au Seigneur du Ciel, qui n'est autre que l'Empereur de Jade (Yuhuang 玉皇), divinité de nature impériale, régnant sur la hiérarchie céleste et cherchant à organiser les multiples ancêtres, immortels des montagnes et dieux locaux ou régionaux du monde polythéiste chinois. Ces dieux peuvent avoir des fonctions sociales précises, être ancrés dans les histoires locales sans être nécessairement liés à une confession en particulier et peuvent pour ces raisons avoir une influence segmentaire, voire un potentiel subversif. Cette observation se conjugue au fait que l'on trouve de plus en plus de statues de dieux englobants (citons notamment le cas des Trois purs, Sanqing 三清) dans les temples locaux chinois depuis la reconstruction des années 1980 et 1990. Dans le cadre d'une religion taoïste intégrée à l'administration d'État, ces dieux de haut rang et de confession clairement identifiable sont des gages de légitimité à la fois pour les communautés de culte vis-à-vis des autorités et pour l'État-parti vis-à-vis des populations locales. Or, cette tendance « intégrative » me semble corrélative des efforts visant à standardiser les liturgies et à identifier non seulement chaque spécialiste religieux mais aussi des « masses de fidèles » (*xinzhong* 信眾) à l'une des cinq religions officielles (bouddhisme, taoïsme, islam, protestantisme, catholicisme). Ces changements dans les dispositifs rituels et institutionnels attirent notre attention sur une dynamique actuelle de renforcement des identités confessionnelles autour des cinq religions officielles qui a déjà été suggérée par Yang Der-Ruey (2012)[38]. Cette tendance devrait retenir l'attention sur le long terme, car elle semble indiquer une dislocation de certains fondements du

polythéisme et risque, à contre-courant des intentions de l'État-parti, de renforcer les identifications doctrinales et de créer certaines crispations, voire des conflits, entre des communautés réifiées.

Figure 14. Interdits sur l'incandescence

Amoncellement d'encens non transformé par le feu lors des grandes assemblées des fêtes du printemps au belvédère des Nuages blancs de Pékin
(Cl. Georges Favraud, 2005)

17 Un second interdit consiste à proscrire complètement l'usage de brûler de l'encens les jours de grande affluence ou de grand vent. J'ai observé pour la première fois ces faits lors des fêtes du printemps de 2005 au grand belvédère des Nuages blancs de Pékin, qui accueille à cette occasion plusieurs centaines de milliers de visiteurs[39]. Selon les moines, ces mesures de sécurité relevaient au premier abord du bon sens. Rien d'étonnant, d'autant plus que les problématiques d'incendies urbains préoccupent de longue date les citadins chinois[40]. On pouvait ainsi observer un amoncellement de bâtonnets d'encens intacts débordant des brûles encens. Les bâtonnets, ne pouvant être plantés dans les cendres, étaient jetés le plus « haut » possible, au plus près des souffles divins, sur le sommet des brûles encens extérieurs. Ces mesures anti-incendie ont des impacts sur le dispositif rituel qui vise à la mise en communication du sujet avec son intériorité et le divin. Le fait que les bâtonnets d'encens ne soient pas allumés a, en toute logique, un impact physiologique et psychique sur le dispositif. Il conviendrait à ce sujet d'évaluer les conséquences sur le processus d'observation intérieure et d'énonciation du vœu, de l'absence de la perception visuelle, tactile et olfactive des bâtonnets incandescents et de l'inhalation des fumées des substances végétales. Nous avons aussi souligné l'importance de la transformation par le feu sur le plan rituel. Bien que présent dans les intériorités et dans une gestuelle s'adaptant aux contraintes réglementaires, le feu du culte ne peut se matérialiser dans une réelle incandescence produisant des volutes et des cendres. Même si les requérants font preuve d'inventivité et attribuent tout de même une efficacité au simple fait de déposer les bâtonnets d'encens intacts, le rituel se trouve matériellement

dépourvu des volutes censées porter le message aux dieux et des cendres qui s'agglomèrent pour former la mémoire et l'identité communautaire.

18 Une troisième mesure, employée dans les temples les plus en vue du Pic du Sud, consiste à supprimer le brûle-encens extérieur et à diriger les visiteurs vers la pagode. Rappelons-le, le brûle-encens est prévu pour accueillir les bâtonnets incandescents porteurs des vœux et les requêtes communautaires écrites sur papier jaune. Il s'agit donc surtout de l'aspect langagier du culte. La pagode est quant à elle destinée aux monnaies d'offrande, symbolisant notamment l'intensité de l'investissement cultuel, et aux pétards qui ont un rôle phatique de mise en communication avec les dieux. On peut constater au village de Litang une tendance des villageois à brûler la monnaie d'offrande dans le brûle-encens, ce que déplore le maître Li Jiazhong : ce n'est pas « convenable, adapté » (*heshi* 合適). Tendances spontanées des villageois et des pèlerins touristes munis de leurs sacs plastiques, comme mesures sécuritaires au Pic du Sud rabattant à l'inverse le feu de l'encens vers la pagode, tendent toutes à noyer les aspects syntaxiques et sémantiques du culte dans ses aspects quantitatifs et dévotionnels. La recommandation des maîtres taoïstes quant à l'usage rituellement efficace de l'encens consiste, comme nous l'avons évoqué, à employer un ou trois bâtonnets à chaque audience. Cette prescription trouve un large écho aussi bien auprès des autorités, qui cherchent à réguler ou interdire le feu de l'encens (selon les divers points de vue des fonctionnaires et des départements impliqués), qu'auprès des requérants expérimentés qui intègrent souvent cette méthode à leur démarche comme un savoir-faire vertueux. Ces derniers justifient cette pratique au regard de sa tempérance (quantité de désir) et de la clarté d'énoncé qu'elle permet (concentration sur peu de demandes précises).

Figure 15. Packs d'encens

Une mère de famille renseigne le formulaire de demande au dieu de la Richesse (Caishen) sur un pack d'encens. Elle est installée sur le coin de table d'un petit restaurant familial situé dans le bourg du Pic du Sud.

(Cl. Georges Favraud, 2013)

19 Une innovation récente, qui est pour sa part un effet du développement du marché du pèlerinage tourisme, a aussi des conséquences importantes sur l'aspect langagier du dispositif. Il s'agit des « packs d'encens » (*xiangbao* 香包) que l'on trouve désormais dans

tous les magasins du bourg du Pic du Sud. Sur ces boîtes de carton jaunes ou rouges, se trouve un formulaire imprimé de formulation du vœu. Le requérant doit ainsi compléter les espaces laissés vides à son attention. Il y inscrit au stylo sa province, son adresse de résidence et son nom afin de s'identifier clairement dans la bureaucratie céleste. Il exprime ensuite brièvement la thématique de son vœu en seulement un ou deux caractères, puis termine en inscrivant la date, afin de situer le moment de son action rituelle dans le calendrier liturgique et divinatoire. Remplir un tel formulaire sur le bord d'un chemin ou sur un coin de table, et non pas lors de l'audience rituelle dans les palais célestes, transforme le contexte d'énonciation et la capacité de concentration et de perception de soi. Inversement, le pouvoir de l'écrit apporte notamment la possibilité d'accroître la précision d'un énoncé et la capacité de se le remémorer. Il en augmente aussi la portée réflexive (et potentiellement critique) ou bien, au contraire, peut servir d'instrument de contrôle social dans la mesure où il normalise, voire standardise les actes de langage (Goody 1979). Une question qui se pose à plus forte raison dans une société où l'écriture tient une place centrale dans la gouvernance et où elle est graphique avant d'être phonétique (Vandermeersch 2013). De tels vœux, écrits et structurés sous forme de formulaires à remplir, sont proposés de longue date par les maîtres taoïstes, mais ils étaient auparavant réservés à l'énonciation de la requête communautaire par les chefs lors des grands rituels d'offrande (Schipper 1974). Une enquête approfondie serait nécessaire pour évaluer les conséquences complexes et potentiellement fondamentales de ces modifications dans le dispositif rituel.

Écologisme : l'encens détruit les arbres, pollue l'air et réchauffe le climat

Outre les discours de type sécuritaires et logistiques avancés par le gouvernement et largement intériorisés par les populations, une troisième ligne d'argument, cette fois « écologiste », se fait aussi jour. Un garde forestier du Pic du Sud m'a ainsi expliqué que le risque de feu de forêt met à la fois en jeu la sécurité écologique, l'exploitation forestière et le potentiel touristique du site. L'encens étant issu d'essences d'arbres, on entend aussi certains visiteurs du Pic du Sud critiquer l'usage massif de l'encens comme étant une cause de la déforestation. Ce mal n'a pourtant rien de récent. Il traverse en réalité l'histoire longue de la Chine et s'est accéléré durant les derniers siècles. Historiquement, la fabrication d'encens semble en être une cause tout à fait périphérique face au défrichage, à l'usage du bois dans la vie quotidienne (chauffage, cuisson...) et dans la construction (Elvin 2004).

20 L'éthique écologique moderne liée à la pureté de l'air et au réchauffement climatique s'est aussi rapidement développée depuis la fin des années 2000 dans une Chine particulièrement concernée par ces fléaux. Elle se voit désormais invoquée pour critiquer et limiter la diffusion de fumées d'encens considérées comme étant une source de pollution, d'impureté (*wuran* 污染). Le rôle purificateur de l'encens est ainsi directement mis en cause. En 2005, les moines du belvédère des Nuages blancs de Pékin m'expliquaient au contraire que, grâce aux volutes d'encens, l'air est plus pur et meilleur pour la santé dans le temple que dans le reste de cette mégapole qui connaît l'un des taux de pollution atmosphérique les plus élevés au monde. En effet, pour ces ritualistes, les souffles vitaux sous-tendent aussi bien les réalités physiques que symboliques. En conséquence, les notions de pureté rituelle et interactionnelle, de clarté psychique et d'hygiène

respiratoire participent, selon leur point de vue, d'une même réalité. En 2015 au Pic du Sud, en ces lieux largement visités par des citadins cherchant à s'évader pour un temps des villes et d'un marché du travail particulièrement violent pour se détendre et se ressourcer au contact de la nature, j'ai recueilli des témoignages inspirés de l'écologisme. Alors que l'encens polluerait l'air, on saluait par contraste la mise en place du réseau de bus touristiques au GPL ou encore l'interdiction de fumer qui s'est généralisée dans les lieux publics chinois, avec d'autres mesures hygiénistes, au moment des Jeux olympiques de Pékin de 2008 et de l'Exposition universelle de Shanghai de 2010. Les volutes d'encens en viennent à être assimilées aux gaz d'échappement et à la fumée de cigarette. De telles analogies offrent une certaine légitimité au ministère de l'environnement pour intervenir dans les pratiques rituelles, aussi bien en République populaire qu'à Taiwan[41]. Ce type de mesures touche aussi bien l'usage de l'encens que des monnaies d'offrande qui sont coutumièrement transformées par le feu pour alimenter la trésorerie du destin et marquer l'engagement de soi dans le rituel. Les responsables d'un temple taïwanais du district de Changhua, interviewés par les journalistes du *Taipei Times*, ont par exemple innové à l'occasion des grands rituels pour soulager les ancêtres et les malemorts de septembre 2017. Ils ont remplacé les habituels artefacts de papiers pliés sous forme de lingots d'or ou imprimés en billets émis par les banques célestes ou infernales, par des chèques personnalisés portant un numéro de série unique et le sceau du temple « garantissant leur recevabilité dans toutes les banques de l'au-delà ». Comparativement à l'année passée, le temple aurait produit cinq tonnes de cendre en moins et fait économiser à la municipalité l'usage de plusieurs camions pour les évacuer vers la déchèterie. Une initiative prise en réaction à l'appel du ministère de l'environnement, qui a bien entendu été saluée par la presse officielle pour ses effets bénéfiques en termes de coûts logistiques et d'empreinte carbone. L'article de presse cite un requérant qui soutient la cause environnementale en remettant au goût du jour des pratiques et des concepts anciens : « brûler de la monnaie d'offrande, cela sert à tranquilliser l'esprit ; en brûler de grandes quantités ne vous rend pas plus pieux. Sauver des arbres et ralentir le réchauffement climatique, c'est bon pour le *karma* »[42].

Figure 16. Monnaie d'offrance imprimée

Il existe une multitude de variantes de tels billets, ici à l'image de l'Empereur de Jade, qui a été acheté en 2018 dans un magasin asiatique de Toulouse. Ce billet est émis par la « banque du paradis », même si c'est la « banque de l'enfer » qui apparaît en filigrane vert…

(Cl. Georges Favraud)

Un culte sans encens : manipulation « nationale touristique » du désir ?

La situation contemporaine de la Chine propose un observatoire particulièrement intéressant pour étudier les tensions émergeant de la rencontre entre des désirs exacerbés et les structures étatiques et marchandes de la reproduction sociale. Les heurts qui se produisent entre les débordements votifs et les interdictions observés au Pic du Sud ne sont pas seulement explicables par une opposition entre les logiques d'État (réglementation, interdits) et de Marché (libération des désirs). Elles me semblent au contraire emblématiques de l'alliance entre ces deux sphères qui est définitoire de l'actuel « socialisme de marché à la chinoise ». En effet, les intérêts des entrepreneurs du tourisme et de l'État-parti se rejoignent autour du développement patrimonial de la montagne. Du point de vue économique, le site concentre de nombreux flux de visiteurs et de capitaux relevant du marché du tourisme et du divertissement, du don religieux et de la taxe étatique (billets d'entrée, taxes sur les diverses infrastructures hôtelières et de transport…). Qui plus est, le secteur marchand s'est développé en Chine dans un contact étroit avec les fonctionnaires (entreprises « semi-publiques », corruption…), et ce, en particulier dans une province très marquée par l'histoire communiste comme le Hunan (Guiheux 2003). Du point de vue symbolique et rituel, les temples anciens aux toits recourbés si typiques de la Chine, qui plus est habités, on le sait bien, par des dieux

anciens, des pierres et des cascades magiques, des vieux sages à la barbe grise et des maîtres d'arts martiaux acrobatiques, sont promus comme les représentants, en partie réels et en partie fantasmés, d'une civilisation chinoise multimillénaire. La valorisation de ces symboles au profit de l'identité nationale cristallise un enjeu de gouvernance prenant la forme d'un *soft power* s'exerçant aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays. Ainsi, depuis le lancement de la politique de patrimonialisation du Pic du Sud dans les années 1980, la stratégie officielle consiste explicitement à rendre les visiteurs « si joyeux qu'ils en oublient de rentrer chez eux » (*le er wangfan* 樂而忘返) et ce, notamment, en créant « une abondance de connotations touristiques » (*fengfu lüyou neihan* 豐富旅遊内涵) (Tan 1996 : 357). Cette politique que l'on peut qualifier d'« enchantement divertissant », ne mobilise aucun usage rituel de l'encens. Cette absence parle d'elle-même : les objets de désirs étant construits de l'extérieur de manière à faire adhérer le plus grand nombre, l'élaboration d'un désir particulier émanant de l'intériorité serait de ce point de vue contre-productif, voire subversif. Ces symboles agréables et préconstruits fournissent pourtant bien la dimension cultuelle qui est nécessaire au Marché pour construire des réseaux de consommateurs, mais aussi celle qui est indispensable à l'État-parti pour se légitimer et assembler une communauté nationale (Anderson 2002 [1983]). On le comprend, cet enchantement divertissant génère un espace de loisir opérant comme soupape de sécurité par rapport à un monde urbain, un système administratif et un marché du travail très oppressants, tout en promouvant des symboles de « légitimation par le plaisir » (selon l'expression de Paul Veyne, 2006) auxquels les populations peuvent s'identifier. Ici se rejoignent des intérêts souvent qualifiés de « privés » (entrepreneurs) et de « publics » (fonctionnaires). Cette politique de divertissement fait proliférer des désirs éparpillés et stimule ainsi la vitalité humaine et sociale, dans le but de la canaliser ensuite dans la production de la Nation et du Marché[43]. Elle entre, d'une part, en contradiction avec les politiques de contrôle administratif direct du social que l'on associe habituellement à l'État et qui fonctionnent plutôt selon une logique d'interdit et d'extinction du désir. Elle entre, d'autre part, en conflit avec le dispositif coutumier de pèlerinage qui repose sur une capacité de concentration par la méditation et le rituel pour construire des personnes et des communautés s'énonçant « de par elles-mêmes » (*ziran* 自然).

21 Le prisme apparemment anodin de l'usage cultuel de l'encens dans le contexte polythéiste du taoïsme et de la religion locale chinoise nous a invités à mettre temporairement sur le même plan et à aborder de manière transversale des structures représentationnelles et institutionnelles habituellement classifiées comme religieuses, linguistiques, psychanalytiques, écologiques, politiques et économiques pour analyser leurs interactions avec les désirs qui émergent des personnes et des interactions sociales. Cette problématisation nous a permis d'étudier certains impacts des mutations contemporaines de la Chine sur des traditions rituelles et cultuelles qui ont joué et continuent de jouer un rôle important dans la dynamique sociale. Cette approche a aussi rendu possible l'ouverture de pistes de réflexion sur le rôle de nouvelles formes de culte dans la construction de la communauté nationale et des réseaux de consommateurs chinois qui sont pourtant à première vue non-religieux. Ces allées et venues entre les deux pôles analytiques des désirs et des structures ont finalement orienté notre réflexion vers les questions de l'autonomisation et de l'aliénation. Du point de vue des désirs : faut-il les rassasier quels que soient les dommages collatéraux, les élaborer dans les intériorités et les interactions, les réguler ou les interdire par des règlements, des normes ou des dogmes, les instrumentaliser ? Du point de vue des structures : visent-elles à

reproduire ce qu'elles établissent ou se positionnent-elles comme des marchepieds pour élaborer les potentiels humains et sociaux ?

Figure 17. Bâtonnets d'encens incandescents

(Cl. Georges Favraud, 2015)

BIBLIOGRAPHIE

Andersen, P. 1994 « The transformation of the body in taoist ritual », *in* J. M. Law dir. *Religious Reflections on the Human Body*. Bloomington : Indiana University Press : 181-202.

— 2001 « Concept of meaning in chinese ritual », *Cahiers d'Extrême-Asie* 12 : 155-183.

— 2008a « *Bianshen* 變身 or 變神. Transformation of the body or transformation of the spirit », *in* F. Pregadio dir. *The Encyclopedia of Taoism*. Londres - New York : Routledge : 230-231.

— 2008b « *Falu* 發爐. Lightning the incense burner », *in* F. Pregadio dir. *The Encyclopedia of Taoism*. Londres - New York : Routledge : 400-401.

Anderson, B. 2002 [1983] L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme. La Découverte : Paris.

Balazs, É. 1968 *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*. Paris : Gallimard.

Baptandier, B. 1996 « Entrer en montagne pour y rêver : le mont des pierres et des bambous », *Terrain* 26 : 99-122.

Baptandier, B. & A.-C. Trémon 2012 *Gradhiva* 16, *Chines. L'État au musée*.

Bergson, H. 1959 [1919] *L'énergie Spirituelle*. Paris : Presses universitaires de France.

Billeter, J.F., 2000 *Chine trois fois muette*. Paris : Allia.

— 2002 *Leçons sur Zhuangzi*. Paris : Allia.

Billioud, S. & D. Palmer dir. 2009 « Reconfigurations religieuses en République populaire de Chine », *Perspectives Chinoises* 2009/4 : 2-3.

Bodolec, C. 2014 « Être une grande nation culturelle. Les enjeux du patrimoine culturel immatériel en Chine », *Tsanta* 19 : 19-30.

Brown, D. 1999 « Des faux authentiques. Tourisme versus pèlerinage », *Terrain* 33 : 41-56.

Caseau, B. 1999 « L'encens dans l'Église ancienne », *Chroniques d'art sacré* 57 : 5-10.

Chau, A.Y. dir. 2011 *Religion in Contemporary China. Revitalization and Innovation*. Londres - New York : Routledge.

Chen E. 1995 « *Xiang* 香 [Encens] », *in* Hu F. dir. *Zhonghua daojiao dacidian* 中華道教大辭典 [*Dictionnaire encyclopédique du taoïsme chinois*]. Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社 [Edition nationale des Sciences sociales] : 555-556.

Clastres, P. 1974. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris : Éditions de Minuit.

Cohen, R., Sexton, K.G. & K.B. Yeatts 2013 « Hazard assessment of United Arab Emirates (UAE) incense smoke », *Science of the total environment* 458 : 176-186.

Coulon, J.-C. 2016 « Fumigations et rituels magiques. Le rôle des encens et fumigations dans la magie arabe médiévale », *Bulletin d'études orientales* 64 : 179-248.

David, B. 2007 « La sacralisation touristique de la nation en Chine », *Hérodote* 125 : 143-156.

Dean, K. 1997 « Popular religion or civil society : disruptive communities and alternative conceptions », *in* T. Brook & B. Frolic dir. *Civil Society in China*. Boulder : Westview Press : 172-195.

Dean, K. 2003 « Local communal religion in contemporary south-east China », *China Quarterly* 174 : 338-358.

Deleuze, G. & F. Guattari 1980 *Capitalisme et schizophrénie, II. Mille Plateaux*. Paris : Éditions de Minuit.

Demiéville, P. 1965 « La montagne dans l'art littéraire chinois », *France-Asie* 183 : 7-32.

Despeux, C. 1994 *Taoïsme et corps humain*. Paris : Trédaniel.

— 1995 « Célestes randonnées. La symbolique du nuage dans la culture chinoise », *in* J. Kelen dir. *Les nuages et leur symbolique*. Paris : Albin Michel : 51-91.

Detienne, M. 1972 *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Paris : Gallimard.

— 1986 « Du polythéisme en général », *Classical Philology* 81 : 47-55.

Diény, J.P. 1994 « Esquisse d'une poétique des nuages », *T'oung Pao* 80 : 377-399.

Dikötter, F. 2010 *The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958-1962*. Londres : Walker.

Dodier, N. & J. Barbot 2016 « La force des dispositifs ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 71(2) : 421-450.

Ebrey, P.B. 1989 « Education through ritual : Efforts to formulate family rituals during the Sung dynasty », *in* T. De Bary & J.W. Chaffee dir. *Neo-Confucian Education : The Formative Stage*. Berkeley : University of California Press : 277-305.

Elvin, M. 2004 *The retreat of the elephants. An environmental history of China*. New Haven - Londres : Yale University Press.

Faure, B. 1987 « Space and place in chinese religious traditions », *History of religions* 26 : 337-356.

Favraud, G. 2011 « A Daoist career in modern China. Wang Xin'an of the Southern Peak », *Journal of Daoist Studies* 4 : 104-138.

— 2013 *La communauté villageoise de Litang et ses transmissions généalogiques et rituelles dans la construction de la modernité chinoise (Hunan, Liling, du milieu du XIXe siècle à nos jours)*. Thèse de doctorat non publiée, Nanterre : Université Paris Nanterre.

— 2016 « Immortal's medicine. Daoist healers and social change », *Journal of Daoist Studies* 9 : 101-121.

— 2017 « Marcher pour donner forme à sa vie. Taoïsme et pèlerinage au Pic du Sud (Chine) », *in* J.P. Albert & G. Favraud dir. *Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux*. Actes du 2nd Congrès de l'Association française d'ethnologie et d'anthropologie, Université Toulouse Jean Jaurès, du 29 juin au 2 juillet 2015. [En ligne], mis en ligne le 9 novembre 2017. URL : researchgate.net/publication/321137526. Consulté le 16 septembre 2018.

Feuchtwang, S. 2001 *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. Richmond : Curzon.

Goody, J. 1979 *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*. Paris : Éditions de minuit.

Goossaert, V. 2006 « Resident specialists and temple managers in late imperial China », *Minsu quyi* 153 : 25-68.

Goossaert, V. & D. Palmer 2012 *La question religieuse en Chine*. Paris : CNRS Éditions.

Gossiaux, J.F. 2016 *Les débris épars du progrès. Évolutionnisme versus anthropologie*. Paris : Maison des sciences de l'homme.

Granet, M. 1994 [1926] *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris : Presses Universitaires de France.

— 1994 [1929] *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*. Paris : Albin Michel.

Graziani, R. 2011 *Écrits de Maître Guan. Les Quatre traités de l'Art de l'esprit* (管子心術篇). Paris : Les Belles Lettres.

Guiheux, G. 2003 « La reconversion d'un espace économique urbain dans la province du Hunan », *Perspectives chinoises* 78 : 4-17.

Hansen, V. 1990 *Changing gods in medieval China*. Princeton : Princeton University Press.

Hou, C.L. 1975 *Monnaie d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*. Paris : Collège de France (« Institut des hautes études chinoises »).

Jones, S. 2004 *Plucking the Winds - Lives of Village Musicians in Old and New China*. Leyde : CHIME.

Katz, P.R. 2009 *Divine Justice. Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. Londres - New York : Routledge.

Kleeman, T.F. 1994 « Licentious cults and bloody victuals : Sacrifice, reciprocity, and violence in traditional China », *Asia Major 3rd series* 1 : 185–211.

Kohn, L. 1987 *Seven steps to the Tao : Sima Chengzhen's Zuowanglun*. Nettetal : Steyler Verlag (« Wort und Werk »).

Lagerwey, J. 2010 *China : A religious State*. Hong Kong : University of Hong Kong Press.

Lévi, J. 1987 « Les fonctions religieuses de la bureaucratie céleste », *L'Homme* 101 : 35-57.

Maruyama H. 2008a « *Xianglu* 香爐. Incense burner », *in* F. Pregadio dir. *The Encyclopedia of Taoism*. Londres - New York : Routledge : 1089-1091.

— 2008b « *Daochang* 道場. 1. Ritual Area, Sacred Space; 2. Land of the Way », *in* F. Pregadio dir. *The Encyclopedia of Taoism*. Londres - New York: Routledge : 310-311.

Melman, C. 2005 *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*. Paris : Gallimard.

Moussaieff, A. *et al*. 2008. « Burning incense is psychoactive : New class of antidepressants might be right under our noses », *Science Daily - Federation of American Societies for Experimental Biology*. [En ligne] : sciencedaily.com/releases/2008/05/080520110415.htm.

Mutsumi, L., *et al*. 2009 « Effects of incense on brain function: Evaluation using electroencephalograms and event-related potentials », *Neuropsychobiology* 59 : 80-86.

Needham, J. & G. Lu 1974 *Science and Civilisation in China, V. Chemistry and Chemical Technology*. Cambridge : Cambridge University Press.

Névot, A. 2015 « Le Rouge de Chine (*Zhonghuo hong* 中國紅) : une couleur subliminale », *in* B. Baptandier & S. Houdart dir. *Ethnographier l'universel : L'Exposition Shanghai 2010 "Better City, Better Life"*. Nanterre : Société d'ethnologie : 103-136.

Palmer, D. 2007 *Qigong fever : Body, Science and Utopia in China*. New York : Columbia University Press.

Robinet, I. 1979 *Méditation taoïste*. Paris : Albin Michel.

Robson, J. 2009 *Power of place : The religious landscape of the Southern sacred Peak* (Nanyue 南岳) *in medieval China*. Cambridge : Harvard Asia Center.

— 2010 « Among mountains and between rivers : A preliminary appraisal of the arrival, spread and development of Daoism and Buddhism in the Central Hunan [Xiangzhong] region », *in* A. Arrault dir. *Cahiers d'Extrême-Asie* 19, *Religions et société locale. Études interdisciplinaires sur la région centrale du Hunan* : 9-45.

Roussillon, R. 2001 *Le plaisir et la répétition. Théorie du processus psychique*. Paris : Dunod.

Schipper, K. 1974 « The written memorial in Taoist ceremonies », *in* A.P. Wolf dir. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford : Stanford University Press.

— 1985 « Comment on crée un lieu-saint local », *Études chinoises* 4 : 41–61.

— 1990 « The cult of Pao-sheng Ta-ti and its spreading to Taiwan: A case study of fen-hsiang », *in* E.B. Vermeer dir. *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leyde : Brill : 397-416.

— 2008 « Structures liturgiques et société civile à Pékin », *in* K. Schipper *La religion de la Chine : la tradition vivante*. Paris : Fayard : 355-382.

Schorkowitz, D. 2015 « Imperial formations and ethnic diversity: Institutions, practices, and *longue durée*, illustrated by the example of Russia », *Max Planck Institute for Social Anthropology Working papers* 165. [En ligne] : www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0165. Consulté le 20 avril 2018.

Seidel, A. 1983 « Imperial treasures and Taoist sacraments : Taoist roots in the Apocrypha », *in* M. Strickmann dir. *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein, volume II*. Louvain : Peeters : 291-371.

— 1992 *La divinisation de Lao tseu dans le taoisme des Han*. Paris : École française d'Extrême-Orient.

Snyder-Reinke, J. 2009 *Dry Spells. State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*. Cambridge : Harvard East Asian Monographs.

Stein, R.A. 1979 « Religious taoism and popular religion from the 2nd to the 7th centuries », *in* H. Welch & A. Seidel dir. *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. New Haven – Londres : Yale university press : 53-81.

— 1986 « Avalokitesvara / Kouan-Yin : exemple de transformation d'un dieu en déesse », *Cahiers d'extrême Asie* 2 : 17-77.

— 1987 *Le monde en petit : Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*. Paris : Flammarion.

— 1988 *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale*. Paris : École française d'Extrême-Orient.

Sterckx, R. 2007 « Searching for spirit : Shen and sacrifice in Warring states and Han philosophy and ritual », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 29 : 23-54.

Strickmann, M. 2002 *Chinese Magical medicine* (édité par Bernard Faure). Stanford : Stanford University Press.

Tan Y. 1996 *Nanyue zhi* 南嶽志 [*Monographie du Pic du Sud*]. Changsha : Hunansheng renmin chubanshe 湖南省人民出版社 [Éditions populaires de la province du Hunan].

Ter Haar, B. 1999 « Teaching with incense », *Studies in Central and East Asian Religions* 11 : 1-14.

Thoraval, J. 1992 « Pourquoi les "religions chinoises" ne peuvent-elles apparaître dans les statistiques occidentales ? », *Perspectives chinoises* 1 : 37-44.

Vandermeersch, L. 2013 *Les deux raisons de la pensée chinoise. Divination et idéographie*. Paris : Gallimard.

Verellen, F. 1995 « The beyond within : grotto-heavens (*dongtian*) in Taoist ritual and cosmology ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 : 265-290.

— 2003 « Guérison et rédemption dans le rituel taoïste ancien ». *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 147 : 1029-1047.

Veyne, P. 2006 « Religion et politique dans l'antiquité », *in* R. Rémond dir. *Les rendez-vous de l'histoire de Blois de 2005 : Religion et Politique*. Paris : Éditions Pleins feux : 44-60.

Wu, N. 2015 *Rituels, divinités et société locale. Une étude sur la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang à l'ouest du Fujian*, Thèse de doctorat, Paris : École pratique des hautes études.

Yang, D.R. 2012 « Revolution of temporality : The modern schooling of Daoist priests in Shanghai at the turn of the twenty-first century », *in* D. Palmer & Liu X. dir. *Daoism in the Twentieth Century. Between Eternity and Modernity*. Berkeley : University of California Press : 47-81.

NOTES

1. Cette enquête s'inscrit dans des études de terrain plus larges menées depuis 2005 au Pic du Sud et dans les zones rurales de la province du Hunan à propos des savoirs et des pratiques taoïques, des organisations religieuses et sociales locales, et de leurs transmissions dans le contexte des changements liés à la modernisation de la Chine et à la mondialisation. Ce séjour de terrain de 2015 s'inscrivait dans le cadre des recherches menées au sein de l'ANR *Shifu : Vieux maîtres et nouvelles générations de spécialistes religieux en Chine aujourd'hui* (coordonné par Adeline Herrou,

LESC) : http://www.mae.parisnanterre.fr/qd_gallery/vieux-maitres-et-nouvelles-generations/. Une première version de cet article a été présentée lors de la journée d'étude « Expériences sensorielles et normes rituelles dans les mondes anciens » du programme *Synesthesia : Polysensorialité et expériences du divin* de l'Idex de Toulouse (coordonné par Adeline Grand-Clément et Anne-Caroline Rendu-Loisel) : https://synaesthes.hypotheses.org/. Je remercie les discutants lors de ces journées, et notamment Béatrice Caseau, ainsi que les éditeurs et les relecteurs anonymes de ce volume de *Techniques&Culture*, qui m'ont fait des suggestions très fécondes pour élaborer cet article.

2. La complexité des rôles de l'encens ne se limite pas à la Chine. Marcel Detienne (1972) a montré l'importance de l'usage cultuel des aromates dans la Grèce ancienne. Dans le monde arabe médiéval, les fumigations d'encens étaient aussi liées au savoir lettré, à l'astrologie et à la médecine (Coulon 2016).

3. L'un des bodhisattvas les plus populaires d'Asie orientale, de l'Inde (Avalokitésvara) au Japon (Kannon), voir Stein (1986).

4. Nous ne traiterons pas dans cet article des approches bouddhiques et confucéennes de l'encens, même si de nombreuses communautés monastiques de ces courants sont de longue date installées au Pic du Sud (Robson 2009) et si de nombreux débats et emprunts mutuels marquent l'histoire de ces trois « grandes traditions » canoniques. Parmi elles, le taoïsme est celle qui a le plus interagi avec les cultes locaux au cours de l'histoire (Stein 1979).

5. Ce modèle a été élaboré alors que le taoïsme s'organisait institutionnellement autour d'une liturgie communautaire par la transposition de l'organisation politique de la dynastie des Han alors sur le déclin (IIe s. apr. J.-C.).

6. Le terme « pèlerin » reste pertinent dans le cadre de déplacements ponctuels ou réguliers vers un sanctuaire éloigné du domicile. Précisons à ce sujet que la présente enquête que j'ai effectuée de manière statique dans et autour des temples, ne prend pas en compte l'expérience du chemin aller et retour qui est fondamentale dans le pèlerinage. En outre, dans le contexte contemporain en particulier, le développement massif de la patrimonialisation et du tourisme va nous pousser à effectuer des glissements sémantiques vers le terme « pèlerin-touriste ».

7. Selon la définition proposée par Nicolas Dodier et Janine Barbot (2016), un dispositif consiste en « un enchaînement préparé de séquences destiné à qualifier ou transformer des états de chose par l'intermédiaire d'un agencement d'éléments matériels et langagiers ». Assemblage complexe, intentionnel et concret, le dispositif se situe donc à l'articulation entre la pratique quotidienne et les institutions, entre les personnes et les structures sociales.

8. La montagne a été successivement titrée par décret impérial : Véritable seigneur du Pic du Sud (Nanyue zhenjun 南嶽真君, en l'an 725), Roi administrateur des Cieux (Sitian wang 司天王, en l'an 746), puis Lumineux sage empereur administrateur céleste du Pic du Sud (Nanyue sitian zhao shengdi 南嶽司天昭聖帝, en l'an 1011, durant la dynastie des Song).

9. À propos du rôle matriciel des grottes en Asie orientale, voir Rolf Stein (1988) et, dans le taoïsme, Franciscus Verellen (1995).

10. En particulier au temple local des Transformations intensifiées du village de Litang (en zone rurale de la province du Hunan, entre 2004 et 2014) et au Pic du Sud entre 2012 et 2015 (même si je m'étais déjà rendu pour de courts séjours dans cette montagne en 2005 et en 2008).

11. Que l'on pense au désormais mondialisé symbole du « yin-yang » (ou à plus proprement parler Diagramme du Faîte suprême, *taijitu* 太極圖) et comme l'exprime le célèbre adage antique tiré du *Livre de la voie et de sa vertu efficace* (*Daodejing* 道德經) attribué à Laozi 老子 (§ 42) : « Le *dao* engendre Un, Un engendre Deux, Deux engendre Trois, Trois engendre Dix-Mille ».

12. Un point de vue qui fait écho à la pensée vitaliste occidentale, en tant qu'elle entre en débat avec le mécanisme (Bergson 1959 [1919]).

13. *Ni ziji yao jiang qingchu* 你自己要講清楚.

14. L'apparition des monnaies d'offrande date de la dynastie des Song (960-1279) qui a été elle aussi une grande époque de libéralisme économique, de mobilité géographique et sociale, d'innovations rituelles et de ferveur cultuelle (Hou 1975).

15. Théoriquement, un brûle-encens se trouve sur chaque autel à l'intérieur des palais. Il est l'instrument de communication avec le dieu spécifique qui y siège. Les brûle-encens extérieurs permettent quant à eux de s'adresser au Seigneur du Ciel (Tiangong 天公) et aux divinités de la nature.

16. Ces témoignages reprennent la symbolique des nuages telle qu'on la retrouve dans la tradition écrite, voir Diény (1994) et Despeux (1995).

17. Le rôle central du brûle-encens que l'on peut observer sur le terrain a notamment été étudié par Schipper (1985, 1990), nous y reviendrons.

18. Je remercie Alain Arrault d'avoir attiré mon attention sur l'importance de l'incandescence.

19. Voir notamment le blog Parfum en Chine édité par Frédéric Obringer : https://xiang.hypotheses.org/, et l'exposition Parfums de Chine, la culture de l'encens au temps des empereurs, qui s'est tenue au Musée Cernuschi (Paris) du 9 mars au 26 août 2018 : http://www.cernuschi.paris.fr/fr/expositions/parfums-de-chine-la-culture-de-lencens-au-temps-des-empereurs.

20. Suivant les citations du *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經) et du *Commentaire de Zuo* (*Zuozhuan* 左傳) proposées dans les *Explications sur les caractères* (*Shuowen jiezi* 說文解字), premier dictionnaire du chinois compilé au IIe siècle par Xu Shen 許慎.

21. *Fenxiang tongshen zhi yong* 焚香通神之用. Il s'agit de l' « Aperçu des techniques de transmission du dao par Maître Lu » (*Lu Xiansheng daomen kelüe* 陸先生道門科略), texte versé au *Canon taoïque* (DZ.1127).

22. À titre comparatiste avec l'Occident, l'usage dit « païen » de l'encens a été monopolisé par le clergé chrétien au Ve-VIe siècles (Caseau 1999).

23. Plusieurs caractères désignent le corps sous différents aspects. Le terme *shen* 身 utilisé ici renvoie tant au corps qu'à l'identité d'une personne (le caractère apparaît même dans le mot « carte d'identité »). Dans les traités rituels taoïques, ce caractère est interchangeable avec son homonyme *shen* 神 qui signifie « souffle subtil, esprit, dieu, structure matricielle ».

24. Des tests cliniques biologiques et neurologiques menés ces dernières années sur différentes molécules et ne prenant pas en compte les contextes psycho-sociologiques et rituels de l'inhalation, arrivent à des conclusions variées : diminution de l'anxiété (Moussaieff *et al.* 2008), amélioration et désinhibition de certaines activités cérébrales (Mutsumi *et al.* 2009), inflammation des muqueuses respiratoires et maux de tête (Cohen *et al.* 2013).

25. *Extraits des liturgies et préceptes essentiels* (*Yaoxiu keyi jielü chao* 要修科仪戒律钞), texte du *Canon taoïque* (DZ.463) cité par Chen (1995).

26. La citation entre guillemets est tirée des *Annales des printemps et automnes de Monsieur Lü* (*Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, 18.1157), ouvrage de la fin du IIIe siècle avant J.-C. La suite de l'analyse de Roël Sterckx repose notamment sur les écrits des *Maîtres de Huainan* (*Huainanzi* 淮南子, 20.665), du IIe siècle avant J.-C.

27. Le caractère *cheng* 誠 est composé des graphies de la parole (*yan* 言) et de l'accomplissement (*cheng* 成).

28. Ces cycles peuvent être plus ou moins morbides ou féconds. Il s'agit là des conceptions microcosmiques du *karma* et de la logique juridique chinoise de rétribution des actes (Katz 2009).

29. *Na shao de hen, bu huajie de... Ni qiu huajie haishi bangni huajie* 那少得很, 不化解的... 你求化解还是帮你化解.

30. Certains types de divinités portent explicitement le titre de Directeur du destin (Siming 司命). Ce sont notamment les dieux du Territoire et de ses Moissons (*sheji* 社稷), des Murs et des Fossés des villes (*chenghuang* 城隍) et des Foyers (*zao* 灶). Néanmoins, l'ensemble des divinités est considéré pouvoir « infléchir la destinée » (*gaiyun* 改運).

31. À propos du terme « identité incorporée », voir la note 23. Dans la même veine, parmi les nombreux termes utilisés pour désigner les médiums, l'un d'entre eux, particulièrement utilisé en Chine du Nord, est « tête [incandescente] d'encens » (*xiangtou* 香头).

32. Ce constat fait écho aux théorisations de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980) qui citent, sur la base de matériaux de seconde main, le taoïsme comme exemple de « machine de guerre nomade », c'est-à-dire de dispositif mouvant, créatif et ouvert de libération et de mise en réseau des désirs face au pouvoir sédentaire, statique, centralisé et hiérarchique de l'État.

33. Outre de telles pratiques de dissimulation, des stratégies de changement de statut social s'opérant grâce aux réseaux locaux et aux compétences notamment médicales (médecins aux pieds nus) et artistiques (théâtre, musique, broderie) de certains maîtres leur ont permis de maintenir, autant que faire se peut, certaines pratiques et transmissions anciennes (Jones 2004, Favraud 2016). Il s'agit de l'une des problématiques principales des recherches, en cours de publication, menées au sein du programme ANR Shifu (coordonné par Adeline Herrou, LESC, 2013-2016).

34. Le terme de *xiehui* 協會 qui désigne les « associations » en Chine renvoie en réalité au système paragouvernemental orchestré par le département du parti communiste dit du Front uni (ou plus littéralement de « coordination de la ligne de front », *tongyi zhanxian* 統一戰線), dont la mission est d'organiser les marges idéologiques et institutionnelles de l'État-parti.

35. J'étends ici au rituel les analyses de l'auteur portant sur les exercices gymniques, respiratoires et psychiques de type *qigong* 氣功 qui sont une réinvention communiste et moderne de pratiques méditatives, alchimiques et rituelles taoïques anciennes. Après les événements du Falungong en 1999 et la répression lancée contre les mouvements de *qigong*, de nombreux pratiquants se sont d'ailleurs tournés vers les pratiques rituelles taoïques et bouddhiques légitimées par les Association religieuses d'État ou vers le *taijiquan* légitimé comme « sport » de compétition ou de loisir.

36. À titre d'exemple, des sacrifices humains à des divinités locales du territoire étaient pratiqués dans des zones montagneuses de la province du Fujian, en Chine méridionale, jusqu'au début de la dynastie des Ming (XIVe - XVIIe siècles) (Wu 2015 : 217-221).

37. Je remercie Brigitte Baptandier d'avoir attiré mon attention sur ces réaménagements de l'aire rituelle.

38. Yang Der-Ruey a relevé cette tendance à l'occasion de son étude sur la formation officielle des maîtres taoïstes de Shanghai.

39. À propos de ces festivités à cette période, voir le film documentaire de Patrice Fava, *Nouvel an chinois chez les Fan*, http://videotheque.cnrs.fr/doc=4071.

40. Durant la dynastie des Qing, le dieu du Feu (Huoshen 火神) était l'un des cinq principaux dieux des villes.

41. Lin Chia-nan, 22 août 2017, « EPA minister calls for eco-friendly festival », *Taipei Times*, http://www.taipeitimes.com/News/taiwan/archives/2017/08/22/2003676966.

42. Yen Hung-chun and Jonathan Chin, 20 septembre 2017, « Joss checks have cut paper-burning by 5 tonnes, Changhua County temple says », *Taipei Times*, http://www.taipeitimes.com/News/taiwan/archives/2017/09/20/2003678796. Je remercie les membres du *European network for the study of Chinese religion* (Enscr) qui ont relayés ces articles de presse.

43. Je ne suis que très peu entré en contact avec des représentants de l'État et du Marché touristique, c'est pourquoi ces structures sont, à ce stade de l'enquête, traités comme des blocs unitaires. Ceci fait écho au caractère central et souvent essentialisé de ces représentations et institutions dans la société contemporaine. Néanmoins, des études auprès de plusieurs personnes travaillant localement dans les dispositifs qui les actualisent permettraient d'aborder les tensions qui s'y font jour entre désirs et structures, de l'intérieur et à partir de situations vécues.

RÉSUMÉS

En Chine, l'offrande d'encens forme le cœur de l'action cultuelle. Dans le taoïsme et dans les religions locales chinoises, ses volutes parfumées sont considérées former le support éphémère d'énoncés portant sur les souffrances et les désirs des personnes et des communautés, alors que ses cendres s'agglomèrent pour former la mémoire et l'identité du groupe. Autour de l'encens se nouent donc des enjeux de savoir et de pouvoir concernant la capacité des personnes et des localités à élaborer de manière autonome des discours et des interactions chargés de sens. Dans un contexte de ferveur cultuelle post-maoïste et de développement patrimonial et touristique de masse, des interdictions de brûler l'encens se multiplient depuis le milieu des années 2000. Malgré leurs motifs variés de sécurité anti-incendie, de protection de l'environnement et de coût logistique, ils ont tous des impacts sur le dispositif rituel coutumier. Leur analyse, par le prisme des tensions qui se font jour entre désirs et structures, nous renseigne sur l'actuel « socialisme de marché à la chinoise » et sur certains processus contemporains de changement social.

INDEX

Mots-clés : encens, culte, dispositif rituel, taoïsme, religion locale, Chine, désirs, structures, changement social

AUTEUR

GEORGES FAVRAUD

Georges Favraud est chercheur associé au LISST - Centre d'anthropologie sociale (UMR 5193) et enseignant en anthropologie et en sinologie à l'Université Toulouse Jean Jaurès.