



HAL
open science

Quatre jours d'épuisement, trois ans sans accident ! Relations d'échanges avec les esprits et fonction chamanique dans un “ rituel donneur de vie ” à Tainan (Taiwan)

Fiorella Allio

► To cite this version:

Fiorella Allio. Quatre jours d'épuisement, trois ans sans accident ! Relations d'échanges avec les esprits et fonction chamanique dans un “ rituel donneur de vie ” à Tainan (Taiwan). Cahiers d'Extrême-Asie, 2023, Autour de Roberte Hamayon. Son apport aux études du religieux dans le monde chinois, 30-2021, pp.51-108. <10.3406/asie.2021.1564>. <hal-03963176>

HAL Id: hal-03963176

<https://hal.science/hal-03963176v1>

Submitted on 20 Mar 2024

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

« Quatre jours d'épuisement, trois ans sans accident ! »
Relations d'échanges avec les esprits et fonction chamanique
dans un « rituel donneur de vie » à Tainan (Taiwan)

Fiorella Allio

Citer ce document / Cite this document :

Allio Fiorella. « Quatre jours d'épuisement, trois ans sans accident ! » Relations d'échanges avec les esprits et fonction chamanique dans un « rituel donneur de vie » à Tainan (Taiwan). In: Cahiers d'Extrême-Asie, vol. 30, 2021. Autour de Roberte Hamayon. Son apport aux études du religieux dans le monde chinois / The Influence of Roberte Hamayon on Religious Studies in the Chinese World. pp. 51-108;

doi : <https://doi.org/10.3406/asiae.2021.1564>;

https://www.persee.fr/doc/asiae_0766-1177_2021_num_30_1_1564;

Fichier pdf généré le 22/02/2024

Résumé

La procession de portée territoriale qui se déroule tous les trois ans dans la région de Saikang 西港 (Tainan 臺南) aménage et innerve symboliquement l'espace et le sol, tout en posant les limites d'un territoire politico-religieux composé d'unités villageoises contiguës. Celles-ci s'identifient en tant que communautés culturelles localisées, prenant appui sur leurs temples, dédiés à des divinités protectrices variées relevant du panthéon de la religion populaire chinoise, telle qu'elle s'est développée à Taiwan. La performance du rituel processionnel scelle et reproduit une alliance intercommunautaire fondée sur l'institution koah-hiun 刈香, qui donne son nom à la procession. Ce texte montre l'importance du rituel pour légitimer l'ancrage résidentiel, maîtriser le danger représenté sous la forme anthropomorphisée d'âmes errantes (celles d'humains morts de malemort), garantir la régulation de l'eau et régénérer le pouvoir nourricier de la terre, dans un contexte agricole et au sein d'un ordre naturel plus large. À double visée, apotropaïque et propitiatoire, faisant face à l'aléatoire en travaillant simultanément sur la chance et la malchance, le rituel vise à reconduire la Vie et assurer paix, santé, prospérité à tous. L'exercice d'une fonction chamanique, telle que mise en avant par Roberte Hamayon, est la piste qui s'est révélée être la plus fructueuse pour répondre au double objectif de compréhension générale et de caractérisation du système socioreligieux déployé dans ce rituel régulier et de portée totalisante.

Abstract

The procession of territorial scope that takes place every three years in the Saikang 西港 region (Tainan 臺南) symbolically accommodates and invigorates the space and the land, while at the same time setting the limits of a politico-religious territory composed of contiguous village units. The latter identify themselves as localized cult communities, drawing on their temples dedicated to various protective deities from the pantheon of Chinese popular religion, as it has developed in Taiwan. The performance of the processional ritual seals and reproduces an inter-community alliance based on the koah-hiun 刈香 institution, from which the procession takes its name. This text shows the importance of this ritual to legitimize residential anchorage, control the danger represented in the anthropomorphized form of wandering souls (those of humans who died an unfortunate death), guarantee the regulation of water and regenerate the nourishing power of the earth, in an agricultural context and within a broader natural order. With a two-fold aim, apotropaic and propitiatory, facing the aleatory and working simultaneously on luck and misfortune, the ritual aims at renewing Life and ensuring health, peace and prosperity for all. The exercise of a shamanic function, as put forward by Roberte Hamayon, is the avenue that has proved to be the most fruitful in meeting the double objective of general understanding and characterization of the socio-religious system deployed in this regular ritual of totalizing scope.

« QUATRE JOURS D'ÉPUISEMENT, TROIS ANS SANS ACCIDENT ! »
RELATIONS D'ÉCHANGES AVEC LES ESPRITS ET FONCTION CHAMANIQUE
DANS UN « RITUEL DONNEUR DE VIE » À TAINAN (TAIWAN)

Fiorella ALLIO

La procession de portée territoriale qui se déroule tous les trois ans dans la région de Saikang 西港 (Tainan 臺南) aménage et innerve symboliquement l'espace et le sol, tout en posant les limites d'un territoire politico-religieux composé d'unités villageoises contiguës. Celles-ci s'identifient en tant que communautés culturelles localisées, prenant appui sur leurs temples, dédiés à des divinités protectrices variées relevant du panthéon de la religion populaire chinoise, telle qu'elle s'est développée à Taiwan. La performance du rituel processionnel scelle et reproduit une alliance intercommunautaire fondée sur l'institution koah-hiuⁿ 刈香, qui donne son nom à la procession. Ce texte montre l'importance du rituel pour légitimer l'ancrage résidentiel, maîtriser le danger représenté sous la forme anthropomorphisée d'âmes errantes (celles d'humains morts de malemort), garantir la régulation de l'eau et régénérer le pouvoir nourricier de la terre, dans un contexte agricole et au sein d'un ordre naturel plus large. À double visée, apotropaïque et propitiatoire, faisant face à l'aléatoire en travaillant simultanément sur la chance et la malchance, le rituel vise à reconduire la Vie et assurer paix, santé, prospérité à tous. L'exercice d'une fonction chamanique, telle que mise en avant par Roberte Hamayon, est la piste qui s'est révélée être la plus fructueuse pour répondre au double objectif de compréhension générale et de caractérisation du système socioreligieux déployé dans ce rituel régulier et de portée totalisante.

“FOUR DAYS OF EXHAUSTION, THREE YEARS WITHOUT MISFORTUNE!”
EXCHANGE RELATIONSHIPS WITH SPIRITS AND THE SHAMANIC FUNCTION OF A “LIFE-GIVING
RITUAL” IN TAINAN (TAIWAN)

The procession of territorial scope that takes place every three years in the Saikang 西港 region (Tainan 臺南) symbolically accommodates and invigorates the space and the land, while at the same time setting the limits of a politico-religious territory composed of contiguous village units. The latter identify themselves as localized cult communities, drawing on their temples dedicated to various protective deities from the pantheon of Chinese popular religion, as it has developed in Taiwan. The performance of the processional ritual seals and reproduces an inter-community alliance based on the koah-hiuⁿ 刈香 institution, from which the procession takes its name. This text shows the importance of this ritual to legitimize residential anchorage, control the danger represented in the anthropomorphized form of wandering souls (those of humans who died an unfortunate death), guarantee the regulation of water and regenerate the nourishing power of the earth, in an agricultural context and within a broader natural order. With a two-fold aim, apotropaic and propitiatory, facing the aleatory and working simultaneously on luck and misfortune, the ritual aims at renewing Life and ensuring health, peace and prosperity for all. The exercise of a shamanic function, as put forward by Roberte Hamayon, is the avenue that has proved to be the most fruitful in meeting the double objective of general understanding and characterization of the socio-religious system deployed in this regular ritual of totalizing scope.

En emboîtant le pas de ceux qui marchent et qui jouent, ce texte déploie l'analyse d'un rituel cinétique de grande envergure, prenant la forme d'un cortège atteignant dix kilomètres de long, rassemblant plus de douze mille intervenants, intégrés dans leurs délégations villageoises respectives. Vibrant de couleurs et de sonorités percussives, il parcourt l'espace local et pose les limites d'un territoire symbolique et sociopolitique. Nous sommes dans le sud-ouest de Taïwan, au cœur de la plaine de Chiayi 嘉義-Tainan 臺南 et dans l'arrière-pays nord de la cité de Tainan : dans la région de Saikang 西港 (Xigang en *pinyin*), en milieu culturel *han hok-lo*. C'est là que se tient une fois tous les trois ans, quasiment sans interruption depuis deux-cent-trente-sept années, une procession impliquant désormais près de quatre-vingt-dix villages, qui sont aussi des communautés de culte formant une alliance et constituant une macro-unité rituelle. Il ne s'agit pas d'un pèlerinage, ni d'un voyage vers un lieu saint où l'on se charge d'énergie allogène. Ce parcours qui dure quatre jours n'est pas fait de découvertes lointaines, mais reste dans des limites familières ; ici l'on est chez soi, c'est là que l'on habite, là où l'on a toujours cultivé les produits d'une terre fertile. Ici donc point de rencontres nouvelles, l'on est entre soi et l'on se connaît fort bien pour avoir pratiqué et répété les mêmes échanges réciproques toutes les fois d'avant, pour avoir aussi été en compétition. Au cours de ce rituel, c'est plutôt son corps que l'on déplace sur les voies et passes du territoire, où l'on décharge une énergie endogène, et c'est un temple mobile contenant les statues des divinités protectrices locales que chaque village transporte en tour d'inspection.

La performance de cette procession (partie la plus imposante d'une célébration complexe, liée à la visite des Rois des épidémies, comprenant également une grande Offrande taoïste, un cérémonial d'inspiration confucéenne, un rituel du Bateau) reste une prouesse en soi. Le fait de demeurer efficaces rituellement tout le long du parcours est une performance d'ordre symbolique et social, tout comme se mouvoir en si grand nombre, en restant coordonnés d'un bout à l'autre, est un exploit logistique¹. La procession de portée territoriale, de plus ou moins grande dimension (de l'échelle d'un village ou d'un quartier, ou englobant une région entière) est une forme rituelle typique de la religion populaire chinoise. Celle de Saikang est l'une des plus connues à Taïwan, qui en compte des centaines, surtout dans le sud et le centre de l'île. Celle-ci est particulièrement aboutie sur les plans spatio-temporel, institutionnel, organisationnel, religieux, matériel, culturel, esthétique².

1. Myron Cohen insiste toujours, au cours de nos conversations sur le sujet, sur l'immense savoir-faire managérial requis pour organiser et exécuter une telle entreprise. Qui mieux que cet anthropologue, ayant effectué de longs terrains dans le sud de Taïwan dès les années 1960, spécialiste entre autres de la culture économique, du changement social et de la religion populaire dans le monde chinois, pourrait apprécier à sa juste valeur de telles capacités, ayant par ailleurs des applications au-delà du champ religieux ?

2. Kristofer Schipper compare tout ce que concentre la procession et la célébration de Saikang à l'expression d'un savoir encyclopédique permettant la compréhension directe de la religion chinoise vivante, selon lui équivalente en valeur à l'apport du *Canon taoïste*, *Daozang* 道藏. Il connaissait l'événement de l'intérieur pour y avoir officié plusieurs fois avec sa famille taoïste Chen, à partir des années 1960, la dernière fois en 1991. Cette année-là, nous nous y trouvions en même temps, mais sur des aires rituelles différentes. Dans les rares moments de creux et en

Ses dimensions gigantesques, sa manifestation éphémère qui ne se reproduit jamais à l'identique et laisse chaque fois entrevoir des aspects non encore pointés ou pris en compte dans l'analyse, nécessitent une observation directe répétée, ainsi que des enquêtes ethnographiques longuement préparées³.

La procession territoriale intercommunautaire reste un sujet peu étudié, si bien que sa complexité interne et sa portée sont sous-estimées. Je propose ici une interprétation générale du rituel processionnel de Saikang qui se donne à voir et se conçoit comme un phénomène rituel total. Il a fallu pour cela sans cesse croiser les données d'ordre symbolique et sociologique, et partir d'une contextualisation de l'objet, tant historique que culturelle, dans la société locale et au-delà. Avant de me concentrer sur les circuits d'échanges (entre communautés de cultes ainsi qu'entre humains et entités surnaturelles) structurant l'organisation et le déroulement du rituel – choisis aussi comme fils conducteurs de sa description –, il m'a d'abord été nécessaire de présenter les éléments constitutifs de la procession et leur analyse ponctuelle : les repères temporels, l'aménagement symbolique du territoire et la construction de l'aire, l'itinéraire, la structure et la composition du cortège, les institutions et la préparation par les communautés. Les modalités et contenus des échanges, ainsi que les processus cinétiques, gestuels et corporels, laissent apparaître une double fonction du rituel, formulée très différemment : défendre le territoire communautaire et écarter les dangers anthropomorphisés qui le menacent, et, obtenir des biens aléatoires : chance, fertilité, pluie, abondance, prospérité... L'une et l'autre facettes du rituel, indirecte négative et directe positive, convergent vers les mêmes enjeux : laisser champ libre à la « paix » (sécurité, santé, tranquillité...), perpétuer la vie du corps social sur son territoire, en interaction avec les entités surnaturelles et les forces de la nature, dans un environnement aménagé, où est produite la subsistance.

Ces objectifs paraissent élémentaires mais ce n'est pas parce qu'ils sont essentiels qu'ils sont simples à atteindre, surtout de façon collective, avec une telle amplitude d'action et d'application, en contenant aussi leur propre mécanisme de reconduction, à échéance régulière. Il est fort intéressant de voir de quelle manière précise la société locale de Saikang formule ses visées et les révèle dans ses pratiques et ses représentations. C'est un des nombreux avantages d'aborder les questions religieuses sous l'angle du rituel et de prendre en compte sa praxis dans l'analyse. L'on retrouve ici la croyance aux esprits errants et aux dangers qu'ils font courir aux vivants, fréquemment évoquée dans les études sur la religion (rites d'expulsion),

tenue civile, il venait admirer la procession devant le temple central : ses troupes processionnelles préférées étaient le Scolopendre et le Tai-peng goah 太平歌, relevant du système musical Nanguan.

3. La célébration triennale de Saikang a été l'objet d'une observation directe de ma part étalée sur trente-trois ans (1988-2021), période durant laquelle j'en ai suivi chaque occurrence de manière extensive, sauf en 2015. C'est sur l'étude de la procession qu'avait porté ma thèse de doctorat en anthropologie et sociologie comparative (1996). L'objet a été appréhendé ensuite sous l'angle du changement (incluant sa patrimonialisation et le récent phénomène de crise lié à l'épidémie de Covid-19), comparé de façon systématique avec d'autres phénomènes rituels collectifs du même genre, complété par l'approche des rituels confucéens et taoïstes, approfondis dernièrement à travers les thèmes des arts martiaux, des troupes, du rôle des âmes errantes et des Rois des épidémies.

la littérature, les légendes populaires ou le théâtre traditionnel du monde culturel chinois. Le cas présent nous montre comment cette composante s'insère en fait dans un vaste système symbolique, peuplé d'entités surnaturelles multiples, permettant à la communauté humaine de gérer l'aléatoire, d'assurer sa sécurité, de vivre ensemble et d'articuler son rapport à l'environnement, afin d'y perpétuer sa place et son mode de vie, entièrement tourné vers l'agriculture il y a encore quelques décennies.

En essayant en dernier lieu de caractériser ce dispositif à des fins anthropologiques, je le rapproche d'un système chamanique. Certains points y font intuitivement penser – comme le rôle qu'y tiennent les *tang-ki* 童乩 (médiums-chamanes) en transe –, même si nous ne sommes pas dans une société de chasse à chamanisme central, ni d'élevage au chamanisme en mutation, et pas encore en présence des fragments résiduels d'un chamanisme révolu ou ne faisant plus système, toutes alternatives explorées par Roberte Hamayon. Les comparaisons m'amènent à penser, qu'à petite échelle mais dans une sphère clairement circonscrite, à travers un rituel régulier de portée totalisante, le présent système rejoint nombre de traits distinctifs du chamanisme, sur les plans symbolique et social, mis en lumière par les recherches de R. Hamayon. Quels sont-ils brièvement ? Nous sommes bien face à une relation pragmatique entretenue avec le monde de l'au-delà, sans dieux transcendants, peuplé d'esprits avec lesquels on peut interagir et traiter par mode direct, en attente d'un résultat concret. Au sens large, il s'agit d'un type de rapport au monde, englobant les éléments naturels, qui engage les humains à chercher à obtenir ce qui est aléatoire, et donc improductible. Dans tous les cas, ces derniers agissent avec ce qu'ils possèdent de plus immédiat, leur corps et la vitalité qu'il porte. Le rituel est exécuté au profit de communautés localisées et de leurs membres, organisés par des liens horizontaux et des échanges réciproques ; ses bienfaits s'appliquent selon un principe égalitariste. En revanche, l'équivalent d'un rapport d'alliance entre officiants chamanes et filles d'esprits de la forêt, pourvoyeurs de gibier, au cœur du système chamanique de la vie de chasse mis en valeur par R. Hamayon, est clairement absent de ce tableau. Ceci m'a implicitement conduite à considérer les rapports symboliques induits par la production, plutôt que la prédation, en tant que mode économique de subsistance. Les défis posés à la réflexion se sont aussi situés à l'endroit d'une société à État centralisé, sans religion dominante, traditionnellement agricole et, localement, d'une organisation rituelle territoriale ne faisant pas intervenir les rapports de parenté (ni filiation, ni alliance), ni leur corollaire religieux qu'est le culte des ancêtres.

Ce rapprochement systémique avec le chamanisme peut conduire parallèlement à scruter différemment le paysage de celle que l'on nomme la religion populaire chinoise, notamment ses phénomènes processionnels de portée territoriale, à considérer potentiellement comme de grands rituels collectifs de renouveau, mobilisant des sociétés locales innervées par des systèmes réticulés complexes, et structurée par des rapports de pouvoir horizontaux. La formation au comparatisme, au sujet du chamanisme et de problématiques connexes, acquise auprès de R. Hamayon a été capitale pour mon approche⁴, d'abord graduellement, avec une considération

4. J'ai eu la chance immense de suivre durant mon doctorat le séminaire régulier de l'Axe de recherche sur la Haute Asie du LESC, à Paris X-Nanterre, animé par Roberte Hamayon

attentive à tout phénomène ne se donnant pas forcément à voir comme une pratique religieuse, telles qu'ici les performances jouées, puis de façon de plus en plus englobante, en considérant avant tout des modes opératoires, des logiques sous-jacentes, des chaînes de représentations, toujours replacés dans leur contexte environnant, religieux, social, politique, économique, jusqu'à pouvoir entrevoir comment le tout pouvait logiquement et organiquement former système. L'exercice d'une fonction chamanique est la piste qui s'est révélée être la plus fructueuse pour répondre à l'objectif de compréhension et de caractérisation du système socioreligieux que je vais maintenant présenter.

Les débuts historiques de la célébration et ses caractéristiques majeures

La célébration a commencé en 1784 et s'est perpétuée quasiment sans interruption⁵ jusqu'à nos jours avec une régularité triennale. Elle est communément nommée Koah-hiuⁿ⁶ 刈香 (« avoir part à l'encens », c'est-à-dire au « rituel ») ou bien, si on lui adjoint le nom de la région où elle se tient, Saikang-a-hiuⁿ 西港仔香 (« l'encens de Saikang »)⁷. Le riche terme *koah-hiuⁿ* forgé par un bon sens paysan, d'une fabuleuse

et consacré au « jouer » et, tous les jeudis matin pendant des années, lorsque je n'étais pas sur le terrain, ses conférences à l'EPHE sur les « Religions de l'Asie septentrionale », où chacun ressortait avec l'impression d'avoir appris à comprendre, dans une atmosphère d'échanges très stimulants et créatifs.

5. La procession n'a pas eu lieu à l'échéance prévue de 1943, pendant la guerre du Pacifique, alors que Taiwan était sous domination japonaise. En revanche, il semblerait que le cérémonial confucéen a tout de même pu se tenir, comme toujours, dans une partie fermée du temple de Saikang.

6. Au sujet des transcriptions : mis à part l'usage du *pinyin* pour les termes en mandarin parfois cités en raison de leur emploi courant dans les recherches, l'attention a été portée ici sur la restitution des termes vernaculaires (relevant du minnanais de Taiwan ou « taiwanais »), transcrits selon le système de romanisation Peh-oe-ji 白話字, d'abord indiqués en italique (sauf pour les noms propres ou considérés comme tels : par exemple, le nom du rituel local Koah-hiuⁿ), puis suivis par les sinogrammes correspondants. Le Peh-oe-ji a été introduit dans le Fujian et à Taiwan au XIX^e siècle par des missionnaires presbytériens qui l'avaient élaboré auprès de la diaspora minnanaise d'Asie du Sud-Est ; son usage s'est depuis largement sécularisé à Taiwan. Ce système a considérablement inspiré le Tai-lo, transcription promue par le ministère de l'Éducation nationale au milieu des années 2000, notamment en raison de l'initiation aux langues locales, devenue obligatoire dans les écoles.

7. *Hiuⁿ*, « encens », est un terme polysémique désignant, en ce qui concerne la matière, les bâtonnets d'encens principalement préparés à base de poudre d'essences de bois odorants, de résine et de liant, que l'on tient entre ses doigts et que l'on dépose dans le porte-encens devant les statues ou tout autre représentation des dieux, mais aussi, par synecdoque, le « culte » ou le « rituel » (telle la procession) durant lesquels on en fait grand usage. Le terme sert à la formation de nombreux mots composés relevant dans ce contexte de la religion populaire mais aussi du taoïsme, dont nous rencontrerons des exemples et usages variés au fil du texte. Lorsqu'il brûle, l'encens met en rapport les humains vivants et le monde de l'au-delà, passant du stade de matière rigide à la phase évanescence de fumée, puis de nouveau à un aspect matériel sous forme de cendres. Restes de l'offrande et validation du rapport avec les dieux, les cendres précieusement

justesse et concision comme on pourra s'en rendre compte, demande de plus amples précisions tant du point de vue empirique qu'analytique, et même graphique ; nous y reviendrons plus en détail, car il renvoie très précisément au système d'organisation sur lequel repose l'armature rituelle et symbolique examinée dans ce texte. Pour l'instant, tenons-nous en à la traduction opératoire fournie ci-dessus : « avoir part à l'encens », dans le sens de participer physiquement au rituel et avoir part aux bénéfices de l'action ; prendre part au rituel est dans ce sens un engagement total et circulaire. La célébration de Saikang, autorégulée et autofinancée, requiert un budget considérable et environ neuf mois de préparation, une fois tous les trois ans, incluant de nombreux rites préliminaires, jusqu'à un apogée qui dure six jours (les jours d'« invitation » et de « renvoi » des Rois encadrent temporellement les quatre jours de procession), en deuxième décade du quatrième mois lunaire (ce qui correspond plus ou moins à la mi-mai/début juin du calendrier dit grégorien).

Sa première occurrence dans cette contrée suit la découverte préalable d'un Bateau des rois [des épidémies], *ong-chun* 王船, objet votif échoué non loin du temple Ko-ma(-kiong) 姑媽宮, sur les rives de la vaste lagune Taijiang 台江, et provenant, disent les anciens, d'une localité située plus à l'est où l'on venait de célébrer un rituel en leur honneur⁸, à la suite duquel, comme le voulait l'usage, ils avaient été renvoyés sur les flots à l'aide d'une embarcation, probablement de taille modérée comparée aux énormes jonques actuelles, qui sont désormais brûlées pour signifier le renvoi des Rois à la cour de l'empereur de Jade. Le chef du panthéon leur a attribué le titre de Tai-thian-sun-siu 代天巡狩, « Représentants du Ciel pour une tournée d'inspection », afin d'effectuer cette mission spéciale. Une telle découverte impliquait pour la localité, qui se sentait ainsi désignée, d'accueillir les Rois, esprits aussi vénérés que craints, et d'entreprendre à son tour un rituel équivalent à celui qui l'avait précédé ailleurs. Tant et si bien qu'en 1784, les communautés de culte de treize villages et hameaux se regroupèrent, incluant Ko-ma-kiong, alors le temple le plus important des environs au sein d'un village éponyme, afin d'honorer les Rois avec des offrandes plus élaborées que celles des cultes courants et de les accompagner en procession pour « inspecter les lieux » : *chhut-sun* 出巡. Le but était de contenir les méfaits d'entités surnaturelles malfaisantes nuisant aux habitants, causant des épidémies ou symbolisées par elles, et de les écarter durablement de la localité. Les Rois sont reconnus posséder de super-pouvoirs exorcistes, si bien que les locaux trouvent malgré tout un avantage à se les allier, nonobstant certaines contraintes, dont celles de ne jamais les décevoir et d'ajouter la célébration intercommunautaire des Rois à leurs dépenses culturelles déjà lourdes. Ce renfort cependant n'est pas acquis une fois pour toutes, car les Rois ne résident pas sur place, à l'image des divinités protectrices locales, matérialisées par des statues durables, *kim-sin* 金身. Il faut les solliciter à chaque fois et ils peuvent rechigner à venir. Leur retour effectif – faisant l'objet d'une « invitation » rituelle où interviennent les trois corps d'officiants

recueillies servent notamment à formaliser des liens institutionnels religieux au sein de et entre communautés humaines.

8. Il s'agit de la contrée de So-cchu 蘇厝, dont le temple est Tiong-heng-kiong 長興宮, célébrant encore un mois avant Saikang, le rituel des Rois des épidémies.

(taoïstes, confucéens, processionnaires) –, est toujours précédé d'une certaine anxiété et dûment vérifié à la fin par le jeté des blocs divinatoires, répété autant de fois que nécessaire pour obtenir une réponse positive, après reformulation orale des attentes locales⁹. Les effigies qui les incarnent temporairement sont brûlées/transformées à la fin de la célébration pour signifier leur renvoi à la cour de Jade.

Au fil du temps, le cercle des communautés participantes s'agrandit autour de Ko-ma-kiong. Mais, à partir de 1826, il dut changer de point focal et se situer plus à l'ouest, à Saikang, localité qui avait rejoint l'alliance depuis quelque temps. Car durant l'été 1823, un énorme typhon, ainsi que des inondations et des épidémies subséquentes, dévastèrent Ko-ma-kiong et ses alentours. Cette catastrophe fut aussi à l'origine de la réorientation spectaculaire du plus grand fleuve de la région qui obliqua alors vers la lagune. Ses alluvions commencèrent peu à peu à la combler, jusqu'en fin de compte à générer de nouvelles terres et donner lieu à une deuxième vague de migrations, internes à la région cette fois. Des hameaux et villages agricoles se formèrent pour les exploiter et la sphère rituelle continua ainsi à croître, contrariée plusieurs fois dans sa partie sud par diverses divagations du fleuve, renommé Tsun-bun-khe. Elle s'étendit encore, surtout vers l'ouest en direction du littoral, jusqu'à englober, de nos jours, environ quatre-vingt-dix unités¹⁰ et former une macro-unité rituelle. Parallèlement, la célébration elle-même se complexifia et d'autres rituels furent agrégés aux rituels initiaux, prenant place dans l'enceinte du temple de Saikang, Kheng-an-kiong 慶安宮. Le territoire rituel ainsi constitué, précisément identifié et délimité, prend le nom générique de *hiuⁿ-keng* 香境, « territoire de l'encens ». Dans les proches environs, l'on trouve d'autres macro-unités rituelles bâties sur les mêmes principes et pratiquant un rituel processionnel équivalent, renvoyant aussi à de vastes territoires intérieurs¹¹. Bien qu'étant plus abouti et complexe à première vue, le cas de Ko-ma-kiong / Saikang n'est donc pas unique. Cette fête se déployant dans un espace circonscrit, mêlant toutes les générations, toutes les compétences et les talents, distribuant traditionnellement rôles et charges tournantes parmi les hommes des communautés, est aussi le ferment d'un sentiment d'appartenance très fort et d'une identité locale marquée, construite à travers un passé rituel commun, une mémoire collective transmise essentiellement par mouvements et gestes. Et ce d'autant plus que l'existence de macro-unités limitrophes active une certaine émulation collective.

9. R. Hamayon parle de « divination active » pour caractériser ce type de procédé, consistant plus à « influencer sur l'aléatoire qu'à s'en remettre à lui » : voir Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 599-600.

10. Il existe différentes manières de compter, soit en incluant, pour gonfler le nombre, les villages « traversés » au début de la procession pour atteindre la zone littorale et le temple de la déesse Matsu invitée à participer, soit ne pas les inclure, ce qui est plus conforme aux critères d'appartenance à l'alliance. Le total se situe donc entre quatre-vingt-cinq et quatre-vingt-seize. Les villages « traversés » (très tôt le matin) accueillent quand même le cortège en grande pompe et avec beaucoup de nourriture, mais ne délèguent personne dans la procession.

11. Les processions Koah-hiuⁿ des autres macro-unités rituelles ne sont pas toujours associées aux Rois des épidémies ou à un *jiao* 醮 taoïste. La présence d'un Scolopendre dans le cortège est en revanche une constante.

La tradition de Ko-ma-kiong/Saikang s'est perpétuée envers et contre tout au fil des siècles, dans un contexte adverse parfois, avec des changements et des adaptations, et en 2021, année de la pandémie de Covid-19, l'on a invité et reconduit les Rois des épidémies pour la quatre-vingtième fois, en adaptant le rituel à cause des restrictions. Si l'occurrence de la célébration suspend pour un temps le flux de la vie quotidienne de toute une région et façonne le régime des temporalités collectives et personnelles des habitants, l'intervalle de trois ans entre deux événements quant à lui passe vite : à peine le rituel est-il achevé qu'il faut en faire le bilan et envisager le suivant, non sans commencer par récupérer des forces et renflouer peu à peu les caisses. L'existence des individus, des familles et des communautés de temples de la région de Saikang est marquée par cette échelle graduée de valeurs triennales, inscrite dans le temps cyclique du système sexagésimal traditionnel, croisant la série duodécimale des branches terrestres à celle des dix troncs célestes, pour aboutir à une désignation annuelle à deux sinogrammes. Les années à rituel intègrent inmanquablement les quatre branches terrestres *chou* 丑, *chen* 辰, *wei* 未, *xu* 戌, car il y a justement douze Rois des épidémies invités par groupes de trois. Ces années-là sont plus simplement mémorisées par de nombreux locaux comme étant celles du Buffle, ou Dragon, Mouton, Chien, en référence à la série animale des douze signes du zodiaque chinois. 2021, année du Buffle, fut l'occurrence *xinchou* (ke) 辛丑(科).

Composition de la population régionale, modes de peuplement migratoire et impact sur l'organisation socioreligieuse

Les communautés insulaires concernées par cette étude sont celles constituées par les descendants de migrants en provenance de la rive opposée du détroit de Taiwan, dans le sud-est du Fujian, en région Minnan : zones côtières, ports et arrière-pays de Zhangzhou 漳州 et Quanzhou 泉州 (incluant administrativement Xiamen 廈門 [Amoy]). Ils arrivèrent en masse dans la région de Tainan à partir du XVII^e siècle, en quête de nouvelles opportunités pour commercer à grande échelle et de nouvelles terres à mettre en culture dans la plaine de Chiayi-Tainan. Selon la classification actuelle de Taiwan, cette population fait partie du groupe ethnique Hok-lo. Le territoire étudié se distingue surtout par le fait qu'il se situe au cœur des débuts tourmentés de l'histoire coloniale de Taiwan. En soixante ans à peine, de 1624 à 1684, les peuples autochtones Siraya et Taivoan, qui peuplaient depuis des temps immémoriaux la vaste région de l'actuelle Tainan, virent se succéder sur leur territoire pas moins de trois puissances étrangères, chacune chassant la précédente et poursuivant son propre objectif. Les Hollandais et la Compagnie des Indes orientales, déjà bien installés en Insulinde, désiraient développer leur commerce lucratif plus au nord ; les loyalistes Ming, menés d'abord par Koxinga puis par ses successeurs, s'y replièrent pour préparer la reconquête militaire de la Chine et restaurer la dynastie des Ming (période du royaume Tungning 東寧) ; la dynastie mandchoue des Qing vint, en première intention, déloger ces insoumis et occuper le terrain pour empêcher d'autres subversions, puis intégra graduellement l'île dans son territoire national et autorisa l'exploitation de ses ressources sur le mode d'une colonisation de peuplement. Ces

épisodes de l'histoire asiatique, ayant entraîné le basculement de la destinée d'une île entière – et a fortiori celle d'une vingtaine de peuples austronésiens répartis aussi bien en plaine que dans les montagnes ou sur la côte est –, se sont tous déroulés dans un rayon de cinquante kilomètres autour de l'actuelle cité de Tainan, premier front pionnier, et ont aussi durablement marqué son environnement religieux. De nombreux cultes sont directement hérités de la période Tungning et du début des Qing, gardant dans leur caractère des accents rebelles, tandis que d'autres pratiques rituelles adoptées à partir de la moitié du XIX^e siècle montrent l'impact progressif du pouvoir impérial et de sa symbolique. Par ailleurs, des cultes autochtones ont perduré jusqu'à aujourd'hui et d'autres ont été considérablement sinisés dans leur forme. La cité de Tainan resta la capitale administrative de l'île jusqu'à ce que cette dernière passe du statut de simple préfecture du Fujian à celui de province de Chine, huit ans seulement avant d'être cédée au Japon en 1895. C'est aussi dans la région de Tainan que furent livrées les dernières batailles, plus populaires qu'officielles, résistant à l'arrivée de l'armée nippone. Le Japon dut quitter Taiwan après sa défaite lors de la Deuxième Guerre mondiale et, en 1945, la république de Chine (1912-) s'y installa à son tour. En 1949, c'est son armée et son gouvernement central, aux mains du Kuomintang et de Chiang Kai-shek, qui s'y réfugièrent et se servirent de la loi martiale pour gouverner, jusqu'à ce qu'un mouvement démocratique renverse par la voie des urnes l'ordre établi et amène l'opposition jusqu'au pouvoir suprême en 2000, dont l'un des fiefs était précisément l'arrière-pays de Tainan. De nos jours, la démocratie prise à Taiwan tient lieu de faire-valoir vis-à-vis de l'Occident et de rempart face aux menaces militaires de la Chine.

Nombreux sont les ascendants des habitants de la région de Tainan à avoir commencé leur implantation en tant que soldats-paysans de Koxinga ou pionniers agriculteurs au début des Qing, en suivant les opportunités qui se présentaient. Ils connurent de nombreuses vicissitudes, notamment celle d'une migration masculine sans famille, règle imposée à plusieurs reprises par les autorités, et raison pour laquelle de nombreuses unions eurent lieu avec des femmes Siraya et Taivoan. Les vagues migratoires, l'exploitation des ressources, la prise de possession des terres et leur mise en valeur agricole se systématisèrent assez vite et, comme dans le reste de Taiwan concernant les Hok-lo, s'organisèrent à différents degrés autour d'identités subethniques de gens originaires soit de Quanzhou, soit de Zhangzhou, dans le sud du Fujian¹². Les premiers, surtout établis dans la cité de Tainan, son port Anping 安平 et les zones littorales, étaient plutôt portés sur le commerce visant l'exportation, surtout du riz et du sucre de canne, à partir d'un système portuaire réticulé, reliant Anping à l'intérieur des terres, grâce aux étendues lagunaires et aux cours d'eau, puis jusqu'à l'autre rive du détroit. Les seconds étaient surtout attachés aux activités agricoles produisant ces denrées et établis dans l'arrière-pays. La compétition et les heurts, jusqu'à mort d'hommes, entre ces groupes subethniques étaient monnaie courante. Dans le territoire rituel étudié, très marqué par les conditions initiales éclectiques des migrations ainsi que par la nécessaire adaptation des activités économiques aux

12. Harry J. Lamley, « Subethnic Rivalry in the Ch'ing Period », dans Emily M. Ahern et Hill Gates, éd., *The Anthropology of Taiwanese Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 282-318.

changements du milieu, en raison de bouleversements géomorphologiques (ré-orientation fluviale, comblement naturel de la vaste lagune Taijiang), ayant favorisé à terme l'activité agricole, on note un mélange des origines subethniques et, pour la très grande majorité des villages, une mixité patronymique¹³. La prédominance de la structure lignagère dans l'organisation traditionnelle locale du sud du Fujian, aboutissant généralement à des villages unilignagers, n'a pas pu être reproduite dans cette partie de l'île et rarement ailleurs dans Taiwan¹⁴. Cela a eu pour conséquence d'accentuer une cohésion sociale villageoise basée sur la contiguïté résidentielle, et non pas modelée par une hiérarchie générationnelle et collatérale, d'accentuer aussi l'adhésion à des cultes collectifs dédiés à des esprits divinisés protecteurs du territoire local, plutôt qu'à des ancêtres fondateurs ou lignagers. Une telle organisation n'a pas empêché une rivalité endémique, au-delà des limites de certains villages, entre porteurs des patronymes Kuoh ou Huang (recoupant plus ou moins la dichotomie Zhangzhou/Quanzhou), rejoints ensuite par d'autres groupes, sur d'autres critères. Cette rivalité a été transposée symboliquement dans le rituel processionnel, qui est très porté sur les représentations agonistiques, tout en étant tempérée par les échanges cérémoniels de rigueur. Les différents types d'adversités que rencontrèrent les habitants au fil du temps ont obligé ces derniers à sans cesse relever de nouveaux défis et, paradoxalement, à s'identifier et à s'enraciner plus encore dans cet espace, ce dont témoigne la procession de diverses manières¹⁵.

Le paysage cultuel local. De la différenciation spatiale à la cohérence territoriale

L'implantation territoriale des cultes rendus à différentes divinités a été concomitante à l'installation des migrants regroupés en petits hameaux devenus ensuite des villages. Ce développement prit place dans un vaste dispositif d'aménagement et de protection symboliques du nouvel espace de vie, activé par les pratiques rituelles, à l'échelle villageoise mais aussi supra-locale. C'est également à ce processus d'aménagement symbolique que se rattache la procession Koah-hiuⁿ. L'une de ses particularités majeures sur ce front pionnier fut de dépasser, dès la deuxième moitié du XVIII^e siècle, l'échelle culturelle et rituelle villageoise et d'établir des liens

13. Compte tenu de la règle d'exogamie patronymique, cela a aussi eu un impact sur les alliances matrimoniales. Le village tout comme la macro-unité territoriale ne sont pas des nexus endogames.

14. Voir l'étude sociohistorique et ethnologique de Chuang Ying-chang 莊英章, mettant en relief ces critères pour Taiwan : « Taiwan Hanren zongzu fazhan de ruogan wenti : simiao zongci yu Zhushan de kenzhi xingtai » 臺灣漢人宗族發展的若干問題——寺廟宗祠與竹山的墾殖型態 (Quelques questions relatives au développement lignager des Chinois han à Taiwan : temples et halls ancestraux et modèles de mise en culture des terres à Chushan), *Zhongyang yanjiu yuan minzu xue yanjiu suo jikan* 中央研究院民族學研究所集刊/*Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, no. 36, 1973, p. 113-140.

15. Fiorella Allio, « Procession et identité : mise en scène rituelle de l'histoire locale », dans numéro spécial « Culte des sites et culte des saints en Chine », *Cahiers d'Extrême-Asie* 10, 1998, p. 1-18.

de proximité territoriale et de solidarité intercommunautaires, en circuit fermé, qui n'ont eu de cesse de s'amplifier, malgré des sources de discorde et de compétition, afin de se protéger collectivement des agressions extérieures, y compris symboliques, mais aussi très certainement de pondérer les dissensions internes.

Avant leur départ de Chine, les migrants prirent soin d'emmener avec eux des cendres de l'encens brûlé sur l'autel de leur lieu de culte d'origine (ou parfois une petite statuette de divinité), pour se protéger durant la traversée et l'installation, et pour pouvoir poursuivre le culte ailleurs, comme le veut la tradition du « partage de l'encens », *hun-biu*ⁿ 分香 (*fēnxiāng* en mandarin)¹⁶. Ce fut le début de l'expansion des cultes originaires du Fujian à Taiwan, jusque-là clairsemés sur sa côte ouest et servant surtout aux gens de mer. Hormis les cultes chinois, au sens large, transplantés puis sédentarisés, d'autres naquirent à Taiwan même, en particulier ceux que l'on range dans la catégorie des Seigneurs royaux, Ong-ia 王爺, de laquelle relèvent nos Rois des épidémies, autant d'esprits reconnus pour leur caractère indocile. La poursuite du culte dans les villages était assurée, dans un premier temps, par un système de rotation annuelle des charges, assumées par un « maître du porte-encens », *lo-chu* 爐主, qui installait sur un autel à domicile l'objet votif possédé collectivement, puis par l'édification d'un temple communautaire et la mise en place, aux points cardinaux du territoire villageois, de cinq « garnisons » composées d'esprits soldats et de généraux protecteurs.

Concernant plus précisément la sphère rituelle de Saikang, mes précédents travaux ont permis de prendre la mesure des faits suivants : il n'y a pas de culte dominant dans la macro-unité célébrante qui, au contraire, fait montre d'une grande diversité en la matière. La majorité des temples entretiennent plusieurs cultes, situation résultant le plus souvent d'une agrégation des cultes initialement rendus séparément au sein du village, autour des maîtres du porte-encens, dépassant ainsi la profondeur historique du seul bâti. Prises individuellement, les communautés de cultes et leurs divinités sont plutôt en concurrence d'un village à l'autre : ce trait était encore très marqué il y a trente ans, au début de mes recherches en ces lieux, mais une certaine détente s'est opérée depuis ; il continue cependant à être exprimé symboliquement lors des visites des temples, comme il en sera débattu plus bas. Quasiment aucun de ces cultes ne dérive du temple géographiquement central, Kheng-an-kiong, même si celui-ci tire prestige de l'accueil en son sein des Rois des épidémies – dont on reconnaît les super pouvoirs attachés à de graves dangers, ainsi qu'à la cour de Jade, mais qui doivent quitter les lieux après le rituel, ne favorisant donc théoriquement

16. Kristofer Schipper, dans son article « The Cult of Pao-sheng ta-ti and Its Spreading to Taiwan : A Case Study of *fēn-hsiang* », dans Eduard B. Vermeer, éd., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Leyde, E. J. Brill, 1990, p. 397-416, souligne la place du *fēnxiāng* dans le phénomène migratoire. Pour l'étude d'un cas rare d'association mais aussi de distinction des deux institutions *fēnxiāng* et *koah-biu*ⁿ, voir Fiorella Allio, « The Spreading Cult of Baosheng Dadi through *hun-biu*ⁿ (分香) and Its Territorialization through *koah-biu*ⁿ (刈香) : The Case Study of Hsuehchia (Hakkah) 學甲 (Tainan) », dans Chen Yi-yuan 陳益源, éd., *Taiwan yu gedi zhi Baosheng dadi xinyang yanjiu* 臺灣與各地之保生大帝信仰研究 (Recherches sur les croyances liées à Baosheng dadi à Taiwan et ailleurs), Taipei, Liren shuju, 2019, p. 225-253.

aucun des temples. Tout cela converge vers l'idée, qu'à l'échelle de la macro-unité, nous ne sommes pas dans un système réticulé ayant été façonné par l'essaimage d'un culte, comme dans l'institution du *fenxiang*, avec des rapports marqués par une hiérarchie de temple souche à temples affiliés, mais plutôt dans un système d'alliance territoriale entre segments spatiaux contigus, placés sur un axe horizontal en ce qui concerne les rapports de pouvoir socioreligieux et d'usage, à tendance égalitaire, soutenus entre autres par la réciprocité d'échanges symétriques. Ces paramètres, à retenir, sont importants pour un rapprochement avec les principes qui prévalent dans un système de type chamanique central, tel que mis en avant par R. Hamayon, maintenant une collaboration et une forme d'égalité au sein de l'entité territoriale concernée par un rituel collectif de renouveau.

On a vu que le point central de la macro-unité rituelle peut changer : de Ko-ma-kiong, à l'est, il a été déplacé à Saikang, plus à l'ouest. Bien que ce changement soit fortuit, il accompagne profitablement l'expansion continue de l'aire vers l'ouest, depuis le XIX^e siècle. Le « territoire [exclusif] de l'encens » a pour caractéristique d'être défini par un rituel processionnel qui dure quatre jours, partant chaque matin de Kheng-an-kiong pour y revenir dans la nuit, après avoir fait une boucle et avoir parcouru une portion prédéfinie du territoire, en tenant compte des points cardinaux. L'espace environnant reste, lui, à l'« extérieur du territoire », *goa-keng* 外境. Même l'espace qui se trouve accessoirement sur la trajectoire du cortège qui doit atteindre une zone participante est dit *koe-keng* 過境, « territoire traversé », c'est-à-dire emprunté. Cette distinction entre un intérieur circonscrit aménagé et un extérieur indifférencié marque une différence fondamentale en termes spatiaux entre la procession de type *koah-biu*ⁿ, ayant une portée territoriale, et la procession de pèlerinage collectif, *chin-biu*ⁿ 進香 ou *iat-cho* 謁祖¹⁷, qui effectue quant à elle un aller-retour linéaire, sans démarcation d'un espace intérieur et d'un autre extérieur. Le pèlerinage est lié à la pratique d'un culte et au système du « partage de l'encens » qui l'a initialement motivé. Le système *koah-biu*ⁿ est *a contrario* transculturel et ritualise des rapports intercommunautaires de contiguïté spatiale¹⁸. J'é mets l'hypothèse qu'il prolonge, amplifie et parachève l'aménagement symbolique d'un nouvel espace de vie dans des situations post-migratoires éclectiques, puis manifeste l'enracinement sur place. Ce système peut faire boule de neige et devenir le trait culturel d'une région entière, comme le laisse penser sa concentration, sous cette appellation, dans l'arrière-pays rural nord de Tainan. Lorsque le rituel collectif régulier perdure, il peut se voir adjoindre d'autres objectifs et d'autres rituels. Les limites du rayonnement spatial de la procession sont traditionnellement fixées par la distance maximale que le cortège est en mesure de parcourir quotidiennement en se déplaçant à pied, en

17. Cette deuxième dénomination est plus stricte et réservée au retour vers un temple ancestral.

18. Fiorella Allio, « Introduction. Gods' Imprints, Humans' Technology : Religious Maps, Satellite Imagery » / « Daolun. Shenqi de yinji, renlei de keji : zongjiao ditu, weixing tuxiang » 導論——神祇的印記, 人類的科技——宗教地圖, 衛星圖像, dans Fiorella Allio et Fan I-chun 范毅軍, éd., *Atlas of the 2012 Religious Processions in the Tainan Region / Tainan diqu renchen nian (2012) raojing yishi xianglu tu tuji* 臺南地區壬辰年(2012)遶境儀式香路圖圖集, Taipei, Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica, 2014, p. 10-25.

tenant compte du fait qu'il doit revenir à son point d'origine dans la nuit, avant le départ suivant. Cette imbrication déterminante de l'espace et du temps cadre avec les objectifs de défense et d'entraide mutuelles des communautés qui, pour pouvoir être efficaces, doivent tenir compte du temps de ralliement en un point central puis de la manœuvre, tout comme de la portée du déploiement déterminé en fonction d'un repli sécurisé. Toutes les macro-unités des rituels Koah-hiuⁿ de la région ont un point focal et ce type de limites. L'étendue et les frontières du territoire de Saikang ont été établies progressivement au cours de l'histoire, sur des critères d'ordre rituel avant tout ; elles ont été fixées de l'intérieur, par l'alliance intercommunautaire elle-même ; elles ne correspondent à aucun découpage administratif et n'ont aucun caractère officiel. Ravivées par un parcours physique tous les trois ans, elles gardent dans l'intervalle et localement une empreinte multiforme, positive et vivace. Cette série de faits montre clairement que ce territoire non officiel est symboliquement et sociologiquement cohérent, et qu'il réussit à maintenir sa cohérence parce qu'il ne s'inscrit pas dans un cadre officiel.

Intérêt d'une telle entité géo-socio-religieuse pour la recherche

L'échelle géo-socio-religieuse ainsi définie est d'un intérêt certain pour la recherche sur les faits religieux dans le monde chinois, car elle nous permet d'examiner en détail et de façon pertinente plusieurs choses. Concernant d'abord le faisceau de phénomènes abordés dans cet article, on y voit comment s'agencent de façon cohérente pour les locaux les activités religieuses locales : la dynamique des cultes et le panthéon local, le paysage tempulaire, le calendrier religieux, les alliances et réseaux territoriaux, la culture et l'esthétique populaires locales, etc. Du point de vue des pratiques rituelles, sont réunis lors d'une même célébration les officiants¹⁹ des trois systèmes religieux d'origine chinoise : le taoïsme²⁰, le confucianisme et la religion populaire, celle qui n'a pas de nom ou qui est affublée d'un nom vague mais dont les origines et les ramifications sont les plus anciennes, et au-delà du « petit peuple » auquel on la cantonne, concerne de nombreuses autres catégories

19. Le terme d'« officiant » dans le cercle de la procession est entendu dans le sens de « chargé de rituel », car la fonction, les actes et le savoir appliqués sont largement partagés, et ne font pas l'objet d'une spécialisation du même ordre que celle des maîtres taoïstes, par exemple. « Officiants », aussi, pour mieux affirmer que la procession est un rituel et que la fonction sous-jacente du *tang-ki*, traduisible par « médium-chamane », sur lequel les regards et l'intérêt se focalisent, est ici partagée par d'autres, à des degrés divers et de différentes manières. Pour des raisons de commodité explicative c'est le terme d'« intervenants » de la procession que j'emploie le plus souvent, et le *tang-ki* reste désigné par son appellation vernaculaire.

20. Le rituel du Salut universel, qui se tient à la fin du cycle rituel de Saikang, est d'origine bouddhiste mais est exécuté, comme c'est courant dans la région de Tainan, par les maîtres taoïstes, dans le cadre des *jiao*. Cette origine importe peu aux communautés des cinq quartiers de Saikang (en charge du temple Kheng-an[-kiong], lieu du *jiao*), qui se concentrent sur la préparation d'énormes quantités de nourriture destinées aux âmes errantes, auxquelles ce rituel est censé venir en aide.

sociales²¹. Ces officiants œuvrent dans des aires rituelles distinctes (les deux premiers groupes à l'intérieur du temple Kheng-an[-kiong] de Saikang, dans des aires fermées et interdites aux personnes extérieures – situation propice à l'élaboration du secret, de la distinction et du prestige fondé sur le savoir de la chose secrète –, le troisième partout à l'extérieur), suivant des processus rituels radicalement différents²². Rassemblés pour une même occasion, on peut discerner leurs champs d'action respectifs, alors que leurs interactions sont limitées et leur impact mutuel restreint. D'un point de vue pratique, ce qui les relie surtout c'est le programme rituel agaçant avec maestria les préparatifs, les composantes, les agents de la célébration et leurs plages horaires²³. Tout en usant de moyens différents, selon une formulation distincte, leurs objectifs convergent cependant, car ils doivent assurer pour la collectivité, qui organise et finance la célébration, paix, santé et prospérité et, avant cela, écarter les nuisances (symbolisées par le fléau de l'épidémie) et reformuler l'équilibre général : chaque groupe tempère ses vérités pour privilégier l'enjeu commun et le bien de tous. L'on note en passant que ce pluralisme religieux fait incontestablement montre de tolérance.

Cet agencement concomitant, plutôt rare, est profitable à l'étude des faits religieux. L'action rituelle rend l'étude de la praxis incontournable : elle met en situation et relativise les positions de principe, déclaratives et auto-valorisantes. Cette confrontation des groupes rituels contrarie la surdétermination des modes opératoires, des visions et des idéologies de l'un ou de l'autre sur l'ensemble. La simultanéité d'action les relie de fait à un même environnement social, historique et géographique, ainsi qu'à une même collectivité organisatrice²⁴. Plus généralement, la contextualisation

21. Sur ce point précis, voir dans la même revue : Daniel Overmyer, « Attitudes toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State : *The Collected Statutes of the Great Ming* », *Cahiers d'Extrême-Asie* 5, 1989-1990, p. 191-221.

22. Liu Chi-wan, anciennement chercheur de l'Institut d'ethnologie de l'Academia Sinica, a publié en 1983 une monographie pionnière, et de très haute qualité scientifique, de la célébration de Saikang, basée sur une enquête de terrain effectuée en 1964. Il se focalise sur les Rois des épidémies, le rituel taoïste et celui du Palais royal. Quelques pages sont réservées à la procession sous la rubrique « activités des fidèles », son nom vernaculaire n'est pas précisé et la célébration toute entière est désignée comme *jiao*, ce qui peut induire en erreur son approche globale, même si cela reste habituel pour les recherches de l'époque. Liu Chih-wan 劉枝萬, « Tainan xian Xigang xiang wenjiao jidian » 臺南縣西港鄉瘟醮祭典 (Célébration du *jiao* pour les épidémies, comté de Tainan, canton de Xigang), dans *Taiwan minjian xinyang lunji* 臺灣民間信仰論集 (Recueil d'études sur les croyances populaires à Taïwan), Taipei, Lianjing, 1983, p. 285-400.

23. L'organisation supra-locale de la procession concerne toutes les communautés membres de l'alliance et se distingue de l'organisation du temple Kheng-an(-kiong), dont les cultes sont pris en charge au long cours par les cinq quartiers de Saikang. Durant le Koah-hiu⁹, le temple central et ses quartiers financent et accueillent plusieurs rituels : le *jiao*, ceux du Palais royal et du Bateau des rois, l'opéra régional sur scène.

24. Il existe une nette différence cependant entre les processionnaires, qui représentent les communautés locales en propre, le groupe de taoïstes professionnels engagés par Kheng-an-kiong, et le groupe de confucianistes dont les membres sont cooptés, quelle que soit leur provenance dans la région.

permet de ne plus considérer les systèmes symboliques et rituels de chacun comme des isolats détachés des contingences locales ou globales.

En plaçant les trois grandes composantes rituelles impliquées de nos jours dans une perspective diachronique, avec le début de la célébration en 1784 pour repère, on apprend que le *jiao* 醮 (*chio* en minnanais), grande Offrande taoïste, n'a été intégré que plus tard dans la célébration, et apparemment en plusieurs étapes, à partir de 1847. D'abord sous la forme d'un *jiao* spécifique aux « consécration » des temples, *qingsheng jiao* 慶盛醮, à la suite de la rénovation du Kheng-an-kiong de Saikang, centre géographique de la célébration depuis 1826. Puis de façon régulière, tous les trois ans, avec un *jiao* identifié dans le parler courant comme *ong-chio* 王醮, « *jiao* pour les Rois des épidémies », très fréquent dans le sud de Taiwan, rangé en fait, du point de vue des officiants taoïstes, dans la catégorie *qi'an jiao* 祈安醮, littéralement « solliciter la quiétude »²⁵, dont certaines parties seulement tiennent compte de l'hôte principal de la communauté commanditaire, ici la catégorie des Rois des épidémies. L'intégration d'un cérémonial d'inspiration confucéenne, *ong-hu heng-gi* 王府行儀, littéralement « cérémonial du Palais royal », qui assiste les Rois et leur présente des offrandes de façon protocolaire, en suivant les indications d'un manuel vraisemblablement obtenu de la macro-unité voisine de Siaulang, imitant l'étiquette de l'ancien ordre impérial, advint probablement à peu d'intervalle du *jiao* taoïste, dans un même effort d'extension, de complexification et de standardisation de la célébration. Les deux rituels ajoutés sont exécutés dans des aires secrètes, tandis que procession et rituel du Bateau se déroulent sur des aires ouvertes. La trame initiale de la célébration du XVIII^e siècle n'a malgré tout pas disparu : accueil des Rois, présentations d'offrandes, intervention active des Rois dans l'« exorcisme » processionnel, congédiement par Bateau. On remarque que la procession est le seul rituel où l'on prête aux Rois un rôle actif et non pas passif, c'est donc à mon sens le champ primordial de leur intervention.

Cette antériorité de la procession est une information de taille. Même si on ne doit pas minimiser l'importance des rituels ajoutés plus tardivement – car désormais la valeur de la célébration tient à cet agencement pluriel et à ce processus d'expansion parvenu à une certaine complétude –, les faits rétablissent d'eux-mêmes la place et la portée du rituel processionnel territorial, dont on fait si peu de cas d'habitude, dans le champ de la recherche particulièrement. Ils nous éclairent aussi quelque peu sur le pourquoi de tant d'investissements et de participation des communautés locales, qui ont toujours désigné la fête entière par le nom de la procession, Koah-hiuⁿ, et ont réussi à l'organiser à échéance régulière jusqu'à aujourd'hui, même dans des situations de grande adversité. Ce rééquilibrage devrait résolument attirer l'attention sur ce qu'il s'y fait, souvent réduit à une « effervescence » captivante, ou

25. Forme abrégée pour désigner l'offrande centrale qui se dit au complet « Offrande du registre d'or pour conjurer les calamités et solliciter la quiétude », *Jinlu rangzai qi'an jiao* 金祿禳災祈安醮.

prestement considéré comme un « exorcisme », *quxie* 驅邪²⁶; nous allons voir de quoi il en retourne exactement en explorant les multiples facettes de ce kaléidoscope.

Aire rituelle, microcosme, itinéraire, structure du cortège

Nous avons noté que l'espace circonscrit par la procession était un territoire socialement cohérent et non officiel, qu'il participait d'un aménagement symbolique de l'espace historiquement « conquis », et était ravivé rituellement et régulièrement pour constituer une vaste aire rituelle. C'est ce dernier point que je détaillerai maintenant. L'action sépare symboliquement l'espace intérieur d'un extérieur et procède à son orientation. Pendant quatre jours, la procession part du temple central et y revient après avoir parcouru une portion du territoire; sorties et rentrées empruntent un chemin différent²⁷ et procèdent à un agencement de l'espace en fonction des quatre orientes et du centre, le transformant en aire rituelle (fig. 1). En le remplissant progressivement et en l'orientant, le mouvement du cortège projette les pourtours d'un microcosme et met en correspondance les échelles du corps, du territoire, et du cosmos, qu'il faut entendre comme une totalité plus vaste où se régulent les forces et phénomènes naturels, comme le cycle saisonnier, les lunaisons et les conditions atmosphériques déterminant les activités agricoles, mais aussi l'équilibre des ressources limitées, ainsi que les destins croisés des humains et de tous les êtres. L'ordonnement du monde n'est pas séparé de la mise en ordre du corps, garante de sa santé et de la jouissance de son lot de vie. Après avoir posé des analogies entre ces différents niveaux, on estime que l'interaction devient possible et que ce que l'on fait collectivement et corporellement dans l'aire rituelle influence efficacement le cours des choses à plus grande échelle. Ce faisceau d'actions est identifié ici comme étant directement propitiatoire²⁸.

L'échelle du territoire défini par la procession Koah-hiuⁿ a changé au fil des siècles et a atteint son amplitude maximale, permettant (tout juste) d'être parcouru entièrement par les intervenants, dans le temps sacré imparti, et d'accomplir partout les rites élémentaires. Il faut savoir que cette complétude est appréciée et même louée ouvertement, tout comme l'inclusion de chaque communauté présente sur le territoire circonscrit. L'équilibre du temps et de l'espace n'en est pas moins fragile, car le moindre encombrement sur la route, le moindre ralentissement et la moindre perturbation (visible ou invisible) – situations plus que probables pour cet événement mouvant, adaptatif et chargé d'imprévu –, une fois cumulés, peuvent

26. Cet article tentera au contraire de montrer toute la complexité du dispositif qui se cache derrière l'appellation « exorcisme ». Si j'emploie (rarement) ce mot, c'est entre guillemets et seulement pour renvoyer à ce registre.

27. À l'échelle personnelle ou d'un foyer domestique, suivant les indications d'un devin, engager la marche, partir, rentrer dans une direction précise, à une période charnière comme la nouvelle année, à un moment précis de la journée, a aussi pour but de s'attirer de la chance.

28. La définition attribuée ici à « propitiatoire » est ce qui permet de rendre propice, favorable, et non pas s'attirer les faveurs, la clémence ou le pardon des dieux.

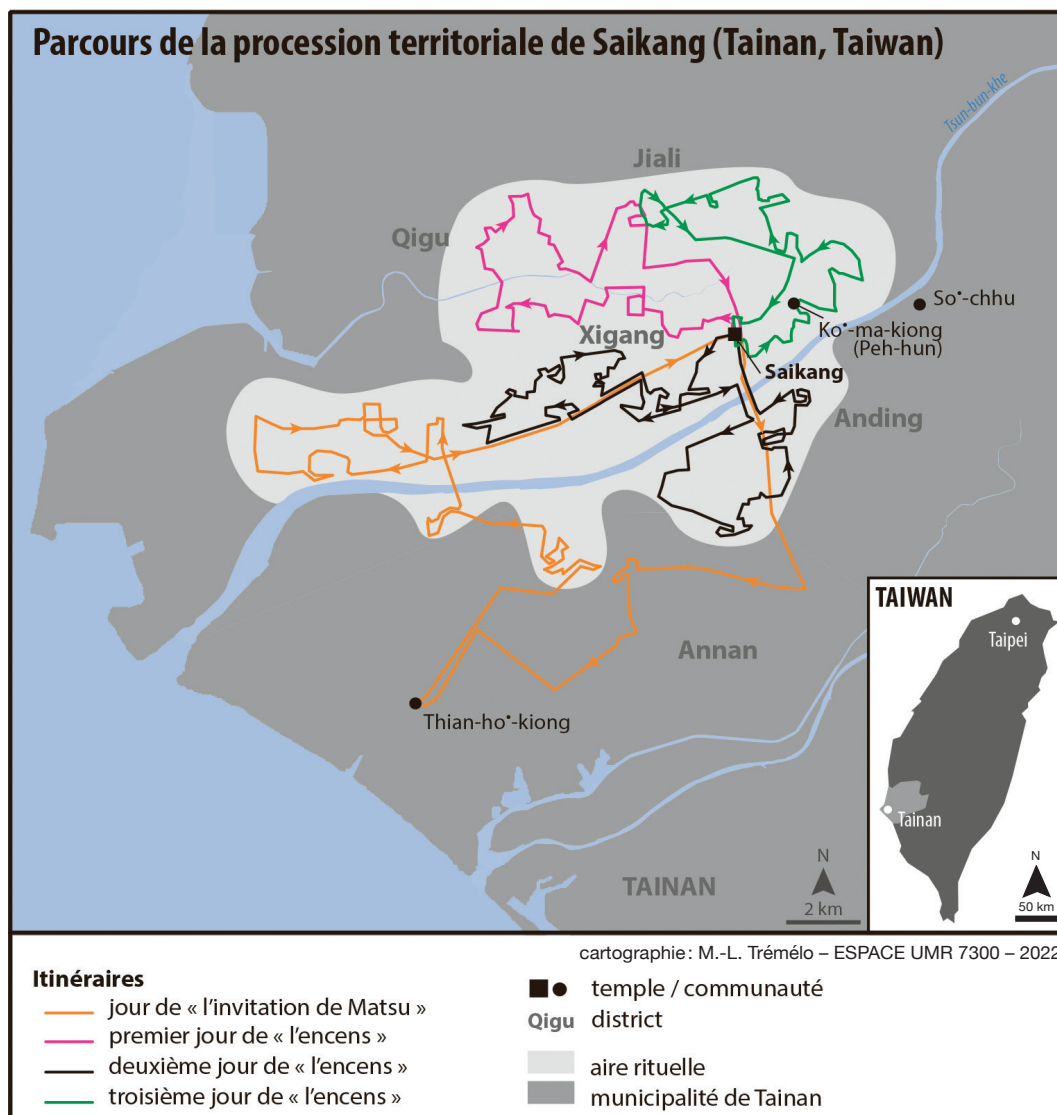


Fig. 1. Parcours de la procession territoriale de Saikang (Tainan, Taiwan). Cartographie : Marie-Laure Trémélo – ESPACE (UMR 7300), novembre 2022.

avoir des conséquences sur l'objectif à atteindre. C'est la raison pour laquelle une feuille de route tente d'encadrer au maximum la progression, jusqu'à indiquer le minutage idéal du parcours kilométré entre deux étapes²⁹. Si bien que le retard final, désormais récurrent (atteignant parfois quatre ou cinq heures), est la traduction minutée de la somme d'imprévus rencontrés ou d'une mauvaise anticipation des ajustements à apporter au parcours. La fonction de l'équipe de superviseurs du

29. Cette feuille de route fournit aussi le kilométrage quotidien de la procession. En 2018, par exemple, le parcours atteignait pour chacun des quatre jours, respectivement : soixante-dix, quarante-huit, cinquante, quarante-quatre kilomètres.

cortège, appelés « superviseurs des soldats du front », *tok-tin* 督陣, plus que d'assurer la sécurité – censée s'autoréguler dans ce milieu d'interconnaissance, adoué par des divinités protectrices –, consiste à veiller en tous lieux à la fluidité du défilé. Le croisement inextricable de l'espace et du temps est perceptible de différentes manières. Un exemple plus rare encore en montrera toute la prégnance : chaque portion du territoire rituel (et les villages qu'elle comprend) est mise en rapport avec le jour de passage du cortège correspondant. Pour les habitants des lieux, le « jour de l'invitation de Matsu³⁰ » puis les « premier, deuxième et troisième jours de "l'encens" » sont non seulement des repères temporels durant le rituel – et servent de façon cruciale à organiser les très importants échanges réciproques de nourriture pour les délégations –, mais jouent aussi le rôle de zones géographiques distinctives, servant à l'orientation et à la localisation, même hors du temps rituel.

Le propre du rituel processionnel de Saikang est d'être en mouvement continu et d'aller de l'avant toujours, du départ du point central, jusqu'au retour. Sa continuité est aussi marquée par une animation sonore ininterrompue, prescrite et efficace, rejoignant l'idéal d'amplitude et de complétude évoqué ci-dessus. La procession ressemble presque à un être vivant qui se meut, tel le spectaculaire Scolopendre, *gia-kang* 蜈蚣, qui en est une des composantes emblématiques, et dont la morphologie longiligne, agencée en segments, évoque la structure même du cortège. Lui aussi finit son parcours au centre, son antre temporaire, qu'il entoure de la gauche vers la droite, en se lovant d'un mouvement protecteur et irradiant, nommé *khun* 困 (ou 網)³¹. Ce protagoniste est un dispositif rituel à lui tout seul. On dit qu'il ne peut être absent des processions de type Koah-hiuⁿ. Considéré comme un puissant agent exorciste, il est aussi destructeur de serpents, en référence au combat que se livrent les cinq bestioles venimeuses³², craintes en milieu rural, duquel il sort vainqueur. Cette spécificité prend tout son sens à Saikang lorsqu'on sait, d'une part, que le fleuve local est nommé le « serpent aveugle », en raison de sa forme et des nombreuses catastrophes causées par ses divagations et, d'autre part, que les communautés le mettant en place et le poussant dans le cortège sont les descendants des rescapés d'un ancien village détruit de la sorte. Son intervention réparatrice est censée agir sur la régulation des eaux les plus agitées du territoire³³. Le passage du cortège dans les campagnes et les villages, perceptible par tous les sens, tranchant avec le calme et la platitude du quotidien, en fait un événement exceptionnel. Aucun habitant ne peut cependant percevoir ou appréhender le défilé dans sa globalité, compte tenu de l'échelle d'un cortège déployé sur plusieurs kilomètres et du fait

30. Cette expression désigne le jour initial du défilé, qui commence par traverser, au matin, une zone hors territoire, pour se rendre au temple Thian-ho-kiong 天后宮, sur le littoral, afin d'« inviter » la statue de Matsu (déesse des gens de mer) à rejoindre le cortège. Il se poursuit après dans la portion la plus occidentale de l'aire rituelle, de chaque côté du fleuve.

31. Fiorella Allio, « À dos de Scolopendre, promenade rituelle des enfants dans le sud de Taïwan », dans Flora Blanchon, éd., *Enfances*, collection « Asie » 4, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 245-254.

32. Il s'agit des bestioles suivantes : mille-pattes, serpent, scorpion, lézard, crapaud venimeux.

33. Allio, « Procession et identité », p. 12.

qu'une multitude de processus particuliers s'y déroulent simultanément, quasiment tous les dix à quinze mètres. Même si l'itinéraire change peu, rien n'est jamais pareil d'une occurrence à l'autre, car les agencements ne se développent pas dans le même ordre ni à la même heure, à cause du tirage au sort des places. L'ensemble reste soumis à beaucoup d'imprévus et chacun est entraîné à se tenir ingambe et à suivre les indications des meneurs pour s'adapter ou improviser. Ce « spectacle » ne serait donc appréciable en entier, dans ses détails et en simultanément, que par des regards en surplomb, intangibles et doués d'ubiquité, comme ceux des esprits, ou du moins à un niveau bien plus vaste que celui du sol où les vivants ne perçoivent, eux, que des bribes.

Une autre caractéristique de la forme rituelle particulière de la procession est celle d'amener physiquement les officiants-participants sur tous les lieux devant bénéficier des retombées du rituel. Une brève comparaison avec deux procédés relevant d'autres traditions rituelles soulignera cette spécificité qui est loin d'être évidente, si l'on pense au flux continu de personnes qu'il faut ainsi acheminer et coordonner. D'autres moyens plus abstraits pourraient aboutir au même résultat sur une aire rituelle réduite : par exemple, en prononçant une liste de noms de lieux, tout en exécutant un piétinement statique, ou en dessinant abstraitement l'espace visé, selon des critères d'orientation et d'équilibre cosmique et en le projetant mentalement sur l'espace réel. Ici, chaque lieu est transformé par ce contact physique direct et par l'efficacité de la gestuelle des officiants. L'implication directe du corps est au centre de l'intervention rituelle processionnelle. J'aurai l'occasion d'évoquer plus tard les catégories de gestes et d'action, et même les formes esthétiques que prennent certaines de ces prestations à travers le jeu des troupes, mais à ce stade il me paraît important de souligner un geste primordial, celui de la marche³⁴ et du piétinement du sol, auquel on peut attribuer une valeur symbolique directement propitiatoire et fertilisante. Le fait que les lieux parcourus soient des lieux de vie quotidiens et surtout ceux d'où l'on tire traditionnellement la subsistance appuie une telle interprétation.

Le parcours rituel concerne une suite d'espaces habités, constitués presque exclusivement de villages, mais aussi les espaces intermédiaires. L'itinéraire de la procession est nommé « voie de l'encens », *hiuⁿ-lo* 香路, et relie matériellement entre elles les communautés participantes, constituant aussi les segments du cortège. Si l'on prend de la hauteur et que l'on considère la forme globale tracée par l'orientation de la marche durant les quatre jours, l'on s'aperçoit que la « voie de l'encens » et sa direction giratoire reproduisent au fil du temps, dans le bon ordre

34. En plus de trente ans d'observation, j'ai pu constater que la marche a de plus en plus laissé place au transport ponctuel par véhicules motorisés (amenant d'autres contraintes : monter et descendre constamment avec des charges lourdes, se garer, sortir des embouteillages). On espère ainsi couvrir, sans fatigue supplémentaire ni rajout temporel, un espace résidentiel et des zones d'activités de plus en plus étendues. Il est toujours considéré comme inconvenant de sillonner l'intérieur des villages autrement qu'à pied (ce type de laisser-aller est régulièrement dénoncé en réunion plénière), et inacceptable du point de vue de l'étiquette d'arriver directement devant les temples pour le salut rituel et l'échange avec un moyen de transport motorisé.

des traits, la [partie 乂 de la] graphie du sinogramme *koab* 刈, qui n'est autre que le nom du rituel lui-même³⁵. On constate que les « traits » de l'itinéraire processionnel se croisent et s'inversent au point de rencontre d'un axe imaginaire séparant l'est et l'ouest du territoire³⁶. Chaque fois que le cortège est à l'ouest de cette ligne, il tourne dans le sens des aiguilles d'une montre, dès qu'il passe à l'est, il tourne dans le sens inverse des aiguilles. Cette inversion correspond aussi très exactement à la partition médiane du temps processionnel « traditionnel »³⁷. Cela revient à dire que la « voie de l'encens » dessine sur le sol de l'aire parcourue la figure géante d'un talisman protecteur grandeur nature, car croiser des lignes ou disposer des objets en X est une figure démonifuge élémentaire. Dans la procession, l'on voit fréquemment des armes rituelles (identiques à celles utilisées par l'officiant *tang-ki*) disposées de cette manière pour fermer les ouvertures latérales des temples miniatures mobiles que sont les palanquins ; c'est aussi de cette façon croisée que les talismans sont apposés sur les armes et percussions des troupes martiales. Et c'est précisément la clef (丩) des armes tranchantes, *to* 刀, qui compose le deuxième pan du sinogramme 刈 : ses deux parties se complètent dans les champs graphiques, sémantiques et religieux (fig. 2).

35. Sur les quelques supports rituels écrits utilisés dans la procession ou les documents édités par les temples à l'usage des participants ou, désormais, les textes à diffusion externe, c'est délibérément l'utilisation de la graphie *koab* 刈 simplifiée (mais l'est-elle vraiment, compte tenu de l'usage qui en est fait?) du sinogramme *koab* 割 (*ge* en mandarin) qui l'emporte. L'usage de caractères simplifiés est fort rare à Taiwan, mais la « simplification » de *koab* 割 (qui renvoie entre autres significations au geste de « couper l'herbe ou les tiges des grains cultivés ») existe aussi dans le domaine agricole et est utilisée, dans la plaine de Chiayi-Tainan, comme unité de mesure du rendement en paddy par surface cultivée (je remercie Huang Song-ti 黃松地 de m'avoir signalé cet usage). Concernant le parcours de la procession, il est aussi question, comme nous l'avons vu plus haut, d'un rendement sur un espace donné, évalué par la durée que prend le déplacement aller-retour quotidien et l'intervention défensive/religieuse.

36. L'espace de l'aire rituelle semble être partagé verticalement par une ligne qui passe par le lieu où se trouve le temple central et sépare l'est de l'ouest du territoire. L'est correspond à l'aire qui a initié la procession en 1784, l'ouest est beaucoup plus étendu et comprend toutes les unités qui s'y sont rajoutées par la suite. Cet axe est matérialisé par la Route taiwanaise n° 19, puis se prolonge par celle qui suit la rive gauche de l'aval du fleuve. Par ailleurs, le geste rituel de remonter à contre-courant un cours d'eau (*gek-chui* 逆水) est un opérateur de transformation symbolique, et vise à attirer la chance.

37. Le « jour de l'invitation de la déesse Matsu », où l'on se rend en procession dans un temple hors limites, est désigné comme tel, même si les deux tiers de la journée parcourent la partie la plus occidentale du territoire rituel. Pour des raisons variées, les unités qui s'y trouvent ont été incluses plus tardivement que les villages des trois jours suivants. Ces derniers forment un autre groupe, incluant dans leur désignation le mot « encens » (avec le sens ici de « procession ») : « premier jour de "l'encens" », etc. C'est ce temps traditionnel qui se divise en deux moitiés temporelles équilibrées : dès l'après-midi du deuxième jour, le cortège commence à tourner en direction de l'est.

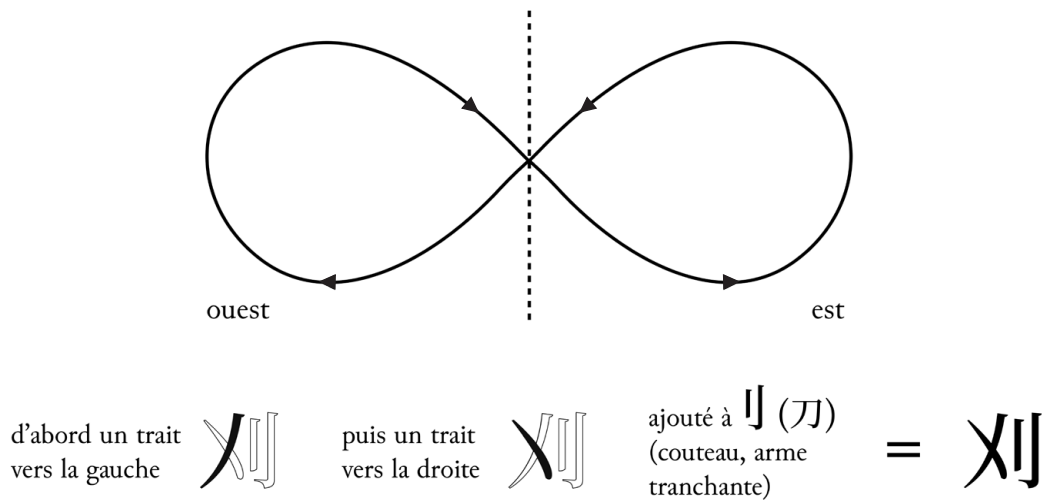


Fig. 2. Nom du rituel processionnel et figure démonifuge tracés par le cortège dans l'espace.

Les étapes successives de la voie de l'encens sont appelées « passes », *lo-koan* 路關; il s'agit aussi des endroits où la marche s'arrête et où l'on marque une halte pour entrer en contact. Leur énoncé et les routes qui y mènent sont inscrits quotidiennement sur une pancarte, *lo-koan-pai* 路關牌 – à considérer comme un laisser-passer talismanique –, placée en tête de cortège et assumant la fonction capitale d'« ouvrir la voie », *khui-lo* 開路. Le sens du mot « passe » est fort et chargé symboliquement car, comme nous le verrons, les corps sortent effectivement transformés du franchissement successif des points critiques de l'espace-temps parcouru par le cortège, condensé du corps collectif. Dans un village, c'est le temple qui tient lieu de passe principale. Il s'agit du point focal de la vie communautaire réunie autour des cultes aux divinités protectrices qui y résident, et de loin le bâtiment le plus remarquable des environs, et aussi le plus haut. Sa symbolique architecturale en fait une montagne, axe vertical reliant le ciel et la terre, et ses sorties sont les voies de passage des rivières irriguant les sols. Lors du passage du cortège, son parvis est aménagé et devient l'espace où se déroulent les saluts ritualisés et les échanges entre délégations et hôtes des lieux, ainsi qu'entre humains et esprits. Aux orées, là où le cortège pénètre dans le village et d'où il en sort, se déroulent traditionnellement un premier salut de drapeaux et, à la fin, la reconduction du dernier segment, où se trouve le palanquin des Rois. Pour des économies de temps, la procession de Saikang n'insiste pas sur cette pratique d'accueil préliminaire, et les villages l'ont de fait simplifiée; haute en couleurs, elle est généralement maintenue dans les processions voisines. Le rituel processionnel doit également agir sur l'espace médian inhabité, qui comprend les très importantes terres cultivées, *chhan-te* 田地³⁸, et de nos jours

38. *Sun-chhan* 巡田 s'emploie très fréquemment dans ce milieu pour dire « aller dans les champs afin de vérifier que tout va bien » : des irrégularités sont possibles, concernant l'irrigation, les insectes, surtout au moment de la croissance des végétaux, éventuellement des vols, des orages

les bâtiments de petites et moyennes entreprises, devenues de solides composantes de l'économie locale ; s'y trouvent aussi les zones liminales que sont les cimetières, les ponts, les bosquets et autres espaces sensibles où rôdent les âmes esseulées, nécessitant parfois une intervention spécifique, de type « exorcisme », *lo-che* 路祭, littéralement « sacrifice sur les routes ».

La procession est composée d'autant d'unités qu'il y a de villages/communautés de culte/segments territoriaux engagés dans le rituel, le principe étant qu'on ne se rend que dans les communautés qui envoient une délégation dans le cortège (et nous avons vu qu'à Saikang tous les villages présents dans le territoire délimité sont parties prenantes), autre différence avec la procession de pèlerinage collectif. Il y a donc ici une homologie structurelle entre la composition du cortège et celle de l'alliance, comme c'était déjà le cas entre l'itinéraire et le territoire socioreligieux. Ces paramètres seront importants pour soutenir les modalités d'échange général et réciproque entre segments et détermineront aussi le principe d'égalité qui les régit, orientant l'analyse vers l'expression de rapports horizontaux. Il y a en effet très peu de différenciation entre les unités du cortège. Leur aspect extérieur varie peu aussi, donnant une impression de répétition ; ce sont alors les oriflammes et d'autres objets qui permettent de les distinguer. Seules la tête et la queue du cortège se particularisent. Les unités de tête ouvrent la marche, ce qui, certes, valorise leur puissance mais les expose aussi à de plus graves dangers que les suivantes, pour qui l'ordre de marche procède d'un tirage au sort et varie d'une célébration à l'autre. L'unité de queue, position la plus prestigieuse, est constituée par trois palanquins identifiés selon des divinités venant de l'extérieur et faisant l'objet d'une invitation, ne créant donc pas de différenciation interne : Matsu (tout à la fin), les Rois des épidémies et le Dieu-qui-préserve-la-vie.

Dans le cortège, chaque communauté de culte villageoise est représentée par une délégation rituelle nommée *biuⁿ-tin* 香陣, littéralement « bataillon de l'encens ». « [Mettre en place une délégation et] participer à une procession » se dit *chbut-tin* 出陣, littéralement « sortir le bataillon », avec la même connotation martiale, ou *chbut-biuⁿ* 出香, littéralement « sortir l'encens », plus évocateur du temple et de ses cultes. *Chbut-biuⁿ* est aussi un terme générique pour dire « accomplir un rituel processionnel », tout comme *chbut-sun* 出巡, d'un ton plus militaire : « patrouiller, inspecter les lieux, processionner ». Le principal constituant matériel d'une unité processionnelle est le palanquin (*sin-kio* 神轎), transportant les statues des divinités. Sans cette composante ou un strict équivalent mettant en valeur les divinités, on ne peut prétendre former une délégation. En position honorifique, les dieux ferment la marche, si bien que, pour suivre la logique interne d'agencement des composantes d'une délégation, leur énonciation partira de la fin en remontant vers l'avant. Le palanquin, de bois noble, finement sculpté, est très lourd et un système ingénieux de quatre palanches permet à plusieurs équipes de huit hommes de se relayer pour le porter à l'épaule. Vu de l'extérieur, il ressemble à un temple en miniature, et de l'intérieur, à une niche d'autel. On y range les statuette mobiles des divinités protectrices,

violents, juste avant les récoltes. L'idée et le vocabulaire sont très proches de *chbut-sun* 出巡, « sortir en procession, patrouiller », ou *chbut-keng* 巡境, « inspecter le territoire ».

heng-siong 行像, et, tout aussi important, devant elles, l'emblème de la communauté de culte, un porte-encens, *hiuⁿ-lo* 香爐, recueillant les cendres des bâtonnets qu'on y plante; un encensoir alimenté par de la poudre odorante produisant de la fumée, *cheng-hiuⁿ-lo* 淨香爐, est disposé en limite et, comme son nom le suggère, sert à « assainir, purifier » (*cheng*) continument la voie empruntée par les divinités. On y trouve également des objets votifs variés, auxquels les temples se montrent attachés pour le rôle particulier qu'ils ont pu jouer lors de processions précédentes et jugés depuis très efficaces; cela peut être une arme sacrée, un fanion de commandement, un ordre de mission, etc. Le *tang-ki* se tient toujours à proximité des dieux. Devant le palanquin, carré comme la terre, se trouve un parasol, rond comme le ciel, dont la forme est accentuée par le mouvement du porteur qui le fait tourner. Plus avant, marchent les musiciens percussionnistes (tambour, gongs et cymbales) et parfois des licteurs, *pai-pan-boah-lo* 排班喝路, portant des pancartes (« Reculez! », « Silence! ») et des hampes surmontées d'insignes de pouvoir et d'armes d'apparat, toutes parfaites imitations d'objets utilisés dans les processions de l'administration impériale. Tout devant, une suite d'oriflammes, de bannières, de drapeaux – véritables pièces d'artisanat d'art, brodées sur tissu précieux –, scandent les noms du temple, du village, des divinités et ouvrent la marche. Voilà pour ce qui est de la section arrière de la délégation. En tête se distingue une troupe de jeux processionnels, catégorie désignée par le nom générique de *tin-thau* 陣頭, littéralement « à l'avant du bataillon ». Ces formations, annoncées par leur propres drapeaux identifiants, exécutent des jeux variés, répartis en deux genres, qui ne sont pas sans rappeler la catégorisation établie par R. Hamayon pour les jeux pratiqués lors des célébrations dans les sociétés à chamanes qu'elle étudie³⁹. Ici la dénomination emprunte une division récurrente dans la culture religieuse mais aussi administrative : le genre *bun* 文, « civil, faisant usage du verbe, non martial » et le genre *bu* 武, « martial ». Il s'agit, soit de petites saynètes dansées, chantées, parfois parlées, ou encore de pièces musicales, de chants avec ou sans gestuelle particulière, d'acrobaties, soit de démonstrations d'arts martiaux, d'incarnation des Huit Généraux des Enfers, Pat-ka-chiong 八家將. À cette place l'on peut aussi trouver des effigies de géants représentant des dieux, portées de l'intérieur, et des chars allégoriques. Ces « jeux » sont toujours accompagnés de musiques où les sons percussifs prédominent⁴⁰.

Durant la journée, les troupes évoluent de leur côté, notamment en intervenant dans la cour des maisons. La familiarité des lieux, l'interconnaissance régulièrement réactivée, ainsi que des réseaux d'échanges internes, toutes marques du système

39. R. Hamayon insiste sur une distinction récurrente pour les sociétés de chasse chamanistes, et au-delà par empreinte, entre les scènes de jeux où est montrée la complémentarité des sexes et celles où se joue l'opposition entre hommes, y voyant l'imitation de gestes d'animaux : parade des mâles avant l'accouplement, synonyme de reproduction, et combat pour l'accès aux femelles ; voir Roberte Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, 2012, p. 167-172, pour cette conceptualisation, et le chapitre 4, pour l'exemple des Bouriates.

40. Pour plus de détails, voir Fiorella Allio, « Marcher, danser, jouer : la prestation des troupes processionnelles à Taiwan », dans numéro spécial sur les « Jeux rituels », *Études mongoles et sibériennes*, n^{os} 30-31, 1999-2000, p. 181-235.

Koah-hiuⁿ, permettent une telle séparation temporaire, qui ne peut être assimilée à une dispersion. Compte tenu du fait que les troupes avancent toujours plus vite que les palanquins, la redistribution de l'ensemble recrée de fait la structure d'une immense délégation, troupes devant, palanquins derrière, confirmant la cohérence parfaite des composantes du cortège ainsi que la cohésion au sein de l'alliance de la macro-unité. En fin de parcours quotidien, les deux sections d'une délégation se réunissent de nouveau, pour préparer la rentrée du cortège dans la cour du temple central transformé en résidence royale. Ce moment est le plus intense et solennel de la journée : chaque unité est censée effectuer à tour de rôle, outre les salutations de rigueur, un bilan de son intervention processionnelle dans le monde de l'invisible ; c'est aussi là que la transe se généralise parfois dans la délégation, indicatrice de l'autre dimension dans laquelle la scène se déroule.

Constitution du « bataillon » communautaire et préparation des intervenants rituels

On ne se joint pas à une procession Koah-hiuⁿ de façon spontanée comme on le ferait pour un défilé de carnaval chez nous, ou même, à Taiwan, pour les pèlerinages de grande envergure comme ceux de Dajia ou de Baishatun, pour Matsu, car la participation ici repose sur des rôles précis à tenir au sein d'une délégation. Elle est donc médiatisée par la communauté de culte, réunie autour du temple et prédéfinie par un critère résidentiel. Ce sont les familles qui fournissent traditionnellement les effectifs masculins prenant place dans le « bataillon de l'encens », soit pour porter, soit pour jouer, soit pour encadrer, ou toute autre fonction inhérente au rituel. Ces tâches ne sont en rien banales mais plutôt destinées à « honorer les divinités locales et [les hôtes spéciaux que sont] les Rois des épidémies », expression qui se résume dans la pratique religieuse à constituer leur escorte⁴¹ et donc à intervenir dans une autre dimension. À des degrés divers, je considère tous les participants des « bataillons », représentants d'une communauté, comme des intervenants rituels (le mot « officiants » est parfois alternatif), même ceux qui donnent un petit spectacle dansé et chanté ou ceux qui portent une charge continument, car chacun assume une fonction symbolique précise et indispensable. Loin d'être superficielle, celle-ci l'engage à travers son corps et le met en contact direct avec les esprits. Des phénomènes de transe interviennent, même chez ceux qui ne sont pas *tang-ki*, en des espaces-temps précis : porteurs de palanquin (fréquent), joueurs d'arts martiaux (fréquent), porteurs des géants divins (fréquent), porte-drapeau, joueur de tambour, joueur de flûte, certains personnages des troupes non martiales.

41. Ces « bataillons », investis d'une fonction religieuse quasi belliqueuse, menés par drapeaux, tambour et, dans nombre de cas, troupes d'arts martiaux, ne sont pas sans rappeler les « milices » villageoises qui maintenaient autrefois la sécurité locale (non assurée par l'État en deçà du comté). Inversement, vu le contexte et le tissu social dans lequel elles s'inséraient, ces dernières avaient aussi recours à une protection surnaturelle.

La communauté de culte localisée est structurée par une institution traditionnelle de gestion commune des affaires socioreligieuses, tenue au nom des divinités : la *kong-si* 公司. Celle-ci réunit les fonds nécessaires à la continuité du culte et à la tenue des rituels réguliers, assurant la fluidité de l'échange entre les habitants et leurs esprits protecteurs, mais aussi le maintien de l'équilibre, voire de l'égalité entre humains dans l'accès à cette protection, maximisant ainsi l'adhésion et la reproduction sociale locales. Chaque maisonnée, incarnée par ses membres, « détient une part égale », *u-hun* 有份, de ce fonds commun : en devoirs, droits, parole, applications et retombées⁴². L'engagement physique, que l'on évalue en énergie, temps, constance, est aussi une donnée de cette économie symbolique et s'inscrit dans le cadre précis d'une comptabilité tant pécuniaire que de services. Les personnes en charge de la *kong-si*, dont le chef du temple, sont généralement choisies après le *Koah-hiu*ⁿ pour une charge de trois ans, lors d'une réunion générale – presque toujours houleuse –, faisant le bilan de la participation à la procession, qui est une bonne jauge d'évaluation de la cohésion interne et des relations extérieures de la communauté de culte. Outre une gestion correcte et transparente des finances, leur défi principal consiste à obtenir un consensus et continuer à mobiliser tout le monde, car cultes et rituels sont ainsi conçus qu'ils requièrent une participation physique et un engagement en masse : ces rouages participent directement au maintien de rapports horizontaux. Il ne s'agit pas de se faire obéir ni de s'imposer grâce à un statut distinctif (nécessaire mais relatif et temporaire), mais de bien s'y prendre pour faire prévaloir l'intérêt du culte, des dieux, de tous. C'est un rapport de *primus inter pares* qui régule l'expression d'une distinction au sein d'une communauté de culte, tout comme cela l'est aussi au sein de l'alliance intercommunautaire. Dans ce contexte, l'exposition aux critiques des pairs et aux dangers surnaturels sert aussi de levier régulateur.

Pour répondre aux catégories établies par le ministère de l'Intérieur pour l'enregistrement des temples, ces responsables forment de fait un comité de gestion, chapeauté par un gestionnaire principal. Ni par ce biais ni par d'autres moyens, le pouvoir central et ses relais locaux (quel que soit le parti politique en place) n'ont jamais réussi à pénétrer et à se substituer à l'organisation traditionnelle de type *kong-si* des communautés de culte ayant assise territoriale, présentes dans la plaine de Chiayi-Tainan et dans d'autres régions aussi (Kaohsiung, Pingtung, Penghu, Quemoy). L'institution *kong-si* garantit discrètement leur autorégulation, s'appuyant sur les cultes et les rites, la vie des temples en général. S'y opèrent un partage et une alternance du pouvoir qui privilégient les liens horizontaux et le principe d'égalité (le contexte social actif est, rappelons-le, extra-lignager, libre de rapports hiérarchiques collectifs, intergénérationnels et collatéraux). On retrouve donc par emboîtement, au sein des parties constituantes de la macro-unité, ce qui prévalait

42. Fiorella Allio, « Spatial Organization in a Ritual Context : A Preliminary Analysis of the *Koah-hiu*ⁿ Processional System of the Tainan Region and Its Social Significance », dans Lin Mei-rong 林美容, éd., *Xinyang, yishi yu shehui : disan jie guoji hanxue huiyi lunwen ji, renlei xue zu xinyang yishi yu shehui — 第三屆國際漢學會議論文集人類學組 / Belief, Ritual and Society*, Taipei, Institute of Ethnology, Academia Sinica, 2003, p. 154-157.

à plus grande échelle, soulignant plus encore la parenté des principes politiques de la société à *kong-si* et à Koa-hiuⁿ analysée ici, et ceux des sociétés à chamanisme central étudiées par R. Hamayon.

Le Koah-hiuⁿ suscite une comptabilité triennale qui rend compte des dépenses occasionnées, premièrement, par le montage de la délégation et, deuxièmement, par l'accueil du cortège entier dans le village⁴³. Les frais sont assumés par les habitants et les personnes originaires du village y possédant toujours de la famille et des biens, et préférant se rattacher à ses cultes. La *kong-si* procède à la levée de fonds sur la base du foyer⁴⁴. Contributions nominatives et dépenses générales sont affichées à la fin du rituel sur un panneau à l'extérieur du temple, à la vue de toute la communauté. Rares sont les habitants des villages du pays de Saikang qui se soustraient à cette « redevance » ; ils s'exposeraient sinon à la réprobation des autres villageois, car ce comportement équivaldrait à se reposer sur les efforts collectifs, tout en tirant profit des retombées du rituel dont bénéficient indifféremment les habitants du territoire local ; la pression sociale pour ce genre d'affaire reste forte. Certains font des dons spontanés et individuels en argent, en équipement, en nourriture et sont rejoints par des personnes extérieures faisant des affaires dans le village, ou qui ont tissé un lien avec les divinités locales. Ces dons sont affichés à part et au fur et à mesure, sur de petites bandes de papier rouge.

Pour en revenir à la constitution des effectifs du bataillon, à l'époque contemporaine, l'exode rural, les changements de domaine d'activité, le salariat ont progressivement mis en difficulté les familles locales pour fournir selon les règles d'antan l'ensemble des effectifs, si bien que des alternatives ont çà et là été mises en place, et ont elles-mêmes évolué. On a pu voir, au début, des foyers en manque d'homme(s) se trouver un ou des substituts, à charge après de les défrayer, les héberger et les nourrir ; ensuite, des *kong-si* ajouter aux dépenses élémentaires le recrutement d'un groupe d'hommes robustes venant des zones collinaires, hébergés collectivement dans le temple local ; et, désormais, dans les frais généraux le recours à des intervenants extérieurs habitués des processions, constitués en « associations de porteurs de palanquins », *kio-pan-hoe* 轎班會, composées de jeunes gens gagnant ainsi l'argent nécessaire à l'entretien de leur propre culte associatif, institutionnellement relié à

43. Les frais d'une année à Koah-hiuⁿ viennent s'ajouter aux frais annuels pour l'entretien des cultes et la célébration des anniversaires des divinités protectrices, ainsi que d'autres rituels réguliers ou occasionnels, tel un pèlerinage collectif. Le tout cumulé représente une somme très importante, investie donc en des actes de portée immatérielle. Cela faisait dire à ceux qui ne résidaient pas dans cette région à Koah-hiuⁿ, que les femmes s'y mariant allaient mener une vie dure, car les familles parvenaient rarement à mettre de l'argent de côté. Précisons encore que la (re)construction du temple villageois, et le *jiao* taoïste qui le consacre, requièrent des levées de fonds spécifiques, supervisées par des comités *ad hoc*.

44. Les modes de calcul de la contribution varient suivant les villages : montant fixe par maisonnée, ou selon le nombre de ses membres, ou le nombre d'hommes seulement, auquel on ajoute parfois celui des biens (terres, et autrefois les buffles).

d'autres réseaux d'entraide et rituels processionnels. Cette adaptabilité vient aussi du fait que la technique du portage peut s'apprendre sur le tas⁴⁵.

La formation est bien plus longue pour les troupes de jeux processionnels, qui se sont constituées dans les villages de Saikang souvent depuis plus de cent ans, dans le seul but de prendre place dans la délégation processionnelle de leur temple, d'incarner la communauté de culte et d'escorter les dieux. Leurs prestations sont extrêmement valorisées par les locaux qui n'hésitent pas à leur réserver la part la plus substantielle des fonds. Le gros des troupes de Saikang est donc fait de troupes amateurs constituées par des locaux, où même les rôles féminins sont confiés à des garçons. Ce cachet particulier a d'ailleurs valu à la procession d'être inscrite en 2009 au patrimoine culturel immatériel national. Savoirs, arts et techniques sont transmis de génération en génération, par l'entremise des maîtres de jeux locaux, au cours d'un apprentissage qui dure plusieurs mois, dans une aire sacrée interne ou attenante au temple et mise sous la protection d'un dieu tutélaire, auquel on dédie un autel et on offre de l'encens. Quatre étapes rituelles fondamentales ponctuent les activités de la troupe processionnelle et définissent clairement leur service comme étant avant tout socioreligieux. Il s'agit des rites *jip-koan* 入館, « [instaurer et] pénétrer dans l'aire rituelle d'apprentissage du jeu », permettant de sacrifier le lieu et de démarrer l'entraînement; *khui-koan* 開館, « ouvrir l'aire rituelle de jeu », consistant en une première démonstration complète du répertoire appris, au temple central de la macro-unité, visible par tous les habitants des lieux; *chhut-tin* 出陣, littéralement « sortir le bataillon », soit « prendre part à la procession », qui est la raison d'être de la mise en place de la troupe; *sia-koan* 謝館, « quitter sa charge dans l'aire rituelle de jeu [et démonter cette dernière] », se déroulant quelque temps après la fin du rituel processionnel et clôturant le cycle d'activités de la troupe jusqu'à la prochaine occurrence. Les communautés qui n'ont pas cultivé une tradition de troupe tiennent néanmoins à inclure des jeux dans leur délégation et engagent pour ce faire des troupes semi-professionnelles venant de l'extérieur.

Mis à part la présence de femmes au sein des troupes semi-professionnelles non martiales, il faut constater que la procession est presque exclusivement opérée par des hommes. En raison, dit-on, des tâches pénibles qui y sont exécutées, notamment le portage continu d'objets votifs lourds tel que le palanquin, mais visiblement aussi parce que le rituel, qui assume des fonctions de sécurité du territoire, se déroule à l'extérieur, en interaction et en mouvement continu, de jour comme de nuit, loin du village, c'est-à-dire loin du périmètre où se limitait autrefois l'action des femmes. En revanche, l'alimentation des participants du cortège accueillis dans le village reposait sur le savoir-faire des femmes qui rivalisaient pour offrir les victuailles les plus gouteuses. Ce n'est plus que rarement le cas aujourd'hui, car la *kong-si* engage une équipe de cuisiniers pour préparer la nourriture proposée en un seul lieu, près du temple. S'alimenter et boire tout au long du parcours est absolument

45. Les groupes de jeunes, très présents dans les processions, aiment rajouter aux pas élémentaires du portage de palanquin des chorégraphies cadencées, nécessitant toutefois un entraînement préalable à la synchronisation.

crucial pour soutenir l'effort⁴⁶. Restées près du foyer, comme les personnes âgées, les femmes s'affairent pour dresser le long de la route parcourue par le cortège l'indispensable « table pour l'encens et les offrandes », *hiuⁿ-oaⁿ* 香案, représentant la maisonnée. Sans surprise, la participation sexuée à l'événement tend à suivre le modèle de la société patriarcale où l'homme est au centre du pouvoir et des affaires publiques. Concernant la participation féminine, les choses changent lentement et l'on remarque de temps en temps des femmes à des postes à responsabilité dans l'organisation. Lin Wei-ping souligne la complémentarité homme/femme qui peut opérer, néanmoins, lors d'une pratique rituelle de portée territoriale à plus petite échelle, visant à consolider les remparts symboliques d'un village. L'anthropologue analyse très finement la division rituelle des tâches liées, d'un côté, au maintien de la sécurité externe et, de l'autre, à l'animation du culte dans la sphère résidentielle, faisant aussi écho aux représentations symboliques des espaces féminins⁴⁷.

Je n'ai pas encore évoqué le rôle ni la place que tient un officiant majeur dans le cortège et devant les temples, attirant les regards sur lui de par son intervention en état de transe, sa gestuelle très expressive et la pratique de l'autoflagellation avec saignement : il s'agit du *tang-ki*, que je vais présenter maintenant, en considérant sa place dans la communauté de culte, point crucial pour l'analyse de sa prestation dans la procession. Son rôle est communément associé à l'incarnation d'une divinité protectrice du village et au processus divinatoire. Nous verrons dans la partie qui concerne le déroulement du rituel, dont l'objet n'est pas la divination, que sa fonction est variable et plus complexe. L'ambiguïté vient en partie du terme *tang-ki* qui est un vocable minnanais aussi utilisé à Taiwan, traduit littéralement en français par « enfant (*tang* 童)-bâton-de-divination (*ki* 乩) » (K. Schipper⁴⁸), ou « enfant de divination » (B. Baptandier⁴⁹). On le rencontre très fréquemment dans le sud de Taiwan, mais beaucoup moins dans le nord et le centre de l'île. Les délégations de la procession de Saikang comprennent le plus souvent plusieurs *tang-ki* (attachés à des dieux différents), ce qui, selon les critères locaux, renforce l'efficacité du rituel et montre surtout la vivacité des cultes. Le *tang-ki* n'est pas un officiant professionnel, comme le sont, par exemple, les maîtres taoïstes « têtes-noires » et « têtes-rouges »⁵⁰.

46. Les invitations formelles à se sustenter suivent des logiques réticulées entre villages et sont fixées selon les jours de procession, les positions sur le parcours, ainsi que l'horaire de passage. Elles sont transmises à l'avance par courrier postal et nécessitent une réponse ferme et définitive.

47. Lin Wei-ping 林瑋嬪, « Renleixue yu daojiang yanjiu de duihua : yi "zhuyou" chuhui yishi wei li » 人類學與道教研究的對話——以「煮油」除穢儀式為例 (Dialogue entre anthropologie et études du taoïsme : l'exemple du rituel d'expulsion des souillures par « pulvérisation d'huile bouillante »), *Kaogu renlei xue kan* 考古人類學刊, n° 73, 2010, p. 149-174.

48. Kristofer Schipper, *Le corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982, p. 70.

49. Brigitte Berthier (Baptandier), « Enfant de divination, voyageur du destin », *L'Homme* 27, n° 101, 1987, p. 86-100.

50. Dans la région de Tainan, les dignitaires du *dao*, *to-su* 道士, sont communément désignés comme maîtres « têtes-noires », *o-thau* 烏頭, en référence à la couleur de leur coiffe, tandis que les « maîtres de la méthode, magiciens », *hoat-su* 法師, comme maîtres « têtes-rouges », *ang-thau* 紅頭, à cause de l'étoffe rouge qui ceint leur tête. Leurs corpus et champs d'action sont différenciés, de même que leurs statuts sociaux. Seuls les premiers peuvent exécuter les *jiao* pour le

Sur le plan local, c'est un membre de la communauté comme un autre et cette appartenance est fondamentale, autre différence avec les taoïstes qui ne sont pas nécessairement des lieux et sont engagés le temps du rituel. Outre la procession Koah-hiuⁿ, et à la différence des troupes de jeux par exemple, le *tang-ki* intervient régulièrement dans les rituels reliés au temple et aux cultes. Il est de sexe masculin, très rarement féminin et, si tel était le cas, n'interviendrait qu'exceptionnellement dans la procession. La différence vient du fait que ses prestations gardent toujours une dimension collective et renvoient à des degrés divers au dispositif global de défense du village contre les attaques des esprits malfaisants, deux situations où les hommes prévalent⁵¹.

Voyons de quelle manière il accède à cette fonction en étant soutenu par une communauté de culte, montrant par là son attachement à un lieu particulier. On conçoit qu'il a été choisi par la divinité (masculine ou féminine; presque toujours féminine, s'il s'agit d'une *tang-ki* femme) dont il devra relayer la parole. Mais il n'est pas toujours partant pour assumer une charge comprenant de nombreux risques et contraintes. Ce qui le fait céder le plus souvent est l'obtention en échange d'un sursis de vie, grâce à l'intercession de la divinité. En effet, l'on croit que son destin personnel est faible et que son lot de vie est près de s'interrompre; condition d'autant plus effrayante que mourir prématurément serait synonyme de maledort et le condamnerait à devenir une âme errante : la pire existence post-mortem que l'on puisse imaginer! Une fois les préparatifs achevés et une date propice fixée, le futur *tang-ki* commence son apprentissage/ascèse en restant reclus, en général pendant quarante-neuf jours, dans une partie aménagée du temple villageois, à l'abri de la lumière du jour et des regards. Il mange et dort très peu et perd ainsi peu à peu ses repères; il se laisse aller à rêver et à ressentir le moindre signe du monde invisible. Le dieu du Sol lui apparaît et ils cheminent ensemble vers les lieux sensibles du territoire local, pour repérer les zones dangereuses, hantées par les âmes errantes, ainsi que les points d'ancrage des cultes protégés par les esprits divinisés et leurs armées. Le futur *tang-ki* et la divinité qui l'a choisi ont le temps de cultiver une relation étroite. Un vieux *tang-ki* expérimenté (plus rarement un maître « tête-rouge ») indique au novice les rudiments de certaines techniques (comme l'entrée et la sortie de transe, l'usage des armes rituelles tranchantes, l'expression divinatoire,

compte des communautés, comme dans la célébration de Saikang, et les rituels d'enterrement. Ils sont souvent renvoyés à deux champs distincts du taoïsme, avec une dominante lettrée pour les premiers, martiale pour les seconds.

51. Les prestations des *tang-ki* femmes sont plutôt dévolues aux affaires individuelles et familiales, sans que le cautionnement de toute une communauté locale soit nécessaire. Elles reçoivent le plus souvent une rémunération, pour des interventions principalement divinatoires et thérapeutiques, et ce d'autant plus si elles officient dans un cadre privé, à leur domicile par exemple, comme c'est souvent le cas en milieu urbain, devant un autel établi pour honorer leur divinité tutélaire. À ce sujet, voir l'étude de Chao Shin-yi, « A "Danggi" Temple in Taipei : Spirit-Mediums in Modern Urban Taiwan », *Asia Major* 15, n° 2, 2002, p. 129-156. Par ailleurs, ce sont la plupart du temps des *tang-ki* de sexe féminin qui prennent en charge les rites de communication avec les défunts, en les incarnant pour dialoguer avec leurs descendants.

etc.) et d'autres savoir-faire liés à ses fonctions (la gestuelle et la voix, les compositions talismaniques, les recettes thérapeutiques, etc.), auxquels son propre ressenti, ses capacités et sa constitution physique donneront une empreinte particulière. Ce rite de passage se conclura par une consécration publique, à l'extérieur du temple, à laquelle assistera toute la communauté, qui a financé et suivi l'apprentissage. La cérémonie comprend une mise à l'épreuve du futur *tang-ki* en transe, devant faire montre de son invulnérabilité et de son insensibilité à la douleur : c'est pour prouver, dit-on, qu'il n'est plus un simple humain et est habité par la divinité. Les témoignages recueillis dans la région de Saikang évoquent surtout l'épreuve de l'huile bouillante dans laquelle il doit plonger ses mains ; ailleurs cela peut être l'escalade d'une échelle aux barreaux faits de couteaux, ou la marche sur des braises ardentes. Les blessures sont censées guérir facilement grâce à l'intervention de la divinité, tout comme celles causées par l'autoflagellation, qu'il va pratiquer pour la première fois lors de cette consécration, vers les cinq directions, avec l'arme blanche qui correspond à chacune d'elles et provoquera l'écoulement de sang. On voit que dans ce contexte *tang-ki*, divinité protectrice, corps communautaire, corps territorial sont symboliquement indissociablement liés, jusqu'à fusionner parfois. Un *tang-ki* assumera plusieurs fonctions : celle oraculaire, révélant par la parole ou une trace écrite l'avis de la divinité, interrogée au sujet des affaires du temple et de la communauté (comme la préparation de la participation rituelle du village au Koah-hiuⁿ, dans toutes ses phases et composantes) et, s'il reste du temps à la fin de la séance, sur des questions familiales ou individuelles (comme la maladie, les affaires, des faits divers). Le *tang-ki* ne peut percevoir de rémunération personnelle pour ce service ; un don est plutôt fait à la divinité, en pratique au temple, en remerciement. Plusieurs situations font du *tang-ki* un guérisseur, et il peut aussi soulager les « frayeurs ». Par ailleurs, il entretient des rapports étroits avec les esprits soldats et leurs généraux postés dans les cinq garnisons cardinales qui protègent le territoire villageois : il les rassemble, les disperse et il participe immanquablement à leur recrutement, à l'occasion d'un pèlerinage collectif dans un grand temple ou en se rendant près du littoral ou d'un cours d'eau. Et bien sûr, il prend place dans les processions villageoises et intervillageoises, telle celle du Koah-hiuⁿ. En ces deux situations, il pratique l'autoflagellation, en référence au territoire communautaire et dans un cadre « exorciste ».

Lors du Koah-hiuⁿ, aucun maître rituel taoïste « tête-rouge », ni autre ritualiste, n'interviennent à ses côtés, contredisant par là le statut de « marionnette » du maître que lui prête souvent K. Schipper⁵². Alors que l'on peut facilement affirmer qu'il est en contact direct avec les esprits, il n'est en revanche pas toujours aisé de distinguer si c'est dans ou hors de son corps, différence chère aux études sur le chamanisme et la possession, et s'il a une agentivité rituelle. On peut dire qu'en dehors de la divination, durant laquelle il incarne clairement une divinité, cela varie. K. Schipper constate notamment qu'il peut devenir l'alter ego du maître « tête-rouge » (qui voyage dans le monde des esprits), en officiant à sa place dans des situations particulières

52. Tout en nuanciant parfois son propos et faisant des remarques plus ouvertes, voir Schipper, *Le corps taoïste*, p. 65-79.

(par exemple, lors du rituel impliquant les troupes des garnisons)⁵³. Trancher trop abruptement pour qualifier cet officiant, qui d'ordinaire assume plusieurs fonctions et à certains égards se rattache au *wu* 巫 de la Chine antique⁵⁴, en faveur d'un rôle passif ou actif, d'une emprise ou d'une maîtrise des esprits, nous égèrerait plus que nous orienterait pour comprendre la portée des actions circonstanciées du *tang-ki* dans le *Koah-hiu*ⁿ. Je préfère partir sans a priori et considérer ce que ces dernières, à l'inverse, apportent à l'approfondissement de la connaissance de cet officiant. La tendance actuelle des recherches sur les phénomènes de « contact direct » avec les esprits tend à ranger sous la seule appellation de « chamanisme » ce que l'on divisait autrefois en « chamanisme » et « possession »⁵⁵. Il y a des avantages à un tel regroupement, ne serait-ce justement que pour éviter de s'enfermer dans des sous-divisions catégorielles, contre-productives pour l'analyse des faits de terrain complexes, hybrides ou résultant d'une accumulation au fil du temps. J'éviterai pour ma part la traduction simple et connotée de *tang-ki* par « médium », qui conviendrait a priori aux opérations de divination mais moins à d'autres fonctions, comme nous le verrons. Pour être inclusive, dans mes écrits j'adopte la traduction de « médium-chamane ». Une alternative est toutefois de garder le terme vernaculaire, comme dans ce texte, et de laisser à cet officiant sa spécificité entière, ce qui permet des rapprochements avec la fonction des autres intervenants de la procession et, au-delà, des comparaisons avec la fonction chamanique dans d'autres sociétés.

Les partenaires et adversaires surnaturels présentifiés par le rituel

Les défunts, les âmes errantes (mais pas les ancêtres)

Interroger les acteurs du monde surnaturel qui interfèrent en contexte *koah-hiu*ⁿ revient à s'intéresser en premier lieu aux représentations relatives aux morts. Il peut paraître paradoxal de qualifier cet événement de « rituel donneur de vie » et de devoir parler des morts. Mais c'est également sur ce terrain que la dynamique s'enclenche. Cette grande assemblée cyclique réunie en procession, animée et affairée, est aussi, sans que cela soit perceptible de prime abord, ni surtout mis en avant, une occasion pour s'occuper collectivement des défunts décédés de mort irrégulière, qui symbolisent l'adversité, le danger et la malchance, et troublent les désirs de quiétude, de santé et de prospérité des vivants. Ceux qui ont été victimes de malemort se sont accumulés au fil du temps et la mémoire collective a conservé la trace des catastrophes naturelles survenues dans la région (typhons, inondations, épidémies) au cours desquelles plusieurs villages de l'alliance ont été dévastés, tout comme celle des naufrages durant la traversée du détroit, du face-à-face avec l'autorité et des conflits entre migrants, sans compter les infortunes fatales plus récentes et de cause personnelle. L'on conçoit qu'en se préoccupant des « mauvais morts », à

53. Schipper, *Le corps taoïste*, p. 73.

54. Voir, dans ce numéro, l'article de Gilles Boileau qui aborde la question des *wu*.

55. Voir à ce sujet la synthèse de R. Hamayon dans *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Eyrolles, 2015, p 147-159.

travers une mobilisation collective massive et vigoureuse, cette immense entreprise permet d'écartier la malchance et d'œuvrer pour la paix sociale et la prospérité de tous, avec l'enjeu de la reproduction du groupe et du renouveau de la vie en général. Cet agencement s'éclairera bientôt, il me faut d'abord en examiner les fondements.

On a souvent débattu à travers les âges de la conception de l'âme dans la culture chinoise, du point de vue chinois mais aussi occidental chrétien, et abordé également la question du nombre d'âmes d'un être humain : une expression toute faite parle par exemple de *sanhun qipo* 三魂七魄, « trois âmes *hun*, sept âmes *po* ». Mais la conception la plus commune dans l'aire de mes enquêtes, celle qui guide en l'occurrence une famille endeuillée pour planifier le traitement du défunt, se réfère à deux âmes. L'une *phok (po)* 魄, inférieure, de nature *yin* 陰, attachée au cadavre dans le cercueil puis la tombe ou l'urne, qui se dissipera avec le temps. L'autre *hun* 魂 ou *leng-hun* 靈魂, supérieure, de nature *yang* 陽, dont l'existence ne s'interrompt pas mais continue à se transformer, dans la dimension *yin*, sombre, *im-kan* 陰間, parallèle plus qu'invisible, parce qu'elle interpénètre l'espace-temps des vivants, « espace lumineux », *iong-kan* 陽間, et que certains êtres sont « sensibles à sa présence », *leng-kam* 靈感, la percevant en certaines occasions, spontanément, ou par entraînement, en état de transe. Les âmes *hun* sont pour la plupart transformées en ancêtres, à partir du cycle funéraire puis par un culte régulier, et seront, bien plus tard, recyclées dans le capital de lots de vies des lignées, pour renaître parmi les vivants. Cependant, certaines sont moins chanceuses et stagnent irrémédiablement dans leur état d'immédiate après-mort, en raison des circonstances du décès, n'ayant pas été, comme pour les autres, naturel, paisible, à un âge avancé, avec une progéniture, mais affecté par la malemort, *ong-si* 枉死. Celle-ci condamne ces esprits à l'instabilité et à l'errance ; on les conçoit insatisfaits et vindicatifs, faisant planer un danger constant sur les vivants. Les causes de malemort sont variées : accident, suicide, noyade, guerre, catastrophe naturelle, famine, épidémie, longue maladie, ou, le fait de mourir jeune, en couche, sans avoir été marié(e) ni surtout avoir eu de descendance. Autant de situations qui contreviennent aux normes sociales ou qui indiquent des déséquilibres dans le corps, par manque de soin, de vigilance, ou qui entrent en contradiction avec le fait de choyer la vie, et que l'on explique par ailleurs comme étant la conséquence... d'une attaque ou de la vengeance d'âmes errantes⁵⁶. Une série de représentations concernant la vie post-mortem entrent en ligne de compte dans les relations avec les défunts : les besoins élémentaires ne cessent pas avec la fin de la vie ; le monde des vivants et celui des morts étant poreux l'un à l'autre, il revient aux vivants de veiller régulièrement au « confort » des morts, de les pourvoir en nourriture, vêtements, abri, produits d'hygiène, argent liquide, etc. Les besoins individualisés des ancêtres sont assurés par leurs descendants et ceux des âmes errantes, en tant que masse anonyme, collectivement et hors du cadre de la parenté, en fonction d'un espace occupé. Les âmes esseulées sont considérées comme étant toujours dans le besoin, et si ce manque n'arrive pas à être comblé,

56. Il faut ajouter que l'on croit aussi qu'un ou une ancêtre négligé(e) ou maltraité(e) par ses descendants peut leur causer du tort ou les perturber, sans pour autant être une âme errante.

elles deviennent imprévisibles dans leur attitude⁵⁷. Par ressentiment, elles peuvent créer des accidents, provoquer la mort ; faute d'avoir pu épuiser leur lot de vie et de pouvoir plus tard renaître, elles tentent de prendre la place d'une âme encore instable, comme celle d'un enfant. Là où elles se trouvent, ces âmes errantes semblent continuer à convoiter ce dont elles manquent le plus : la vie et ce qui la manifeste, substances et énergie vitales. J'aurai l'occasion de revenir sur ce dernier point dans la partie consacrée au déroulement rituel.

Les croyances liées aux âmes errantes ne sont absolument pas résiduelles à Taiwan mais au contraire toujours prégnantes, mobilisatrices et structurantes – même si c'est désormais moins le cas dans la capitale, cosmopolite et siège d'un pouvoir central laïque (hormis pour les commerces et les quartiers traditionnels). Cela ne signifie pas pour autant qu'on en parle à tout bout de champ. Il existe un tabou à ce sujet, car les évoquer les ferait s'approcher. Si bien qu'on en parle par euphémisme, ce sont de « bons camarades », *ho-hiaⁿ-ti* 好兄弟, ou des (entités) du monde des ombres *im-kan-e* 陰間的 ; on dira des effets malheureux d'une situation provoquée par elles qu'ils sont *bo-giam-an* 無驗安, « néfastes » (l'usage du mandarin est courant pour ce cas : *bu ping'an* 不平安, « menaçants », « contraires à la "paix" »). On a quelques moyens pour s'en protéger : durant le Koah-hiuⁿ, par exemple, avant de se mettre en route, les participants boivent de l'eau dans laquelle on a brûlé un talisman démonifuge ; les armes et objets qu'utilisent les membres des troupes martiales sont bardés de talismans préparés à l'avance. On retiendra que toutes ces croyances sont très contraignantes et source d'inquiétude. Mais se soustraire aux rites prescrits, surtout ceux qui sont collectifs, reviendrait à prendre des risques inconsidérés et à affaiblir le groupe qui doit faire corps. Ce que l'on remarque d'emblée est l'attitude proactive des intéressés pour prendre la situation en main, car face à ce défi, rien ne leur semble joué d'avance.

Dans le Koah-hiuⁿ, on ne se rend pas compte tout de suite que les âmes errantes sont considérées comme partie prenante d'une négociation et d'un échange, tant cet aspect est intentionnellement passé sous silence ou est implicite, tout comme le procédé adopté pour leur faire des dons, analysé plus bas. Et pourtant, non seulement on se prépare à ce face-à-face mais en plus on le provoque, en les convoquant à la grande assemblée processionnelle. Quelques temps avant, l'événement leur est annoncé à l'aide d'un très haut poteau de bambou qu'on érige sur le parvis de chaque temple participant, *khia-teng-ko* 倚燈篙. Ce poteau, qui leur servira de repère et d'axe de descente, soutient une branche de bambou perpendiculaire où l'on noue une lanterne continuant à signaler le lieu de nuit et sur laquelle est inscrit le nom du temple⁵⁸. La hauteur à laquelle ces éléments sont fixés indique la portée

57. Voir dans ce numéro, l'article de Pan Junliang qui retrace, dans une situation individuelle et non pas collective comme ici, les représentations liées au caractère récalcitrant et versatile d'un esprit errant, ainsi que les tourments qu'il fait subir à sa victime. Cette dernière fait appel à un médium et à son propre entourage pour tenter de la sortir de cette mauvaise passe.

58. Un complexe de sept poteaux, à l'usage des taoïstes devant le temple central, beaucoup plus élaboré dans sa symbolique, d'un usage très ancien, sert notamment à informer les entités célestes et terriennes de la tenue du *jiao*, mais ne concerne que les cinq quartiers de Saikang. Les

de l'invitation : plus ils seront placés haut, plus ils seront vus de loin, et plus les âmes errantes seront nombreuses à venir. La macro-unité rituelle devra évaluer ainsi l'envergure de ses « capacités d'accueil », car il serait imprudent d'en convier beaucoup sans pouvoir ensuite les satisfaire toutes et risquer des représailles. Si le rituel se répète à des échéances rapprochées comme à Saikang, la branche ne sera pas placée très haut. On imagine que les âmes errantes viennent nombreuses, sont partout, et qu'elles guettent les occasions de nuire. Les avertissements répétés à faire attention, surtout de nuit, sans donner de raison (mais tout le monde est censé savoir pourquoi), renforcent l'inquiétude ambiante. Le manque de sommeil et la fatigue accumulés brouillent les limites du réel et du songe, du tangible et de l'intangible et prédisposent par ailleurs à ressentir les êtres invisibles. Les morts accidentelles durant le rituel sont bien sûr attribuées aux méfaits des âmes errantes, mais on évite toute annonce et tout commentaire à ce sujet.

On connaît bien l'existence du culte régulier aux ancêtres dans le monde chinois, mais on sait comparativement moins de choses sur les rites collectifs destinés aux âmes esseulées. Celui du Salut universel, Pho-to 普渡 (Pudu en mandarin), d'origine bouddhique, qui leur est spécifiquement destiné au cours du septième mois lunaire, le « mois des "fantômes" », durant lequel « les portes des enfers sont ouvertes et les portes des temples fermées », est le plus courant et le plus normalisé de tous. Il donne lieu à des expositions monumentales de nourriture et à un rituel exécuté par des officiants taoïstes ou bouddhistes, afin de les réintégrer dans un cycle existentiel normal. On ne s'intéresse guère cependant aux processions et à la partie de leur action qui concerne les mauvais morts, surtout dans celles de portée territoriale. À peine mentionne-t-on, au détour d'autres centres d'intérêt, que des rites « exorcistes » y sont pratiqués, qualificatif bref et pratique mais réducteur, car il n'interroge pas les modalités du dispositif, ni la démarche qui présuppose des relations entre les ritualistes processionnels et les entités à « exorciser ».

La distinction entre âmes errantes et ancêtres est parlante durant le Koah-hiuⁿ de Saikang et elle se traduit tout bonnement par la mise à l'écart de ces derniers. Aucune des séquences du rituel ou de sa préparation ne contient de rite dédié aux ancêtres dans les foyers domestiques ou les rares halls lignagers existants. Après ce premier constat, j'ai posé de nombreuses fois la même question aux familles villageoises que je croisais durant mes enquêtes ethnographiques pour m'assurer d'une constante, car je me demandais pourquoi les ancêtres n'étaient pas impliqués dans une affaire concernant les ressources, la réussite et la bonne fortune de leurs descendants, sur un territoire où s'appliquent la propriété terrienne et sa transmission, assises de la résidence et de la production agricole. Les réponses demeuraient invariables et simples dans leur logique, quasiment en ces termes : « le Koah-hiuⁿ est une affaire collective, traitée par la *kong-si* qui ne peut pas prendre en considération les affaires privées ». Au-delà du sens littéral suffisamment explicite, il semble que la prise en charge rituelle de la catégorie des âmes errantes fasse reculer les intérêts privés et distinctifs (que les ancêtres seraient tout indiqués à défendre), et ne concerne ni

autres communautés n'utilisent qu'un poteau, pour identifier les lieux et convoquer les influences néfastes, en « détournant » quelque peu l'utilisation « conforme » des poteaux en un lieu collectif.

la propriété terrienne ni l'accumulation de richesses par des familles, toutes deux orientées vers la distinction. Mais qu'elle travaille plutôt à obtenir quelque chose de plus vital encore, quelque chose à partager entre foyers du territoire rituel, d'égale manière, en dehors des différenciations sociales. Et en effet, le déroulement du rituel travaille à faire fonctionner et à perpétuer des rapports horizontaux, le plus égalitaires possible, voire à réguler les richesses en les collectivisant, les dématérialisant et parfois en les détruisant. La procession territoriale Koah-hiuⁿ, plus que le laisse transparaître son aspect extérieur, est aussi tournée vers les âmes errantes : elle prend en charge leurs besoins, dans un premier temps en tout cas, car une suite est attendue à cette initiative qui tente en fait d'engager une négociation avec elles et d'instaurer un échange réciproque. Du point de vue des villageois, le Koah-hiuⁿ est plus englobant que le Pho-to et n'est pas non plus un simple « exorcisme », dans le sens où l'interaction avec cette catégorie d'esprits est incluse dans un ensemble de relations et d'échanges et, de fait, mise en lien avec d'autres dimensions du rituel (notamment territoriale) et des objectifs complémentaires (notamment propitiatoire), montrant comment leur conception s'articule plus largement au reste du système de représentations de la religion populaire.

Les âmes soldatesques

Il existe une catégorie intermédiaire, qui n'est plus tout à fait celle des âmes errantes et pas du tout celle des esprits divinisés, peuplée d'esprits militaires, *peng-chiong* 兵將, postés dans « cinq garnisons [des cinq orientes] », *go-iaⁿ* 五營. Leur tâche est de garder les frontières du village et de mener bataille contre les assaillants surnaturels dont je viens de parler. Sous le commandement de cinq généraux, ils sont à la disposition des divinités protectrices des lieux et agissent à tout moment, sauf durant le septième mois lunaire. Ces soldats sont issus de la catégorie des âmes errantes et ont accepté de s'enrôler pour améliorer quelque peu leur sort, car ils bénéficient ainsi d'offrandes de nourriture et d'un « salaire » en argent métaphorique, grâce au rituel « récompenser les soldats », *siuⁿ-peng* 賞兵, exécuté une fois par mois, par un maître « tête-rouge », devant le temple du village. Ils restent anonymes et coriaces. Ils se comptent par dizaines de milliers, mais leurs effectifs doivent être complétés au bout de quelques années, et leur recrutement, *leng-peng* 領兵, s'effectue sur le littoral ou près des cours d'eau (c'est là que l'on trouve, dit-on, les recrues les plus féroces : les âmes des morts noyés), ou auprès d'un grand temple, dédié principalement à une divinité dont le culte est très étendu, disposant d'armées colossales et pouvant ainsi livrer des soldats à de plus petits temples, venus « en pèlerinage ».

Les esprits divinisés

Les divinités protectrices des communautés de culte transportées en palanquin dans la procession, ou les dieux tutélaires des troupes processionnelles, résident habituellement (ou temporairement pour les secondes) dans les somptueux temples locaux, dont la construction coûteuse est financée par les habitants et les personnes originaires des lieux. C'est là où se tiennent les cultes et les célébrations de leurs

anniversaires, là où se déroule l'entraînement des troupes en préparation du Koah-hiuⁿ et, bien sûr, là où est accueilli le cortège. Le trait le plus intéressant à leur sujet, si l'on remonte le fil conducteur qui nous a conduit jusqu'ici, repose sur le fait que l'immense majorité de ces esprits divinisés sont d'anciennes âmes errantes, et donc aussi d'anciens humains morts de malemort, non ancêtres, dépendant d'une prise en charge collective. Ces âmes ont pu à un moment donné échapper à leur triste sort en concluant un pacte avec un groupe d'individus, auprès duquel elles se sont distinguées, en apportant, de façon récurrente, des solutions à des problèmes graves, personnels ou collectifs, le plus souvent par l'intermédiaire d'un(e) *tang-ki*. Leur efficacité, *leng-siaⁿ* 靈聖, ou leurs miracles, *ki-chek* 奇蹟, leur valurent d'être reconnues par de plus en plus de monde et d'être gratifiées d'offrandes régulières, sur un autel dédié. Plus la communauté de culte augmente, plus la réputation de leur efficacité se répand ; les dons affluant, un premier temple peut être érigé, puis détruit et reconstruit plus grand, ou rénové puis étendu. Le culte va peut-être essayer et même franchir les mers si des adeptes émigrent et s'établissent ailleurs. Dans les temples de la macro-unité de Saikang, comme ailleurs à Taiwan, on attend des esprits divinisés une protection des résidents et des lieux, ce qui équivaut, d'après une expression indirecte de leur action, à prévenir les méfaits perpétrés par les âmes errantes, principales ennemies perturbatrices et prédatrices des vivants, voire, à leur livrer bataille. Les humains pensent que leurs divinités sont particulièrement efficaces pour atteindre cet objectif, parce qu'elles-mêmes sont issues de la catégorie des âmes errantes et connaissent particulièrement bien leurs points faibles et leurs travers, et peuvent aussi mieux négocier avec elles. Dans ce raisonnement, il est peu question de vertu morale intrinsèque et de bienveillance directe à l'égard des humains. Inversement, si elles ne donnent plus satisfaction, ces derniers peuvent alléger leur culte, voire se détourner d'elles. Durant le Koah-hiuⁿ, les divinités patrouillent et sont censées œuvrer plus que jamais pour la cause des humains, cette fois à une échelle plus vaste que leur village, unissant leurs efforts aux divinités voisines, en prêtant main forte aux Rois des épidémies. À leur sujet prévaut aussi la conviction, selon la même logique, qu'ils sont d'anciens esprits errants divinisés, d'autant plus puissants et nocifs qu'ils sont associés aux terribles fléaux que sont les épidémies et la contagion, dont l'application est massive et effrayante. Leur qualification d'émissaires de l'empereur de Jade, jouant cette fois sur le registre de la métaphore impériale, complète leur association première et devient un moyen supplémentaire d'impressionner les contrevenants.

Ces précisions montrent que d'un bout à l'autre de la chaîne, tous les adversaires/partenaires spirituels impliqués dans le rituel – les *leng-hun* des défunts errants (*a contrario* des *leng-hun* des ancêtres, exclus), les âmes soldatesques des garnisons, l'immense majorité des divinités locales, les super dieux des épidémies –, sont de même nature : ils ne sont pas transcendants, mais au contraire imaginés comme ayant été au préalable des humains, et la transformation de leur âme *hun* suit une même logique. De plus, l'idée d'un continuum entre humains et adversaires/partenaires surnaturels favorise grandement l'interaction directe, la négociation et l'impact de l'action rituelle dans l'autre dimension.

La sphère des vivants (communautés humaines) et la sphère des esprits (esprits divinisés et âmes errantes), perçues à travers leurs relations d'échanges dans le rituel

Le moment rituel est l'espace-temps privilégié de mise en contact, de communication et d'échange entre les deux mondes qui d'une certaine manière n'en forment qu'un seul, tant leur interdépendance et leur interaction sont grandes, vu aussi la proximité physique imaginée. Ce que l'on perçoit du dispositif prévu par le rituel s'approche de l'idée que toutes les parties prenantes spirituelles se rendent dans la macro-unité humaine qui s'est mobilisée pour provoquer cette assemblée et agir symboliquement à différentes échelles cosmologiques. Qui descend de la cour de Jade en mission spéciale pour un tour d'inspection, qui prend place dans le cortège en palanquin depuis les temples locaux, qui « sort du bois » ou d'un peu plus loin en se repérant grâce aux axes de bambou. Tout doit se passer sur terre, sur place, en situation, et c'est un exploit que d'attirer et de rassembler les différents protagonistes, y compris ceux qui sont antagonistes. Dans ce cas, point d'ascension ni de voyage dans un au-delà lointain. Le rapport vertical est réduit à son minimum et tout se joue plutôt sur un même horizon, facilitant l'interaction directe et, au-delà, d'éventuelles négociations.

Le déroulement élémentaire du rituel processionnel repose sur la mise en scène et l'accomplissement de plusieurs séries d'échanges. Même si des myriades de choses se passent en même temps et prennent différentes formes, la majeure partie d'entre elles s'articulent à cette trame indispensable. Deux types d'échanges principaux coexistent : celui pratiqué entre communautés humaines vivant sur le territoire circonscrit – il est cérémoniel, répétitif, mêlant de façon particulière des gestes agonistiques et révérencieux et se sert du parcours progressif du cortège pour être systématiquement mené à bien –, et celui pratiqué entre les humains et les esprits, y compris les âmes errantes. Avec ces dernières, par nature rétives et nocives, l'interaction est plus imprédictible, tant sur le plan formel et gestuel que tactique, et ses retombées dépendent grandement de leur concours, qu'il faudra coûte que coûte canaliser. Par ailleurs, il est attendu des esprits divinisés locaux qu'ils prêtent main forte aux humains et à leurs desseins, et qu'ils s'emploient eux aussi à contraindre les âmes errantes. Portés en palanquin, ils visitent les temples de leurs pairs – ce qui équivaut à se fréquenter, à faire montre de sa capacité à protéger le territoire, à se défendre mutuellement –, et se plient à un code de « civilités » de deux manières : compétitivement et cérémonieusement.

Il est remarquable de constater, à travers l'analyse des données, une véritable superposition des deux circuits d'échanges humains/humains, humains/esprits : ceux-ci ont lieu aux mêmes moments, sur les mêmes points saillants du territoire, et portent sur la déclinaison des mêmes « objets ». On est autorisé à penser alors que ces circuits sont reliés et surtout, du point de vue fonctionnel, que la gestuelle du premier sert de support au second, rattaché, quant à lui, à l'ordre de l'imaginaire : bon procédé pour le rendre présent et actif. Avant d'analyser ces deux flux d'échanges, énumérons tout d'abord les « objets » autant matériels qu'immatériels les soutenant. Il sera plus palpable et imagé d'évoquer ceux qui circulent entre

humains. Les deux sections principales d'une délégation et leurs intervenants (à l'avant, la troupe de jeux, à l'arrière, le palanquin contenant les divinités, entourées des porteurs, percussionnistes, licteurs, du ou des *tang-ki*) sont simultanément les agents et les supports de l'échange et, excepté la seule fois où ils sont visités, se trouvent quasiment tout le temps en position de visiteurs. Cette visite, tout en étant l'expression d'une défense réciproque sur le plan interne, et une démonstration de force sur le plan externe, constitue l'objet charnière de l'échange. Elle permet le donner et le recevoir d'autres objets : des bâtonnets d'encens, offrande de base symbolisant les cultes territoriaux, la présentation des étendards qui servent principalement à affirmer les identités de chacun, des performances jouées par les troupes manifestant aussi les efforts physiques des joueurs, du sang corollaire aux autoflagellations des *tang-ki*, des bandes de tissu rouge nouées aux emblèmes de la délégation (objets ou personnes), des produits consommables destinés aux participants pour qu'ils reprennent rapidement des forces (nourriture très calorique, boissons énergétiques et pouvant compenser les pertes en sodium, fruits de saison comme de la pastèque, cigarettes), des serviettes pour éponger la sueur. En examinant les flux d'échanges dans les parties suivantes, nous reviendrons sur les prestations des joueurs et celles des *tang-ki*, et dans une moindre mesure celles des porteurs, en voyant au fur et à mesure les dimensions complexes qui se cachent derrière leurs gestes. L'autre facette de l'action et la composante immatérielle des « objets » à destination des esprits seront alors bien plus faciles à expliciter.

Contribution à l'alliance et échanges réciproques entre communautés humaines lors du rituel

C'est parce que le territoire rituel est exclusif et composé d'entités territoriales contiguës (les communautés de cultes localisées) que l'échange sur le plan horizontal peut être orchestré de la manière que j'ai annoncée, bientôt décrite et analysée. Une autre institution le précède pourtant dans le principe, mais lui est parallèle dans les faits : celle qui fixe les critères d'adhésion et d'appartenance des communautés, et permet leur alliance socio-politico-religieuse. Cette institution se traduit par une action rituelle, mais renvoie tout autant à l'organisation qui régule normes et pratiques collectives. Le vocable *koah-hiu*⁵⁹ 刈香 recouvre ces deux aspects. Le mot était déjà complexe : c'est à la fois le nom de la procession de portée territoriale, devenu par extension celui de toute la célébration de Saikang, pourtant plurielle et, dans la région de Tainan, celui d'un véritable système processionnel. En se penchant sur les modalités d'appartenance et de cohésion des parties, l'on peut mesurer la portée mais aussi l'intensité du terme, à bien distinguer du « partage de l'encens », *hun-hiu*⁵⁹. *Hiu*ⁿ, polysémique, renvoie à plusieurs choses : à la matière « encens »,

59. Cela est d'autant plus compliqué que *koah-hiu*ⁿ ou, plus couramment, *koah-hoe* 刈火, littéralement « couper, prélever le feu », servent à désigner le rite précis du prélèvement de l'encens dans le porte-encens d'un temple ancestral (ou réputé), sur lequel les grands pèlerinages annuels du centre de l'île mettent l'accent.

qui met en contact les humains et les esprits, au « culte », en tant qu'institution car il en est l'emblème, ou encore à une « célébration », un « rituel », en tant qu'action. *Koah* est aussi très riche et particulièrement approprié. Sans revenir sur sa graphie courante et la portée performative de son tracé gestuel dans l'espace territorial, qui favorisent l'usage « simplifié » du sinogramme 割 en 刈, tournons-nous maintenant vers ses propriétés sémantiques, en voyant la signification plus implicite de *koah*, dans le prolongement du sens littéral initial : « couper, diviser, partager ». J'ai précédemment traduit *koah-hiu*ⁿ par « avoir part au rituel », dans le sens d'y participer et d'en tirer sa part (de bienfaits). Car on ne peut participer qu'en prenant physiquement part à l'échange ; la procession n'agit que sur le territoire qu'elle circonscrit et ne passe que chez ceux qui envoient une délégation dans le cortège. Mais, en amont de cela, pour pouvoir se joindre aux autres et faire partie de l'alliance qui incarne l'institution *Koah-hiu*ⁿ, il faut *koah*, c'est-à-dire accepter le principe d'une contribution à l'œuvre commune (le rituel et sa finalité), en extrayant de soi une portion de ce que l'on a de plus cher, de sa constitution propre – la suite du texte éclairera peu à peu ce que les communautés donnent de si précieux par le biais de leurs délégations : l'encens, le culte, la défense, le sang, l'énergie vitale, la Vie –, et en l'ajoutant au « pot commun », empli des parts équivalentes que tous ont données. L'image d'un porte-encens circulaire où l'on plante les bâtonnets d'encens qui mêlent leurs cendres en se consumant serait culturellement et sémantiquement plus appropriée. En somme, la traduction la plus proche de l'institution *koah-hiu*ⁿ pourrait être : « prélever une portion de son capital d'encens et la mettre en commun »⁶⁰. Il y a donc une nuance significative entre contribuer à fonder l'alliance en donnant une part fondamentale de soi à la macro-unité, la collectivité prise comme un tout, afin que le rituel se tienne, et échanger ensuite méthodiquement, tour à tour, avec chacune des parties, au fil de la progression de la procession, processus distinct d'une simple distribution⁶¹. Les deux démarches confondues posent les bases institutionnelles et structurelles sur lesquelles s'échafaude le rituel.

Pour caractériser l'échange entre communautés, qui ont toujours à leurs côtés leurs esprits protecteurs, on peut dire que le mode d'organisation et l'itinéraire de la procession font qu'au bout de quatre jours le cortège se sera rendu dans toutes les communautés de culte, ayant elles aussi envoyé un bataillon pour y participer, d'où le caractère nécessairement répétitif de l'action rituelle, mais aussi l'ampleur phénoménale que prend sa multiplication. Ce processus met en évidence le principe d'égalité qui anime l'alliance et ses parties constituantes. En accomplissant les mêmes gestes élémentaires, chaque communauté aura pu donner, recevoir et rendre des prestations cérémonielles de base. L'échange est général et alterné, dans le sens où il concerne chacune des communautés (chaque segment processionnel donne à tous et reçoit de tous, à tour de rôle) ; il est réciproque, dans le sens où chaque

60. D'autres vocables permettent de saisir dans d'autres champs le sens fort de *koah* (prononcé *ge* en mandarin) : *ge di* 割地, « céder un territoire » ; *ge li* 割禮, « circoncision », etc.

61. R. Hamayon invite à bien distinguer le fait de « contribuer à » et celui d'« échanger avec » : le *Koah-hiu*ⁿ est une parfaite illustration de leur distinction, mais aussi de leur superposition dans la pratique rituelle, ce qui a de nombreuses implications.

unité donne et reçoit ; il est symétrique dans le sens où chacune doit effectivement rendre, en contrepartie de ce qu'elle reçoit, dans cet ordre ou en sens inverse en fonction de sa position sur le parcours, *a minima* la même série d'objets matériels ou immatériels de base ; et il est non différé, dans le sens où il doit être strictement conclu pendant l'occurrence rituelle. On peut constater que son principe porteur tend plus vers l'égalitarisme que la différenciation. Dans cette économie du don et contre-don, chacun doit être quitte et n'avoir contracté aucune « dette » envers l'un ou l'autre, par exemple en « omettant » de se rendre dans un village de petite dimension, ou en prenant un raccourci, ou encore en évitant une communauté rivale. Il s'ensuivrait sinon de graves désaccords entre parties, l'opprobre général et une mauvaise réputation. Un système de carnet et de tamponnage a été mis en place ces dernières années pour inciter à suivre les consignes en la matière. Ce qui a été donné, reçu et rendu pendant la procession est considéré comme valable durant la période de trois ans qui sépare deux occurrences. L'échange doit être réactivé régulièrement pour que son principe continue à agir.

Voyons maintenant comment se tisse la trame des rites processionnels. Lorsque la procession parvient dans un village, les délégations sont accueillies dans l'ordre de marche, l'une après l'autre, par la communauté hôte et ses représentants, qui ont dressé devant le temple, toutes portes ouvertes, une table d'offrandes extérieure, *hiuⁿ-oaⁿ*, où se consume sans interruption de l'encens. En ce point de rencontre saillant, les visites et salutations de l'un et l'accueil de l'autre, en vis-à-vis, sont des moments clés du rituel, car les « donner » et « recevoir » cérémoniels sont alors mis en scène ; le « rendre » peut avoir déjà eu lieu, ou viendra par la suite, en fonction de la localisation respective des temples.

La troupe processionnelle arrive d'abord, tout de suite fêtée par des détonations de pétards. Elle effectue un salut rituel devant l'entrée principale du temple afin de rendre hommage aux divinités locales : d'abord en présentant sa bannière où sont inscrits les noms du village, du temple, de la troupe et du style de jeu, puis avec un enchaînement de pas dansés en tenant son emblème principal – masque de lion, de buffle, drapeau triangulaire, par exemple –, partant du centre et se portant à gauche puis à droite, trois fois de suite. Le groupe se déplace ensuite vers l'aire d'apprentissage de la troupe de jeux locale et effectue le même salut destiné à sa divinité tutélaire. En remerciement de sa venue, les hôtes s'empressent de « nouer une bande de tissu rouge », *phoaⁿ-ang-tiu* 絆紅綢, à l'emblème. Puis une démonstration abrégée des jeux a lieu devant l'entrée principale. Lorsque le parvis est assez grand et permet de contenir le déploiement de plusieurs troupes, celles-ci, en se décalant plus loin pour ne pas gêner les saluts continus, joueront plus longtemps pour « honorer les divinités », car ces dernières adorent être diverties. Le caractère mobile des troupes processionnelles permet d'offrir des spectacles partout où les dieux se déplacent en palanquin : la catégorie performative *tin-thau* est donc complémentaire des spectacles fixes, qui sont donnés pendant ce temps à Saikang, sur la scène faisant face au temple central. Il faut noter que l'effet spectaculaire est omniprésent dans le cortège, le tout contribuant au *lau-jiat* 鬧熱, littéralement « bruit et chaleur » (ou « vivacité et

ferveur »), qui à son tour renforce l'efficacité propitiatoire de la procession⁶². Les habitants tirent une grande satisfaction, voire un certain prestige, à monter leur propre troupe, à la placer en tête de leur délégation, et à offrir ses prestations au sein de l'alliance. Il existe une certaine émulation entre communautés, surtout entre les seize qui présentent des arts martiaux. Arrivée quelque part en visite, une troupe sera également entourée de tous les égards, en reconnaissance du geste de don et des efforts fournis, avant même l'appréciation du contenu interprété.

Après le retrait de la troupe, c'est au tour du palanquin de s'avancer. Les pétards explosent de nouveau. La rencontre montre une surprenante succession de deux phases gestuelles, l'une agonistique, l'autre solennelle. Voici la description de la première, en deux volets : le *tang-ki* et le palanquin. Le *tang-ki* de la délégation itinérante s'avance d'abord et, déjà en transe, il commence sans détour à s'autoflageller pour, dit-on, saluer les divinités du temple visité. Son action se déroule en interaction avec le *tang-ki* local qui lui fait face. Ce dernier, en position fixe, devra rester en transe durant des heures et s'autoflageller successivement. Passons de son côté pour suivre de façon plus linéaire la prestation de ces officiants particuliers. Avant l'arrivée du cortège, des assistants l'ont entouré pour son entrée en transe et sa transformation vestimentaire ; la taille ceinte d'une bande de tissu rouge, le ventre souvent couvert d'une étoffe en losange brodée, il est maintenant pieds nus, en contact direct avec le sol. Les assistants continueront à s'assurer du bon déroulement de sa prestation et le soutiendront au sortir de la transe, car il doit alors se lancer en arrière d'un bond, afin de quitter la terre et la puissance qui l'habite⁶³ ; entrée et sortie de transe, qui correspondent à un changement d'état, sont considérées comme des étapes délicates pour lui. Quand il accueille les dieux et leurs *tang-ki*, il s'autoflagelle trois fois de suite au moins, pour chaque palanquin, avec l'arme sacrée à laquelle il est habitué (parfois avec plusieurs d'entre elles), parmi l'épée-aux-sept-étoiles, l'épée-rostre-de-poisson, la hache-clair-de-lune, le gourdin-aux-pointes-acérées, la boule-piquante, et selon l'endroit du corps qu'il veut atteindre : le devant du crâne, le dos, l'arrière des épaules. Ses assistants, qui lui ont présenté les armes tranchantes, lui crient peu après d'arrêter, car il lui faut se ménager. Mais cela devient compliqué si la délégation d'en face compte aussi un ou plusieurs *tang-ki*, et davantage si les deux temples rendent un culte à une même divinité, ou encore s'ils entretiennent des relations étroites. Les gestes prennent alors plus d'emphase et la série des trois coups recommence de plus belle de part et d'autre, avec changement d'armes. Les assistants respectifs veillent au maintien d'une zone tampon entre les officiants et la foule, ou s'interposent si nécessaire. Ils désinfectent leurs blessures en pulvérisant

62. Fiorella Allio, « Renao 熱鬧 : du bruit dans la fête », article de DEA, Département d'ethnologie et sociologie comparative, université Paris X-Nanterre, 1989 ; et Fiorella Allio, « Rituel, territoire et pouvoir local. La procession du "pays" de Sai-kang (Taïwan) », thèse de doctorat, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, université Paris X-Nanterre, 1996, p. 447-453.

63. K. Schipper a très tôt rapporté l'interprétation donnée à Tainan à cette gestuelle, voir Schipper, *Le corps taoïste*, p. 69. C'est une des caractéristiques de la prestation du *tang-ki* qui me font dire qu'il est en position active, et que ses sauts, sautilllements et cloches-pieds sont à considérer avec attention dans le cadre des rapports du rituel avec le sol et la terre.

de l'alcool, épongent la sueur de leur visage et prennent un soin particulier à recueillir le sang qui coule de leurs plaies, en coinçant dans le bas du dos, entre la ceinture de tissu et la peau, une liasse de papier servant habituellement d'argent métaphorique pour les esprits. Ces feuilles précieusement collectées sont ensuite distribuées aux locaux qui se précipitent pour en saisir au moins une car, gardées près du corps, elles deviendront de très puissants talismans démonifuges ; elles peuvent aussi être ingérées, une fois réduites en cendres, dans un but thérapeutique. L'effet de violence initial se poursuit quand cela vient au tour du palanquin de se présenter, en deuxième volet. Le palanquin visiteur et celui du temple hôte se précipitent l'un vers l'autre, le plus rapidement possible ; ils freinent juste à temps, repartent en arrière et s'élancent de nouveau comme s'ils maniaient un char d'assaut, ainsi, trois fois de suite⁶⁴. Cette série gestuelle peut être désignée de deux manières : *le-kio* 犁轎, « labourer avec le palanquin », se référant au maniement de l'outil agricole (mais *le* peut aussi signifier, plus rarement « ravager, anéantir »), ou *sam-chin-sam-the* 三進三退, « les trois avancées-reculades », se référant au rythme ternaire des déplacements.

La deuxième phase, beaucoup plus apaisée, statique et formelle s'ordonne également en deux volets principaux : les offrandes matérielles et le don de bandes de tissu rouge. Le palanquin visiteur s'arrête sur le parvis. C'est le moment pour les représentants du temple hôte de présenter de façon solennelle les offrandes aux divinités et à la délégation de passage : la principale est bien sûr de l'encens sous forme de bâtonnets allumés, reçus puis plantés dans le porte-encens du palanquin. Les offrandes sont réceptionnées par le responsable des porteurs qui se place au centre du dispositif de portage, et se tourne pour les montrer, une à une, aux divinités. Avant que le palanquin ne quitte le parvis pour sillonner le village, *seh-chng* 進庄, les hôtes donnent à leur partenaire dans l'alliance une bande de tissu rouge qui est attachée au palanquin, en tant que composante principale de la délégation. Cette bande porte le nom spécifique de *kio-chhai* 轎彩, « ornement coloré pour palanquin »⁶⁵. Elle est assez longue et large pour être nouée ostensiblement autour du toit du palanquin et se superposer à toutes celles déjà reçues, accroissant le prestige des détenteurs qui accumulent des « émoluments » pour leurs prestations le long du parcours. Les mêmes gestes protocolaires *phoaⁿ-ang-tiu*, ou *phoaⁿ-ang*, sont pratiqués avec pleine extension au temple central Kheng-an-kiong, le dernier soir de « rentrée de la procession », *rip-bio* 入廟, à destination des troupes de jeux,

64. Une clause de la charte d'exécution du Koah-hiuⁿ de Saikang a banni, il y a plusieurs années, le retour des délégations vers leurs propres villages pour accueillir le cortège le jour J, car cela les amenait à quitter le défilé en cours de route et leur faisait sauter des étapes, alors que chaque palanquin portant les divinités doit se rendre absolument partout. Si bien que le volet décrit ici ressemble désormais plus à une simple attaque du palanquin visitant, qu'à la confrontation mimée, léguée par la tradition. Ces changements ont pour conséquence de faire pencher peu à peu les salutations en faveur du protocole « pacifique ». Le mode confrontationnel se maintient cependant dans d'autres processions du même type.

65. Les bandes pour palanquin sont souvent décorées du dessin des Huit Immortels aux costumes de couleurs bigarrées (elles sont alors nommées *bat-sien-chhai* 八仙彩), ou des caractères *hap-keng-peng-an* 合境平安, « Paix sur le territoire uni! ».

des palanquins, des *tang-ki* et désormais des représentants des temples dans les délégations. Ces bandes d'étoffe rouge, seuls objets matériels non utilitaires de l'échange cérémoniel, et l'acte de nouer qui s'y rattache, ont une portée culturelle et historique bien plus grande que leur manipulation empressée et répétitive ne le laisse supposer (montrant néanmoins combien la pratique est intériorisée). Notons que *tiu* 綢 (*chou* en mandarin) désigne dans sa forme nominale une étoffe de soie et dans sa forme verbale l'acte de « lier, entourer d'un lien ». Dans la Chine ancienne, outre l'utilisation en propre du matériau, les pièces de soie servaient aussi métaphoriquement de récompenses pour les personnes méritantes, ou d'unités monétaires pour rétribuer les fonctionnaires. La couleur rouge, quant à elle, peut renvoyer à l'alliance, de type matrimonial d'abord : c'est la couleur traditionnelle du costume de la mariée, et celle de la part féminine (*sang* et *chair*) apportée à l'embryon⁶⁶, fruit de l'union avec le père qui, lui, transmet les os et le squelette, donnant forme physique et sociale au corps. Plus largement, comme c'est le cas ici, le rouge renvoie aux pratiques assimilées, telles que l'alliance spirituelle ou secrète, pour laquelle des liens sont établis rituellement en pratiquant une entaille à l'avant-bras et en mélangeant les fluides sanguins. On peut supposer que les bandes d'étoffe rouge processionnelles, couleur sang, nouées cérémoniellement lors des échanges aux différentes catégories d'intervenants des délégations, relie les communautés par le geste du nœud et scellent par le sang métaphorique l'alliance de ces partenaires au sein du Koah-hiuⁿ.

Les deux phases de la rencontre et de l'échange entre visiteurs et visités, et leur caractère contrasté, reflètent bien les deux facettes, martiale et « civile », présentes dans l'espace du cortège et des temples (nous les avons croisées nommément pour les catégories de jeux). Nous pouvons aussi y voir la cristallisation et la projection dans le champ rituel des relations ambivalentes qui ont eu cours sur le territoire. D'un point de vue historique et social, il s'agit, d'un côté, des nombreuses rivalités qui ont opposé, dans les siècles passés, les groupes de colons au sujet de la compétition pour les terres et leur exploitation. Et d'un autre côté, du *modus vivendi* qu'ils ont été obligés d'instaurer pour coexister sur ces terres rares et instables, formées pour une part non négligeable après l'assèchement de la lagune Taijiang. La pratique régulière d'un rituel est d'une certaine manière une façon de s'appuyer sur une institution qui ne peut fonctionner que sur la concorde et une façon d'inscrire ces liens intercommunautaires dans la boucle des rapports avec les forces surnaturelles, pour une meilleure garantie. Ces faits, à retenir, montrent que le Koah-hiuⁿ est également un moyen de régulation des conflits sociaux locaux. Avoir la possibilité de les représenter à travers un rituel n'est sans doute pas étranger à la perpétuation de l'institution, et même de la concorde.

66. Cette conception est commune à toute l'Asie centrale, septentrionale et orientale.

L'échange entre humains et esprits, ou comment susciter un contre-don

C'est ainsi que les humains opèrent méthodiquement leurs échanges équilibrés et non différés. Aux mêmes moments et sur les mêmes lieux sacrés, autre chose se joue, également de l'ordre de l'échange, entre les humains et les esprits. Les esprits divinisés pour leur part font corps avec les communautés qu'ils ne cessent de protéger et, tout au long du parcours, sont explicitement honorés de façon protocolaire par des offrandes matérielles et immatérielles, dans leurs temples fixes et portatifs. Les cultes réguliers qui leur sont rendus dans les villages se généralisent une fois tous les trois ans au sein de la macro-unité ou du moins sont accueillis partout comme des cultes de l'alliance. Les rapports des humains avec les divinités protectrices, de même que ceux entre divinités visiteuses et visitées, sont abordés avec plus d'assurance, car ils peuvent être anticipés et réglés par l'étiquette. En revanche, les relations des humains avec la catégorie des esprits mal morts sont envisagées comme étant beaucoup plus problématiques et aléatoires. Nous avons vu que ces derniers étaient condamnés à l'errance, sans pouvoir atteindre la condition d'ancêtres, restant donc sans offrandes régulières, et qu'ils avaient recours à la prédation sur les vivants pour combler leurs carences, par exemple en provoquant des accidents. Après les avoir convoqués expressément à la procession, les communautés vont tenter, aux points de contact désignés que sont les temples, de les canaliser dans le but d'établir un pacte avec eux. C'est à cette situation que les pages suivantes sont principalement dédiées.

On imagine que ces invités très particuliers viennent en très grand nombre au rendez-vous, mais très peu de commentaires verbaux sont émis au sujet des actes exécutés alors. Leur présence est notamment reflétée par la fonction des délégations qui « ouvrent la voie » et par leurs insignes de commandement, par le renfort spécial que représentent les Rois des épidémies pour un « tour d'inspection », ou lors du déploiement de figures démonifuges exécutées par les troupes martiales bardées jusque sur leur corps et leurs armes de talismans protecteurs. Si l'on est amené à évoquer le face-à-face, on fera allusion à un « exorcisme », sur le mode d'une expulsion, voire d'une destruction. Cependant ces expressions alléguant une action radicale et expéditive, attribuant invariablement l'avantage aux protagonistes humains, laissent l'observateur dubitatif et ne cadrent que partiellement avec d'autres faits et représentations, ou avec la chaîne logique du rituel. Il est difficile d'imaginer en effet que les âmes errantes répondent à une invitation pour ensuite se faire chasser, maltraiter et anéantir, ce qui aurait pour conséquence d'ailleurs de déclencher une vengeance. Leur éradication totale n'est pas le véritable but recherché dans ce rituel, tout simplement parce que l'on ne pense pas pouvoir s'en débarrasser une fois pour toute, compte tenu de leur principe générateur, de la catégorie de la malemort et des types de décès qui y figurent, souvent imprédictibles et incontournables. Le face-à-face n'en reste pas moins gouverné par le registre de la violence, car il s'agit pour les humains de déployer leur arsenal et de se faire craindre de leurs adversaires, espérant sortir gagnants de l'épreuve. Il est tout aussi difficile d'admettre que les âmes errantes repartent bredouilles alors qu'elles ont des besoins à assouvir et qu'une règle tacite prévoit qu'il en va de la responsabilité collective des humains d'y répondre. Par conséquent, de façon plus nuancée et sous-entendue, les âmes errantes sont

plutôt considérées lors du Koah-hiuⁿ comme partie prenante d'un échange dont on cherche à prescrire les termes en engageant le premier pas, avec pour finalité ultime de les neutraliser pendant trois ans. Cette démarche semble ne pouvoir aboutir que si on transmet aux âmes errantes quelque chose de très profond et saisissant pour les humains ; quelque chose dont elles manquent cruellement, qu'elles ponctionnent d'habitude par prédation impromptue, ici pourvue en abondance à leur intention. Il s'agit d'énergie et de force vitales – immatérielles mais bien réelles –, et de sang – manifestation éclatante du flux de la vie. Ces substances sont contenues dans les corps des processionnaires qui s'épuisent à la tâche en des prestations répétitives, et ceux des *tang-ki* qui s'autoflagellent⁶⁷.

Prendre part à la procession est vraiment exténuant. Au-delà du déploiement et du rythme intenses, de la répétition des séquences, des déplacements, du bruit et de la fumée des pétards, les gestes eux-mêmes sont parmi les plus fatigants qui soient, comme le portage en continu de très lourds objets, tels les palanquins de bois sculptés ou les insignes d'apparat (drapeaux, bannières, parasol, etc.), autrefois le Scolopendre⁶⁸ et un char allégorique ; épuisantes aussi les prestations performatives des troupes, pour la plupart très physiques, comme celles des joueurs martiaux (combats, sauts, figures collectives enchaînées), ou celles des Huit Généraux des enfers qui, en plus des saluts et du jeu, exécutent des « exorcismes » collectifs, devant les temples, ou privés dans certaines habitations, comme le font aussi certains Géants portés de l'intérieur qui vont la plupart du temps par deux et sont assistés de toute une équipe. D'ailleurs, à mes questions portant sur la participation dans une des troupes de jeunes enfants ayant pour tâche débutante de frapper le gong, on a répondu que commencer très jeune était la seule manière de s'habituer à la charge épuisante qu'ils assumeront plus tard tous les trois ans, emboîtant le pas à leurs frères, pères et grands-pères. En 2018, l'équipe unique qui entoure les Géants Sia 謝 et Huan 范 n'avait pu se reposer qu'une poignée d'heures en six jours, en raison de l'emploi du temps intensif du bataillon auquel elle était rattachée, celui des Rois. La privation de sommeil durant cette période est générale et ce n'est souvent que l'obligation d'une action groupée qui force à continuer à aller de l'avant. Et puis la chaleur écrasante qui enveloppe cet événement de plein air, sous le soleil ardent de la deuxième quinzaine de mai/début juin, faisant grimper les températures quotidiennes jusqu'à trente-huit, quarante degrés, finit d'accabler les participants qui transpirent à grosses gouttes, me faisant parfois penser aux victimes expiatoires exposées au soleil dans la

67. Durant la célébration, les expositions de nourriture du Pudu à destination des âmes errantes rentrent dans le cadre du *jiao* taoïste qui se tient au temple Kheng-an(-kiong). Ce sont les familles des cinq quartiers de Saikang qui se chargent de les acheter et de les présenter, par secteur, sur des centaines de table, avec des étiquettes au nom des chefs de famille. Ces offrandes n'impliquent pas les autres communautés de la macro-unité à proprement parler. Pour ces dernières, l'acte de médiation primordial avec les âmes errantes est la procession. Dans certains villages, des maisonnées surenchérisent et, après le départ complet du cortège, font un *pai-mng-khau* 拜門口 : il s'agit d'un rite très courant d'offrande de riz, nourriture et boissons, exécuté devant le seuil d'une habitation, dirigé vers l'extérieur, où sont censées évoluer les âmes errantes.

68. Celui de la procession de Hsuehchia 學甲, non loin de Saikang, est toujours porté à l'épaule et c'est, de nos jours, un véritable exploit.

Chine antique pour faire venir la pluie. La sueur participe aussi du fonctionnement du corps vivant et de l'investissement physique des processonnaires⁶⁹.

Avant de qualifier la nature du don, voyons brièvement certains aspects concernant l'expression de celui-ci par les troupes processonnelles et les *tang-ki*. Même si les jeux s'inscrivent dans le circuit d'échanges entre communautés, ils sont clairement présentés comme offrandes aux esprits⁷⁰, et dans ce cas l'on mentionne seulement, comme on peut s'en douter, les esprits divinisés, acquis à la cause des humains, et non pas ceux qui sont en état d'errance, considérés comme des adversaires. En comparaison, le don de spectacles aux âmes errantes dans le cadre du Pudu est, lui, beaucoup plus explicite. Il faut par ailleurs préciser que les jeux sont montrés indépendamment de la présence d'un public humain. Il en va de même pour les représentations d'opéra régional, de marionnettes ou les projections de films, programmées lors des fêtes de temples, sur le parvis, souvent les unes à côté des autres et en rivalité sonore. Si des spectateurs sont présents, ils se régaleront des spectacles qu'ils ont choisis d'offrir aux esprits mais tel n'est pas l'objectif premier et, comme pour les offrandes de nourriture, ils n'en percevront en fait que les restes. Il est fréquent de voir des troupes processonnelles jouer sans personne autour – un observateur occidental peut en être surpris –, mais cela ne souligne que mieux l'interaction qu'est censée représenter une telle situation et aide à rendre réelle l'offrande, au-delà du contenu joué et de sa « réception » dans le monde des vivants. Comme le propose R. Hamayon pour le « jouer » rituel, ce type de mise en scène va doter la prestation d'une efficacité dans un ailleurs, appelant un effet, ici une contrepartie au don⁷¹. L'auteure insiste sur la qualité du jeu proposé aux esprits pour obtenir un signe favorable⁷². Une notion similaire est présente à Saikang, mais n'est pas tant attachée à la qualité qu'à l'intensité de l'engagement (on parle de « sincérité ») dans le jeu. Ce point déterminant montre que ce qui compte est de donner du temps et de l'énergie en faisant de son mieux, de donner de sa personne, et si le résultat est bon, ce n'est que mieux. Le fait qu'on entoure de prestige les troupes amateurs qui émanent des communautés villageoises et qui se dépensent pour celles-ci, en les privilégiant par rapport aux troupes semi-professionnelles, pourtant mieux rodées, moins chères et faciles à engager (on ne se tourne vers elles qu'en deuxième option), semble être une indication claire des critères retenus pour,

69. Dans cet ordre d'idée, Benoît Vermander rappelle que la sueur de l'officiant védique se déplaçant d'un feu sacrificiel à un autre peut être considérée comme une oblation, voir Alain Bonjean et Benoît Vermander, *L'homme et le grain. Une histoire céréalière des civilisations*, Paris, Les Belles Lettres, 2021, chap. 1, « Cultiver, sacrifier, festoyer », p. 41.

70. Fiorella Allio, « Playing in Humans' Sphere and Gods' Kingdom : An Anthropological Perspective on Taiwan's Processional Troupes (*tin-thau* 陣頭) », *Xiju xuekan* 戲劇學刊 / *Taipei Theatre Journal*, n° 23, 2016, p. 59-84.

71. Voir en particulier les chapitres 10 (« L'interaction. Les humains et leurs "autres" ») et 11 (« La dramatisation. Représenter et produire un "effet" ») de l'ouvrage *Jouer*, p. 179-205, où R. Hamayon incite à considérer la dimension non pas que théâtrale mais proprement performative du jeu, et à se pencher sur la structuration des interactions à travers le jeu, même si, et surtout si, certaines parties prenantes, en réalité destinataires, ne sont pas visibles.

72. *Ibid.*, p. 194-197.

d'une part, assimiler le plus possible les donateurs aux exécutants et, d'autre part, signaler un type d'offrande, logée dans les corps, destinée aux esprits, en vue d'une interaction bien particulière. Par ailleurs, la manière la plus expressive de jouer en parvenant devant un temple (surtout s'il s'agit d'une communauté alliée) serait de le faire le plus vigoureusement et le plus longuement possible (avec ou sans public), si ce n'est que la manière la plus prévenante des hôtes pour accueillir la troupe ne soit, à l'inverse, celle de s'interposer et de l'inviter à arrêter le jeu, lui proposant d'aller plutôt se restaurer pour profiter de ce que l'on a préparé pour les participants. Cela peut aussi être un encouragement à se ménager, car la route est encore longue et les partenaires nombreux. Cette petite scène conventionnelle, qui reste bien souvent dans le registre des échanges gestuels, peut sembler prosaïque à nos yeux mais elle est lourde de sens et j'y accorde une attention toute particulière, car après l'avoir observée des dizaines de fois, elle m'a mise sur la voie d'une interprétation partant de la notion d'effort et de fatigue associée au fait de jouer – indépendamment du contenu du spectacle et de sa forme esthétique –, à même de prendre en considération l'investissement, y compris purement physique et énergétique, des prestataires. Il est fructueux de revenir ensuite au cas des *tang-ki*, car ceux-ci connaissent une situation quasi similaire, facilement observable. Lorsqu'ils commencent à s'autoflageller, les assistants qui les entourent, issus de la même communauté, parfois de leur famille, leur crient assez vite de s'arrêter, tel un signal pour se ménager (et s'économiser pour la suite des prestations?), en cohérence avec l'attention prodiguée pour désinfecter plaies et armes. Cela ne les empêchera pas de recueillir le sang sur des feuilles qui serviront de talismans. Donald Sutton, qui s'est penché de près dans ses recherches sur les prestations des *tang-ki* de Tainan, retrace aussi ces scènes dans un article consacré à l'autoflagellation. Il note de façon judicieuse qu'elles font partie de la manière de jouer le rituel, intrinsèquement spectaculaire; il en veut pour preuve qu'une fois les *tang-ki* sortis de transe, toujours assistés de leurs aides, ces intervenants redeviennent pratiquement indifférents les uns envers les autres⁷³. C'est précisément cette manière, non arbitraire, que j'explore ici. Le *tang-ki* est épuisé de multiples façons, en tant que processionnaire impliqué dans le long parcours du Koah-hiuⁿ mais aussi, bien sûr, par ses prestations corporelles spécifiques : transe, gestuelle expansive, autoflagellation et saignement. Selon la même logique que précédemment, le sang qui manifeste le flux de la vie semble être destiné aux esprits errants, si prompts d'habitude à le faire couler eux-mêmes en déclenchant des accidents. Après avoir été recueilli sur du papier pour servir de talisman à garder près du corps, il donnera le signal à d'éventuels esprits prédateurs que du sang sacrificiel a déjà été versé dans un cadre rituel d'échanges formels et il protégera l'humain éventuellement repéré comme potentielle victime. Cette interprétation, pour logique qu'elle soit dans notre contexte, et une fois rapportée à la finalité des prestations des autres composantes des délégations, diverge cependant de l'explication courante donnée à l'acte d'autoflagellation. On avance que le *tang-ki* procéderait ainsi afin de prouver qu'il est habité par sa divinité et insensibilisé à la

73. Donald S. Sutton, « Rituals of Self-Mortification : Taiwanese Spirit-Mediums in Comparative Perspective », *Journal of Ritual Studies* 4, n° 1, 1990, p. 105.

douleur, qu'il n'agit donc plus comme simple individu. Mis à part le fait que personne dans sa communauté n'émet de doute à son sujet, pour avoir suivi son apprentissage, financé son investiture et confirmé sa fonction, la transe indique déjà bel et bien une transformation de son statut et l'incarnation d'une autre entité. Le prisme de la situation divinatoire (et le soupçon d'invraisemblance émis par les réticents, ou pire, les détracteurs) paraît influencer une fois de plus la compréhension générale de la situation. Reste encore le fait que personne ne peut expliquer pourquoi la divinité, incarnée, devrait saigner de surcroît. Avec le saignement, la question se situe à mon sens au-delà de la démonstration d'une insensibilité à la douleur – qui peut néanmoins, en tant que telle, se concevoir pour manifester un pouvoir surnaturel ou d'un autre ordre, et côtoyer ainsi l'idée d'invulnérabilité, car nous sommes bien dans le champ belliqueux, où les esprits divinisés, passés dans le camp des hommes, se livrent aussi au combat. En restant ouvert et attentif aux autres expressions du *tang-ki*, on note qu'au sein d'une délégation processionnelle ou lors de l'accueil du cortège, celui-ci peut représenter, à des moments différents et sans contradiction, soit sa divinité, soit sa communauté. J'ai précédemment souligné les liens étroits qui relient le corps du *tang-ki*, le territoire, la divinité protectrice, la communauté, la délégation. Dans l'acte d'autoflagellation suivie de saignement, il est clair à mon sens qu'il devient le substitut de sa communauté et, au nom de cette dernière, procure aux partenaires surnaturels de l'échange – les esprits errants –, ce qu'ils attendent, son but étant de neutraliser leurs agressions et d'œuvrer pour la sécurité locale. D. Sutton analyse bien l'association directe entre le *tang-ki*, la divinité et le territoire communautaire, notamment par son action lors des pèlerinages auprès des garnisons, mais il se cantonne à son rôle d'incorporation de la divinité⁷⁴. K. Schipper, lui, va plus loin, en distinguant l'incorporation de la divinité lors de la divination, et l'incorporation de la communauté lors du transperçement de sa peau, en différentes parties du corps, par des tiges métalliques identifiées par les cinq orientes, pratique courante dans la cité de Tainan où il l'a observée, équivalente en quelque sorte à l'autoflagellation par les cinq armes rituelles. Cependant, il explique qu'à travers ce geste, le *tang-ki* opère une expiation publique des péchés de la communauté⁷⁵. Il s'agit d'une explication taoïste, non pas chrétienne, liée à l'équilibre du corps. La notion de « péché », empruntée au bouddhisme, adaptée au taoïsme, restituée par une traduction chrétienne, renvoie en fait ici « à un manque de discipline personnelle qui amène une perte d'énergie vitale (qui se traduit par la maladie, l'accident, la malchance, nécessitant le recours à la puissance divine)⁷⁶ ». Une explication d'ordre chamanique telle que je l'envisage, en mettant en avant une action directe, de corps à corps avec les esprits, en vue d'un échange, serait à mon avis plus immédiate et transposable ensuite à l'échelle collective du cortège. Elle pourrait aussi couvrir l'exhaustion des processionnaires comme action agissante, en

74. Sutton, « Rituals of Self-Mortification... », p. 99-125.

75. Schipper, *Le corps taoïste*, p. 68-69 et 78.

76. *Ibid.*, p. 283 (note 14 se référant à la p. 44 du texte). La dimension collective n'est pas couverte ici. Cependant l'on peut imaginer que la symbolique de l'épidémie et de la contagion constituerait une passerelle pour articuler les niveaux individuel et collectif.

tant que soustraction d'énergie, tout comme le saignement soustrait la substance où siège la vie. Ainsi, pour éviter les déboires dont les âmes errantes sont tenues responsables, le *tang-ki*, en tant que substitut ou représentant symbolique de sa communauté locale, fait un don à travers son corps, anticipateur ou réparateur, de substance et d'énergie vitales. Il en est de même pour les joueurs et les porteurs.

Ce qui me pousse ici à qualifier ce type d'offrandes de dons sacrificiels – bien qu'il n'y ait pas destruction totale de victime vivante selon le critère canonique érigé par Henri Hubert et Marcel Mauss, mais plutôt partielle⁷⁷ –, repose sur le fait que c'est une part réelle et vérifiable, assurant le fonctionnement du corps humain vivant, qui est offerte en sacrifice, dans une situation rituelle d'échange avec des partenaires représentés comme en étant carencés, venus exprès s'en repaître, comme ils le font hors rituel, mais en se servant par surprise, en provoquant des accidents sanglants ou la mort. Cette part, qu'il faut reconstituer par la suite, est définitivement soustraite (et donc abandonnée) par l'effort et l'exhaustion, mais aussi par les saignements, sudations, expositions au soleil, douleurs, privations de sommeil, qui affaiblissent et transforment le corps. Dans ce type de sacrifice, les victimes peuvent être vues comme des substituts symboliques de la communauté ordonnatrice ou, de façon plus active, comme des intervenants rituels, parties prenantes de leur communauté, donnant de leur personne⁷⁸. Le cadre rituel, lui, régule le sacrifice à travers les corps et les pousse assez loin dans l'effort, tout en prévoyant, comme on l'a vu lors des prestations, des manières et des gestes externes pour le modérer ou l'arrêter. Il opère une distribution méthodique et massive d'énergie vitale et de sang, car sa forme permet d'acheminer une multitude de processionnaires sur place, les obligeant à recommencer les mêmes gestes tout au long du parcours, et partout où l'on a signalé aux âmes errantes par des poteaux de bambou les lieux où faire bombance. Du même coup, le dispositif identifie très clairement le territoire d'origine du capital énergétique et corporel investi dans l'échange, car il faudra que les récipiendaires en tiennent compte et évitent la zone lors de prélèvements futurs. Durant le processus, le territoire est marqué d'un rouge sanguin – de loin la couleur dominante de ce cortège bigarré –, indiquant très probablement que la zone est en situation sacrificielle. Le rouge est peut-être la couleur du « bonheur » comme on entend souvent dire, mais ce n'est qu'indirectement, car celui-ci ne peut advenir qu'une fois le danger écarté.

Le don sacrificiel n'est que la première étape d'une longue démarche de négociation où les humains ravitaillent les âmes errantes, espérant ne plus être la cible de leurs méfaits. Le rituel processionnel triennal tente à ce stade d'établir les bases

77. Jean-Marie Husser effectue une synthèse précise de la théorie du sacrifice et examine ses variantes, parmi lesquelles figure la destruction partielle, en partant de Hubert et Mauss (Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, présentation de Natacha Gagné, Paris, PUF, 2016 [1^{re} éd. 1899]), pour ensuite élargir considérablement la perspective, grâce à une analyse comparative. Voir Jean-Marie Husser, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, Ellipses, 2017, chap. 9, p. 217-243.

78. Pour les cas où victime et sacrifiant se confondent, voir Husser, *Introduction à l'histoire des religions*, p. 226.

d'un échange dans un cadre prédéfini et maîtrisé par les humains, et d'enclencher la contrepartie souhaitée. En recevant d'abord, les âmes errantes sont mises en situation de dette, ce qui avantage la communauté des humains qui a tactiquement un temps d'avance sur elles et, en vertu des règles de réciprocité habituelles, est en position d'attendre un retour. Mais le résultat reste aléatoire, à cause de l'indiscipline des partenaires. Ces derniers ont quand même intérêt à adhérer à ce dessein, car ils sont dépendants des offrandes collectives des vivants pour satisfaire leurs besoins fondamentaux et combler leurs carences; cette action s'accordera malgré tout avec leur nature prédatrice. C'est sur l'ambivalence de cette situation que vont devoir jouer les humains, en négociant finement, lésinant peu sur les moyens, misant beaucoup, offrant la chose adéquate, pour en tirer ce qu'ils escomptent. Cela explique l'ampleur et la vigueur de leur mobilisation, mais aussi la nature élémentaire et vitale de ce qui est donné, de même que la façon de le donner, c'est-à-dire le plus directement possible et immédiatement vérifiable. Et puis, contrairement à ce qui se pratique dans le circuit d'échanges entre communautés humaines, où le contre-don est non différé et impérativement reçu en période rituelle, pour cet autre circuit, en revanche, il est tout à fait souhaitable, du point de vue des vivants, que le contre-don soit différé et commence juste après le rituel; en d'autres termes, que l'absence d'agression s'applique graduellement, jusqu'à l'occurrence suivante... où l'on devra recommencer une série de dons. Ainsi peuvent s'expliquer la nécessaire régularité de ce genre de rituel et l'adage si souvent entendu dans ce type de rituels à Taiwan : « *x* jours d'épuisement, *x* années sans accident! ». Des deux côtés, procédé et contenu créent une interdépendance, et cet engrenage participe de la reproduction du système rituel.

Interprétation générale du rituel et caractérisation de son système symbolique

De tout cela se dégage une vision sombre du monde immédiat, de l'existence et de ses dangers, de ce que coûte le maintien de la vie, et des conséquences d'une éventuelle *malemort*. Et pourtant, on constate qu'au lieu d'un abatement et d'un fatalisme, cette situation génère une prise en main volontaire et une mobilisation très suivie, sans ménagement d'efforts, de dépenses et de sacrifices, car l'on croit qu'il est possible d'agir collectivement, d'influencer le cours des choses, de négocier pour obtenir un meilleur sort, et ceci hors de formules et de gloses religieuses préformatées, d'un cadre dogmatique de religions constituées, d'Églises et de dieux transcendants à implorer. Cela vaut aussi pour l'aspect directement propitiatoire du rituel.

L'investissement physique et l'implication directe du corps humain dans ses composantes vitales et sa gestuelle sont au centre du déroulement processionnel, des flux d'échanges et de l'intervention sur la nature. Il n'est guère étonnant alors que la dimension corporelle soit si complexe ici et s'étende jusqu'à son potentiel performatif, sous des formes esthétiques variées. C'est aussi à travers ce corps que l'on donne à l'Autre – partenaire humain, esprit protecteur, esprit prédateur –, ce que l'on a de plus précieux et fondamental : une part de ce qui insuffle la vie, pour permettre la Vie. Dans ce type de rituel, la vie sociale est collective au sens fort : on y fait métaphoriquement don de soi, chacun participe à et de la vie des autres

pour que la vie soit possible sur un territoire apaisé, pour qu'on puisse y habiter, y produire et prospérer. Célébré régulièrement, autorégulé, mettant en branle toute la société locale, provoquant le grand rassemblement des vivants avec les esprits représentés comme bénéfiques, ou malfaisants, ou ambivalents, reliant aux forces de la nature, assurant la reproduction et la continuité de la collectivité dans un territoire clairement délimité auquel elle s'identifie, dans un environnement naturel où sont produites des denrées agricoles, agissant pour le bien-être, la santé, la prospérité, la paix et la concorde, le rituel de renouveau de Saikang est aussi un rituel « donneur de vie » (*life-giving ritual*), selon la belle expression d'Arthur Hocart⁷⁹.

Le rituel prend une double tournure, avec une facette vouée à la neutralisation des influx néfastes et une autre directement propitiatoire ; les deux convergent vers le même objectif et sont souvent superposées dans une même suite gestuelle. La première série d'actes et de représentations est disproportionnée dans son déploiement et ses voies d'expression par rapport à la seconde, tout aussi capitale pour l'enjeu du rituel mais plus condensée et subtile. Les humains considèrent la première série comme un « exorcisme », mais dans les faits ce n'en est pas vraiment un, car même si l'expression suggère une expulsion définitive des ennemis surnaturels, voire leur éradication, l'on sait que vouloir s'en débarrasser définitivement serait vain. L'enjeu est plutôt d'engager une négociation – processus délicat, exigeant, échelonné –, avec ces entités rétives, avides et insatiables, par le biais de convocations, d'offrandes sacrificielles, et de démonstrations de force, afin d'arracher une non-agression, condition indispensable à une vie sans encombre. La formulation de cette facette du rituel est négative et son efficacité à retombée indirecte. Les rites et les conceptions propitiatoires, c'est-à-dire visant à obtenir sans détour une situation favorable, un élément positif, de la chance ou ses équivalents aléatoires⁸⁰, ainsi qu'à influencer le monde environnant et les éléments naturels, afin qu'ils soient propices à l'action humaine devant produire la subsistance, constituent une autre facette du rituel. Leur formulation est positive et l'efficacité attendue à retombée directe.

Ces riches aspects du rituel de Saikang, brièvement mentionnés au fil du texte, mais développés dans d'autres écrits, ont plusieurs visages que je vais regrouper maintenant. Il s'agit d'abord de la régénération symbolique du monde environnant, à partir de la construction rituelle d'un microcosme et de la mise en action d'une

79. L'anthropologue Arthur Hocart (1883-1939) est connu pour ses recherches de terrain dans le Pacifique Sud, mais aussi pour ses travaux théoriques en anthropologie religieuse, qui ne partent pas nécessairement des religions instituées, mais du contenu profond des mythes et des rituels, considérés au cœur des affaires humaines et en grande majorité orientés vers l'obtention de ce qui qualifie positivement la Vie (*life-giving*) : vitalité, prospérité, santé, etc. Arthur Maurice Hocart, *Rois et courtisans*, Paris, Éditions du Seuil, 1978 [1^{re} éd. 1936], avec une introduction de Rodney Needham ; et A. M. Hocart, *The Life-Giving Myth, and Other Essays*, édité avec une introduction de Lord Raglan, New York, Grove Press, 1957 [1^{re} éd. 1952].

80. Ce type de rites dénote, comme l'a dégagé R. Hamayon dans sa recherche comparative, un mode de rapport au monde à la base de l'action chamanique permettant aux humains d'obtenir ce qu'ils ne peuvent pas « produire » : pluie, santé, fécondité, bonheur, chance, succès, échapper à une catastrophe. Voir Hamayon, *Le chamanisme*, p. 10, 68, 165 et 174. Pour le chamanisme de chasse, elle y ajoute le gibier, pour le néo-chamanisme, le succès en amour, aux élections, en bourse.

transformation régressive/progressive. Grâce au mouvement continu de la procession qui opère une fusion des sons au sein du cortège, tout en distinguant les sources sonores que sont les troupes, un *chaosmos* sensoriel, nommé *lau-jiat* en langue vernaculaire, est obtenu. Le rituel active ainsi un retour à l'état indifférencié du chaos/*hundun* primordial, simultanément à la représentation des potentialités différenciées du cosmos, reconduisant l'ordre du monde. En somme, la procession figure une « société enceinte d'elle-même », porteuse et actrice de son propre renouveau, qui est agie par et qui agit sur le cosmos⁸¹. Cela concerne ensuite un faisceau d'actions prenant contact avec le sol, support de la vie et de l'activité agricole. C'est alors la partie inférieure du corps des processionnaires qui opère en tous lieux, comme le prévoit le dispositif de la procession territoriale. Tandis que la marche et le piétinement labourent symboliquement la terre, en rappel des gestes qui la préparent aux semailles, les sauts récurrents activent son énergie et propagent son pouvoir nourricier aux cultures, et par voie de conséquence aux humains. La répétition d'un thème gestuel suggestif, omniprésent et décliné sous plusieurs formes dans la procession – sauts à cloche-pied, pauses sur une jambe, claudications mimées, déhanchements –, fait passer, par jeu métaphorique, du mime de la fécondation masculine à la fertilisation de la terre⁸². Le lien à la terre est amplifié dans la prestation sautillante des *tang-ki*, paysans aux pieds nus, d'autant plus que c'est par ce contact qu'ils en reçoivent la puissance et que leur transe est agissante ; la sortie de transe se fait inversement par le détachement du sol.

S'il est un rituel dans la célébration avec lequel la procession fait la paire, c'est bien celui lié en propre au Bateau. Rappelons que le Bateau transportant l'emblème des Rois est présent dès le commencement de la célébration à Ko-ma-kiong en 1784, puisque c'est sa découverte qui a entraîné une exécution régulière. De nos jours, sa fabrication enclenche le cycle rituel, neuf mois environ avant l'apogée, et sa combustion le clôt. C'est grâce à la puissance évocatrice de cette jonque traditionnelle, considérée aussi comme un dragon, que j'entrerai plus avant dans la présentation de cette composante propitiatoire ; le Scolopendre et la symbolique des temples y feront opportunément écho. Le rituel du Bateau, où transparaissent la figure du maître des eaux Dragon et des représentations liées à la chance, est parallèle au protocole d'accueil et de renvoi des Rois des épidémies par bateau, mais ne jouit pas de la même emphase. Dans ce dernier, le corps d'officiants confucéens assimile l'embarcation à un véhicule de liaison entre le territoire en fête et la cour de Jade. Pour les officiants taoïstes, qui procèdent durant le rituel *ho-un* 和瘟, « neutraliser les influx épidémiques », à l'enfermement des miasmes et des influences néfastes dans un contenant rempli d'eau, scellé avec du papier rouge, puis placé dans le Bateau avant son embrasement, celui-ci est le support du renvoi des épidémies. Cependant, plusieurs croyances et pratiques dans un but propitiatoire sont restées accessibles à tout un chacun⁸³.

81. Allio, « Renao », et Allio, « Rituel, territoire et pouvoir local », p. 447-453.

82. Allio, « Rituel, territoire et pouvoir local », p. 453-463.

83. *Ibid.*, p. 190-196 et p. 464-465.

La construction de la jonque, qui prend corps près du temple central, commence par le prélèvement d'une branche sur un des gros arbres du territoire, permettant au maître charpentier d'élaborer la quille, appelée l'« échine du dragon », *liong-kut* 龍骨. La consécration de cette pièce maîtresse donne lieu à un grand rituel et à une procession jusqu'à l'emplacement de la combustion finale. De très nombreux rites ponctuent l'élaboration du Bateau et certaines de ses pièces requerront un tel traitement lors de leur installation. C'est le cas pour les « yeux du dragon », *liong-bak* 龍目, sculptés dans des pièces de bois et peints de façon figurative, puis fixés à l'avant de la coque, à bâbord et à tribord. Plus bas, sur le devant de la carène sont figurées les « dents du dragon ». Une fois fini, le Bateau est entièrement peint en rouge puis décoré avec du papier collé où les motifs dragonsques sont omniprésents. Une table pour les offrandes de nourriture, de fleurs et d'encens est dressée devant sa proue, permettant un culte quotidien. Quelque temps avant l'apogée de la célébration, un pont de bois est mis en place, devant la jonque autrefois, tout autour désormais, et les habitants peuvent solliciter les services d'un officiant « tête-rouge » pour exécuter un petit rite de passage personnalisé, en vue d'obtenir chance et protection. En préparation de la combustion du Bateau, des centaines de petits sacs rouges sont déposés par les habitants après y avoir inscrit noms et adresses. Ils renferment en petites quantités les denrées et le combustible nécessaires à la préparation de la nourriture de base (du riz, des haricots de soja jaunes, de l'huile, du vinaigre, du sel, du sucre, du charbon de bois), ainsi que du papier monnaie d'offrande. Le tout fera partie de la « cargaison » arrimée dans la panse (les cales) du Dragon, et qui en se transformant/brûlant est censée se démultiplier, exauçant ainsi tous les vœux d'abondance. Le mât de la jonque surplombé par la sculpture d'une carpe sacrée est la partie qui met le plus de temps à se consumer, dans une chaleur étouffante. Lorsqu'il commence à pencher, les pronostics vont bon train dans la foule ; on scrute le paysage plat, en essayant de deviner dans quelle direction il pourrait tomber, promettant au village du territoire ainsi désigné de connaître la prospérité. Le mât s'affaisse d'un coup, une cacophonie s'élève et les intrépides s'élancent, au risque de se brûler en piétinant les braises ardentes : ils se disputent alors la carpe sacrée, censée porter chance dans les années à venir. Le poisson n'est autre qu'un dragon en devenir car, comme dit le dicton, « c'est en sautant la Porte-du-dragon en amont du fleuve Jaune, que la carpe se métamorphose en dragon ». Entre temps, de gros nuages se sont formés et couvrent peu à peu le ciel : il pleut dit-on après la combustion du Bateau Dragon. Au cours de mon observation répétée, cela a été effectivement chaque fois le cas dans les heures qui ont suivi, sauf une fois, et cette eau tombée du ciel, mettant fin à une période d'intense chaleur, est considérée, grâce à sa précision, comme le signe avant-coureur de pluies opportunes. Les thèmes d'une pluie fertilisante et de la prospérité agricole du territoire sont scandés par les sentences parallèles auspicieuses figurant sur les quatre lanternes et les quatre fanions qui accompagnent le corps de l'animal, de la consécration de la quille à sa transformation par les flammes. Leur style fait penser à un énoncé révélé par divination. Elles annoncent : « Le Dragon de bois brille de son éclat ! Que le territoire unifié connaisse la paix ! » ; « Les yeux du Dragon sont brillants ! Que le territoire unifié connaisse la paix ! » ; « Que les vents soient propices et les pluies opportunes ! Que le territoire unifié connaisse la

paix! »; « Que les récoltes des cinq grains soient abondantes! Que les humains et les équidés se complètent et prospèrent! »

Les temples villageois complètent ce dispositif, de façon implicite mais omniprésente, puisqu'ils sont les points essentiels de rencontre et d'échanges durant la procession, tout comme la référence durable et imposante de l'espace résidentiel. Assimilés en tant que tels à des montagnes, et leurs ouvertures aux voies d'écoulement des rivières, ces temples peuvent se concevoir comme les prolongements symboliques et architecturaux d'anciens cultes dédiés aux monts et aux fleuves. Ces référents chtoniens, garants d'un cycle vital, sont directement liés aux sources, aux réserves et à l'eau qui chemine sur terre, abreuvant la nature, les cultures et les humains. Emaillant tout le territoire, ils garantissent symboliquement la distribution naturelle de l'eau et protègent son réseau. Mais l'eau peut aussi, en dévalant les pentes montagneuses de l'est lors des typhons, venir grossir les cours d'eau puis inonder, voire dévaster, cultures et lieux de vie, comme cela est arrivé plusieurs fois dans le passé, et à moindre échelle encore récemment, en ces zones deltaïques ou littorales. Le rôle de vigilance et de protection que tient le Scolopendre processionnel vis-à-vis du fleuve local, relaté ci-dessus, montre la complémentarité des deux animaux emblématiques de la célébration pour réguler les conditions aléatoires liées à l'eau, élément indispensable à la fertilité des cultures, augurant de bonnes récoltes à venir.

Sur la base de l'analyse du rituel processionnel de Saikang et de l'interprétation générale que j'en ai proposée, montrant clairement que pratiques, représentations, institutions, organisation convergent dans le sens d'un système cohérent et intégré, de portée totalisante, il me faut tenter en dernier lieu une caractérisation plus avancée de ce système, en tenant compte de ses caractéristiques propres. La dynamique créée dans ce numéro autour des propositions théoriques contenues dans l'œuvre de R. Hamayon, afin de questionner des faits religieux relevant du monde chinois ou sinisé, me donne l'occasion d'avancer la réflexion en direction du chamanisme. Les fondements et les expressions complexes de l'objet étudié permettent de dépasser sa simple qualité d'« événement local » ou de « phénomène relevant de la religion populaire chinoise », deux traits qu'il revêt par ailleurs pleinement. Je n'ai eu de cesse de montrer, ici ou autre part, les potentialités organisationnelles et idéelles systémiques de la religion populaire, et la procession de portée territoriale de Saikang, encore très vivace, en est une illustration particulièrement aboutie, que l'on pourrait sans doute trouver ailleurs, dans l'espace et dans le temps, avec des spécificités propres, pour peu qu'on soumette les cas au même type de questionnement analytique. Proposer de qualifier ce que l'on voit à Saikang de « système symbolique chamanique » (je me garderai d'y inclure l'ensemble de la catégorie de la « religion populaire », pour des raisons de définition imparfaite et de variabilité de contenu) me permet d'insérer l'étude dans la recherche en anthropologie religieuse sur ce domaine et, conjointement, d'aller plus loin que la reconnaissance d'un substrat chamanique en milieu *han*, maintes fois rapporté. Soit comme expression assez répandue mais difficile à cerner, soit en lien avec des rites et des représentations rattachés à d'autres systèmes, surtout taoïques, soit encore en raison de phénomènes évidents de transe, possession, voyage dans l'au-delà, par des intervenants

religieux, et même des acteurs de théâtre traditionnel. Bien plus que de relever un à un des fragments épars, il a été possible ici de relier entre elles toutes les composantes observées, de faire apparaître leur agencement logique, de les resituer diachroniquement et de les contextualiser, enfin d'interpréter l'ensemble cohérent et signifiant qu'elles forment. Revoyons plutôt, en résumé, les points d'appui qui m'ont permis de penser, tout en restant bien ancrée sur mon terrain, en termes de système rituel total de type chamanique, engageant pour ce faire une comparaison implicite avec les caractéristiques des systèmes dégagés par R. Hamayon dans les sociétés à chamanisme central pratiquant la chasse et les sociétés où le chamanisme, autrefois central, s'est marginalisé en raison de l'adoption du pastoralisme comme activité principale. Sans pouvoir reprendre en cette phase conclusive l'énoncé d'une démonstration précise, exposée dans l'œuvre magistrale *La chasse à l'âme*, je m'y référerai cependant en filigrane. C'est donc librement que je vais y confronter le résultat de mes propres données, en me concentrant sur quelques traits essentiels des processus de symbolisation, de l'organisation sociale et des modes de subsistance, en soulignant des similitudes, tout comme des divergences, mais en en tirant toujours un enrichissement pour la discussion.

Dans le milieu taiwanais considéré, il n'y a pas de chasse ni de pastoralisme, pas d'institution religieuse dominante non plus, et tout se passe au sein d'un État centralisateur. Mettons de côté pour l'instant la différence cruciale des modes de vie économiques (au sens anthropologique) et écologiques, soutenant de part et d'autre la subsistance nourricière, en tous points dissemblables : économie de chasse et cueillette, pastoralisme, agriculture ; et concentrons-nous sur le mode opératoire qui les sous-tend : prédation⁸⁴ pour le premier, production pour les deux autres. Je reviendrai sur ce point.

En préambule, il faut insister sur les éléments suivants : la construction d'un territoire à travers un rituel collectif cinétique permet à Saikang non seulement de circonscrire et d'identifier l'espace où l'on réside et où l'on produit, mais aussi d'y ancrer une structure sociopolitique autorégulée, malgré l'État. Ce rituel est en tous points modelé par une interaction avec l'au-delà qui se veut présente et pragmatique. Ici l'on n'agit pas à distance, selon des formules ou des prières, professées par un groupe réduit d'officiants statiques. Le rituel exige au contraire que l'on s'y engage physiquement, en masse, en se déplaçant sur les lieux où doivent s'appliquer les retombées du rituel, et en agissant surtout sur le mode gestuel, sans trop de verbe ni d'écrits. Cet aménagement est opéré à travers une institution intercommunautaire (composée d'unités plus petites, de même nature), qui se régule selon des principes de portée égalitaire, en étant autonome financièrement, qui mise sur la concorde plutôt que sur les motifs de discorde. Elle scelle une alliance entre communautés culturelles, au nom des divinités protectrices locales, du maintien de la sécurité, de la maîtrise du danger (dont la source anthropomorphisée serait les âmes de défunts humains ne pouvant être recyclés en ancêtres, ni renaître), et de la reconduction

84. « Prédation » : avec tous les bémols dont R. Hamayon minore ce terme, qui ne reflète pas la règle d'usage des interactions entre espèces, ni de l'équilibre recherché ; voir Hamayon, *Jouer*, p. 191.

du pouvoir nourricier de la terre, au sein d'un ordre naturel. La formation de ce type de territoire, malgré tous les défis que cela a posé, présente un intérêt certain en considération du monde chinois. Il s'agit d'une sphère qui s'auto-investit des pouvoirs indispensables à la bonne marche symbolique et sociétale des affaires de tous ceux qui coexistent en ces lieux, esprits perturbateurs compris, et qui fonctionne malgré l'État centralisé, omniprésent, hiérarchisé. En deux-cent-trente-sept ans, cette sphère a survécu à trois types de régimes invasifs et puissants, en restant visible, sans perdre sa cohérence interne ni ses objectifs⁸⁵ : ce n'est pas rien ! Ici, le caractère non officiel du territoire a permis à la macro-unité de se démarquer du maillage administratif et de rester « autonome », dans un espace-temps défini selon ses propres critères, non sans adopter des postures de façade, en jouant par exemple sur la polysémie de certains symboles.

Plusieurs des fondements de la procession rappelés ci-dessus se rapprochent de ceux des sociétés acéphales chamanistes décrites par R. Hamayon, qui se mobilisent, elles aussi, à travers de grands rituels réguliers collectifs, exprimant une vision égalitaire du monde, où la reproduction sociopolitique du groupe dans son environnement, avec la surnature, est en jeu. D'autres cadres structurants et contraignants d'habitude sont favorablement absents de notre contexte, mais ils ont fourni un contre-point heuristique à mes questionnements : dans la localité de Saikang et bien au-delà dans la société taiwanaise, aucune religion universaliste ni idée d'un Dieu transcendant, omnipotent, « implorable » et dispensateur de grâces ne se sont imposées. Ce qui existe de tel, dû par exemple à l'évangélisation chrétienne, reste très minimal à Taiwan, et cette situation n'est pas prête de changer, compte tenu des bases structurelles et culturelles en cours. Le rituel n'incorpore pas non plus les principes de l'organisation lignagère ou clanique porteuse de hiérarchie, obnubilée par sa perpétuation agnatique et la transmission de ses biens matériels et symboliques. Il se structure plutôt à travers des communautés de culte localisées à tendance égalitaire, rassemblant les habitants en vertu de leur rapport au lieu, un petit coin sur terre et sous le ciel. On ne fait donc pas appel à la médiation consacrée des aïeux, à l'autorité d'ascendants vivants ni, surtout, dans l'au-delà, à l'aide des ancêtres. Dans cette localité *hok-lo* on pratique, certes, le culte aux ancêtres tout à fait régulièrement et assidûment dans les foyers domestiques et les halls lignagers, lorsqu'il y en a, mais cela se fait à part, jamais dans le cadre de ce rituel collectif donneur de Vie. Les ancêtres en sont exclus, car « on n'y traite pas les affaires privées ». En revanche, les non-ancêtres et autres âmes errantes y abondent, suite à convocation : il serait risqué de ne pas traiter également avec elles, vu l'enjeu du rituel, et une règle oblige les humains à les prendre en charge collectivement. Il n'est pas question ici de la propriété terrienne, ni de dissensions au sujet des terres

85. Pour qualifier le phénomène décrit au sujet de Saikang dans la structure étatique centralisée qui le chapeaute malgré lui et le définit aussi à certains égards, j'avais évoqué le mécanisme de l'héliocentrisme où les planètes tournent autour du soleil tout en tournant sur elles-mêmes. Dire qu'aucune n'échappe à la lumière du soleil est aussi vrai que d'affirmer, qu'en raison de leur rotation, les planètes maintiennent toujours une de leurs faces dans l'ombre. Voir Allio, « Rituel, territoire et pouvoir local », p. 474.

entre groupes compétitifs. Pour ce dernier point, cela s'est passé autrefois, mais en dehors du rituel. En revanche, la compétition est encore transposée, jouée, mimée, de différentes manières durant la procession. Mais ce qui est montré, c'est que les groupes se contraignent, par-dessus tout, à s'unir et à relever ensemble des défis supérieurs. Tout cela a une importance pour comprendre ce qui se joue vraiment dans le rituel, en rapport au territoire, à la terre, au sol, aux produits qu'il faut en tirer, en gérant l'aléatoire.

En fin de compte, une sphère comme celle de Saikang, et je ne parle pas de la société au sens large car cela ne serait pas jouable, est assez peu concernée par la « verticalisation du monde », religieuse, politique et sociétale. R. Hamayon utilise cette expression imagée pour parler du basculement qui s'opère avec l'adoption de l'élevage. Ce qu'il advient dans ce cas, c'est le repli de l'alliance (de type matrimonial) et des échanges avec les esprits des espèces gibier, primant chez les chasseurs, en faveur des relations entre les vivants et les morts ancestralisés. Une vision du monde hiérarchique s'installe peu à peu, où les humains sont de plus en plus subordonnés à leurs ascendants vivants et morts, desquels ils héritent troupeaux et pâturages, auxquels ils adressent des prières pour obtenir une protection et la continuité de leur activité ; le fondateur ancestral du groupe est spécialement honoré. Cette logique peut préparer le terrain aux religions du salut, quant à elles, chapeautées par un dieu tout puissant⁸⁶. Du point de vue de l'organisation sociopolitique et territoriale, la sphère de Saikang serait donc plus proche des principes de la société de chasse à chamanisme central. L'égalitarisme y est important pour la participation et la redistribution équitable des bienfaits du rituel, qui ne s'adresse pas à des entités transcendantes ni hiérarchiquement supérieures. Cependant, nous savons que la catégorie des esprits de la forêt, les alliés, y est absente. Un équivalent serait-il néanmoins envisageable ? Dans notre contexte où la subsistance provient traditionnellement de l'agriculture, il est à noter que si esprit supportant cette activité il y avait, comme par exemple Shennong 神農, l'Agriculteur divin, héros civilisateur qui aurait transmis à l'homme la culture des cinq aliments de base, ainsi que le champ, la houe et l'araire, il serait traité comme divinité protectrice de la communauté locale lui rendant un culte, en tout cas pas comme entité générique incarnant un principe nourricier. Point d'entité ou personnage équivalents à ceux rencontrés dans le monde de chasse, mais qu'en est-il des rapports entre partenaires esprits et humains ? Dans notre « monde agraire » taiwanais, les esprits ou les forces de la nature ne sont pas anthropomorphisés, et les rapports entretenus ne reflètent pas un modèle sociétal basé sur des interactions entre « espèces » (humaine/animale) pratiquant un échange réciproque et symétrique de ce qui « nourrit » l'Autre.

Dans ce cadre agricole, la nourriture végétale n'est pas donnée d'emblée, prête à être prélevée. Il est nécessaire pour obtenir la subsistance, d'avoir un support, la terre, le sol, et de se consacrer à la production en usant d'outils, de techniques, mais surtout en modifiant le milieu. Cet aménagement améliore le résultat mais ne permet pas de maîtriser ce qui est aléatoire et pourtant indispensable, au premier

86. Hamayon, *Le chamanisme*, p. 111-120.

chef l'eau, ainsi que des conditions atmosphériques adéquates, etc. Le mode de rapport au monde chamanique se caractérise par le traitement de l'aléatoire afin de provoquer et d'obtenir de la chance, situation favorable aux humains. De telles expressions sont nombreuses dans le rituel régulier et totalisant de Saikang, ainsi que d'autres formulations s'efforçant d'influencer directement et favorablement le cours des choses. En même temps, la catégorie des âmes errantes, incarnant la malchance, y tient une place importante. La situation est plus déroutante que celle des éleveurs, car si prégnance des rapports entre vivants et morts il y a, ces derniers ne sont pas des ancêtres promis à un retour à la vie, garant de l'ordre social. La relation s'établit au contraire avec des esprits de défunts hors système, privés du statut d'ancêtres et de la chance de renaître, devenus nocifs en raison des circonstances d'une mort malchanceuse et hors norme. Au contraire de qui se passe pour les ancêtres, leur univers n'est pas assimilé à la société des vivants quant à elle mobilisée afin de les neutraliser. J'ai évoqué par quel moyen d'action négatif indirect elle y parvenait, puisque c'est en obtenant une non-agression qu'elle jouissait d'une certaine quiétude et pouvait à plus long terme espérer prospérer sur son lieu de vie et de production. La question que je me pose alors est bien celle-ci : pourquoi s'impose-t-on une interaction avec de tels esprits ? Utile pour renforcer l'ordre social, cette catégorie d'esprits est également « bonne à penser » l'aléatoire. Elle représente l'autre facette de la chance : la malchance et l'aléatoire négatif que les humains ne peuvent contrôler, qui mettent en danger leur force d'action, la vie et les conditions de la prospérité. Chance et malchance sont les deux facettes indissociables du champ d'application du rituel pour traiter l'aléatoire. Les esprits errants jouent de ce fait un rôle pour articuler le rapport des hommes à leur environnement et favoriser, mais par la négative, les conditions de production de la subsistance.

La culture des végétaux elle-même induit une action indirecte négative nous dit André-Georges Haudricourt dans un article devenu célèbre, rapprochant les rapports entre l'homme et la nature, ou modes de production, des rapports à autrui interhumains, que l'on peut étendre à mon sens aux relations entre humains et esprits d'anciens humains, comme ici. Car l'attitude efficace pour optimiser leur croissance est d'agir non pas sur les pousses mais sur le milieu entourant la graine ou le tubercule, en désherbant les adventices, en luttant contre les nuisibles, en aménageant un vide (pour le tubercule), et non pas comme dans l'élevage des animaux, en imposant par action directe positive un contact permanent tactile, pour déclencher un comportement⁸⁷. Nous sommes, à Saikang, face à un ensemble totalement ancré dans l'agriculture. Compte tenu de toutes les caractéristiques présentées ici je propose de le considérer comme un système cohérent de chamanisme agraire. Ceci ouvre des perspectives intéressantes pour élargir les réflexions sur le chamanisme à partir d'un exemple tiré du monde chinois *han*, mais aussi pour reconsidérer certains phénomènes de la religion populaire chinoise sur ce modèle.

87. André-Georges Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 2, n° 1, 1962, p. 40-50.