

## Pratiques de la mémoire en Chine : le dieu des murs et des fossés de Puxi et Hanjiang

In: Genèses, 23, 1996. pp. 100-124.

### Résumé

■ Brigitte Baptandier : Pratiques de la mémoire en Chine. Le dieu des murs et des fossés de Puxi et Hanjiang. La mémoire s'inscrit dans des lieux, qui deviennent objets de commémoration et de culte, de souvenir. Comment un fait temporel se transforme-t-il en fait spatial et qu'implique cette transformation ? Comment, prenant le prétexte de la commémoration d'un événement historique ancien, parle-t-on, en fait, du présent et du futur, voire du passé ? L'exemple de deux bourgades de la province chinoise du Fujian, qui partagent le même dieu de la ville, donne l'occasion, en considérant des matériaux qui se situent dans la longue durée, de mettre en abîme ethnologie et histoire à travers l'expérience anthropologique de la culture du lieu.

### Abstract

Chinese Practices of Remembering: the god of walls and moats in Puxi and Memory is inscribed in places, which then become objects of commemoration and worship, of remembering. How can a temporal fact be turned into a spatial one, and what does this transformation involve? How is it possible to use the commemoration of an ancient historical event to speak about the present and the future, indeed even the past? Our study involves two villages in the Chinese province of Fujian that share the same "god of the town". This example offers the occasion to engage in double reflection in both ethnology and history by examining long-lasting traces of the anthropological experience of a culture of place.

---

Citer ce document / Cite this document :

Baptandier Brigitte. Pratiques de la mémoire en Chine : le dieu des murs et des fossés de Puxi et Hanjiang. In: Genèses, 23, 1996. pp. 100-124.

doi : 10.3406/genes.1996.1388

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1996\\_num\\_23\\_1\\_1388](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1996_num_23_1_1388)

---

---

PRATIQUES  
DE LA MÉMOIRE  
EN CHINE :  
LE DIEU DES MURS  
ET DES FOSSÉS DE PUXI  
ET HANJIANG

---

**Brigitte Baptandier**

*«Rien d'immobile n'échappe aux dents affamées  
des âges. La durée n'est point le sort du solide. L'immuable  
n'habite pas vos murs, mais en vous,  
hommes lents, hommes continuels».*

(Victor Segalen, *Stèles*, «Aux dix mille années»,  
Paris, Mercure de France, 1982)

### Un regard ethnologique à travers les siècles

La mémoire s'inscrit dans des lieux, des espaces différenciés qui deviennent objets de commémoration, de culte, de souvenir. Comment un fait temporel se transforme-t-il en fait spatial et qu'implique cette transformation ? Pierre Ryckmans<sup>1</sup> l'a bien montré, les Chinois entretiennent une relation particulière au passé. Plutôt que de l'inscrire dans des constructions solides, ils préfèrent confier sa mémoire aux traces imperceptibles, au mouvement des hommes, aux lieux, aux trajets parcourus. On pourrait citer de multiples exemples illustrant ce fait ; en voici quelques-uns en préalable. L'un des éléments remarquables immédiatement constatable lorsqu'on se déplace en Chine est la permanence des toponymes à travers les siècles : nommer, c'est situer dans l'espace-temps, faire resurgir la mémoire inscrite en un lieu précis, comme si les noms servaient de traces mnésiques qui signifient. On peut ainsi, pour fonder un culte ou accomplir des rituels, donner un même nom à des lieux différents et permettre par là la transposition de la mémoire qu'il véhicule.

1. Pierre Ryckmans : «L'attitude des Chinois à l'égard du passé», in *L'humeur, l'honorable, l'horreur*, Paris, Robert Laffont, 1987.

On assiste alors à des déplacements de la mémoire, à des transferts de lieux symboles. Dans le langage de l'imaginaire, on dit que des montagnes peuvent «voler» d'un lieu à l'autre : c'est le cas du Grdhra-kuta, venu dit-on directement de l'Inde en Chine, à Hangzhou<sup>2</sup>, apportant avec son nom la pratique du bouddhisme ainsi ancrée dans le territoire ; de même, une autre montagne, Lüshan, fut dit-on transférée du nord de la Chine dans la province méridionale du Fujian, apportant avec elle ses traditions chamaniques<sup>3</sup>.

Parfois les stratifications de la mémoire inscrite en un lieu sont encore plus explicitement saisissables. Ainsi, une lecture de l'organisation d'un temple et des panthéons qui y sont représentés livre-t-elle des renseignements précieux sur les différentes périodes du culte, les multiples communautés et les croyances successives qui l'ont animé. Le rituel joue un rôle similaire quand il met en scène au présent des éléments du passé fossilisés et incrustés dans ses multiples séquences<sup>4</sup>.

Les différentes vagues révolutionnaires du xx<sup>e</sup> siècle, sous couvert de lutter contre les «superstitions», ont violemment mis à mal les scansions, les modulations et les interprétations de la vie traditionnelle. Les pouvoirs successifs se sont fait un devoir d'effacer toutes traces du passé, devenu intolérable. On a, notamment, détruit, saccagé les temples et les lieux-dits, brûlé les livres, les peintures et les objets rituels qui s'étaient parfois transmis sur plusieurs générations. Par là, en somme, c'est tout le tissu sociologique traditionnel qui a été déchiré, l'écologie du milieu brisée, les références, les repères communautaires détruits.

Les gouvernements ont adressé au pays une double injonction : interdiction de perpétuer le mode de penser traditionnel, jugé «superstitieux», et interdiction d'en parler avec des étrangers, au nom de l'argument paradoxal selon lequel la tradition *étant* le patrimoine national et constituant ce que la Chine a de plus précieux, il ne faudrait pas la divulguer mais, à l'inverse, la garder comme une sorte de trésor identitaire. Ces ordres contradictoires ont induit, selon le mode de relation traditionnel au passé, des phénomènes de déni de la réalité moderne au profit de la mémoire de ce qui fut jadis. Ainsi, dans certains lieux où les temples ont été récemment violemment détruits et remplacés par d'autres constructions, les gens conduisent

2. Meir Shahrar, «The Lingyin Si Monkey Disciples and the Origins of Sun Wukong», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1992, Vol. 52, n°1, pp. 193-224.

3. Brigitte Berthier, *La Dame du Bord de l'Eau*, Paris, Société d'ethnologie, 1988 et Brigitte Baptandier, «The Lady Linshui. The Way a Woman became a Goddess», in Meir Shahrar & Robert Weller (eds), *Divinity and Society : Shaping and Transmitting Gods' Cults*, Honolulu, Hawai'i University Press, 1996, pp. 105-149.

4. Brigitte Baptandier, *art. cit.*, 1996.

5. J'ai déjà abordé ce thème en 1989 dans «Du bon usage des mythes en Chine, avant et après la révolution culturelle», *Cahiers de Littérature Orale*, 26, pp. 37-59, à propos d'un autre culte du Fujian. Cette inscription, cette mise en programme du passé dans des lieux comparable à un procédé mnémotechnique, rappellent les «palais de mémoire» ou les «théâtres de mémoire», utilisés depuis l'antiquité en Grèce et aussi en vogue lors de la Renaissance. Je renvoie à l'ouvrage de Frances A. Yates *L'Art de la Mémoire*, Paris, Gallimard, 1987, (éd. originale 1966). On se souviendra que le jésuite Matteo Ricci avait mis en place un tel système pour l'apprentissage de la langue chinoise. Voir à ce sujet Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 1984.

6. La période allant de 1976 à 1989 correspond à ce que l'on a nommé la «révolution réformatrice», *gaige*. En résumé, il s'agit principalement de l'intégration de la Chine au commerce international, de l'ouverture du pays aux capitaux étrangers. Le régime condamnait en bloc la «révolution culturelle». Une certaine libéralisation politique et intellectuelle semblait un fait établi, bien que n'ayant pas donné lieu à une reconnaissance officielle. L'année 1989 et les événements dramatiques de Tiananmen marquèrent un coup d'arrêt dans cette voie.

aujourd'hui volontiers le visiteur devant un hôpital, une école, une usine et déclarent : «Voici le temple», comme si l'existence même de ces nouveaux bâtiments était, à leurs yeux, dénuée de toute réalité. Deux cartes s'affrontent donc ici : la carte réelle, correspondant à l'actualité du moment, sur laquelle on doit faire figurer un entrepôt de riz ou des immeubles ; et la «carte de mémoire» où s'inscrivent lieux dits/lieux saints et anciens temples qui ne cessent de remplir leur fonction de garants de la mémoire et de la tradition<sup>5</sup>. Il s'agit là d'une sorte d'hologramme qui fait se superposer différentes configurations temporelles, où le passé-mirage serait la réalité même.

Dans les années 1980<sup>6</sup>, quand la Chine entrouvrit ses portes aux compatriotes exilés et aux étrangers, une forme de libéralisation sembla se profiler, notamment au sujet des cultes. Le gouvernement put même envisager de réattribuer la propriété des temples et leurs sites à l'association taoïste logiquement en droit de les reconstruire. Ainsi, les traces du passé, jusqu'alors simples supports virtuels, auraient eu la possibilité de redevenir réelles. Depuis lors se développe un mouvement de résurgence des cultes, lié à une remise en marche de la vie traditionnelle, à une recomposition du tissu social, comparable à un pont jeté entre le passé et l'avenir.

C'est précisément la restauration du culte à une divinité et des processions correspondantes que je considérerai ici. Ces rites mettent en scène un fait historique ancien particulièrement violent et assurent la transposition de son souvenir non pas dans les livres d'histoire, que les fidèles ne lisent guère, mais dans la vie d'aujourd'hui de deux communautés de culte ; celles-ci procèdent de celles, locales, qui ont autrefois éprouvé cet événement à plus d'un égard extraordinaire, et perpétué ensuite sa mémoire par des relations rituelles et des processions entre deux temples. Je montrerai comment, dans ce processus, les structures du temps et de l'espace se trouvent intimement liées, comment passé et présent s'y mêlent au point que les discours sur chacun d'eux semblent mutuellement s'engendrer. Dans cet exemple, la présence réitérée de l'histoire dans le cours de l'action montre combien le discours sur le passé peut contribuer à produire l'image du présent et du futur.

En 1993, m'intéressant aux problèmes de frontières, j'en vins à étudier des documents sur cet événement inouï que fut l'évacuation de la côte de la Chine, en 1661, sous

la longue dynastie des Qing (1644-1911). Confiante en la manière chinoise de conserver le souvenir du passé inscrit dans la toponymie, je voulus savoir si d'éventuels vestiges de cette époque lointaine s'étaient perpétués jusqu'à nos jours et tenter de recueillir le discours des habitants actuels des lieux. Il me fut conseillé d'aller à Putian, au sud de la province du Fujian<sup>7</sup>, où, m'assurait-on, j'aurais les meilleures chances de trouver ce que je cherchais. Les gens du lieu m'orientèrent ensuite spontanément vers Hanjiang et son temple dédié à *chenghuangshen*<sup>8</sup>, dieu de la ville – ou, plus précisément, des murs et des fossés qui l'entourent – considérant qu'il s'agissait là de la marque la plus sensible, la plus significative, à trois cents ans de distance, de l'établissement artificiel d'une frontière nouvelle, encore appelée «coupure du monde». En m'y rendant je ne pensais pourtant pas trouver de traces si perceptibles et si vivaces de l'évacuation de la côte au XVII<sup>e</sup> siècle ; je ne soupçonnais pas que les conséquences de ces événements tragiques fussent encore explicitement à l'œuvre jusqu'à aujourd'hui. Je n'avais pas imaginé non plus que certains des habitants de la région, qui avaient autrefois quitté la Chine pour s'installer outremer et étaient revenus chez eux à partir des années 1980, auraient déjà, en quelque sorte, entrepris une recherche semblable à la mienne mais, évidemment, pour d'autres raisons. De retour dans leur pays et à l'orée d'un nouvel avenir, ils se servaient en effet de cet événement appartenant à un lointain passé comme d'un tremplin.

Le dieu des murs et des fossés a constitué le révélateur, le fil d'Ariane de cette histoire à son niveau le plus local. Quelles relations la population entretenait-elle à un site et à son dieu, à travers ce personnage divin qui semblait être la mémoire vivante du lieu ? A quoi donc ce dieu lui sert-il, que symbolise-t-il, quel sens fait-il émerger ? A partir de quelles métaphores son identité est-elle construite ? Mais, déjà, les choses se compliquent ici singulièrement puisqu'il ne s'agit pas, en fait, d'une communauté et de son dieu, mais de deux villages – Hanjiang et Puxi (cf. carte) – et du même dieu. Cette situation, *a priori* classique, est ici amplifiée, magnifiée, par l'événement stupéfiant que fut la désertification de la côte de Chine, événement auquel l'histoire de ce dieu et de ses fidèles se trouve intimement liée ; tant et si bien que le territoire du dieu est devenu un espace de mémoire où il nous est loisible d'examiner, comme à la loupe, des élé-

7. Le Fujian est une province maritime située au sud de la Chine, pratiquement en face de l'île de Taiwan. La préfecture se nomme Fuzhou. Les localités dont il sera question ici, Putian, Hanjiang, Puxi, Xiamen se trouvent au sud de la province (cf. carte).

8. Je limiterai au maximum l'emploi des termes chinois. Je donne ici la liste et la traduction de ceux qui reviendront régulièrement : *cheng* signifie la muraille, le rempart, la ville murée, et par extension, tout simplement, la ville. *Huang*, le fossé. *Chenghuang*, muraille et fossé, est le nom du dieu protecteur de la ville. *Shen* signifie dieu. *Chenghuangshen* est donc le dieu de la ville, des murs et des fossés. *Miao*, le temple. *Chenghuangmiao* est donc le temple de ce dieu. *Huaqiao* est le nom attribué aux compatriotes chinois émigrés hors de la Chine, aux Chinois d'outremer comme on dit couramment mais souvent à tort, puisqu'il suffit d'être hors du territoire pour porter ce nom.

ments qui, quoique propres aussi à d'autres cultes locaux, prennent ici un relief particulier, voire des proportions d'apocalypse. Ce cas offre en outre l'occasion inespérée d'observer des processus à l'œuvre sur une profondeur historique de trois siècles.

Je me propose donc de porter un regard anthropologique à la fois sur le passé et sur le présent de ces lieux. Considérer anthropologiquement l'expression culturelle du rapport à un lieu, tout en s'appuyant sur des matériaux qui se situent dans la longue durée, revient à mettre en abîme ethnologie et histoire. En effet, l'événement histo-



rique qui semble être au cœur même des processus contemporains apparaîtra comme un prétexte, comme une référence du langage sur le présent et sur le futur. L'événement est le «grain de sable», le concept originel qui permet l'élaboration de la vie actuelle. Mes sources sont partiellement historiques mais je ne fais pas œuvre d'historienne et je n'ai pas l'intention d'entreprendre ici une recherche sur le culte des dieux des murs et des fossés ou sur l'épisode de l'évacuation de la côte de Chine. Je voudrais plutôt rendre compte du discours des gens qui autrefois ont vécu ces événements – leurs stèles en témoignent – et de ceux qui, aujourd'hui (les anciens des temples, les habitants des villages et les Chinois d'outre-mer revenus au pays) d'une part en perpétuent la mémoire – mais est-ce bien de cela dont il s'agit ? – et d'autre part poursuivent le processus engagé il y a trois siècles. La question se pose alors de savoir si ce processus



n'était pas déjà lui-même à l'œuvre auparavant ? Mettre en lumière le rôle attribué à ce dieu et à ses temples quant au souvenir, à l'inscription de l'événement, à ses implications et à une forme de répétition dans le temps présent, revient à s'interroger sur la place de la mémoire dans la construction projective du futur.

Un groupe de Chinois d'outremer de retour au pays a diffusé en 1989, date de la restauration et de la réouverture du temple de Hanjiang, un petit ouvrage intitulé *L'histoire sommaire du temple Lijiang, du dieu des murs et des fossés de Hanjiang* ; il concerne l'histoire des temples de Puxi et de Hanjiang et a fourni à mon analyse une information de base. Les quatre stèles érigées devant le temple – datant pour trois d'entre elles de la construction du temple à Hanjiang sous les Qing (1666) et pour la quatrième de 1990 – donnent la liste des fidèles, l'histoire du

dieu des *chenghuang*, de son arrivée à Hanjiang, et celle de la récente restauration du temple. Elles constituent une autre part importante du corpus traité. En outre, les conversations que j'ai pu avoir avec des gens de la région, l'observation de leur façon de ressentir les choses et de leurs pratiques actuelles, ainsi que le recueil des histoires qu'ils pouvaient transmettre m'ont éclairé et aidé à élaborer une problématique de recherche. C'est sur l'ensemble de ces éléments d'ordre historique et ethnographique, sur la démarche et les interprétations des gens de cette région – avec leurs lacunes, leurs partis pris, élaborés précisément à cause de leur subjectivité – que je me fonderai. C'est à eux que je me réfère ici, sauf à citer explicitement d'autres sources.

### **Les lieux : Puxi et Hanjiang. Le récit fondateur.**

Puxi et Hanjiang sont deux bourgades du Fujian, (district de Putian) qui ont, comme nous l'avons dit, pour particularité de partager le même dieu des murs et des fossés : *chenghuangshen*. Non pas que les habitants rendent, par exemple, un culte au même dieu «fédéré» du district ou de la préfecture. Il s'agit là, plutôt, d'une même divinité, singulièrement partagée, au sens propre, entre deux lieux de culte ; le dieu de Hanjiang *est* celui de Puxi.

Puxi est un petit port de pêche, autrefois une forteresse (*chengbao*) construite sur ordre impérial, en 1387, au début de la dynastie des Ming (1368-1644), pour lutter contre les pirates japonais. Cette construction relevait d'une politique de protection du rivage par l'édification de murs élevés, mesure proposée à l'empereur par le lettré Hui Zhou. On construisit alors un temple du dieu des murs et des fossés, un *chenghuangmiao*, «pour protéger le fortin» explique une stèle.

Héritiers des *she* de l'antiquité, les *chenghuangshen* furent en partie assimilés aux divinités du sol, à l'interface entre l'humanité et la terre (la nature, les montagnes et les fleuves). Dès la dynastie des Han (206 BC-220 AC), ces divinités furent considérées comme d'origine humaine. Il s'agissait généralement de malmorts, des âmes errantes : héros locaux, grands personnages ou fonctionnaires divinisés après leur mort et dont le temple funéraire demeurait souvent à proximité du temple villa-



geois. De manière générale, le culte de *chenghuangshen* est associé à des événements dramatiques, ayant entraîné de nombreuses morts violentes<sup>9</sup>. En relation étroite avec les murs, remparts, fossés et douves, construits pour protéger, pour défendre le territoire et ses habitants, il apparaît comme une sorte de gardien des limites. Ce dieu se tient d'ailleurs aussi sur le seuil qui sépare le monde des vivants de celui des morts et, à ce titre, est associé au dieu du Pic de l'Est, le Taishan, à la fois dieu du sol de la Chine et divinité de l'au-delà<sup>10</sup>, lui-même perçu comme l'équivalent infernal du fonctionnaire humain officiellement en charge du lieu ; autant de métaphores de l'essence du territoire et de ses occupants.

On installa le *chenghuangshen* de Puxi dans l'ancien temple de Sima shenghou, nommé aussi Sima shengwang. Il s'agit du lettré et général de la dynastie des Tang, Zhang Xun (709-757), originaire de Nanyang au Henan. Il prit part à la lutte contre la rébellion d'An Lushan et mourut en défendant la ville de Chuiyang<sup>11</sup>. L'empereur, reconnaissant ses mérites, lui conféra le titre posthume de gouverneur de Yangzhou, et le grade de Sima shenghou, duc éminent et ministre de la guerre, expliquent les *huaqiao*. C'est bien en raison de ses hauts faits, accomplis pour protéger le peuple, et de sa mort héroïque qu'il fut ensuite divinisé et put accueillir plus tard en son temple le culte du dieu des murs et des fossés<sup>12</sup>.

A Puxi, le temple du *chenghuangshen* se trouve sur le rivage de la rivière qui se nomme Lijiang (la rivière des carpes) et c'est pourquoi on l'a appelé temple *Lijiang* du *chenghuangshen*, ce qui confirme l'association du dieu à des éléments de la nature. Le dieu de Puxi doit donc être considéré à la fois comme le *chenghuang*, c'est-à-dire le fortin personnifié, et comme le fleuve et la montagne qui le surplombent ; il est en outre aussi assimilé à Sima shenghou, le général Zhang Xun, le dieu lui-même ne porte pas de nom propre. On ne sait pas qui il est puisque son histoire personnelle se résume au miracle que rapportent les stèles et le livret des *huaqiao*. En 1562, les pirates japonais envahirent le littoral ; Putian et Xinghua furent alors pris et occupés pendant plusieurs dizaines de jours. A Puxi en revanche, malgré un siège de plus de cinquante jours, les Japonais ne réussirent pas à investir le fort. Les habitants de Puxi attribuèrent le mérite de cette victoire sur l'assaillant au *chenghuang*-

9. Cf. Henri Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971, pp.120-127.

10. Cf. Édouard Chavannes, *Le T'ai chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, Musée Guimet, 1910, et Henri Maspero, *op. cit.*, 1971, pp. 117-120.

11. A la fin de l'année 755, sous l'empereur Xuanzong des Tang, eut lieu une importante rébellion militaire menée par le général An Lushan. Cet homme, de père sogdien et de mère turque, commandait à lui seul trois régions militaires. Lorsque son rival, Yang Guozhong, cousin de la favorite impériale Yang Guifei, fut nommé premier ministre, la rébellion se déclencha et donna lieu à une période fort troublée à la suite de laquelle l'histoire de Chine connut de grands changements d'orientation. Cf. Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1972. A propos de Zhang Xun, voir *Jiu Tangshu*, vol. 187.

12. Ceci n'a rien d'exceptionnel puisqu'en effet, la plupart des dieux du panthéon chinois sont d'origine humaine. Il s'agit le plus souvent de personnes ayant subi une mort violente ou prématurée et n'ayant pas, de ce fait, «achevé» le temps de vie qui leur était imparti sur terre. Ils deviennent alors des malmorts. Leur âme ne trouvant pas le repos, demeure sur terre où elle erre, assoiffée de vengeance et aussi du désir de recevoir des offrandes. C'est lorsqu'un culte – c'est à dire l'offrande d'encens et de nourriture – leur est concédé que ces morts démoniaques deviennent peu à peu des dieux, rendus orthodoxes par l'action des humains. Leurs mérites sont reconnus, leur légende s'élabore et les achemine vers une promotion de plus en plus prestigieuse.

13. Les *yinbing*, littéralement soldats du *yin*, de l'ombre, sont des esprits guerriers suscités par des procédés magiques. Il est fait allusion ici à des pouvoirs chamaniques taoïstes tels que transformer des grains de riz en soldats, ou susciter la présence d'une armée grâce à l'écriture de talismans efficaces. Ces procédés sont courants dans les rituels taoïstes. Ce qui frappe ici c'est bien la multiplication des strates d'identité de ce dieu et leur imbrication. Cf. David Johnson, «The City God Cults of T'ang and Sung China», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45, pp. 363-457, 1985. Valérie Hansen 1990, *Changing Gods in Medieval China*, 1127-1276, Princeton, 1990, les appelle des «divinités génériques» et remarque qu'elles sont spécialement remarquables par leur don d'ubiquité, ce qui rend difficile l'identification de leurs fidèles privilégiés (p.182).

14. L'attribution d'un titre à une divinité par l'empereur fut un processus courant. Elle impliquait, comme le montre Valérie Hansen, 1990, p. 82, une participation effective de personnages officiels qui portaient des mêmes présupposés que les fidèles : les dieux ont besoin d'être reconnus par les humains pour continuer d'accomplir des miracles. Les bureaucrates qui pétitionnaient pour l'obtention d'un titre menaient donc une enquête sur l'histoire des miracles de la divinité concernée et plaidaient auprès de l'empereur le bien-fondé d'une pareille gratification. L'attribution d'un titre impliquait l'inscription du dieu sur le Registre des Sacrifices. Dans ce cas, les officiels locaux se rendaient au temple deux fois par an, pour y conduire les rituels prescrits dans le *Livre des Rites*, classique confucéen. Par ailleurs, la population érigeait une stèle qui mentionnait à la fois le texte officiel du gouvernement et leur propre version des événements qui avaient mené à l'obtention du titre.

*shen*. Interrogé par divination, celui-ci avait en effet conseillé d'adopter la stratégie suivante : toutes les nuits, il faudrait entourer la forteresse de myriades de lampes posées sur les murs. Ce qui fut fait. Les Japonais, dit-on, voyant ce qu'ils crurent être les «lampes divines» de soldats magiques, des *yinbing*<sup>13</sup>, partirent en déroute vers l'ouest et Puxi fut sauvé. A la suite de cette victoire miraculeuse, on fit un rapport à l'empereur qui récompensa les mérites du dieu : Xinghua et Pinghua, remarqua-t-il, n'ont pas été protégés par leurs murs ; seul Puxi a pu résister. Il conféra alors au dieu le titre de *dashen*, grande divinité, et l'autorisa à porter une robe de couleur jaune, la couleur impériale, alors que tous les autres dieux portent une robe rouge<sup>14</sup>.

A la même époque, le village Hanjiang n'avait pas de temple du dieu des murs et des fossés (*chenghuangmiao*) pour la bonne raison, dit-on, qu'il n'y avait là ni murs, ni fossés, ni douves (ni *cheng*, ni *huang*, ni *chi*). Contrairement à Puxi, ce n'était pas un fortin, *bao*, mais un petit bourg (*zhen*), situé à l'intérieur des terres. Pourtant, le nouveau temple *Lijiang* du *Chenghuang dashen* provenant de Puxi fut construit à Hanjiang en 1666, non pas par affiliation du site au même dieu – Hanjiang n'était pas venu «partager l'encens» de Puxi<sup>15</sup> – mais en raison d'une histoire très singulière, celle du «déménagement de la frontière» qui avait eu lieu, cinq années auparavant, en 1661.

### **L'événement historique : déménager la frontière, couper le monde.**

A l'avènement de la dynastie des Qing (en 1611), Zhen Chenggong – Koxinga – basé à Xiamen (Amoy), au sud du Fujian, conteste le mandat céleste des nouveaux empereurs. Allié notamment au prince Tang, loyaliste des Ming, il se livre alors sur les côtes à une guérilla très dangereuse pour la dynastie mandchoue des Qing. En 1657, un transfuge des armées de Zheng Chenggong, un certain Huangwu, propose à l'empereur un plan de pacification maritime en cinq points, que cite et commente Hsieh Kuo-ching<sup>16</sup> :

– Vider de sa population la côte de Chine, du Shandong au Guangdong ; construire une nouvelle frontière à l'intérieur des terres.

- Détruire tous les navires.
- Confisquer les biens des contrebandiers alliés de Zheng Chenggong.
- Détruire les tombes de la famille Zheng, afin de rompre leur ligne de vie : faire s'évanouir la famille sans la tuer.
- Déporter ceux qui sont ralliés aux Mandchous.

### Histoire de la famille Zheng

Camille Imbault-Huard (*L'Île Formose*, Paris, E. Leroux, 1893, pp. 48-49) expose l'histoire des Zheng père et fils de manière fort précieuse pour notre propos. Le père de Zheng Chenggong était né dans une famille pauvre de pêcheurs de la préfecture de Quanzhou, près d'Anhai, dans le village de Shijing, le «Puits de pierre». Il partit jeune à Macao chercher fortune. Il se fit pirate et constitua progressivement une flotte avec laquelle il sévit le long des côtes, depuis le Zhejiang jusqu'au Guangdong. Lorsqu'un des descendants des Ming, le prince Tang, se réfugia au Fujian où il fut proclamé empereur, il loua les services du pirate, en fit un amiral et lui permit de résider à Anhai, à sept lieues de Xiamen, près de son village natal. Le prince Tang distingua le jeune homme, lui fit donner un nom appartenant à sa propre famille (Zhou, cinabre). On l'appella donc dans la région «le seigneur qui porte un nom de famille donné par le pays», *Guoxingye*, prononcé localement au Fujian *Kok seng ya*, et entendu plus tard par les européens *Koxinga*. Finalement, l'amiral fut mis aux fers et au secret et ne put communiquer avec son fils, devenu chef de la flotte. Au bout de quelques mois, celui-ci comprit que son père ne sortirait jamais de prison et se lança dès le printemps 1648 dans les expéditions contre l'Empire qui allaient faire sa fortune. Le père fut gardé au secret à Pékin jusqu'au moment où fut décidé le grand videment de la côte, en 1661, qui manifestait la guerre à outrance contre Koxinga. Alors, devenu otage inutile, l'amiral fut mis à mort dans sa cellule.

Parmi ces propositions, plus extraordinaires les unes que les autres, nous retiendrons ici la première : dépeupler la côte, ce qui suggère en somme une victoire des ennemis sans combat. Au Fujian, dès 1661, toute la population côtière fut en effet déportée. Le littoral fut évacué jusqu'à trente *li* (17,3 kms) vers l'intérieur et, à cette distance de la mer, fut construit un mur de terre auquel on adjoignit, en 1662, soixante-treize buttes de guet. Par la suite, d'autres buttes furent ajoutées et la frontière repoussée à cinquante *li*. Pour alerter, en cas d'attaque, on allumait des feux et des chants d'alarme furent même spécialement composés. Il s'agissait donc d'une frontière élastique, déplacée selon les besoins et les aléas de la

15. Il s'agit d'un processus traditionnel fondant des réseaux de temples affiliés. Voir aussi Brigitte Baptandier, «Les réseaux du partage de l'encens», Paris, Centre Chine (X<sup>e</sup> Journée d'Études : Taiwan) *Notes de Recherche et Documents du Centre Chine*, n°8, 1994, pp. 1-8, 1994 et Kristofer Schipper, «The Cult of Pao-sheng ta-ti and its spreading to Taiwan. A case study of fen-hsiang», in E.B. Vermeer (ed.) *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries.*, Brill, Leiden, 1990, pp. 397-416.

16. Hsieh Kuo-ching, «Removal of Coastal Population in Early Tsing Period», *Journal of Sinological Studies*, vol II n°4 Peking University. La traduction anglaise par Chen Tongxie in *The Chinese Social and Political Science Review*, 15, pp. 559-596, 1932, donne la meilleure présentation de cet événement. Voir aussi Jacques Gernet, *op. cit.*, 1972, p. 410, et l'analyse de Camille Imbault-Huard, *op. cit.*, 1893 : «En apprenant la perte de sa flotte et la ruine de ses projets, l'empereur Choun-tche, alors régnant, se décida à adopter une mesure sans exemple et sans précédent dans aucun peuple. Désespérant de pouvoir jamais triompher sur mer du puissant pirate Koxinga, il pensa pouvoir parvenir à le réduire en le mettant dans l'absolue impossibilité d'obtenir des vivres des villages situés sur la côte. Il promulgua en conséquence un décret qui ordonnait aux habitants des villages et des villes dont la côte était bordée, de Canton à Nanking, de se retirer dans l'intérieur à une distance de trois lieues et de laisser détruire toutes leurs demeures. Malgré les supplications et les pleurs de millions d'habitants, cet ordre fut exécuté immédiatement et afin d'éviter qu'on ne rebâtît les villages dévastés, des forts furent élevés toutes les lieues et gardés chacun par cent hommes qui avaient pour mission de tuer impitoyablement quiconque se serait trouvé dans les limites de la zone abandonnée.», p. 53.

guerre, et qui définissait un espace vide, rendu désertique. C'est seulement en 1680 que cette limite fut officiellement abolie et que les populations purent réinvestir le littoral qu'elles avaient dû abandonner pendant près de vingt ans. Bien entendu, les conséquences de cette mesure, peut-être unique dans l'histoire de la Chine, furent extrêmement lourdes. Des milliers de gens se trouvèrent du jour au lendemain sans maison et sans ressources. Ceux qui avaient des parents à l'intérieur des terres se rendirent auprès d'eux, les autres erraient sur les routes, désespérés, affamés. Des milliers d'entre eux moururent et la population du littoral fut ainsi non seulement décimée mais encore dispersée par cette mesure impériale désignée par l'expression «déménager la frontière» (*qianjie zhi yi*). De fait, le littoral était dit «à l'extérieur de la frontière» (*jiewai*), tandis que l'arrière-pays était situé «à l'intérieur de la frontière» (*jienei*) ; les populations étant nommées respectivement *jiewairen* et *jieneiren*. On dit aussi que l'on avait «coupé la frontière» ou «coupé le monde» (*caijie*). Ces termes sont encore parfaitement compréhensibles pour les habitants actuels, de même que le lieu où passait la frontière artificielle est inscrit dans les mémoires comme une cicatrice sur la terre. On sait aujourd'hui encore parfaitement dire si l'on est *jiewairen* (de l'extérieur) ou *jieneiren* (de l'intérieur) et nettement situer la ligne de démarcation. En 1680, lorsque la frontière fut de nouveau ouverte (*zhanjie*), une grande partie des survivants rentrèrent chez eux, sur la bande littorale.

### *Les gens de Puxi*

En 1661, les gens de Puxi, c'est à dire gens de l'extérieur (*jiewai*), étaient pour la plupart venus s'installer dans l'intérieur, à Hanjiang, en apportant avec eux leur dieu des murs et des fossés. Comme le dit le livret des *huaqiao* de Hanjiang, «ceux qui survécurent, travaillant avec acharnement, contribuèrent au développement de la région et firent prospérer l'économie». Ils attribuèrent les raisons de leur survie et de leur relative prospérité durant cette période troublée à la protection renouvelée de leur dieu *chenghuang dashen* et à sa forme humaine Sima shenghou. Aussi décidèrent-ils de lui construire un temple dans le lieu même de leur exil : à l'automne 1666, parmi les anciens de Puxi, six personnages que nomme la stèle en mémoire de la construction du temple se réunirent donc pour pratiquer la divination et interroger le dieu.

Celui-ci désigna le site de Fengling et annonça que l'année suivante son temple serait achevé. Ce lieu se trouve situé sur les «veines» de plusieurs montagnes qui convergent jusqu'à lui ; c'est surtout en raison de cette situation géographique jugée propitiatoire par les données de la géomancie, que ce site fut choisi. Une foule participa à la collecte d'argent, de bois de construction, de matériaux divers. Par ailleurs, les stèles mentionnent la participation à l'édification du temple de nombreux personnages officiels, mandarins et lettrés, qui tous firent don d'une somme apparemment identique de quatre cents *liang* d'argent. Fuzhou intima à certains l'ordre de contribuer à la construction, en donnant aussi une partie de leur maison, de leur boutique ou de leur terre, situées sur le lieu choisi par divination<sup>17</sup>. Telle est l'origine du *Hanjiang Lijiang Chenghuang miao* ; temple qui se dresse encore aujourd'hui au même endroit ; ce lieu porte de nos jours un autre nom (Dingpu) tandis que le temple a conservé son nom originel, Lijiang (rivière des carpes).

## 1680 : le retour à Puxi

En 1680, lors de la réouverture de la frontière de l'intérieur, les gens de Puxi décidèrent de rentrer chez eux. Mais le dieu, sa statue en tous cas, resta à Hanjiang, «pour mémoire» dit-on officiellement dans le livret des *huaqiao*, c'est-à-dire pour que les générations à venir se souviennent de ces événements dramatiques. Les anciens qui sont affiliés à chacun des deux temples racontent que le dieu interrogé par son maître taoïste, *daoshi*<sup>18</sup>, refusa de rentrer à Puxi. Ce refus est à l'origine de la situation actuelle. Le temple de Hanjiang demeura en l'état sur son lieu d'émigration, où il marque la mémoire des événements. A Puxi, disent les anciens, seule la puissance spirituelle du dieu, son *linghun*, est revenue ; il fallut donc sculpter une nouvelle statue et l'installer dans l'ancien temple que l'on restaura.

A Puxi, comme sur tout le littoral, on se pose la question de savoir quels sont les gens qui, quittant Hanjiang sont véritablement revenus : «Tous les survivants», disent leurs descendants ; «là étaient leurs maisons, leurs terres, leur temple». Mais, ici comme ailleurs, il est bien vraisemblable que la population n'a pas, après son retour, retrouvé son homogénéité originelle. Certaines familles avaient prospéré à Hanjiang et il est possible

17. On voit ici à l'œuvre l'implication des officiels dans la construction d'un temple et la reconnaissance par l'État d'un culte telles qu'elles sont décrites *supra*, (note 8). Voir encore Valérie Hansen, *op. cit.*, 1990, (p. 84 et 86) où elle cite une inscription de la province du Hebei qui dit les choses fort explicitement : «The performance of sacrifices was the basis of ruling the nation, and nothing in the conduct of rituals was more important than the worship of the gods». Jean Lévi montre également, dans *Les fonctionnaires divins* (Paris, Le Seuil, 1989), comment le rôle des fonctionnaires locaux était principalement de mettre de l'ordre dans les cultes du peuple – leurs communautés.

18. On aura compris qu'en ce qui concerne les cultes, l'axe étatique, officiel et celui, liturgique, du taoïsme, des cultes, non seulement ne sont pas incompatibles mais s'articulent l'un à l'autre. Le temple est ici servi par un maître taoïste qui y accomplit les rituels préconisés par cette religion. Ce qui n'empêche pas qu'il soit reconnu par la bureaucratie d'État qui lui avait conféré un titre. A propos du taoïsme, cf. Kristofer Schipper, *Le corps taoïste*. Paris, Fayard, 1982 ; Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton, 1991 et Brigitte Baptandier, 1996, *art. cit.*

qu'une rupture se soit établie entre les partisans du retour à Puxi et ceux qui voulaient rester sur place. D'autres encore ne rentrèrent pas chez eux mais gagnèrent une bourgade voisine. On parle même de factions rituelles qui auraient divisé le peuple. Il est difficile de dire combien émigrèrent plus loin encore, outremer. Il apparaît donc certain que la nouvelle population du littoral n'était plus identique à celle d'autrefois, d'avant la migration forcée de 1661. Pourtant, Puxi abrite toujours le temple fondateur, cela n'empêche pas que, tous les ans, depuis 1680 jusqu'à aujourd'hui, les habitants du village côtier se rendent en procession à Hanjiang pour célébrer la fête du dieu («présenter de l'encens», *jinxiang*) ; le dix-neuvième jour du cinquième mois lunaire<sup>19</sup>, le maître taoïste de Hanjiang accomplit alors un rituel de trois jours<sup>20</sup>. Les festivités sont très importantes, les fidèles affluent de toutes parts. Ceux de Puxi n'apportent cependant que des offrandes végétales : pâtes, riz gardé dans deux bambous creux, fruits, gâteaux. Ils offrent aussi des bougies et d'énormes bâtons d'encens. La raison d'être de ces offrandes particulières est, dit-on des deux côtés, que Puxi est le temple ancestral, *zumiao*. Hanjiang, en retour, offre deux pieds de cochons qui signifient, explique-t-on, «revenez vite l'an prochain». Seuls les gens de Puxi peuvent les consommer. Cependant, toutes les années *run*, c'est-à-dire celles comprenant un mois intercalaire<sup>21</sup>, le sens de la procession s'inverse : c'est alors Hanjiang qui se rend à Puxi ; et les gens de Hanjiang apportent les offrandes typiques d'un temple affilié, *fenmiao* : des porcs entiers, des viandes et tous les présents d'usage. Ces années-là, comme ce fut le cas récemment (en 1990), a lieu la grande fête du temple, *miaohui*. On dit que ce sont ceux de Puxi qui ont créé le *miaohui* du temple au moment de leur réinstallation chez eux ; tous les districts de la région viennent en pèlerinage à la fois au lieu d'origine du culte et sur le littoral jadis évacué.

Dans ces conditions, qu'en est-il de l'identité éclatée de ce dieu (*chenghuang dashen*) ? Puxi demeure, de manière incontestée, le village du temple fondateur. C'est là que les hauts faits du dieu ont été accomplis, là que les vestiges du fortin, très endommagé au début du siècle par le Guomindang, sont conservés comme monument historique, *guji*, pour témoigner. Hanjiang, en revanche, s'affirme comme le lieu d'un autre exploit :

19. Il existe en Chine deux définitions savantes de l'année et un calendrier luni-solaire. L'année solaire est estimée à 366 jours ; l'année religieuse n'en compte que 360. La durée totale des 12 lunaisons (comptant chacune 29 ou 30 jours) se trouvait inférieure de 6 (ou 12) jours à celle de l'année religieuse et de 12 (ou 18) jours à celle de l'année solaire.

Celle-ci conduisit à adopter la pratique des cycles quinquennaux et des mois intercalaires : on attribua 12 mois et 354 jours aux première, deuxième et quatrième années de chaque cycle, 13 mois et 384 jours aux troisième et cinquième années.

Cf. Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1934, p. 107 sq.

20. Ce rituel, qui se nomme *jiao*, correspond à un sacrifice pour le renouvellement des liens entre les humains et leur dieu et aussi, sur un plan horizontal, entre les humains eux-mêmes, entre les différentes communautés concernées.

21. Cf. note 19.

l'enrichissement, la protection, de cette bourgade sous l'influence des gens de Puxi et de leur dieu. Ces derniers en ont fait, dit-on, un marché florissant, devenu depuis une plaque tournante de la région, la grande gare routière de Putian. En outre, Hanjiang est aussi le lieu où se conserve la mémoire de l'événement extraordinaire que fut le tracé de cette nouvelle frontière qui donna lieu au brassage des populations du littoral et de l'intérieur. De surcroît, si, en 1666, Hanjiang, simple bourg, n'avait pas de murs lui donnant droit à un temple du dieu des murs et des fossés (*chenghuang*) on devait peu après lui en bâtir un, colossal, celui de la frontière nouvelle où terre, corde, bois, mais aussi feux et voix humaine se sont relayés pour marquer la coupure censée protéger la Chine entière des agissements de Zheng Chenggong ; et, bien sûr, compte tenu des drames vécus par les migrants forcés, autour de cette muraille, les morts, les âmes errantes, ne firent certes pas défaut. Les processions actuelles vers Hanjiang et vers Puxi réactualisent ce passé violent et fondateur en conduisant les foules alternativement de l'extérieur vers l'intérieur et vice versa, leur faisant transgresser ainsi la frontière et, en quelque sorte, revivre l'événement de référence.

L'épisode qui devait marquer à jamais l'histoire de Hanjiang et de Puxi s'est développé à un moment crucial de l'histoire du culte du dieu des villes, telle que la relate Hamashima Atsutoshi<sup>22</sup>. Rappelons les dates qui nous intéressent ici : Puxi fut édifié en 1387. Le premier temple du *chenghuang* de Puxi a été construit en 1394. C'est en 1562, sous la dynastie des Ming, que le dieu reçut le titre de *Chenghuang dashen* et le privilège de porter une robe jaune. L'évacuation de la côte est entrée en vigueur en 1661 sous la dynastie des Qing (1644-1911), et c'est en 1666 qu'a été construit le temple de Hanjiang. En 1680, les gens de Puxi purent rentrer chez eux.

Deux réformes successives avaient déjà été apportées au culte de *Chenghuang* sous les Ming (1368-1644). Selon Hamashima Atsutoshi, en 1368, deuxième année du règne de Hongwu, les dieux des murs et des fossés se voient décerner des titres officiels. Jusqu'alors ils n'étaient pas inclus dans le système des sacrifices nationaux, ni inscrits sur le registre des sacrifices<sup>23</sup>. A partir de 1368, les *Chenghuangshen* sont systématiquement associés aux sacrifices d'État. Mais en 1370, un édit sup-

22. Hamashima Atsutoshi, «The city gods temples of Chiangnan in the Ming and Ch'ing dunasties», 1992.

23. Cf. note 14.

prime tous les titres qui avaient été attribués aux divinités des montagnes, des rivières, de la nature et aussi, tous ceux que l'on avait décernés jusqu'alors aux *Chenghuangshen*. Désormais on les nomme tout simplement *shen*, dieu. Ils demeurent néanmoins hiérarchisés selon trois catégories : le dieu de la capitale, celui des préfectures, et enfin ceux des sous-préfectures et des districts. De surcroît, on exige désormais que les temples des *Chenghuangshen* correspondent au modèle des palais officiels, *yamen*. Le pouvoir d'État semble rejeter ainsi les croyances populaires. Le culte des *Chenghuangshen* se trouve donc officiellement au cœur d'une sorte de conflit idéologique : ces dieux font partie désormais du culte officiel (confucéen) et sont néanmoins répertoriés comme temples taoïstes, gérés par des taoïstes. Si la sculpture de leurs images est bien souvent entreprise à l'initiative d'officiels locaux et de notables, ce sont en effet des taoïstes qui gèrent les temples<sup>24</sup>, comme c'est le cas à Hanjiang et à Puxi. Plus qu'un conflit, cette réorganisation révèle sans doute l'articulation traditionnelle, avec ses accommodements et ses heurts sporadiques, entre les deux structures du pays : l'État et les communautés locales. Sous les Qing, cette réforme de 1370 a été maintenue.

Par la suite, explique Hamashima Atsutochi, on assista à l'émergence de dieux *chenghuangshen* correspondant à des niveaux hiérarchiques inférieurs à celui du district, *xian* : ce sont les dieux des places des marchés, le plus souvent sans murs, protégées par une simple palissade de bois. Des *chenghuangshen* du niveau des bourgs, *zhen*, apparaissent dès la fin des Ming et le début des Qing (1611). On raconte à leur sujet toutes sortes d'histoires concernant les miracles qu'ils auraient accomplis. Il en est ainsi à Hanjiang et Puxi. On remarquera d'ailleurs à ce sujet que le livret des Chinois de l'outre-mer ou *huaqiao*, se veut strictement d'inspiration historique : «tout ceci est véritablement historique» disent-ils, «quant aux autres histoires que l'on peut entendre, elles sont plus douteuses et colportées par des chamanes» ; toutefois, le texte, tout comme les stèles anciennes, fait sien sans sourciller le miracle fondateur du *chenghuang dashen*. De manière générale, ces divinités sont depuis toujours intégrées au système politique et économique du territoire, tout en restant l'émanation des croyances et systèmes de représentations du peuple<sup>25</sup>.

24. Cf. Valérie Hansen, *op. cit.*, 1990.

25. On se souviendra que traditionnellement l'une des fonctions de l'attribution d'un titre à une divinité est bien de lui permettre de continuer d'accomplir des miracles : si un dieu ne peut voir son titre, il cessera d'accomplir des miracles. À l'inverse, le premier devoir à accomplir pour obtenir une telle faveur officielle est de répertorier les miracles déjà portés à l'actif du dieu. Cet exemple pose une fois encore les questions de la vérité et de l'usage de la répétition ou du moins de son apparence dans l'élaboration de la tradition.

Voir à ce sujet Pascal Boyer, *Traditions as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.



## Les différents discours locaux sur le *chenghuang shen*

Dans leur petit livre, diffusé en 1989, les *huaqiao* qui ont restauré en 1988 le temple de Hanjiang ont fait une recherche très méticuleuse sur la nature et l'histoire du culte des *Chenghuangshen*, à grand renfort de citations érudites choisies, mode habituel de composition de ce genre d'ouvrages. Ils expriment ainsi leur propre conception de cette divinité, en s'appuyant sur des textes anciens. Citant le *Mozi*, le *Liji* et le *Guanzi* <sup>26</sup>, ils font valoir que le *chenghuang shen* est intimement lié à l'idée de défense du territoire ; ils accentuent par là singulièrement le rôle et l'importance des enceintes et des murailles. Ils glosent abondamment sur ces diverses acceptions du mur qui prend ici, évidemment, une valeur toute particulière : le rempart, *cheng*, la forteresse, *chengbao*, la ville intérieure, *cheng*, ou bien extérieure, *guo*. Ils comparent la taille des murailles de Puxi à celle des forts voisins de Xinghua et de Pinghai. Selon ces Chinois revenus de l'outre-mer (*huaqiao*), il n'est pas d'ambiguïté possible : le *chenghuang shen* est une divinité taoïste, la plus respectée de toutes parmi le peuple. Ils se situent donc résolument du côté de l'organisation liturgique populaire du pays, du taoïsme comme *alter ego* du pouvoir central. Le lieu de construction des temples des murs et des fossés, font-ils remarquer, est toujours choisi en relation avec des hauts faits guerriers et avec la présence latente de nombreux morts, et ce, disent-ils, pour stimuler les forces et le courage des vivants. Suit alors, dans leur opuscule, un historique du culte depuis la période dite des Six dynasties (221-588) et un rapport très précis de l'attribution des titres en 1368 et de leur interdiction en 1370. Dans leur analyse, les *huaqiao* tiennent donc compte soigneusement de ces différents aspects qui, bien sûr, prennent un sens différent selon l'époque à laquelle on les rapporte : 1370, 1666 ou 1989. Pour finir, ils en viennent aux histoires particulières de Puxi et Hanjiang que nous connaissons déjà et que l'on peut désormais analyser comme suit.

### *Le cas de Puxi*

Puxi correspond bien au modèle classique ancien : un fortin construit, sur ordre impérial, par un valeureux général et duc, pour protéger les habitants des pirates japonais. C'est bien parce que Puxi a un mur, qu'il peut avoir un temple «pour renforcer, dit-on, la protection de la ville». Son *chenghuangshen* traîne assurément dans son sillage

26. Le *Liji*, *Mémoires pour les rites* (1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) est l'un des livres cérémoniels classiques. Mozi est un philosophe de l'époque des Royaumes combattants. Son œuvre porte son nom : le *Mozi*. Le *Guanzi* est un traité de politique traditionnellement attribué à un politicien de l'École des Légistes, Guanzhong (?-645 av. J.-C.).

une cohorte de malmorts plus ou moins héroïques, non seulement ceux de son lieu et de son époque d'origine (celle des Tang, au Henan) mais aussi ceux de Puxi et de tout le littoral, tués par les Japonais. La «rivière des carpes», Lijiang, continue logiquement de donner son nom au temple, *Lijiang chenghuangmiao*. On l'a vu, le dieu est assimilé à Sima shenghou, lequel a reçu ce titre de duc, *hou*, ou de roi, *wang*, après sa mort glorieuse au service du peuple d'un autre territoire. Sorte d'effet pervers de l'édit impérial, le rapprochement classique (nous l'avons vu) de ces deux figures, le *chenghuangshen* et Sima shenghou permet de contrevenir à la réforme de 1370 qui interdit titres et représentations anthropomorphiques. Le texte des *huaqiao* de Hanjiang dit seulement ceci : «C'est pourquoi, en vertu des mérites acquis par Sima shenghou au service du peuple, on a pu installer le culte du *chenghuangshen* dans son temple». Mais il existe bien d'autres cas du même genre que mentionne, notamment, Hamashima Atsutochi. En 1562, alors qu'il n'était plus envisageable de conférer à un dieu un titre de la hiérarchie politique officielle, n'est-ce pas encore pour contrecarrer cette interdiction que le *chenghuang*, promu *dashen*, (Grand dieu), reçoit le privilège de porter une robe jaune, couleur impériale ?

### *Le cas de Hanjiang*

A Hanjiang la situation était bien différente. L'arrivée des gens de Puxi a permis l'installation d'un temple du dieu des murs et des fossés, sans qu'il existe pourtant de murs ni de fossés dans ce bourg. En revanche, n'est-il pas vrai que l'extraordinaire mur de terre, redoublant dans l'intérieur la bande côtière et ce rempart d'eau qu'est la mer, a joué ce rôle ? Et les cohortes de morts furent au rendez-vous puisque les gens mouraient par milliers sur le bord des routes, se suicidaient, se vendaient eux-mêmes ou vendaient leurs enfants. «La description dans toute son horreur est impossible à faire» disent les *huaqiao* qui citent néanmoins dans leur opuscule de nombreux ouvrages et monographies traitant de ce sujet. Quant au dieu lui-même il fut importé à Hanjiang, «prêt à l'emploi», déjà doté du seul titre qui lui fût concédé : *chenghuang dashen* et associé de façon inséparable à Sima shenghou. L'essor de Hanjiang, pour sa part, correspond donc bien à l'émergence de ces nouveaux Chenghuangshen des bourgs, typiques de l'époque du passage des Ming aux Qing.

La stèle de construction du temple de Hanjiang mentionne un autre point intéressant. Le temple du *chenghuang* se trouve tout près, nous dit-on, de l'endroit où la déesse Mazu est née. En effet, Puxi, comme Fengling, est situé en face de l'île de Meizhou où naquit Mazu. On précise encore qu'à la passe située à l'est de Xianyi, au temple *Mengyin*, un culte était rendu aux deux divinités conjointes. Cette association du *chenghuangshen*/Sima shenghou et de la déesse des pêcheurs, des gens de mer et de leur commerce, n'est pas exceptionnelle. D'autres exemples de formation de couples de divinités, significatives du mode de vie de leurs communautés de culte, sont fréquents ; à travers le présent cas, se laisse deviner en filigrane le type de tissu social communautaire propre à cet endroit. En effet, Mazu, en tant que grande déesse du littoral et des lignages de la côte<sup>27</sup>, protège les gens de mer – les pêcheurs notamment qui, outre de nombreux temples, lui consacrent un autel spécial sur leurs bateaux. Mais d'autres marins prennent également la mer et révèrent Mazu comme leur protectrice : certains comme guerriers ou pirates, tel, en particulier, Zheng Chenggong. Le rôle de Mazu, déesse des mers, est donc ambigu. Comme le notait déjà l'écrivain Ding Bogui (1171-1237), originaire de Putian, en poste officiel à la capitale et cité par Valérie Hansen<sup>28</sup> : «Although she is from Putian, she enriches all the world. Therefore all those who welcome the morning tide and see the evening tide out hold her in their hearts (...) All those who defend the borders and resist in the villages depend out on her for their lives. Merchants do not concern themselves with food and goods : they only listen to her». L'alliance du culte du *chenghuang dashen* de Puxi et de celui de Mazu a pris une coloration toute particulière ici, à l'époque troublée de la rébellion qui a marqué le passage de la dynastie des Ming à celle des Qing<sup>29</sup>.

## Retour à l'événement et à ses conséquences

### *Le transfert*

Le dieu tutélaire, son territoire et son peuple, ont donc été transférés à Hanjiang. Le texte des *huaqiao* mentionne en effet que les gens qui s'étaient réfugiés dans la région de Hanjiang donnèrent aux sites où ils trouvaient asile les noms de leurs lieux d'origine, «à la fois pour se souvenir et se consoler», disent-ils. Ici comme partout, les toponymes conservent la mémoire.

27. Cf. James Watson, «Standardizing the gods the promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960», in D. Johnson, A. Nathan & E. Rawski, *Popular culture in late imperial China*, University of California Press, pp. 292-325.

28. Cf. Valérie Hansen, *op. cit.*, p. 146. Xianchun Lin'an 73 : 16a

29. Cf. Jonathan Spence & John E. Wills, *From Ming to Qing. Conquest, region and continuity in seventeenth century China*, Yale University Press, 1979.

Mais les auteurs du texte ajoutent à ces noms de lieux les noms des personnes. Ainsi celles qui portent les noms de Lin, de You et de Liu viennent-elles de Puxi. Aujourd'hui encore, on voit donc comment, sous l'impulsion des événements, le littoral a été implanté à l'intérieur des terres et installé là au point d'y laisser son empreinte : sous nos yeux et aujourd'hui ne cesse d'être établi, fondé de nouveau, le temple (en quelque sorte «revisited») du *chenghuang shen* de Hanjiang, dont il est bien difficile de dissocier Puxi.

### *L'ouverture*

Je dis bien «sous nos yeux» puisque au cours de la dernière décade (1980-1990) certains des *huaqiao* de Hanjiang – et de Puxi probablement – de retour au pays, réitérèrent cette fondation en agrandissant, embellissant, à leur tour, à grands frais, comme le veut la tradition, le temple de Hanjiang inauguré en 1989. Revenus d'Indonésie, de Singapour, de Taiwan, dans leur pays d'origine, la Chine, ils y font du commerce, y construisent des usines. Dans leurs lieux d'émigration ils ont partout construit des temples affiliés au temple *Lijiang*, dont ils ont aussi gardé le nom d'origine. Ils se sont organisés en associations de pèlerinage et ont financé la restauration du temple de Hanjiang, achevée en 1988. Puxi n'est pas en reste. Son *chenghuangmiao* a également été restauré. Deux nouveaux temples viennent en outre d'y être construits à grands frais : un temple de Yuhuang dadi, «l'Empereur de Jade maître du panthéon», et un temple de Guanyin. On fait mention de nombreux parents *huaqiao* qui reviennent aider : ils sont principalement installés à Shanghai, ou bien dans les grandes villes de la côte. Il semble bien que Hanjiang aie conservé sur Puxi son privilège historique.

Dans quel but, de nos jours, des gens revenus au pays se soucient-ils d'investir de la sorte dans la magnificence d'un temple ancien ? Ils l'expliquent clairement :

– Ils veulent se souvenir : « Le but de cette stèle est que le peuple se souvienne. Lorsqu'on a rouvert la frontière, *fujie*, («restauré le monde» pourrait-on aussi traduire) c'est pour que l'on se souvienne qu'on n'a pas redéménagé le temple à Puxi». Il semble qu'ils veuillent maintenir là un espace de mémoire que le transfert du dieu et de son territoire opère déjà de fait.

– Ils veulent «rétablir les contacts, l’ouverture, le commerce avec les temples affiliés, *fenmiao*, d’outremer», c’est à dire agrandir le territoire du dieu et de sa communauté.

– Ils veulent «restaurer la tradition culturelle chinoise et rétablir son influence à travers le monde grâce aux croyances, à la culture, au tourisme». Cette étape succède à un demi-siècle de fermeture de la Chine durant lequel le temple *Lijiang* du *chenghuangshen* a été, comme tant d’autres, interdit d’accès. On assiste donc à une sorte de nouvelle ouverture de la frontière, du monde, *fujie*, dont le temple du *chenghuang dashen* est une fois encore, le cœur et le révélateur.

«Nous progresserons dans cette voie» disent-ils «et nous nous perfectionnerons afin de parvenir au même niveau que les temples des *chenghuang* de Pékin, de Shanghai, de Suzhou et de Hangzhou (villes dont les *chenghuangshen* avaient autrefois reçu un titre officiel) et pour retrouver notre réputation de pays de grande culture». On se souviendra en effet de la hiérarchie des *chenghuangshen* – capitale, préfecture, sous-préfectures et districts – déjà en vigueur en 1370.

Ainsi se retrouve à nouveau associés : hiérarchie officielle et marchés, religion, organisation liturgique du pays et pouvoir d’État, par le biais des *huaqiao* et de la population des fidèles, des associations de pèlerinages et des fêtes du temple. A travers ce jeu de répétitions, c’est toute l’histoire contemporaine de la Chine qui est à l’œuvre par la réouverture de ses portes, depuis les années 1980, aux exilés et aux étrangers.

En effet, ces dernières années, le mouvement de restauration des temples, et des *chenghuangmiao* en particulier, s’est, semble-t-il généralisé ; il est associé à la tradition dite du «partage de l’encens», *fenxiang*, par différents cultes. Ces réseaux de culte, de temples, tissent la vie du pays, tout en y établissant des frontières spécifiques, qui ne correspondent pas aux frontières officielles, lesquelles au contraire sont constamment transgressées. Pour autant, cela ne signifie pas que les instances officielles du pays – empire ou république – n’y prennent pas part, bien au contraire<sup>30</sup>.

Avant que la Chine, lors des mouvements révolutionnaires de ce siècle, ne se ferme une fois de plus, bien des groupes affiliés, émigrés outre-mer en d’autres lieux,

30. A ce sujet, cf. Kristofer Schipper, «Neighborhood cult associations in traditional Tainan», in George William Skinner (ed.), *The city in late imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1977, pp. 651-676.

retournaient sur le continent pour célébrer les fêtes communautaires, occasions d'échanges de toutes sortes. Ce tissu sociologique partagé fournissait aux différentes communautés un cadre commun de pensée pour appréhender les questions essentielles : comment se construit l'identité d'un individu, comment gérer la vie et la mort, comment accomplir les rituels qui ponctuent la vie. Par la suite, ces relations furent interrompues ; en Chine, les cultes, les temples et leurs réseaux furent interdits, fermés, détruits par le gouvernement. Non seulement les croyances en elles-mêmes étaient gênantes pour le pouvoir mais aussi cette organisation – économique, sociale, territoriale – entraînait nécessairement en conflit avec la nouvelle organisation d'État ; alors qu'autrefois, les deux structures s'articulaient et qu'un des rôles des fonctionnaires locaux consistait, précisément, à contrôler les cultes populaires.

Depuis une dizaine d'années, les Chinois de l'outre-mer, les *huaqiao*, sont de nouveau les bienvenus en Chine et la plupart d'entre eux retournent voir leur famille, restée sur le continent. Mais, bien souvent, la famille d'accueil s'est considérablement transformée de sorte qu'y faire retour représente un investissement très lourd et assez peu productif. Nombre de *huaqiao* reprennent donc aussi contact avec le réseau du culte, le réseau du partage de l'encens, auquel ils sont affiliés. Ils se rendent au temple, ou du moins au lieu où celui-ci se trouvait, s'il a été démoli et là on attend d'eux qu'ils payent leur écot et ce – la face l'exige – au centuple des fidèles locaux. Mais cet investissement-là est payé de retour. En effet, le *huaqiao* qui participe très généreusement à la réparation, voire à la reconstruction, du temple, n'accomplit pas ce geste seul : l'opération donne lieu, comme autrefois, à une collecte, qui remet en marche le cœur de la communauté affiliée. Celle-ci fonctionne de nouveau et c'est ainsi que le tissu sociologique déchiré se «recoud», se reconstitue peu à peu. Le mouvement des *huaqiao* de Hanjiang n'est pas isolé mais participe d'un mouvement général de restauration des cultes<sup>31</sup>. Sur ce thème, plusieurs voix s'entremêlent aujourd'hui : celle des Chinois de l'outre-mer, celle des gens du pays et celle des dirigeants. En effet, le gouvernement communiste, comme le gouvernement impérial autrefois, en rouvrant au public le temple, joue sa partie dans ce jeu. Les *huaqiao* citent d'ailleurs plusieurs docu-

31. Cf. notamment Kenneth Dean, *Taoist ritual and popular cults of Southeast China*, Princeton, 1991, et Brigitte Baptandier, *op. cit.*

ments officiels émanant du Bureau des religions, rédigés en 1980 (n°22 et 188) et en 1981 (n°178), au sujet des temples bouddhistes et taoïstes des populations Han. Ces textes peuvent être comparés aux ordres officiels donnés autrefois, en 1666, pour la construction du temple de Hanjiang. Ils autorisent la réouverture de certains temples, parmi lesquels le temple *Lijiang* du *cheng-huangshen* : «Nous voulons, disent-ils, encourager les compatriotes et les fidèles dans leur affection pour le pays, perpétuer la brillante tradition du peuple chinois, augmenter et répandre l'influence de la Chine dans le monde, réaliser l'union avec Taiwan. C'est pourquoi le temple de Lijiang, qui a trois cents ans d'histoire, a été ouvert aux fidèles, à la culture et aux touristes». Un même modèle est à l'œuvre dans ces documents officiels actuels et dans ceux rédigés autrefois<sup>32</sup>.

Il faut se rappeler qu'en 1666 ce fut aussi sous l'impulsion d'«étrangers» venus du littoral – les *jiewai*, de Puxi, ayant, paradoxalement, fait fortune à l'intérieur de la frontière, *jienei* – que le temple de Hanjiang fut construit sur cette place de marché, «frontière» de la Chine contre le rebelle et pirate Zheng Chenggong. Et aujourd'hui, c'est par le biais des *huaqiao*, revenus eux aussi de l'étranger, *jiewai*, que l'on reconstruit le temple. Il est remarquable que le discours sur la situation actuelle affecte de traiter de faits du passé : alors qu'à une certaine époque on s'appuyait sur la critique de Confucius, personnage de l'Antiquité, pour attaquer Lin Biao, personnage politique contemporain, de même on évoque aujourd'hui le mur de 1666 pour parler des années 1980. Les éléments du passé sont plus ou moins transposables à l'actualité et permettent d'aborder, de manière voilée, une situation politique embarrassante : la fermeture de la Chine, l'exil, l'impossibilité de revenir au pays, la discrimination entre les populations etc. Ce recours au passé permet d'élaborer le présent. La persistance d'une pratique historique à travers le temps est elle aussi historique. Comme le dit si bien Marshall Sahlins à propos de l'exemple Hawaïen, «plus c'est la même chose et plus ça change. (...) on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve». En lisant son présent dans son passé, on invente sa propre culture ; l'événement historique semble être ici utilisé comme l'une de ces «empty notions» qui permettent de penser la culture à la fois dans sa permanence et ses changements<sup>33</sup>. Mais ce

32. Cf. Valérie Hansen, *op. cit.*, p. 79, en donne plusieurs exemples.

33. Cf. Marshall Sahlins, *Des Îles dans l'histoire*, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Le Seuil, 1989 (éd. originale, Chicago, 1985). Voir aussi Pascal Boyer, *op. cit.*, pp. 24-46.

langage du passé, qui parle du présent, parle aussi d'un autre «passé antérieur». Pour le déchiffrer il faut revenir enfin, de façon plus détaillée, aux processions.

### **Les processions. La transgression des limites.**

Des processions alternées, si fortement mises en exergue de nos jours, entre Puxi et Hanjiang puis entre Hanjiang et Puxi, ni les stèles, ni le livret des *huaqiao* ne parlent. Pourquoi n'est-ce pas Hanjiang qui se rend à Puxi, temple incontestablement originel ? Hanjiang, grâce aux gens de Puxi a gagné la prospérité et, par là, la prééminence. Le *chenghuang* de Hanjiang a acquis une envergure plus grande que celui, originel, de Puxi. Son rempart était le mur qui coupait le pays de la mer, et ses douves, l'océan. C'est pourquoi il n'y a pas eu simple retour à Puxi ; c'est pourquoi aussi plane une ambiguïté sur l'identité des nouveaux habitants de Puxi. Pourquoi Hanjiang vient-il à Puxi les années *run* ? Les anciens de Puxi disent que l'année de l'institution de la nouvelle statue à Puxi, année où pour la première fois Hanjiang vint sur le littoral, fut une année *run*. On ne peut s'empêcher pourtant de souligner que ce temps particulier constitue en soi un symbole puisqu'il s'agit d'une année où l'on colmate la faille du temps, en insérant un mois supplémentaire dans le tissu des jours. Quoi d'étonnant à ce qu'alors, le cours du monde s'inverse ? Ce genre de situation donne généralement lieu à des fêtes paradoxales où les rôles sociaux s'inversent : carnaval, charivari etc. Mais alors, ici, quel cours du monde au juste est remis en question ? Par la coupure historique tracée en 1661 dans le littoral chinois a ressurgi un état de fait latent, préexistant aux événements relatés ici et encore parfaitement perceptible de nos jours. Ainsi, expliquent les habitants contemporains, les gens du littoral et de l'intérieur ne sont, en quelque sorte, «pas tout à fait les mêmes». A Hanjiang, *jienei*, on se dit de la montagne, les gens cultivent la terre et mangent du riz. A Puxi, *jiewai*, les gens sont de la mer, pêcheurs et tailleurs de pierres ; ils ne cultivent pas le riz et n'en mangent que lorsqu'ils en achètent. Ils sont des mangeurs de *digua*, sorte de légume féculent proche de la courge et de la patate douce. On sait l'importance accordée en Chine à la consubstantialité entre le riz, les os et la lignée ancestrale. Autant dire qu'il manque aux gens du littoral un



élément culturel essentiel, le riz, pour être tout à fait Chinois ; ceci est d'ailleurs explicitement exprimé. Les gens de mer, liés au culte de Mazu autrefois conjointe à leur *chenghuangshen*, sont ainsi ceux avec lesquels on hésite à s'allier. Actuellement encore, lorsqu'une telle alliance, jugée contraire aux rites, se conclut, on renchérit sur les termes honorifiques de parenté, comme pour souligner le fait qu'on ne croit pas à l'égalité des partis en se donnant abondamment de l'«honorable beaux-parents», *qinweng*, ce dont personne n'est dupe. La coupure du monde a souligné, accentué, grossi ces traits structurels : le côté littoral, *jiewai*, a toujours été de qualité moindre, dit-on volontiers. Ses gens n'étaient-ils pas, de surcroît, ceux chez qui Zheng Chenggong avait trouvé appui contre les Mandchous ?

Exilés, déportés, les gens de Puxi sont parfois rentrés chez eux, après avoir infiniment souffert. Leurs maisons avaient été rasées et ils avaient perdu leurs tombes. Déracinés, déstructurés, beaucoup d'entre eux moururent et les routes, les villages furent ainsi peuplés d'âmes errantes et de démons, *gui*. Les villages du littoral, lieux maudits, hantés par des foules de revenants affamés, semblent avoir inspiré une sorte de terreur encore perceptible de nos jours. Longtemps après la réouverture de la frontière, les processions du *chenghuangshen* de Puxi, lors de sa fête locale, avaient surtout pour but, dit-on, d'exorciser les lieux, d'enfermer les démons dans un puits sur lequel on brûlait des talismans et des offrandes. L'aide du dieu exorciste, Grand Empereur des Cieux d'Ombre, Xuantian shangdi, grande divinité taoïste, était nécessaire pour cette entreprise titanesque à laquelle le *chenghuangshen* à lui seul ne suffisait manifestement pas. La situation de Puxi était donc bien différente de celle, prospère, de Hanjiang. Finalement, d'autres gens, des étrangers, sont aussi venus ultérieurement s'installer dans l'ancien fortin des Ming. Qui sont-ils donc maintenant, ces gens de Puxi, sang mêlés ? Sans doute faudrait-il se poser la même question pour les gens de Hanjiang, si intimement liés aux gens de Puxi qui prirent part à l'enrichissement de leurs hôtes.

Que donnent à voir désormais ces processions répétées entre l'une et l'autre bourgades, si ce n'est, justement, ce «nouvel état de fait», ce transfert du territoire et de ses populations, ce transfert d'un dieu, originellement compagnon de Mazu et devenu divinité officielle

Brigitte Baptandier  
*Pratiques de la mémoire en Chine*  
*Le dieu des murs et des fossés de*  
*Puxi et Hanjiang*

du *jienei* – au point qu’il refuse de rentrer *jiewai*, à Puxi ? Ce brassage des populations de deux territoires qui vivaient autrefois séparées ne se limite plus, de nos jours, à l’accueil des pêcheurs, gens de l’extérieur, *jiewai*, dans le pays des gens de l’intérieur, *jienei*, cultivateurs de riz, mais concerne l’ouverture du *jienei* de la Chine au *jiewai* des *huaqiao* (Chinois de l’outre-mer) et même des étrangers. Il faut comprendre ces processions comme autant de transgressions des frontières, non plus seulement celles du «pays du dieu», mais celles du pays tout entier, la Chine, et comme une forme d’inversion des rapports de force et des itinéraires. Ainsi, sous nos yeux, à travers les siècles, le dieu demeure contemporain et moderne. Il continue d’exprimer la vie de son peuple. Quant à l’événement qui initia ce processus, on ne saurait le situer précisément dans le temps, sans voir qu’il se démultiplie au cours de l’histoire et rend compte d’un vaste système de relations symboliques.