

Façonner la divinité en soi À la recherche d'un lieu d'énonciation

Brigitte Baptandier

Volume 25, numéro 1, 2003

Négocier la transcendance / Negotiating Transcendence

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/007128ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/007128ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baptandier, B. (2003). Façonner la divinité en soi : à la recherche d'un lieu d'énonciation. *Ethnologies*, 25(1), 109–151. <https://doi.org/10.7202/007128ar>

Résumé de l'article

Dans la province du Fujian (en Chine), les femmes médiums, proches de la tradition taoïste du Lüshan, sont dotées de capacités hors du commun, plus ou moins ineffables. C'est justement ce « plus ou moins ineffable » que l'auteure interroge à plusieurs niveaux : à travers leur « apprentissage » qui est plutôt une ascèse, à travers leur « destin », reconnu par la société, et à propos de la divinité qui les « possède », mot qu'elle remet en cause car elles ont au contraire, selon son observation, à « façonner » cette divinité. En centrant particulièrement cette analyse sur le temps de l'ascèse pendant lequel la divinité est façonnée, au cours duquel le processus de transe — c'est-à-dire de prise de langage — se met en place, l'auteure en vient à poser les questions suivantes : dans ce processus particulier, qui parle et de quel lieu ? Qui est cette divinité présente en soi ? Comment, dans cette période d'énoncé du destin de médium et dans l'ascèse qui le suit, s'opère-il une mise en récit du locuteur à travers certains épisodes de sa vie ? L'ascèse vers la transe apparaît comme l'élaboration de cette limite ténue entre la personne du médium et la folie, c'est-à-dire ces débordements hors du vouloir qui mèneraient vers l'égaré et non pas vers la transe telle qu'elle est reconnue par la coutume. D'autre part, si un modèle de la personne est toujours le corollaire d'un modèle de relations sociales, cette manière d'élaborer une divinité en soi l'est aussi. Dès lors la transe peut apparaître comme une forme de discours métonymique extrême d'expression de la tradition se faisant jour directement à travers la personne.

FAÇONNER LA DIVINITÉ EN SOI

À la recherche d'un lieu d'énonciation

Brigitte Baptandier

C.N.R.S., Université de Paris X Nanterre

Comment rendre moins opaque la bulle enchantée où ceux qui en parlent logent les capacités qui échapperaient à l'entendement ? Je voudrais dans ce sens interroger la notion de procédé créateur en exposant le cas de ces producteurs que l'on déclare volontiers dotés de capacités hors du commun et plus ou moins ineffables : révélations, inspiration, dons¹. Ils se situent, pense-t-on couramment, dans une sphère qui échapperait, pour tout ou partie, aux pesantes contraintes matérielles et sociales communes en activant rituellement des forces invisibles susceptibles de création cosmologique. C'est justement ce « plus ou moins ineffable » que je voudrais interroger à travers l'expérience de deux femmes médiums, proches de la tradition taoïste du Lüshan, au Fujian en Chine. Leurs histoires sont représentatives de bien d'autres, y compris, sur un registre symbolique, de celles des divinités féminines qu'elles incarnent, qui sont leurs icônes. Je centrerai particulièrement mon analyse sur cette période au cours de laquelle le processus de transe se met en place comme une élaboration d'elles-mêmes et je chercherai à comprendre qui est la divinité qui les

1. Cet article est une version remaniée de ma contribution à la réunion annuelle de l'Association for Asian Studies (22-25 Mars 2001, Chicago), dans le cadre du panel proposé par Philip Clart, auquel ont pris part également Shin-yi Chao, Scott Davis et Jean de Bernardi. Terry F. Kleeman était notre président de séance. Je voudrais les remercier ici pour leur propre réflexion sur ce thème et pour leurs remarques pertinentes. Philip Clart a eu la gentillesse de relire cet article ; je lui suis particulièrement reconnaissante de ses utiles suggestions.

« possède » dirait-on communément, terme que je remets en cause car elles ont au contraire, selon mon interprétation, à « façonner » [*zao hua*²] cette divinité. Voilà pourquoi il me semble que se pose bien ici la question de la création (ou faudrait-il dire de la sublimation ?) : comment créer une divinité en soi ? Autrement dit, on se demandera qui parle et de quel lieu ?

Je devrai également préciser la notion de « destin », *yun* ou *ming*, dans ce contexte chinois où elle se conçoit à la fois en solidarité et en harmonie avec la nature et la cosmologie, tout en prenant un sens très précis, codifié, en relation avec la coutume. En particulier donc, qu'est-ce qu'avoir le destin de « porter une divinité » en soi, *shangshen* ? Nous verrons de quelle manière ces femmes associent un tel sort à l'histoire de leur vie, à des épisodes de leur enfance, à un épisode en particulier qui fait déchirure pour elles, bien qu'il soit considéré comme ordinaire. Une sorte de conversion à soi qui est un retour sur son propre passé intervient alors à un moment donné.

J'interrogerai de la sorte également la conception que l'on se fait en ce lieu de l'enfance même, perçue comme un seuil, une phase liminaire propice à la communication entre les mondes. Ceci explique en partie ce nom « d'enfants de divination » [*jitong*] qu'on donne parfois aux médiums, en particulier à Taïwan, en leur attribuant une sorte d'état d'enfance symbolique (Berthier [Baptandier] 1987 et infra).

Au Fujian comme à Taïwan, on nomme également les femmes médiums *wupo*, « chamanes », « sorcières », « magiciennes » (nos mots sont dans ce domaine bien insatisfaisants) ou bien encore « immortelles » [*xiangu*]. C'est un nom qu'elles partagent avec les taoïstes qui s'adonnent aux pratiques de longue vie et nous verrons comment ce nom qui leur est commun fait sens. Pour cette raison, parlant ici de femmes, je préférerai désormais le plus souvent les noms chinois de *xiangu* (ou de *wupo*), à celui, ambigu, de médium, sauf par commodité, lorsqu'il sera pris au sens général et pour les deux sexes.

Le sud de la Chine fut autrefois et continue d'être aujourd'hui un haut-lieu du chamanisme, des *wu*, de leurs traditions d'exorcisme et de

2. Littéralement « fabriquer et transformer ». Ici, c'est cela la création. Voir notamment Robinet (1991 : 15) et Stein (1987). « *Tsao* “fabriquer” et *houa* “transformer” sont équivalents de *tseu-jan* “création spontanée” ou *Tao*. On y voit l'activité de *yin* et *yang*, ciel et terre. Dans le domaine sexuel, *tsao* est propre à l'homme et *houa* à la femme » (Stein 2001 : 76 note 168).

cure³. Le Fujian en particulier est le site privilégié de la tradition rituelle dite *Lüshan pai* d'après le *Yiwu Lüshan*, le « mont Lü des chamanes guérisseurs » (Baptandier [Berthier] 1988, 1996, 2002 ; Wei Yingqi 1929 ; Ye Dehui 1980 ; Dean 1993, 1994 ; Ye Mingsheng 1996). Bien que réellement situé dans la province nordique du Liaoning, celui-ci possède un équivalent mythique dans cette province maritime du sud-est, ainsi qu'une tradition rituelle mise en pratique par des officiants nommés « maîtres des méthodes » [*fashi*], réputés pour leurs incantations et leurs *mudras* magiques dites particulièrement efficaces, ainsi que pour leur utilisation de talismans d'écriture. À Taïwan, où la tradition a émigré, on les nomme aussi « maîtres têtes rouges », à cause du turban de cette couleur dont ils ceignent leur tête pour officier. La *Lüshan pai* est également dotée d'une tradition mythologique spécifique au Fujian, et d'un panthéon qui fait l'objet de peintures et de théâtre rituels. Elle fait siens certains particularismes locaux que la tradition taoïste dominante a d'abord prohibés sous couvert de « cultes déviants », avant qu'elle ne les englobe en son sein. La *Lüshan pai* est actuellement considérée comme une branche du taoïsme, proche de la tradition du « Un orthodoxe » [*zhengyi*], prépondérante au Fujian (voir Dean 1993).

À Taïwan, un *fashi Lüshan pai* officie généralement en compagnie d'un *jitong* en transe qui met en scène l'acte rituel et délivre l'oracle ; ils se partagent ce rôle chamanique. Au Fujian les deux types d'officiants accomplissent, chacun à leur manière, les mêmes rituels, mais ils n'officient pas ensemble : chacun assume à sa façon la totalité du rite. Les *xiangu* entrent en transe et la divinité agit invisiblement en elles, *yiwu* (chamanes guérisseuses). Les *fashi* qui délèguent en leur nom les divinités qu'ils dirigent n'entrent, quant à eux, généralement pas en transe et accomplissent visiblement des rituels structurés de manière « plus classique ».

C'est donc dans ce contexte que se situent les femmes dont je parlerai ici, qui ne sont pas considérées comme des officiantes à proprement parler de cette tradition rituelle.

Par ailleurs, bien qu'il n'y ait sans doute pas une différence fondamentale entre l'expérience des hommes et celle des femmes dans ce domaine de la transe et de l'ascèse personnelle qui y mène, il y a

3. À propos d'une critique justifiée de l'usage du terme « chamanisme », voir Davis (2001). Je le garde néanmoins, croyant le resituer clairement dans son contexte spécifique : chinois, taoïste / bouddhique.

pourtant une dissemblance incontestable dans le mode d'apprentissage habituel des uns et des autres. En effet, la plupart des hommes médiums ont fait partie dans leur enfance de la milice d'un temple où ils ont appris certaines techniques martiales, ont été formés comme porteurs des palanquins des divinités pour les processions, ou encore comme musiciens rituels, toutes techniques proches de la transe (voir Dean 1994). D'autres, spécialistes de l'écriture automatique, hommes ou femmes, mettent en oeuvre une tradition qui, de manière générale, renvoie à la relation bien connue de l'écriture avec la divination. En tous cas, cette technique évoque déjà implicitement une forme de culture de soi, ne serait-ce que par cet usage particulier du signe écrit qui rappelle la calligraphie, l'un des arts de longue vie. Là aussi une certaine formation à cette pratique est assurée par un maître⁴.

En revanche, il n'existe pas à proprement parler d'apprentissage équivalent du devenir *xiangu*. Il y a pourtant, avant le moment où l'on est reconnue comme telle, toute une période d'ascèse qui peut en tenir lieu. Je l'appellerais volontiers méditation si je ne craignais d'être mal comprise. J'emploierais alors ce mot au sens des pratiques de longue vie. Prise de la sorte, on le sait, la méditation ne doit pas être confondue avec la réflexion intellectuelle. Elle est une sorte d'élaboration de soi-même, un « façonnement » [*zaohua*] précisément. L'ascèse de longue vie est un raffinement alchimique du souffle et de l'essence vitale pour créer un « embryon d'immortalité » en soi. L'ascèse chamanique est une élaboration des souvenirs, des rêves, des visions, pour créer une divinité en soi. Si l'on voulait, on pourrait aussi y voir une tentative de se constituer comme sujet de ses actes, pour reprendre l'expression de Michel Foucault (1994 : 53-85) désignant de la sorte l'*epimelia* des Grecs, ce labeur, ce travail sur soi menant au bout du compte à l'élaboration d'un mode de connaissance. Bien sûr, certains hommes font une recherche similaire et suivent aussi cette voie plus personnelle disons, hors des sentiers tracés par l'appartenance à un groupe qui y prédispose.

4. On le sait, l'origine de l'écriture en Chine a partie liée avec la divination, qui a fourni les premiers textes dont nous disposons. De manière générale, l'écriture est en relation étroite avec les représentations de l'origine et de la création. De nos jours, la technique d'écriture automatique que pratiquent toujours certains médiums et dont un mythe récent, émanant du Mingzheng tang de Taizhong, étudié par Philip Clart, attribue l'origine à Confucius lui-même, renvoie à des propriétés symboliques comparables du signe écrit. D'après Clart, les médiums pratiquant l'écriture automatique sont reconnus pour la qualité de

Il n'en reste pas moins qu'elle est, de manière générale, pour ces mêmes raisons, plutôt celle des femmes.

Vers l'ascèse

Rien ne distingue au départ les futures *xiangū*. Elles mènent une vie banale, même si elles assurent parfois avoir été attirées depuis toujours par les temples et par les divinités.

À partir du moment où l'énoncé du destin de *xiangū* aura été formulé, par exemple, comme c'est souvent le cas, par un autre ritualiste, il s'agira d'élaborer cet état transitoire qui s'achèvera par deux rites : « l'ouverture de la bouche » [*kaikou*], qui libère le langage divin et « l'illumination des yeux » [*dianyan*], ou « ouvrir à la lumière » [*kaiguang*], qui permet la vision clairvoyante capable de déceler la nature essentielle des catégories et des êtres. Deux points qui, mis en actes, consacrent la *xiangū*. La période d'élaboration peut être plus ou moins longue — plusieurs mois, plusieurs années. L'ultime étape peut être d'une durée symbolique de 49 jours, équivalente à un temps de deuil, de mort à une partie de soi et de renaissance active à un certain autre⁵. Quel est cet autre, que s'agit-il donc là de mettre en place ?

Dans la vie des futures *xiangū*, cette période d'ascèse, de méditation, de création qui s'amorce à un certain moment, passe généralement par un état pathologique. On y frôle toujours la mort. Les manifestations en sont diverses ; elles vont de la prostration à des maladies plus ou moins graves que l'on ne sait généralement pas diagnostiquer, ou à des comportements excentriques plus ou moins stéréotypés. Elles peuvent ressembler à la folie, mais la différence avec celle-ci est toujours faite clairement par l'entourage qui sait reconnaître la « présence d'une divinité » [*you shen*], comme on le dit.

Pour laisser une personne amorcer son ascèse, son entourage devra décider si elle est bien visitée par une « divinité correcte » [*zhengshen*], si elle n'est pas plutôt tourmentée par un « esprit maléfique du troisième

leur élaboration morale, comparable à certains égards à une culture de soi et leur démarche relève d'un choix délibéré de coopérer avec la divinité qui les a choisis (voir infra : 153-190). Par ailleurs, sur un autre registre, la relation entre la calligraphie et les arts de raffiner le souffle en soi n'est plus à prouver (voir Billeter 1989).

5. Voir Bloch (1992) pour une interprétation dynamique des rites de passages, en particulier le concept de « rebounding violence ».

monde » [*sanjieshen*]⁶, un « revenant », ou un « démon » [*gui*], qui viendraient s'emparer d'elle pour nuire par son intermédiaire. Contrairement à ceux-ci, qui viennent « ruiner la maison » [*pochan*], troubler les vivants, régler leurs propres comptes, se venger au lieu d'aider les gens, les *zhengshen* ont une déontologie. « Elles ne viennent parler que si on les en prie, sinon on ne peut plus vivre », dit-on. Ou bien : « les gens qui entrent en transe à tout propos, qui parlent tout le temps, on dirait des fous, d'ailleurs on dit d'eux qu'ils ont un *sanjieshen* ».

En somme, la question est de savoir si cette personne est victime d'une *gubing*, d'une « maladie démoniaque ». Autrement dit, est-elle folle, au sens où elle est dépossédée d'elle-même ? Auquel cas il faudra l'exorciser — chasser cet esprit démoniaque — voire, de nos jours, l'interner en hôpital psychiatrique, les deux démarches n'étant nullement exclusives l'une de l'autre (Kleinman 1980). Ou bien est-elle en passe d'élaborer une divinité correcte [*zhengshen*], répertoriée, bénéfique, qui viendra aider et soigner les gens qui s'adresseront à elle ? Ou encore, sur un autre registre : son ascèse est-elle positive ou nocive ? Saine ou pathologique ? La société pourra-t-elle utiliser l'élaboration qu'elle fait d'elle-même sur ce support coutumier qu'est le *zhengshen* ?

C'est sur cette limite ténue — entre soi-même que l'on élabore, la « divinité » [*shen*] (telle qu'elle est perçue par la société) et la folie — que se situe cette crise menant vers la transe. C'est de son élaboration que naîtra l'éventuelle reconnaissance par la société du statut de cette femme — *xiangu* et non pas folle — quels que soient les actes considérés habituellement comme asociaux, voire déments, qu'elle commettra dans cette passe difficile ; nous y reviendrons. Autrement dit, les fous qui « ont un *sanjieshen* » n'ont pas su se situer sur cette articulation subtile entre soi-même, *shen* et *sanjieshen*. Le lieu de leur énonciation est hors de leur vouloir et, en conséquence, ils ne sont pas reconnus comme portant une divinité. Comme le dit Michel de Certeau à propos du discours mystique : « c'est vouloir qui instaure un savoir. Une connaissance n'est rendue possible que par une décision première : *volo* » (1982 : 230). Cette décision est généralement arrachée aux futures *xiangu* qui tentent presque toujours de se dérober à ce destin, décrit comme spécialement « amer » [*ku*], qui les saisit comme dans un piège et dont certaines diront qu'il s'agit d'une forme d'expiation karmique,

6. Voir Xu (1994 : 639). Les trois mondes sont celui du ciel où vivent les divinités, celui, médian, des humains et celui des geôles souterraines où vivent les démons dont il s'agit ici.

d'une sorte de mission caritative au service des autres. C'est pourtant lorsque finalement elles l'acceptent qu'elles s'apaisent peu à peu et entreprennent leur ascèse.

Prendre son rôle

Au terme de cette période viendra le moment où, pour la première fois, la *xiangu* parlera. Pour cela, comme je l'ai dit, deux rites seront effectués par un taoïste « maître du rituel » [*fashi*] : ouvrir la bouche et illuminer les yeux. On accomplit également ces rites pour consacrer les nouvelles statues des divinités qu'elles n'habitent pas encore. C'est alors que la *xiangu* pourra « prendre son rôle » [*daban*]. Ceci est un terme du vocabulaire du théâtre, désignant ici les activités courantes des *xiangu*, notamment la délivrance d'oracles, les cures, la divination, la connaissance du destin et la capacité de le modifier. Le « théâtre » de cette tradition du *Lüshan* est entendu, en somme, comme l'ensemble de ses rituels. Jusqu'alors la *xiangu* ne « voyait » pas et ne « parlait » pas. Tout comme les statues non encore consacrées sont de simples morceaux de bois, elle n'était qu'une personne ordinaire. Ces deux rites marquent son changement d'état : *xiangu*.

Deux facteurs mènent donc à l'ascèse : l'énoncé de ce destin qui fait déflagration et la reconnaissance par la société de la présence d'une divinité correcte, support de l'élaboration personnelle de la *xiangu*. On peut se demander dès lors qui est cette divinité qui parle en elle ?

Au cours de cette période il s'opère une sorte de mise en récit qui met en scène certains épisodes biographiques et qui, comme le dit encore Michel de Certeau à propos des mystiques, peu à peu révèle ce lieu de production intime, son « foyer secret » ; ce lieu, ce point focal est cette place « in-finie, inassurée », d'où parle cette personne, ce « je », dit-il encore (1982 : 245). Ceci porte un nom en Chine, *benshen*. En effet, la divinité propre d'une *xiangu* ne s'identifie pas totalement à l'idée courante que l'on a d'elle et que l'on sait nommer au sein du panthéon. Il s'agit en fait d'une composition, d'une version personnelle créée par assimilation, par transformation. C'est ainsi qu'elle devient ce que l'on nomme le *benshen* de cette *xiangu*. Ce terme signifie deux choses. Il se traduit par « soi-même », au sens *wo benshen*, « moi-même ». Il désigne aussi la divinité attirée de telle médium. On dit d'elle : c'est « son *benshen* »⁷.

7. Ce terme s'écrit de deux manières : *benshen*, synonyme de

De manière générale, une divinité reconnue comme correcte, bénéfique, fait partie du panthéon des dieux d'origine humaine, des humains malemorts, des morts divinisés par le biais du culte qui leur est rendu (Baptandier 1996b ; 2001). C'est bien une telle divinité qui devient le *benshen* de la *xiangu*. On lui connaît des mythes, une existence, une vie particulière, une hagiographie que tout le monde sait plus ou moins raconter. Elle était autrefois inscrite sur le Registre des Sacrifices impériaux ; aujourd'hui elle est reconnue comme orthodoxe par les instances d'État qui autorisent son culte. Pourtant, façonnée par sa future *xiangu*, une telle divinité se transforme de différentes façons sensibles. La relation avec elle correspond à une sorte d'harmonisation. On dit que les « huit signes cycliques » de naissance [*bazi*] de la *xiangu* s'unissent à ceux de la divinité « comme si elle était sa fille »⁸. Leurs destins « concordent » [*he*]. Il s'établit une sorte de symbiose entre la *xiangu* et cette divinité. À cet égard, j'ai pu assister, lors de fêtes votives, à des réunions de médiums au cours desquelles ils s'appelaient entre eux par les noms de leurs *benshen* et finissaient par parler la « langue des dieux », parfaitement incompréhensible aux autres personnes. Il ne faudrait pas voir là une interprétation, une mise en scène des mythes : ces assemblées et leur glossolalie déréalisante pour le spectateur m'apparaissent plutôt comme la mise en scène théâtrale de ces créations personnelles⁹. Comme le dit Malamoud dans un autre contexte, « finalement l'inarticulé apparaît comme un cas particulier, une possibilité de la parole articulée. Et c'est peut-être là la situation de communication avec le surnaturel, ou avec le dieu. C'est peut-être là la puissance chamanique, et le mystère de la communication avec les dieux » (1995 : 53). Il est d'ailleurs un autre point notable en regard de cette transformation de la divinité en passe de devenir *benshen* : la *xiangu* sait souvent très peu de choses sur l'histoire et les mythes de sa divinité. Elle ne les connaît, en tous cas, pas mieux que tout un chacun. Ce n'est pas de cela qu'elle est faite pour elle. Il s'agit, comme nous le verrons, d'une autre actualisation.

benming : « divinité originelle » qui préside à la naissance de toute personne et *benshen*, « corps originel », qui signifie aussi « soi-même » (voir glossaire 144-146). Pour la *xiangu*, le « corps originel » est donc la « divinité » qu'elle façonne (voir Berthier 1987 ; Baptandier 1997).

8. Les divinités sont d'origine humaine ; elles ont donc, comme les humains, des signes de naissance [*bazi*] qui les identifient.
9. À propos de la glossolalie et de l'usage détourné de la langue et de l'écriture dans un tel contexte, voir Baptandier (1991).

C'est donc l'idée reçue, courante, générale, publique de la divinité qu'il va falloir élaborer au cours de cette période d'ascèse pour en faire un *benshen*. À la mort de la *xiangu*, si son *benshen* n'est pas « repris », il s'en retournera vers cette identité publique, vers les régions célestes où vivent ces panthéons. C'est au « temple du dieu des murs et des fossés », dieu de la ville [*chenghuangmiao*], que doivent être rapportées les statues des dieux — *benshen* — non « repris » à la mort de leur médium ainsi que tous les éléments de leur autel. On dit qu'ils « s'en retournent vers le monde ordinaire » [*xiafan huiqu*], « laïc », selon la terminologie bouddhiste utilisée à cette occasion par mon interlocutrice. Sinon, on peut aussi les brûler pour, de la sorte, les « transformer » [*hua*] comme le veut l'usage taoïste. Le *chenghuangmiao* de Ningde, dans la province du Fujian, était fascinant à cet égard, il y a quelques années. Il ressemblait précisément aux coulisses d'un théâtre donnant à voir un étrange panthéon « total ». En effet, on avait entassé dans sa salle principale, outre son propre panthéon, à la fois des statues qui provenaient d'autres temples du bourg, fermés ou détruits au cours de ce siècle mouvementé, et des statues « privées » en somme, ayant appartenu à des médiums. Dans ce bâtiment surpeuplé de représentations, on était donc confronté à de multiples strates de « façonnage », de création des divinités, ce qui donnait à ce bric-à-brac une qualité d'émotion très particulière : strate mythologique ordinaire, strate propre à la communauté de chaque temple d'où provenaient les statues car, bien entendu, l'histoire des communautés locales « façonne » aussi les dieux ; et enfin strate privée de l'élaboration des médiums et de leur *benshen*.

Un certain destin

Je vais revenir maintenant vers ce *benshen*, « soi-même » de la *xiangu*, non pas la divinité, mais la personne propre de cette femme et de son destin.

Comme je l'ai dit, c'est à travers la mise en scène d'épisodes biographiques que s'opère cette mise en récit lors de l'ascèse menant à l'état de *xiangu*. Et l'on pourrait ici reprendre mot pour mot la phrase d'Anne Bouchy, dans son ouvrage *Les oracles de Shirataka*, à propos d'une femme japonaise *dai*, « porteuse » d'esprits Kami, qu'elle interrogeait à ce sujet : « en réponse à mes questions elle commença aussitôt le long récit de sa vie » (1992 : 14). C'est bien ce qui se passe ici aussi et c'est ainsi qu'elle met son ascèse au service de la société.

Il n'y a donc pas d'apprentissage à proprement parler, dans le sens où il n'y a pas de savoir, pas de techniques, pas de formation, mais plutôt un long parcours métonymique à travers certains épisodes de la vie, qui prennent sens et se cristallisent à partir d'une sorte de déchirure personnelle du destin. On pourrait sans doute simplifier les choses en parlant d'un traumatisme. À coup sûr, l'événement dont il est question en général en fut un pour la personne. Mais pourtant il n'est pas repéré comme tel, même si, de manière générale, le discours des médiums sur leur propre vie fait toujours état d'une grande souffrance : il est perçu par la société environnante comme un événement intégré, normal, il est coutumier. Il n'est pas mis non plus en relation avec des facteurs psychologiques personnels, ou du moins ceux-ci ne sont-ils jamais désignés comme sa cause, ni comme son résultat. La personne en question et sa vie sont considérés comme ordinaires.

Dans un autre contexte, en Europe, Charuty attribue aux « ratés » de la production sociale des âges et des sexes, certaines manifestations de la folie qui seraient en fait « une méditation sur les ratés de la coutume », récupérés par la société qui les a produits en tant que ses déviances et utilisés à des fins propres comme « l'envers de normes culturelles » — des « vies à l'envers » (1997 : 13). Cela se vérifie ici aussi où la raison d'être *xiangyu* est une certaine modalité du destin.

Qu'est-ce alors que le « destin [*yun*] ? C'est la situation cosmologique d'une personne, sa manière personnelle, qualifiante, d'être située dans l'univers par rapport au temps cyclique, à sa coloration et à ses différents aspects et sa façon de prendre rang au sein des généalogies, des vivants et des morts. C'est donc essentiellement un schéma relationnel en fonction d'une conjonction qualifiée. Ici, comme partout, un modèle de la personne est toujours aussi le corollaire d'un modèle de relations sociales (Smith 1973 : 467-490). Ici, le destin est un discours lisible, accessible, énonçable. Il n'est pas le fait d'arcanes impénétrables manipulées par une divinité ou une quelconque instance transcendante. Il est le diagramme personnel et familial, les *baxi* (« huit caractères » de naissance) de la personne en question, situé au sein de la charte de l'univers, selon un code symbolique propre à cette société¹⁰.

Comme le remarque Françoise Héritier à propos de l'identité :

10. On voit ici la différence entre une telle ascèse et celle, propre au protestantisme, qu'a analysée Max Weber (1967), même si bien sûr certains points leur demeurent communs.

à côté des règles sociales d'ensemble, qui régissent le fonctionnement de la société, il en existe de plus particulières, incidentes, qui correspondent elles aussi à une idéologie partagée et nous disent également quelque chose de précis sur l'identité, l'importance du rapport social en lieu et place du rapport génétique en ce domaine, et donc sur les limites plus ou moins rigides des catégories de l'identique et du différent ; ils nous disent quelque chose sur les frontières (1994 : 249).

En Chine, les représentations du tissage cosmologique de l'espace et du temps jouent ce rôle par le biais des signes cycliques qui l'informent, comme une sorte de syntaxe des catégories du soi. Les signes de naissance et leur résonance avec l'ensemble de l'univers forment le thème cosmologique de tout un chacun. Or, avoir le destin de « monter une divinité » [*shangshen*] se lit dans les *bazi* en relation donc avec le schéma de parenté que l'on peut y observer et de la transmission à travers les générations¹¹.

Une telle prédisposition du destin conditionne tout le reste de la vie. Elle donne sens par corrélation à toutes sortes d'orientations, d'épisodes douloureux, malheureux ou « forts », inscrits eux aussi dans cette toile de fond mais que l'on ne pouvait s'expliquer autrement, au sujet desquels demeurerait posée la question « pourquoi moi ? ». Elle opère comme une sorte de prisme au travers duquel on voit les étapes, les événements demeurés insupportables. C'est bien là ce qui révèle le « foyer secret » de cette personne et lui permet de le gloser, de l'épeler par le biais de ces circonstances biographiques qui prennent sens par le fait. C'est justement cela le *benshen* : soi-même, remodelé sur le support d'une divinité et utilisé par la société.

11. « À partir de cette symbiose de l'individu et de l'univers, on peut observer à l'oeuvre le système des cinq éléments. Suivant les phases du *yin* et du *yang*, ils se donnent naissance et se détruisent alternativement. Les signes cycliques qui composent le thème astrologique associés à ce système des cinq éléments, sont inclus eux-mêmes dans ces cycles de naissance et de mort. Sachant que le « tronc céleste » [*tiangan*], du jour de naissance est l'*ego* de l'enfant, on pourra dès lors déterminer quelles sont les forces dominantes et les faiblesses de son thème, c'est-à-dire de sa personne, et connaître les éléments / signes cycliques qui l'aident et ceux qui lui « nuisent ».

Cet *enchiffrage* définit l'identité humaine et sociale, toujours à partir d'*ego*, de l'élément et des correspondances qui lui sont associés. Le système des cinq éléments permet de savoir, par exemple sur le registre de la parenté, que si *ego* est représenté par l'élément « métal », c'est nécessairement l'élément « terre » qui le « fait naître », tandis qu'il « vainc » le « bois ». Or ce qui fait naître *ego*, c'est son

Tout un chacun, ne sachant pas interpréter le schéma des *bazi*, saura néanmoins qu'il faut en chercher là la raison d'être. On dira communément : ce sont des gens qui ont des *bazi* très forts (ou très faibles), c'est-à-dire présentant entre eux une conjonction très puissante, voire antagoniste ; ou bien encore ce sont ceux qui appartiennent à certains signes du zodiaque chinois, les dragons par exemple, nés à certaines heures, qualifiées, elles aussi, par les mêmes signes cycliques : certains « rameaux terrestres » [*dixhi*]. Tout le monde en est conscient ; c'est inscrit déjà en puissance à la naissance dans cette charte relationnelle.

On dit aussi que les médiums sont des gens qui ont un lot de vie particulièrement court et qu'ils ont le destin de mourir jeunes. Accepter de prendre sur soi une divinité permet de « prolonger le temps de vie » [*changsheng*], laquelle est comme prise en relais par la divinité pour un certain laps de temps. Nous aurons à y revenir.

Mais si ce destin « fort » peut se lire en effet dans les huit signes qui caractérisent l'individu, il ne se réalise pas nécessairement de la sorte. Une telle personne peut avoir tout simplement une vie difficile, traverser des tempêtes, ou bien encore avoir une personnalité particulièrement remarquable, sans devenir à proprement parler médium d'une divinité, sans élaborer un *benshen*. Cette possibilité restera latente ; son éventualité donnera sens aux épisodes de sa vie sans toutefois s'actualiser. Pourtant, pour certains cela se révèle et s'impose à terme de manière inéluctable en regard d'autres éléments du destin. C'est ce moment et la période de latence qui suit qui importent ici car, en ce lieu, se produit ce « façonnage », se forge un discours.

C'est ce qui m'amène maintenant à envisager le processus déclencheur, car il en faut un pour induire l'ascèse, l'énoncé de ce destin.

“ empreinte”, *yin*, qui correspond à sa mère ; ce qu'il engendre, c'est son propre “désir”, *shishen*, qui s'oppose à sa “norme” [*zhengguan*], l'époux pour un *ego* féminin ; tandis qu'*ego* lui-même s'oppose à sa “richesse” [*cai*], son père (ou son épouse).

On obtient ainsi des renseignements très précis sur la personnalité, la santé, les talents et les défauts de la personne, ses relations de parenté : se “heurte-t-il”, s'oppose-t-il à un parent proche ? On y verra ses possibilités d'alliance, ses orientations professionnelles, ses tendances, ses goûts personnels, les risques encourus de maladies ou d'accidents. L'horoscope, les huit signes du destin d'un individu, sont une sorte de message mnésique indélébile, inscrit en lui de par sa position spatio-temporelle qui conditionne sa vie sociale » (Baptandier 1996a : 123-125). Voir aussi Kalinowski (1991).

Cela se produit généralement de manière inopinée, tout à fait inattendue et détournée. Cela se passe le plus souvent lors de la consultation d'un spécialiste — ritualiste ou devin — à propos d'un événement qui, *a priori*, n'a rien à voir avec la possibilité de devenir soi-même *xiangu*. On ne recherche pas une telle révélation mais, quand elle survient, elle sert d'embrasseur à l'élaboration de soi et elle passe, me semble-t-il, par une rencontre. Deux cas de figure se présentent. Ou bien il est dit, lors de cette consultation, quelque chose qui réintroduit dans le discours un épisode biographique, un événement, une déchirure dans la vie de la future *xiangu*. Dès lors elle va s'en emparer et, contrairement à toute attente, l'élaborer comme l'énoncé même de sa vocation, de son destin d'être à son tour *xiangu* (voir infra Shunmei). Ou bien il lui est annoncé explicitement qu'elle a ce destin et alors l'ensemble de sa vie depuis son enfance fera enfin sens et en particulier ce malheur demeuré incompréhensible jusqu'alors et qu'il faudra « raffiner » (voir infra Parfum d'Hiver). D'une manière comme d'une autre, cela va lui permettre de fonder la place d'où elle parle — la déchirure de sa vie — et de la sorte de se mettre en récit, de produire du langage, ce qui est bien marqué par le rite « d'ouverture de la bouche » [*kaikou*]. Cette simple affirmation ou évocation fait interprétation et, pour cela, elle est vécue comme une annonciation. C'est de ce point que, désormais, la *xiangu* délivrera ses oracles.

Voici deux exemples, chacun illustrant un mode de cette annonciation menant à un retour sur soi.

Des femmes

Parfum d'Hiver était alors (1974-1980) une jeune femme paysanne d'une trentaine d'années, devenue comptable de la coopérative céréalière de son village, au nord du Fujian. Un jour elle alla consulter un médium local pour savoir si elle trouverait un meilleur emploi. Il lui fut répondu : « tu portes une divinité sur toi » [*shenshang you shen*]. Cet énoncé direct signifiait pour elle sans équivoque possible : « tu es *xiangu*, c'est là ce que tu dois faire ». Or, comme elle le raconte, cette déclaration dont la perspective la terrorisa illumina soudain de sens son destin depuis l'enfance et en particulier un événement clé de sa vie. À sept ans elle fut en effet donnée à une autre famille comme « épouse nourrie depuis l'enfance » [*tongyangxi*]. Pour cruel qu'il soit, ce type de mariage était extrêmement répandu à l'époque.

Pourquoi cela lui est-il arrivé, c'est là encore un tour du destin tel qu'il se lit dans les *bazi*. Certaines enfants, dit-on, ne peuvent être « filles » dans leur lignage, car elles contreviennent au destin de leur père. Elles le « heurtent » [*chong*] et risquent de le faire mourir. Elles présentent de surcroît un risque d'antagonisme avec leur futur mari qui, faisant d'elles des épouses redoutées, les exclut du schéma habituel de l'alliance. Ce souci est dû à la conjoncture de leur *yangren*, la « lame *yang* ». Le terme *yang* est transcrit par deux graphies dont chacune induit des interprétations astrologiques différentes : le *yang* de *yin-yang*, et le *yang* qui signifie chèvre/bélier (je distingue ce dernier par un astérisque).

L'ouvrage de référence en la matière, le *Sanming tonghui* (circa 1550) en dit ceci :

*Yang** induit l'idée de force (rigidité, inflexibilité). En tant que *ren* [lame], il coupe. Une fois passé le *lu* [la chance], alors cette lame naît. Quand on a atteint un certain « accomplissement » [*gongcheng*], il faut se retirer. Si l'on ne se retire pas, on dépasse une limite. Alors la force *yang** est sur cette « lame » [*ren*], et l'on dit qu'il y a « blessure » [*shang*]. C'est pourquoi le *yangren** demeure de manière constante une « station » [*chen*], avant le *lu* [la « chance », le « bonheur »]. Xi Yin a dit : « le principe de la création et des cycles du *yin* et du *yang* veut que tous répugnent à atteindre un paroxysme. Quand il atteint l'acmé le feu s'éteint, l'eau jaillit et s'épuise, le métal se rompt, la terre s'éboule et se fend, le bois se brise. C'est pourquoi quand on réussit sans aller à l'extrême, on atteint le bonheur ; arrivé au paroxysme, c'est le malheur qui se produit et donne lieu à l'inverse néfaste de chaque élément... » (Wan 1973 : *juan* III, 56-69)).

On lit encore :

si le *guan* [la norme] et le *yin* [l'empreinte] s'accordent, alors c'est le bonheur, mais s'ils s'opposent, alors c'est le *yangren**. Cette conjoncture est très mauvaise, on peut en mourir¹².

12. D'après l'ouvrage de Lin, la *Nouvelle philosophie des déclinaisons du destin dans les bazi* (1979 : 80-81), dans le cycle combiné des « troncs célestes » et des « rameaux terrestres » [*tiangan* et *dizhi*], au sein du *luming* [le sort et ses évolutions] d'une personne, « on nomme *yangren* (ou *ren*) le rameau terrestre qui correspond au règne [*diwang*] du *tiangan* du jour de naissance »(...) « Si le *ren* est trop prospère [*wang*], alors il est de nature violente et ardente et devient un souffle pervers ». À propos de ce mot *wang*, le *Shuowen jiezi* dit ceci : « C'est ce qui amène le feu à son point d'incandescence et la prospérité à un point d'achèvement grandiose ». À propos de la relation entre science calendaire et rationalisme divinatoire, voir Vandermeersch (1980) et Kalinowski (1983, 1991).

Le texte détaille les règles d'opposition au sein des *gan* (les signes cycliques dits « troncs célestes ») et donne la liste des risques spécifiquement encourus chaque fois. Plusieurs classiques cités enseignent que les gens affligés d'une telle conjoncture au sein de leurs *bazi* auront facilement des scrofules ou la malaria, ou encore des cicatrices assorties d'un tempérament de guerrier. Ils auront peu de fils, ou bien leur épouse, avec laquelle ils n'auront pas d'affinités, mourra de malemort. Pour une femme, l'heure venue, son accouchement se passera mal, ou bien encore ses deux parents mourront. Tels sont les maux les plus graves provoqués par le *yangren*. Ils touchent père et mère, enfants, époux et épouse, notamment lorsque celle-ci est enceinte.

D'après la *Philosophie des Principes du Destin*, *Mingli zhexue* (Huang 1977 : 90-91), dans quatre cas de figure (dans le détail desquels je n'entrerai pas ici), le *ren* sera particulièrement violent et les éléments (signes cycliques) correspondant à « ce qui régit la personne », *guan*, et au *cai*, défini comme « ce à quoi elle s'oppose (pour se construire) », « ce qui nourrit sa vie », seront mis à mal. Autrement dit encore : « le *yangren** c'est ce qui mène à sa perte le *zhengcai* ».

Dans le *Zuixin bazi tuiming zhexue* (Lin 1979 : 81), sur le registre de la « formule secrète » [*jue*] des *bazi*, voici ce qu'on dit des capacités meurtrières du revers du sort que représente cette « lame » [*ren*] : « s'il peut aider la personne à se construire une position sociale, il résistera au *guan* (sa "norme" / époux), il mènera à l'extinction des "générations" [*dai*], et il dépouillera le *cai* (père / épouse) ». Ce qui met en évidence un antagonisme avec le père et la lignée des ancêtres. On dit encore : « trop de malheur mène à la violence et à la transgression ; quand le *ren* [*wang*] est trop fort les émotions sont violentes et ardentes et le souffle devient pervers ».

Pour la *Philosophie des Principes du Destin*, *Mingli zhexue* : « ceci est un châtiment » [*xing*] exceptionnel¹³. Ceux qui rencontrent cette « étoile » [*xing*] ont un caractère violent, impatient, dévoré d'inquiétude. Les militaires ont ce destin. Ceux qui l'ont se feront nécessairement une réputation (...). S'il s'agit d'un homme et que ses *bazi* sont forts, cette « lame » [*ren*] produira des malheurs. Les hommes qui ont le *yangren* auront à coup sûr un mariage difficile. Nombre de *yangren* nuisent à leur femme et traumatisent leurs enfants. Quant aux femmes qui ont le

13. Dans ce contexte, *xing* correspond à l'absence totale d'accord au sein des cinq agents laquelle mérite « châtiment » (voir Kalinowski 1991 : chap. XX).

yangren en relation avec le “site astrologique du mari” [*fugong*], elles le conduiront nécessairement à la malemort. Certains *yangren* pourront aussi être aveugles ou sourds et muets ».

Ces énoncés sibyllins marquent en tous cas une situation périlleuse quant à l’alliance et à la sexualité. Ce curieux nom, littéralement « lame chèvre » [*Yangren**], porte un sens condensé connotant de la violence et du danger. Il évoque par exemple *yangdianfeng* ou *yangdianxian* qui signifient l’épilepsie, *xian* signifiant aussi la démence, la folie. Dans certains cas, on l’écrit aussi *yang*, ce qui correspond à une conjoncture liée à l’idée de force du *yang*, par opposition au *yin*¹⁴ (voir glossaire).

Dans le discours populaire, cela s’énonce sur un plan moral : on dit par exemple qu’un tel destin survient en rétribution karmique d’un trop grand bonheur dans une vie antérieure auquel « l’amertume » [*ku*] succède dans cette vie. On retrouve donc ici l’idée, simple en somme, selon laquelle une conjoncture violente entame la structure de la personne.

Hou Ching-Lang fait valoir l’importance, de nos jours encore, de cette croyance aux étoiles maléfiques qui est attestée depuis l’antiquité. Ce qu’il en dit me semble important pour notre propos et je le cite donc un peu longuement (ma traduction).

La croyance dans l’influence des étoiles et les rites sacrificiels qui leur étaient offerts, ainsi que les théories astrologiques s’y rapportant, remontent à l’antiquité en Chine. Les étoiles pouvaient être bénéfiques ou maléfiques (...). La croyance en des étoiles maléfiques se retrouve encore aujourd’hui dans la vie quotidienne des gens et dans la littérature populaire. Il y a une continuité historique remarquable en ce qui concerne ces croyances, et leur influence psychologique sur la vie sociale est considérable. Cependant, dans le contexte moderne, le concept astral originel est devenu secondaire, et les anciennes « étoiles maléfiques » ne sont plus actuellement qu’une catégorie particulière de démons (1979 : 193).

En fait, comme nous l’avons vu, elles sont toujours bien intégrées aux éléments [*tiangan* et *dizhi*] qui forment la structure du destin d’une personne. Le mot qui signifie « heurter » l’un de ces éléments maléfiques

14. Le *Sanming tonghui* (Wan 1973 : 59b) dit ceci : « Lorsque l’opposition se trouve située au site de l’un des cinq *gan* de nature *yang*, alors la lame intervient. Si l’opposition est située sur l’un des cinq *gan* de nature *yin*, alors il n’y a pas *ren*. Si le *shangguan* et le *yangren* nuisent en accord, cela indique qu’il s’agit du *yang* (*yinyang* de *yang* et non pas *niuyang** de *yang**) ».

provient de ce même contexte. Je cite encore Hou Ching-Lang : « ce terme pour désigner les collisions entre deux étoiles, *chong*, a été repris dans l'usage astrologique où il signifie "se heurter à", "offenser", [*fan*]. C'est alors que l'étoile maléfique-démon nuira à celui qui la porte » (195).

Les spécialistes orthodoxes (taoïstes ou bouddhistes) de la divination, se détournant des croyances religieuses aux divinités et aux démons et considérant que ce système astrologique est un fidèle reflet scientifique de la simple réalité, au même titre que le *yijing* (ou les phases du *yin* et du *yang*, les cinq éléments ou encore les signes cycliques terrestres et célestes), se conforment à son essence et cherchent à « transformer un tel destin » désastreux [*gaiyun*] en agissant sur ses données intrinsèques au moment opportun. Il suffit, disent-ils, ayant pris conscience de cette conjoncture néfaste, de s'employer à la contrer en utilisant ses propres composantes. C'est d'ailleurs ce qu'indiquent les ouvrages que je viens de citer. Je n'entre pas ici dans le détail de ces arcanes spécialisés jouant toujours sur différents registres de discours : astrologique, religieux, sociologique et psychologique.

D'autres spécialistes, comme par exemple les « chamanes », *fashi* du *Lüshan pai* et *xiangu* qui agissent au nom de leur divinité, considèrent cette station calendaire comme une puissance maléfique personnalisée qu'il faut détourner. C'est pourquoi ils préconisent des solutions comme le don de tels enfants dans d'autres familles et ce, dans des conditions particulières.

Les hommes qui rencontrent le *yangren* seront souvent dotés en premier lieu d'un nom personnel dépréciatif, destiné à détourner magiquement l'attention du destin comme par une sorte de *wishful thinking* avant d'en venir à cette issue, préjudiciable pour la lignée, de donner un fils au-dehors. Parfois le nom donné prend une coloration bisexuée, peut-être pour atténuer la force du *yang* : ce sera par exemple un nom personnel assez courant comme *meige*, littéralement « petite soeur-grand frère », attribué pour tromper un mauvais sort masculin. Et l'on peut méditer sur cette vertu de l'androgynie par le nom pour sauver un père de la violence astrologique d'un fils. C'est seulement si le destin s'acharne que l'on se résoudra à donner l'enfant, soit comme fils adopté, soit comme gendre adopté, ce qui est un sort redoutable¹⁵.

15. Françoise Lauwaert (1991 et 1994) a donné une interprétation subtile de cette situation à travers, notamment, l'analyse de contes des Ming. Voir aussi, pour le Japon, Simone Mauclair (1993).

Un tel gendre prend généralement le nom du lignage d'adoption et se trouve de la sorte coupé de la ligne de transmission de ses pères qu'il « menaçait ». S'il épouse la fille de son père adoptif (comme gendre adopté), il se trouve alors de surcroît en situation d'inceste par le nom. Ses fils appartiendront, totalement ou en partie seulement, au lignage d'adoption. Certains enfants peuvent être rendus au lignage du père géniteur pour assurer la survie de sa lignée, en particulier lorsque le gendre adopté y est l'unique fils. C'est un sort qui est vécu très douloureusement, à la fois comme une négation totale et comme une transgression majeure. Il équivaut à une castration symbolique dans ce système de parenté où un homme se doit d'instaurer ses pères en ancêtres en produisant un fils pour le lignage. Une manière radicale de détourner le *yangren*. On notera que les hommes sont rarement donnés enfants, mais à l'âge du mariage. Ils ne sont donc pas « nourris depuis l'enfance » par le lignage de leur épouse.

En ce qui concerne les femmes, on lira dans les *bazi* d'une *tongyangxi* que « ses ancêtres n'ont rien à lui transmettre ». En effet, nous l'avons vu, elle « n'a pas de *cai* », ce qui correspond pour une femme au père et donc aux ancêtres. Dans un cas semblable, les filles, on le comprend, doivent être données, non pas comme enfants adoptées, mais exclusivement comme « épouses nourries depuis l'enfance » et ce dès leur plus jeune âge. C'est une manière de compenser ce qui leur manque : le *cai* défini comme « ce qui nourrit ma vie ». Sans doute aussi ce *nourrissement* est-il indispensable pour détourner de leur futur époux le *yangren* et lui éviter ainsi la *malemort* qu'elles portent dans leur destin. Ces épouses dépréciées sont le plus souvent acceptées par des hommes trop pauvres pour conclure une alliance selon le modèle habituel, bien que ceci ne se vérifie pas toujours.

Une enfant donnée très jeune, parfois à quelques mois, vivra dès lors avec son mari dans ce *statu quo* jusqu'à l'âge de consommer le mariage, lequel pourtant n'a aucune existence statutaire, dans le code confucéen en tous cas, ce qu'on peut comprendre. En revanche, la coutume en est fort répandue et ancrée dans les usages, du moins dans tout le sud de la Chine et à Taïwan, où nombre de femmes ont subi ce sort. Au Fujian, une *tongyangxi* qui, arrivée à l'âge adulte, refuserait d'épouser celui des fils du lignage auquel elle est promise, serait chassée et obligée de rembourser une somme souvent très importante pour cette rupture du contrat matérialisé par sa nourriture. Elles financerait ainsi également un nouvel engagement avec une autre épouse. J'ai

rencontré une *tongyangxi* ayant de la sorte décidé d'épouser un homme de son choix : chacun insistait au village sur le désastre que fut sa vie par la suite. Cette pratique est désormais interdite par les nouvelles lois sur le mariage et n'a donc, théoriquement, plus lieu dans les nouvelles générations.

C'est dire que, bien évidemment, d'autres facteurs, comme notamment la pauvreté endémique en Chine, sont intervenus dans ce mode de circulation des enfants qui fut d'ailleurs, à en croire certains auteurs comme Bernard Gallin (1966) et Arthur Wolf (1968, 1980), le mariage préférentiel dans le sud de la Chine et à Taïwan, ce que j'ai pu moi-même constater au Fujian. Bien des *tongyangxi*, à coup sûr, ne « rencontrent pas le *yangren* » ou du moins ne s'est-on pas soucié de le savoir. Il n'en reste pas moins que le *yangren* et cette conjoncture particulière des *bazi* sont bien présents dans le système de pensée chinoise dont ils constituent un registre du discours. Les parents d'une fille ayant ce destin pourront y remédier, conformément à la coutume, en la donnant comme *tongyangxi*, et ceux qui seront contraints d'abandonner leur enfant pourront avoir recours au *yangren* diagnostiqué a posteriori pour se justifier. Il demeure également que la famille d'une *tongyangxi* n'est pas nécessairement pauvre¹⁶.

Une telle épouse, contrairement au gendre adopté, garde son nom, celui de son père. Il n'y a donc pas inceste de nom. En revanche se crée une relation très particulière entre elle et l'essence même du lignage. Si elle arrive comme nourrisson dans la famille de son époux et si cela est possible, sa belle-mère la nourrira au sein. Ce premier don de nourriture établit une relation d'identité de nature entre les deux femmes. En effet, le lait maternel est perçu comme identique au sang menstruel, la part féminine, pense-t-on, dans la conception et la formation de l'enfant. Le *Li Shih-chen Pen tsao kang mu* en dit ceci :

breast milk : it is made of transformed *yin* blood (it grows due to the action of the digestive systems and is maintained and supported by the action of the highway and conception channels). Before conception it appears as menses below ; during pregnancy it provides nourishment for the foetus ; after birth, red changing to white, it ascends as milk (cité par Furth 1986 : 46).

16. On trouve au Japon des éléments de comparaison avec cette idée que les femmes ont une place mal assurée et toujours dangereuse dans les lignées. Parfois, aussi, elles se chargent de masquer le désordre qui y règne et d'y rétablir la paix par le biais d'oracles médiumniques (voir Caillet 2001).

C'est donc là une conception usuelle de la médecine chinoise. Cette bru enfant nourrie au sein deviendra de la sorte comme l'enfant de sa belle-mère dont elle assimile la nature, le lait. « Un enfant que l'on nourrit au sein finit par vous ressembler, n'est-ce pas ? » m'assura de la sorte une femme questionnée à ce sujet.

Par la suite, nourrie avec le riz cultivé par son beau-père et son mari, elle est en quelque sorte assimilée à ce lignage par les os — part masculine de la conception — dont le riz est l'équivalent et la substance propre du lignage. Cette nourriture représente en somme cette transmission qui lui était interdite dans le lignage de son père. Ici donc, s'il y a un parfum d'inceste, c'est plutôt par la nourriture que par le nom qu'il intervient. Plus tard — et, curieusement, comme un fils de ce lignage — la *tongyangxi* restera dans sa nouvelle maison pour y être épousée et ne sera plus envoyée à l'extérieur. Où l'on retrouve cet aspect *yang* de son destin¹⁷.

Cette forme de mariage met donc également les femmes dans une situation paradoxale quant à la transmission : la *tongyangxi*, écartée du lignage paternel, est absorbée par celui d'un époux qui la façonne depuis l'enfance et auquel elle donnera de la sorte une descendance également façonnée à son image. Si elle « se marie » bien et, comme cela se dit, « sort de la famille » (celle de son père) [*chujia*], elle le fait à un âge précoce et pour une raison propre à son destin particulier, celui que révèle sa situation astrologique au sein de sa généalogie.

Parfum d'Hiver fut donc donnée à sept ans pour cette raison même.

La vie des *tongyangxi* n'était pas enviable (voir Wolf 1968, 1972). Les récits de toutes celles que j'ai pu rencontrer sont des litanies semblables, énumérant douleur de la séparation brutale et sévices souvent d'une violence inouïe prodigués par la belle-mère. Le cas extrême analysé par Françoise Lauwaert, de la demoiselle Qiao qui vécut sous la dynastie des Qing, était toujours bien d'actualité dans la première moitié de ce siècle (Lauwaert 1999 : 283-301 ; 2001 : 107-132).

Parfum d'Hiver, quant à elle, n'avait jamais pu s'expliquer pourquoi ses parents l'avaient confiée à une famille encore plus pauvre que la

17. Ce terme, sous ces diverses graphies, est très présent dans le destin de ces femmes : *yang**, *yin-yang*, mais aussi *yang* : « nourrir »... Qui sait d'ailleurs la part de tels glissements sémantiques dans les modalités de cette pratique ?

sienne, renonçant même de la sorte, explique-t-elle, à « recevoir la parcelle de terre à laquelle ils auraient pu prétendre du fait de la politique imminente de redistribution des terres promue par Mao Zedong »¹⁸, pour faire d'elle « l'épouse » d'un paysan inconnu, plus âgé qu'elle, après une dizaine d'années d'enfance vécues ensemble. Elle savait bien pourtant que sa mère avait consulté un devin pour examiner ses *bazi*. Mais c'est le jour de cette consultation anodine chez ce médium que tout s'éclaira à la lumière de son prochain devenir *xiangu* et de l'élaboration de son *benshen*. Cela fit sens. Nous verrons bientôt comment elle rejoue cet épisode de sa vie lorsqu'elle entre en transe.

Shunmei, elle aussi, est une paysanne du nord du Fujian. Un jour, en 1957, alors qu'elle avait 23 ans, elle alla consulter un médium afin de savoir pourquoi le mari de sa soeur était mort si jeune, dans un accident. Le médium, contrairement à toute attente, lui dit : « tu as deux pères » [*ni you liangge baba*]. Là encore l'illumination se produisit : « tu as deux pères » renvoya aussitôt Shunmei à son enfance. Elle aussi fut donnée comme *tongyangxi* car ses *bazi* montraient ce même antagonisme avec son père. Or celui-ci est pourtant mort lorsqu'elle avait neuf ans, bien qu'elle ait été éloignée de sa famille. Quelques années plus tard, le père de son mari mourut lui aussi.

Sa mère, quant à elle, ne s'est pas remariée. Shunmei nie donc farouchement avoir « deux pères » : elle nomme son père *baba* et celui de son mari, qui l'a élevée, *gonggong*, qui est un terme de l'alliance. Tout se passe comme si la mort répétée de ces hommes en situation de père et beau-père devait être mise en relation avec son destin de *tongyangxi*, comme si elle en portait la responsabilité, surtout en cette occurrence où elle vient consulter à propos de la mort d'un beau-frère. C'est alors que cet énoncé trop violent prend un autre sens : elle est donc *xiangu*. En fait, ceci ne lui sera jamais dit explicitement mais son ascèse commença à ce moment précis, et dans le récit qu'elle fait de sa vie elle relie toujours ces deux éléments. Peut-être est-ce à cause de cette annonce implicite, indirecte, qu'elle deviendra de surcroît *xiangu* d'une façon très particulière. En effet, elle ne symbolise pas sa transe. Elle dit être la déesse et non pas la *xiangu* de cette déesse. Elle ne l'a pas « façonnée » : c'est elle. Nous y reviendrons.

18. Entre 1950 et 1953, la réforme agraire met en pratique le slogan « la terre à celui qui la cultive » : 300 millions de paysans pauvres accèdent à la propriété ou augmentent leur parcelle (Domenach 1987 (I) : 36). Parfum d'Hiver fut donnée en 1947-48.

Façonner la divinité. De la transmission.

Ces énoncés qui font interprétation vont permettre à ces *xiangu* en devenir de s'arracher au silence, de donner lieu à un corps de langage, le *benshen*. C'est en effet là le début de l'ascèse où il s'agira de créer la divinité / le « je », dirait Michel de Certeau. C'est là, comme il le dit à propos des mystiques, qu'il « raconte sa propre naissance à partir de ce lieu surprenant, le “je”, qui est genèse de la parole, *poiesis* » (1982 : 245)¹⁹.

Or sans que le fait soit institutionnalisé, ni d'ailleurs la transmission systématique, il existe des familles de médiums. Les divinités se transmettent de génération en génération, à une fille, un fils, une belle fille ; « ça court à travers les générations » [*yidai yidai chuan xiaqu*], dit-on. Lorsqu'un médium meurt, on dit que « l'ancien dieu » [*jiushen*] reste dans la maison dans l'attente de prendre quelqu'un. Dans le cas de Parfum d'Hiver, c'est le *jiushen* de la belle-mère qui vint en effet la chercher comme sa nouvelle *xiangu*. Pourtant, reprise ainsi et élaborée à la génération suivante, la « nouvelle divinité » [*xinshen*] n'était pas considérée comme identique à l'ancienne. Cela s'énonce ainsi : « la divinité ancienne [*jiushen*], c'est la déesse Shuntian shengmu de ma belle-mère. Ma nouvelle divinité [*xinshen*], c'est la Dame Cai. Mais c'est pareil : elles sont « soeurs » [*jiemei*] ». Cette affirmation établit une curieuse relation entre belle-mère et belle-fille en les transférant dans l'univers des dieux comme soeurs. Elle élabore ici-bas les liens de parenté et les relations aux ancêtres d'une manière très personnelle qui fait sens dans l'histoire singulière de cette femme *tongyangxi*. Or ce cas n'est pas une exception ; il illustre en fait la règle générale qui prend chaque fois des aspects singuliers.

Reprise par elle pour *benshen*, élaborée, Shuntian shengmu subit donc une première transformation et devient une autre déesse du panthéon : Cai furen. En transe, Parfum d'Hiver parle donc par la voix

19. Anne Bouchy dit encore ceci, qui se rapproche de notre propos : « Comment femme agressée par les événements extérieurs et perdue devant l'irrecevabilité d'une exigence intérieure, à laquelle elle donnait le nom d'ordre de Shirataka, elle s'était soudain sentie libérée : c'était une question de conquête de sens. Tout prit son sens à partir de l'instant où elle fut à même de reconnaître que le désordre et le non-sens de sa vie passée n'étaient rien d'autre que la manifestation d'une force qui voulait l'amener à son véritable destin : être *dai* de Shirataka » (1992 : 75) .

du *benshen* de sa belle-mère qui, sous une autre identité, devient son propre *benshen*.

Or, de fait, lorsqu'elle entre en transe, c'est bien souvent le petit serviteur divin de Cai Furen, Er shifu, qui parle par sa bouche. Celui-ci fut un jeune enfant, mort à l'âge de sept ans, l'âge même auquel Parfum d'Hiver fut donnée comme *tongyangxi*. Pour cela, en transe, elle parle comme un enfant, elle joue, elle rit, elle demande des friandises, tout en délivrant ses oracles de ce lieu même. Si bien qu'elle semble mettre indéfiniment en scène cette actualisation de son destin à l'âge de sept ans. Ceci apparaît clairement et de manière particulièrement émouvante lorsque, de retour au village où elle ne vit plus actuellement, elle reçoit au nom de son *benshen* les « hôtes » [*keren*] venus en consultation. Elle officie alors dans la petite pièce, située au dessus de la cuisine, où, avant elle, parlait la mère de son mari, sa *popo* : l'autel est le même, les meubles sont demeurés en place, couverts de poussière qu'on essuie en hâte pour l'occasion. Les deux images de ces femmes se superposent alors, tandis que la voix enfantine du petit dieu s'élève. Ainsi se rejoue ici le passé. Le mari de Parfum d'Hiver s'empresse alors de venir l'assister : qui voit-il ?

Shunmei aussi est née dans une famille de médiums. Sa mère, en particulier, l'est également. Son *benshen* est la déesse Chen Jinggu. Shunmei a repris cette déesse-même comme *benshen*. Quelque chose ici de l'identité du *benshen* circule entre les générations, les fait se toucher, s'identifier, quelque chose de l'élaboration dévie²⁰.

Or, contrairement à Parfum d'Hiver, elle prétend être cette déesse à chaque instant de sa vie. De la sorte elle assure ne pas entrer en transe, « porter la divinité » [*shangshen*] ou bien encore « entrer en divinité » [*rushen*] : elle parle, elle chante, elle délivre ses oracles sans fermer les yeux comme c'est le cas habituellement, ce « regard retourné » étant le signe du voyage dans le paysage intérieur du corps et de la vision divine qui l'accompagne. Elle n'oublie pas non plus ce qu'elle dit lors de ses consultations, comme le font les autres médiums. Pour toutes ces raisons, sa manière d'être *xiangu* est perçue comme singulière. Être une déesse lui permet de quitter son identité marquée du destin (voir Berthier [Baptandier] 1987) : non seulement elle n'est plus une fille par rapport à des pères classificatoires qu'elle menace, mais elle n'est même

20. Voir Héritier (1994) à propos de ce qu'elle nomme « l'inceste du deuxième type ».

plus une *tongyangxi*. Elle demeure comme vigilante, éveillée, au lieu de son *benshen*, la déesse, celle-là même réactualisée de sa mère non remariée.

Ces divinités « recrées » suscitent, on le comprend, du discours sur les humains : le passé, les générations antérieures, les morts, ancêtres et dieux. Le *benshen* d'un médium est donc à la fois une divinité bien connue du panthéon, c'est-à-dire un malemort divinisé, ayant son histoire propre, ses mythes, ses douleurs personnelles, celles qui l'ont fait mourir. Mais cette divinité commune en somme, est élaborée à l'aune du *benshen*, « je » de cette *xiangu*, c'est-à-dire à l'aune de sa propre histoire et de celle des générations qui l'ont précédée. Le résultat est une divinité-« je » personnalisée, qui n'appartient à nulle autre. Il s'établit aussi peu à peu un échange, une relation corps à corps entre les deux : la *xiangu* ressent des douleurs aux endroits-mêmes où la divinité a souffert dans sa propre vie et il faut accomplir des rituels de réparation, « élaborer et sauver » [*liandu*], pour guérir ce malemort, ce *benshen*.

On retrouve donc bien ici cette idée de pathos qui affecte tant le corps que l'âme de la future *xiangu* dans cette relation au *benshen*. Cette manière de se tourner vers son propre passé, d'en faire la récollection ne va certes pas sans souffrance et c'est bien là, comme le montre Foucault ailleurs (1994 : 81-83), une « école ». S'il y a apprentissage, c'est ainsi qu'il faut l'entendre : comme une « transformation » [*hua*], une « création » [*zao*], une sublimation.

Dans les deux cas présentés, qui ne sont pas des exceptions, la déchirure de ces vies renvoie à la relation au père et aussi à l'alliance, en somme à la place des femmes dans les lignées. Il est vrai que les *xiangu* relient le plus souvent leur sort à leur mariage, qu'elles soient ou non *tongyangxi*. On pourrait multiplier les récits de vies, bien semblables malgré leurs variantes personnelles. Celui d'une femme de Tainan, « enfant de divination » [*jitong*], est particulièrement caractéristique. Je rapporte l'extrait suivant de sa biographie (voir Berthier 1988).

Perle d'Abondance, paysanne de la région de Tainan, était vendeuse de légumes au marché. Ses parents la marièrent à un marchand de volailles. Le jour du mariage, alors que la mère de son mari piquait des fleurs dans ses cheveux en signe de fertilité, elle s'évanouit plusieurs heures sans que nul ne parvienne à la rappeler à elle. Elle-même dit qu'elle « mourut » [*sidiao*]. Par la suite elle tomba gravement malade : elle souffrait de l'estomac, du ventre. Les médecins consultés ne lui trouvèrent aucune pathologie reconnue et ne purent donc pas la soigner.

À la naissance de sa première fille, elle tomba dans le coma pendant une journée entière. Plus tard, alors qu'elle était enceinte de sa seconde fille, au troisième mois, son père mourut et le mal s'aggrava. Lorsque l'enfant eut « un mois » [*manyue*], lors de la fête des relevailles où l'on présente officiellement l'enfant aux ancêtres et à son père qui le nomme, Perle d'Abondance tomba de nouveau dans le coma.

Finalement elle fit accomplir un rituel de « cultiver les fleurs » au temple de la déesse Chen Jinggu²¹. Celle-ci lui promit de la guérir si elle aidait à son tour les autres en son nom en devenant *jitong*, en l'acceptant pour *benshen*. C'est ce qui se produisit en effet. Dès lors ses troubles cessèrent.

Après une période de 49 jours de jeûne et de veille où les rêves et les visions l'assaillirent, un *fashi* du *Lüshan pai* lui « ouvrit la bouche » et lui « illumina les yeux », tandis qu'elle saisissait les redoutables armes tranchantes dont se frappent les *jitong* en ce lieu pour, dit-on, expier les fautes de la communauté. Par la suite, lorsqu'elle donna ses consultations au nom de son *benshen*, la déesse Chen Jinggu, ce furent d'abord sa mère puis, à la mort de celle-ci, l'une de ses filles qui, assises face à elle interprétèrent les oracles divins. C'est elle sans doute, pense Perle d'Abondance, qui reprendra le *jiushen* après elle. Quand elle se rend au temple pour y officier en transe, c'est en revanche son mari qui l'accompagne et veille sur elle. En ce lieu, on la nomme du nom de son *benshen* et l'on vous dira : aujourd'hui Chen Jinggu vient faire un rituel. Elles sont ici assimilées l'une à l'autre.

Histoires toutes plus ou moins semblables donc, y compris celle de la déesse Chen Jinggu en personne, s'enfuyant au Lüshan pour échapper au mariage et mourant déchirée entre son destin de *xiangu*, en accomplissant le rituel pour la pluie, et son destin de femme enceinte, échouant de la sorte à produire un enfant pour la lignée de son époux.

Ce thème de la résistance au mariage est récurrent en Chine. Topley et d'autres auteurs l'ont analysé. Certes, la séparation d'avec les siens pour épouser un inconnu, choisi par des parents pas toujours soucieux en premier lieu du bonheur personnel de leur fille, l'accueil réservé par une famille inconnue et une belle-mère dont la sévérité est devenue un thème galvaudé de la littérature, avait de quoi rendre anxieuses de très jeunes filles. Mais, au-delà de ces facteurs tout compte fait personnels, il faut se souvenir, comme le rappelle Victoria Cass (1999), que le

21. À propos de ces rituels accomplis spécifiquement pour les femmes, voir Baptandier 1988 et 1996a.

mariage est un contrat passé entre deux groupes d'ancêtres. Ce rappel d'un fait bien connu éclaire ici d'un jour encore plus vif l'assertion selon laquelle les ancêtres d'une *tongyangxi* n'auraient « rien à lui transmettre », ainsi que cette présence insistante du thème du mariage dans le devenir *xiangu*.

Être *xiangu* donne lieu à une pratique sociale qui est une aide prodiguée aux autres et une intensification des relations sociales. Autour de ces trois femmes, comme de tant d'autres, s'est en effet créée une communauté de fidèles qui viennent les consulter, leur demandant oracles, cures, exorcismes, rituels²². Perle d'Abondance et Shunmei ont elles-mêmes, par la suite, bâti des temples avec l'aide de leur « clientèle » dont les dons ont financé la réalisation. C'est ainsi qu'elles alimentent à leur tour le processus du « partage de l'encens » [*fenxiang*] et développent de nouvelles structures sociales en créant, sur le mode traditionnel, ces communautés de culte affiliées²³. Parfum d'Hiver, elle, située également au cœur d'une communauté de fidèles assidus, fut responsable d'une tontine locale.

On pense par ailleurs communément, je l'ai dit plus haut, que les médiums ont le destin de mourir jeunes. Accepter leur sort et élaborer un *benshen* en eux prolonge leur lot de vie, comme si le laps de temps ainsi accordé était d'une autre nature. Or, cet État de *xiangu* — correspondant à cette prolongation de la vie par le *benshen* — ne dure qu'un temps. La *xiangu* abandonne à un moment donné ce support devenu peut-être trop contraignant, inadéquat, ou inefficace. Ce temps d'ambiguïté où elles ont trouvé un bénéfice qu'elles ont fait partager vient soudain à terme, comme par une trahison. Parfum d'hiver finit par céder aux tentations de la modernité — la bourse et la fièvre de Shenzhen — et dut « s'exiler ». Perle d'Abondance tenta de faire sécession d'avec les nouveaux dirigeants du temple où elle officiait, cherchant à renouer directement avec le continent. Un accident l'obligea à interrompre son activité. C'est que cette élaboration de soi à travers une divinité ne mène qu'au *benshen*. C'est bien ce qu'il faut entendre par cette prolongation limitée de la vie. Elle ne permet certes pas de venir à bout de son propre destin. Il faudrait pour cela devenir la déesse en personne, ou devenir immortelle. Et si Shunmei, identifiée trop étroitement à son *benshen*, continue de se dire la déesse, les

22. Ceci est une constante du culte des divinités et immortelles. Voir par exemple à ce sujet Cahill (1993) et Despeux (1990).

23. Au sujet des réseaux de temples dits du *fenxiang*, voir Schipper (1977 et 1990).

« hôtes », eux, la désertent désormais et affirment que celle-ci « s'est retirée », la laissant jouer seule son théâtre humain. Elle n'est plus, dit-on, aussi *ling* qu'au début. Ce mot, qui signifie la « force étrange », la « puissance », ou encore « l'âme » ou la « divinité », est formé comme on le sait de la chamane [*wu*], de trois bouches [*kou*], et de la pluie [*yi*]. On l'a interprété comme « la chamane qui chante pour faire tomber la pluie », l'un des rituels majeurs de cette tradition. C'est donc cette force qui a déserté Shunmei. Il est d'ailleurs frappant de voir qu'elle est l'une des seules *xiangu* en ce lieu à subir, de nos jours, toutes sortes de tracasseries de la part des autorités du bourg qui l'ont pourtant laissée s'installer à son heure de gloire en 1966, lors de la révolution culturelle. La société aussi l'a abandonnée.

Une *xiangu* particulière : Sun « la non-duelle »

Il existe à la transe des contre-indications bien significatives quant à cet état fusionnel. Ainsi, on ne peut pas *shangshen* quand on est enceinte, c'est-à-dire lorsqu'on élabore réellement un embryon en soi. On dit d'ailleurs que les démons, qui peuvent aussi amener à la folie, essaient de s'emparer des femmes enceintes, polarisées *yin / yang* du fait de leur double tempérament : le leur propre (plutôt *yin*) et celui de leur fœtus [*yang*] qui sont antithétiques. De ce fait, elles ont un mauvais équilibre du « destin » [*yunqi*].

On peut dès lors établir également un parallèle entre ce type d'ascèse vers la transe par le biais du *benshen* pour créer une divinité en soi et les pratiques classiques de longue vie, d'« alchimie interne » [*neidan*], de raffinement du souffle et des essences vitales, menées par les « immortelles taoïstes » [*daogu*]. C'est alors « l'embryon d'immortalité » qu'il s'agit de créer en soi et non plus la divinité. Mais pourtant, ces deux ascèses présentent bien des points communs, toutes choses égales par ailleurs. On pourrait montrer comment l'identité de sainteté et l'état « d'avoir une divinité sur soi » [*youshen* ou *shangshen*] sont tous deux considérés comme un destin qui s'établit à travers les générations et les étapes de la vie. Que l'on pense par exemple à l'hagiographie et aux légendes de la célèbre taoïste Sun « la non-duelle », Sun Buer (1119-1182)²⁴, laquelle atteint l'immortalité et fut divinisée, selon le registre sur lequel on se situe.

24. À propos de Sun Buer, je reprends ici ce qu'en disent Despeux (1990 : 111-126) et Boltz (1987 : 155, note 390). Voir aussi Hawkes (1981).

Sun Buer devint l'une des femmes les plus vénérées de l'alchimie féminine et le personnage principal des lignées de transmission de ces techniques. Au début du XX^e siècle, au Baiyun guan de Pékin, on fêtait encore son anniversaire le troisième jour du premier mois.

Son parcours fut exemplaire. Dès sa conception, sa mère aurait en effet été visitée en rêve par une grue qui entra en son sein. Notons que la naissance des divinités-*benshen* est réputée avoir été accompagnée de tels signes. Comme le dit Catherine Despeux :

C'est donc non pas dès la naissance, mais dès la conception que le futur saint, qui entre dans le monde des hommes, s'en dégage en même temps par des signes d'anormalité, comme si la sainteté ne pouvait être acquise en une vie et apparaissait plutôt comme le fruit d'une prédestination, ou encore comme si la sainteté une fois acquise rejaillissait sur toute la vie antérieure de l'individu (1990 : 112).

Personnellement, je préférerais parler ici de singularité plutôt que d'anormalité car, nous l'avons vu, de tels signes doivent pouvoir être reconnus par la société.

L'ascèse de Sun Buer, selon son hagiographie réélaborée à l'aune de sa divinisation, aurait commencé d'ailleurs de manière très semblable à celle des *xiangu* dont je parle ici. Cet étrange nom taoïste lui fut donné par Wang Chongyang, fondateur du courant taoïste Quanzhen. On la nommait auparavant dans sa famille Er po, « deuxième Dame », signe, comme le note Catherine Despeux, qu'elle n'était peut-être pas l'épouse principale de son mari, Ma Danyang. Or, ce qui finit par la convertir, par l'amener à faire partie de l'organisation de Wang (le Quanzhen), ce qu'elle ne souhaitait pas elle-même, c'est un poème qu'il écrivit pour elle et qui fait allusion à ce nom qui la rabaisse au second rang. Peut-on dire que le récit qui attribue à ce poème une telle vertu établit de la sorte qu'il toucha justement cette déchirure, qu'il fit sens en ce lieu du karma, ou même qu'il fit annonce ? En tous cas le terme y est bien employé et il aurait détaché Sun Buer de sa famille. Voici son texte :

Dans votre famille on vous nomme la deuxième
Quittez-la pour que le feu du karma s'éteigne
Cultivez votre être, sublimez-le
On vous nommera alors l'Immortelle.

(Despeux 1990 : 116, d'après T 1155, fasc. 796, *Chongyang fenli shihua* ji, 2, 6a)

Quoiqu'il en soit, il est établi que Wang, selon les principes de son école, chercha à séparer mari et femme, notamment par le biais d'une parabole demeurée célèbre, celle d'une « poire partagée » en deux [*fenli*], ce qui signifie aussi « se séparer ». Où l'on retrouve encore une variante de ce thème du mariage.

Ici, contrairement aux *xiangu* / médiums, Sun Buer fut bien sûr instruite par Wang. Elle reçut en effet de lui la technique des *Talismans célestes et des sceaux nuageux* [*Tianfu yunzhuan*], techniques d'écriture inspirée. Puis il lui donna le surnom taoïste de *Qingjing sanren*, « Dame Sereine du Calme et de la pureté ». Dans le Quanzhen (Jin et Yuan) comme l'explique Catherine Despeux, le titre de *sanren*, donné lors de la troisième ordination, indique la capacité à enseigner et à ordonner d'autres femmes (Despeux 1990 : 116; voir Boltz 1987).

On retrouve également dans son hagiographie l'aspect extrême, aux limites de la folie, qui caractérise l'ascèse des *xiangu* et aussi cet aspect communautaire. Wang l'aurait conduite dans les rues mendier de l'argent pour construire un nouveau temple. Quand il mourut, elle partit et marcha pendant trois ans vers l'ouest, jusqu'à Jingzhao (Xian). Elle y aurait, selon certaines versions, rejoint son mari Ma Danyang, qui lui aurait réaffirmé leur séparation et lui aurait transmis les principes alchimiques d'après le *Cantong qi* qu'elle accomplit pendant sept ans. Puis elle se rendit à Luoyang et accueillit des disciples. Elle s'installa alors dans la grotte de l'immortelle Feng. Or, Feng *xiangu* était elle-même hirsute et simulait la folie, comme le firent Wang Chongyang et Ma Danyang, comme le font bien souvent les *xiangu* aussi, durant cette période liminaire menant à la transe.

Sun mourut en 1182 d'une façon extraordinaire. Elle connaissait l'heure de sa mort et réunit ses disciples. Elle chanta un poème qu'elle avait composé pour l'occasion et mourut.

Trois épisodes romancés la concernant figurent dans les Biographies des Sept Parfaits (Despeux 1990 : 124-126). Ils vont dans le sens de notre comparaison en mettant en avant l'élaboration des rêves et des désirs secrets, l'accomplissement d'actes extrêmes et d'exploits et en lui attribuant des agissements hors normes, aux limites de la folie et de la magie. Ces éléments hagiographiques légendaires montrent bien que la tradition populaire établit un lien entre ces deux types d'ascèses, qui diffèrent par le degré d'érudition et les méthodes qui y correspondent, sans parler des disparités et des décalages dus aux époques respectives.

Mais la finalité des deux démarches est bien, chacune à sa façon, une élaboration de soi.

Le premier épisode raconte comment Sun Buer reçut la visite, dans sa chambre à coucher, de l'hypostase de Wang qui voulait lui enseigner la « nature innée » [*xing*] du ciel antérieur. Sun Buer prit au premier degré — dirait-on dans le contexte des *xiangu* au degré des *sanjieshen* ? — ce discours érotique sur l'union du *yin* et du *yang* qui la fit fuir (« Wang Chongyang multiplie son corps pour convertir Sun Buer, qui entre dans une violente colère contre le patriarche », dans Despeux 1990 : 124-125). Où la sexualité refait surface.

Le second épisode rapporte que pour accomplir la voie du vide (troisième véhicule²⁵), Sun Buer aurait reçu de Wang l'ordre d'aller passer douze ans à Luoyang. Pour effectuer le voyage sans risques en dépit de sa beauté, elle se serait défigurée avec de l'huile bouillante et aurait simulé la folie tout au long du voyage (« Exposé des trois véhicules de la voie du Quanzhen : Sun Buer s'enlaidit volontairement », dans Despeux 1990 : 125, citant le *Qizhen shizhuan*, chap. 10).

Enfin, le troisième épisode brodé sur sa mort est particulièrement significatif pour notre propos. Elle aurait transformé une branche d'arbre en un homme et une femme à son effigie qui chaque jour se tenaient enlacés dans la rue. Les habitants écrivirent au chef de district qui les fit brûler. Dans les flammes, on vit trois immortels, dont Sun Buer, bien connue pour avoir simulé la folie dans les rues. À la suite de cela, la pluie tomba en abondance et les récoltes furent excellentes. Le peuple reconnaissant leur construisit donc un temple (Despeux 1990 : 126, citant le *Qizhen shizhuan* : chap. 21). Autrement dit, on les divinisa.

Lors de l'ascèse vers l'état de *xiangu*, ce type d'agissements est très courant. Parfum d'Hiver n'échappa pas à cette règle et Shunmei encore moins. Toutes deux traversèrent plus ou moins violemment une période où elles se comportaient « sans tenir compte des règles de bienséance ». Shunmei allait nue dans les rues où elle dansait de manière scandaleuse, tandis que Parfum d'Hiver alternait attitudes de prostration et postures théâtralisées. C'est à l'issue de cette période qu'elles devinrent *xiangu* et commencèrent à parler [*kaikou*], à une époque historique où une telle attitude était pourtant fort mal admise. La suite de l'histoire de Sun Buer divinisée correspond parfaitement à celles d'autres divinités,

25. Les trois véhicules sont : l'accumulation des mérites et des vertus, l'observation des jeûnes et préceptes, et la voie du vide.

benshen des *xiangu*, comme par exemple Chen Jinggu, maîtresse de la tradition du Lüshan. Les rituels pour faire venir la pluie appartiennent à ce contexte chamanique. Durant l'antiquité, on exposait au soleil (« faisait brûler ») des « chamanes » [*wupo*] pour obtenir ce résultat. C'est en accomplissant un tel rituel que mourut le *benshen* de Shunmei ainsi que celui de Perle d'Abondance, la déesse Chen Jinggu, enceinte.

Retour vers l'enfance

Nous avons vu en quoi le nom de *xiangu* qui est donné aux femmes « médiums » peut faire sens. Que peut-on dire alors du nom de *jitong*, « enfant de divination », qu'on leur attribue aussi couramment ? On le sait, selon l'hypothèse de Jerry Norman et Tsu-Lin Mei, ce caractère *tong* aurait été utilisé à l'origine pour transcrire le mot Hokkien *tang*, lequel ne serait pas chinois mais proviendrait d'une langue yue du Fujian signifiant « chamane » (1976 : 296). Norman et Mei veulent démontrer la présence de populations austro-asiatiques — parmi lesquelles le peuple Yue — sur les rives du Yangzi et sur les rivages du sud de la Chine, au premier millénaire avant notre ère. Ils avancent comme preuve de leur hypothèse certains emprunts de mots. Ils cherchent à le démontrer en comparant des usages lexicaux modernes dans différentes langues (276)²⁶. *Tong* est l'un de ces exemples. Ils le rapprochent du vietnamien « *dong* » et de mots ayant une phonétique apparentée appartenant à des langues austro-asiatiques telles que le *mon* ou le *munda* en Inde, où ils signifient « danser », « transe ou chamane », « sauter, bondir, grimper », « prêtre » et finalement, « chant de mariage ». Ceci définit, en effet, un contexte très large relatif à la transe, au rituel. Mais à quoi renvoie, dans chacun de ces langages et pour chacune de ces cultures, le mot « *dong* », à supposer qu'il soit le même partout, ce qui n'est pas démontré ? Norman et Mei concluent ceci pour la Chine : « the word in question is sometimes written with the character *tong* which means "boy, lad, child" ; but it is hard to see what relationship the two words have, since a shaman is always an adult and never a young boy » (296).

26. « Admittedly, we are on rather shaky ground here, since we have no records of the AA languages which we believe were once spoken in South China. We must depend on the modern AA evidence such as forms contained in Pinnow and Zide and the languages consulted are probably not the direct descendents of the source of the Chinese loans. Under these circumstances, it seems to us, we cannot expect too great a rigor in making phonetic equations (...) Obviously part of the difficulty is the inadequacy of the available reconstructions of Old Chinese » (Norman et Mei 1976 : 276).

Or, ce caractère qui, associé au mot de « divination » [ji] tellement prégnant en Chine, transcrit, à ma connaissance, toujours ce mot, au Fujian comme à Taïwan, fait pourtant bien sens. Peut-être est-ce même là ce qui différencie le *tong* chinois des autres, ailleurs. Quand bien même à l'origine il aurait fait partie d'un langage autre que le chinois et d'un ensemble lexical et sémantique commun, l'intérêt est aujourd'hui de considérer à quoi il renvoie dans le langage actuel et dans les représentations chinoises du chamanisme, de la médiumnité, de la transe et, en particulier ici, dans ce contexte taoïste du Lüshan, propre justement au Fujian et à Taïwan. Autrement dit, il faut l'analyser dans son propre contexte, en suivant la logique de ses signifiants, pour comprendre ce qu'il veut dire²⁷. Il convient en outre de ne pas sous-estimer la relation d'un caractère chinois à ce qu'il signifie.

Ici ce terme renvoie-t-il seulement à la manière particulière, métonymique, qu'ont les *xiangu* / *jitong* d'ancrer la transe dans leur propre destin et dans ses manifestations dès l'enfance, voire dès la conception ? Ou bien trouve-t-on également des éléments symboliques qui lui fassent écho dans les représentations de l'enfance, au sens courant du terme ?

De manière générale, on considère qu'à la naissance le « grand destin » [*dayun*] « n'a pas encore commencé ». Il est établi lorsque les *bazi* qui l'identifient entrent en harmonie, en vibration avec le cycle universel, dans le mouvement cosmique. Le destin commence lorsqu'il y a rencontre entre les « huit caractères cycliques » de naissance de l'enfant [*bazi*] et la toile du tissage universel en l'un de ses carrefours, en l'un de ses « noeuds de souffles » [*jieqi*].

Pour savoir quand débutera le destin d'un enfant, il faut donc calculer le moment où la combinaison de ses *bazi* sera en accord, en vibration, avec l'un des noeuds de souffles de l'année. Il y en a 24 en tout dans le calendrier, un par quinzaine de jours. Selon le sexe de l'enfant et selon que l'année en cours est *yin* ou *yang*, ce calcul se pratique vers le futur ou vers le passé : s'il s'agit d'une fille et que l'année est *yang*, le calcul se fera à rebours, vers le passé. Si c'est un garçon et que l'année est *yang*, le calcul se fera en allant vers le futur²⁸. De la sorte, le destin commence donc généralement entre quatre mois et dix ans.

27. À propos d'une réflexion sur une telle démarche, voir Charuty (1992) et Verdier (1979).

28. Au sujet de ce calcul, voir Baptandier (1996 : 125 note 8). C'est le « grand destin » [*dayun*] qui commence alors. Auparavant l'enfant est soumis au « petit

Le destin est donc aussi l'identité sexuée de l'enfant en rapport avec le calendrier.

Il s'agit d'une sorte de topologie fatale. Auparavant l'enfant peut « heurter » [*chong*] les autres ou être lui-même heurté par eux, sans que l'on puisse comprendre ni même savoir ce qui se produit. C'est donc vers cette fatalité du « sans destin » de l'enfance que le médium oriente aussi son ascèse et l'élaboration du *benshen*.

Avant le début du destin, l'enfant se trouve aux confins de l'univers humain : il participe du temps matriciel, intra-utérin, il relève de « l'esprit de la matrice » [*taishen*]. Il est souvent décrit comme un petit animal. Il est inachevé, en somme : c'est peu à peu que l'on devient humain. Il faut donc le dés-ensauvager et, pour cela, mettre de l'ordre dans cet univers féminin. La finalité est bien sûr de l'inscrire dans son patrilignage, lequel pourrait craindre que son capital de vie, la succession des générations qui le constituent, soient remis en question. On accomplit pour cela certains rites de passage, comme « l'ouverture des passes » [*kaiguan*] que j'ai analysée ailleurs (Baptandier 1996). Sans y revenir ici, je rappellerai seulement que l'une des séquences de ce rituel consiste à rompre avec « les parents des vies antérieures » [*qianshi fumu*], qui ne peuvent renoncer à cet enfant et viennent le caresser et le chercher²⁹. Cette séquence, destinée à protéger l'enfant, servirait-elle également à lui éviter de devenir « enfant de divination », travaillé, traversé par les générations précédentes ?

L'enfant se trouve en effet aux limites de plusieurs lignages, partagé entre eux et entre plusieurs générations, plusieurs vies, plusieurs souches familiales. Le risque est qu'il ne devienne étranger à son propre patrilignage et n'y provoque, de la sorte, une crise. On doit donc l'inscrire dans cette vie, fixer son âme instable. Ce sont toutes ces caractéristiques qui font de l'enfant la proie des ancêtres des différentes lignées.

destin » [*xiaoyun*] qui le maintient en relation avec sa vie d'avant la naissance, dite du « ciel antérieur » [*xiantian*]. Voir Granet (1959) à propos du caractère sexué du temps.

29. Voir Demiéville (1927) à propos de la mémoire des vies antérieures. Sur un autre registre, à propos du « père originel » [*yuanfu*] et de la « mère obscure » [*xuanmu*], le couple primordial donnant naissance à l'embryon spirituel dans la pensée taoïste, voir Despeux (1994 : 52 note 5).

C'est bien cela, tandis qu'il est inconstant dans le tissage cosmologique du destin, qui lui donne cette aptitude communément reconnue de « voir » ce qu'une fois le destin fixé, on ne voit plus, sauf à effectuer cette ascèse, cette « méditation », ce retour vers l'état « sans destin » de l'enfance, comme « enfant de divination » qui procure le « regard qui se prolonge » [*jiushi*], dit aussi « jeunesse éternelle »³⁰.

Conclusion

Au terme de ce parcours, que dire de ce « façonnage », de cette « création » [*zaozhua*], de cette sublimation ? L'ascèse vers l'état de *xiangu* est une élaboration de soi, mais elle ne peut s'accomplir que par le biais d'un support culturel reconnu, orthodoxe : le *zhengshen* qui parlera pour elles. C'est alors que la *xiangu* est portée par la société qui l'utilise à des fins de normalisation, de standardisation. Ceci explique d'ailleurs qu'elles veuillent échapper à ce sort tellement « amer » [*ku*], comme le soulignent tous ceux qui ont écrit à ce sujet. En somme, il s'agit là d'une élaboration de ces femmes par la coutume et, au-delà, de la coutume elle-même, ce pour quoi leur propre personne doit servir de support vide en retour, *jitong*.

Elles purgent un mauvais karma qui ressurgit en une déchirure de leur vie dont l'écho résonne dans les générations passées et s'énonce selon un langage coutumier lui aussi, le destin. C'est pourquoi, à travers ce qui se transmet et fait sens, un tel état revisite, et corrige aussi parfois, les relations de parenté, le désordre des généalogies. On joue, bien sûr, sur les deux tableaux, individuel et collectif, mais toujours sur un mode codifié par la société.

30. L'idée que les enfants « voient » est une croyance largement partagée qui n'est pas spécifique au sud de la Chine. J'ai pu le constater lors d'une visite au *Louguan tai*, au Shaanxi, où certains taoïstes affirment se livrer à des pratiques rituelles visant à retrouver cette capacité particulière de « vision » de la petite enfance. Voir aussi à ce sujet Strickmann (1987), à propos de l'utilisation (dans une pratique thérapeutique taoïste du septième siècle) d'un enfant médium comme émissaire dans le monde des rêves pour y rechercher l'âme d'un patient subtilisée par des esprits. J'ai pu également constater ce rôle d'intermédiaire des enfants dans la pratique actuelle du rêve divinatoire au Fujian (Baptandier 1996c). Par ailleurs, les *xiangu* / *jitong* que j'ai rencontrées définissent généralement leur pratique de la transe par cette capacité de « voir », qu'elles opposent à la pratique rituelle des *daoshi* ou des *fashi*.

Il ne s'agit pas tant ici, contrairement à d'autres cas, de poursuivre un but moral, de devenir meilleur, de cultiver son humanité. C'est une alchimie plus secrète qui est en jeu : l'élaboration d'un *zhengshen*, qui devient un *benshen* et finalement « elles-mêmes » [*benshen*] pour un temps seulement. Ce prolongement de vie — cette élaboration de soi — concédé au prix de cette servitude, constitue un laps de temps ambigu dont le bénéfice, un jour, ne suffit plus. Cet état « sublimé » [*ling*] cesse alors par ce qui, bien souvent, ressemble à une trahison. C'est que ce temps d'ascèse ne mène qu'au *benshen*, à la « divinité » [*zhengshen*], tout comme dans l'ascèse taoïste, l'issue de la « culture du *dao* » [*xiudao*] ne mène qu'à « l'immortalité » [*xian*] que bien peu atteignent vivants.

Pendant le temps où elles agissent comme support de la divinité, les *xiangu* jouissent d'un certain pouvoir, parfois même d'un certain prestige, à la mesure de leur réussite. Qui reconnaît-on, elles ou les dieux ? La clairvoyance des dieux, certes, mais leur propre ascèse aussi, en ce qu'elle est validée par la société. C'est pourquoi elles regroupent autour d'elles des fidèles de la divinité qui sont aussi les clients du service qu'elles rendent elles-mêmes. Cette microsociété a généralement vite fait de se disperser lorsqu'elles cessent d'exercer et retournent à leur propre destin, à leur propre vie. C'est pourquoi ce qu'elles ont à transmettre, le *jiushen*, « l'ancien dieu », doit être « transformé, recréé » [*zaohua*] par celle qui le reprendra comme « nouvelle divinité » [*xinshen*], comme « divinité à soi » [*benshen*], à des fins de vision, de « divination » [*ji*].

Glossaire / Glossary

- 八字 *bazi*, huit signes cycliques
 本命 *benming*, destin originel
 本神 *benshen*, divinité originelle, « son *benshen* »,
 本身 *benshen*, soi-même
 財 *cai*, richesse
 長生 *changsheng*, prolonger le temps de vie
 辰 *chen*, station
 城隍廟 *chenghuang miao*, temple du dieu de la ville
 沖 *chong*, heurter
 衝 *chong*, collision entre deux étoiles
 打板 *daban*, prendre son rôle
 代 *dai*, génération
 道姑 *daogu*, immortelle taoïste
 點眼 *dianyan*, illumination des yeux
 帝旺 *diwang*, règne
 地支 *dizhi*, rameau terrestre
 犯 *fan*, offenser
 法士 *fashi*, maître des méthodes
 分香 *fenxiang*, partage de l'encens
 夫宮 *fugong*, site astrologique du mari
 改運 *gaiyun*, corriger le destin
 功成 *gongcheng*, accomplissement
 公公 *gonggong*, père du mari
 鬼 *gui*, revenant, démon
 合 *he*, concorder
 姐妹 *jiemei*, sœurs
 節氣 *jieqi*, nœud de souffles
 乩童 *jitong*, enfant de divination
 舊神 *jiushen*, ancien dieu
 久視 *jiushi*, le regard qui se prolonge, la jeunesse éternelle
 訣 *jue*, formule magique
 開關 *kaiguan*, ouverture des passes
 開光 *kaiguang*, ouvrir à la lumière
 開口 *kaikou*, ouverture de la bouche
 客人 *keren*, hôte
 苦 *ku*, amertume
 靈 *ling*, force étrange, puissance, âme, divinité
 靈 *ling*, sublimer
 祿 *lu*, chance

- 閩山派 *lushan pai*, tradition rituelle du Lushan
 滿月 *manyue*, le mois plein
 命 *ming*, destin
 內丹 *neidan*, alchimie interne
 有兩個爸爸 *ni you liangge baba*, tu as deux pères
 破產 *pochan*, ruiner la maison
 前世父母 *qianshi fumu*, parents des vies antérieures
 刃 *ren*, lame
 入神 *rushen*, entrer en divinité
 三界神 *sanjie shen*, esprit maléfique du troisième monde
 傷 *shang*, blessure
 上神 *shangshen*, porter une divinité en soi ou monter une divinité
 神 *shen*, divinité
 身上有神 *shenshang you shen*, tu portes une divinité sur toi
 食神 *shishen*, désir
 死吊 *sidiao*, mourir
 胎神 *taishen*, esprit de la matrice
 天乾 *tiangan*, tronc céleste
 童 *tong*, enfant
 童養媳 *tongyangxi*, épouse nourrie depuis l'enfance
 旺 *wang*, prospère
 我本身 *wo benshen*, moi-même
 巫婆 *wupo*, chamane
 下凡回去 *xiafan huiqu*, s'en retourner vers le monde ordinaire, laïc
 癩 *xian*, démence
 仙 *xian*, immortalité
 仙姑 *xiangu*, immortelle
 先天 *xiantian*, ciel antérieur
 刑 *xing*, châtement
 星 *xing*, étoile
 新神 *xinshen*, nouvelle divinité
 修道 *xiudao*, cultiver le dao
 玄母 *xuanmu*, « mère obscure »
 羊 *yang*,* chèvre
 陽 *yang*, le principe « yang »
 養 *yang*, nourrir
 羊癲瘋 *yangdianfeng*, épilepsie
 羊癲癩 *yangdianxian*, épilepsie
 羊刃 *yangren*, lame yang
 一代一代傳下去 *yidai yidai chuan xiaqu*, transmettre de génération en génération, « ça court à travers les générations »

- 印 *yin*, empreinte
醫巫 *yiwu*, chamane guérisseuse
醫巫閭山 *yiwu lushan*, Mont Lu des chamanes guérisseurs
有神 *youshen*, présence d'une divinité
元父 *yuanfu*, père originel
運 *yun*, destin
運氣 *yunqi*, destin
造化 *zaohua*, façonner
正財 *zhengcai*, richesse légitime
正官 *zhengguan*, norme
正神 *zhengshen*, divinité correcte
正一 *zhengyi*, Un orthodoxe

Références

- Baptandier, Brigitte, 1991, « Le pont Loyang. Des mots, des humains et des dieux », dans *Métaphore et diglossie en contexte ethnologique. Langage et société* 57, Paris, Maison des Sciences de l'Homme : 9-42.
- , 1996a, « Le rituel d'ouverture des passes. Un concept de l'enfance », *Chine : Facettes d'identité. L'Homme* 137 (janvier-mars) : 119-142.
- , 1996b, « Linshui furen. How a woman became a Goddess », in Robert Weller et Meir Shahar, *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu, University of Hawai'i Press : 105-149.
- , 1996c, « Entrer en montagne pour y rêver. Le mont des Pierres et des Bambous », *Rêver, Terrain* 26 : 99-123.
- , 1997, « Penser par substituts. Les rituels du corps de remplacement », *Ateliers* 18, Nanterre : 29-47
- (dir.), 2001, *De la Malemort. En quelques pays d'Asie*. Karthala, Paris.
- , (à paraître), « Lüshan Puppet Theatre in Fujian », dans *Actes du colloque : Ethnography in China Today*, Mai 1998, Hong Kong, E.F.E.O. & Chinese University, Taipei, D. Overmeyer.
- Berthier (Baptandier) Brigitte, 1987, « Enfant de divination, voyageur du destin », *L'Homme* 101, XXVII (1) : 86-100.
- , 1988, *La Dame du Bord de l'Eau*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- Bloch, Maurice, 1992, *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Boltz, Judith M., 1987, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. University of California, Berkeley, Institute of East Asian Studies, Center for Chinese Studies.
- Bouchy, Anne, 1992, *Les oracles de Shirataka*, Paris, Picquier.
- Cahill, Suzanne E., 1993, *Transcendence and Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford, Stanford University Press.
- Caillet, Laurence, 1991, *La maison Yamazaki. La vie exemplaire d'une paysanne japonaise devenue chef d'une entreprise de haute coiffure*, Paris, Plon, Terre humaine.
- , 2001, « La sangsue et les fantômes. Petites histoires de famille au Japon », dans Brigitte Baptandier (dir.), *De la malemort. En quelques pays d'Asie*. Paris, Karthala, : 133-164
- Cass, Victoria, 1999, *Dangerous women. Warriors, Granies and Geishas of the Ming*. Boulder, Rowman & Littlefield Publishers.

- Certeau, Michel de, 1982, *La Fable mystique*, Gallimard, Paris.
- Charuty, Giordana, 1992, « Ethnologie et psychanalyse. Le dialogue inachevé », dans Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud, *Vers une ethnologie du présent*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 75-115.
- , 1997, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris, Le Seuil, La couleur des idées.
- Chen, Boyu, 1992, *Nüxing baxi xue*. Taipei, Yiqun Shudian.
- Davis, Edward L., 2001, *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu, Hawaiï University Press.
- Dean, Kenneth and Zhenman Zheng, 1993, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton, Princeton University Press.
- , 1994, « Group Initiation and Exorcistic Dance in the Xinghua Region », dans *Epigraphical Materials on the History of Religion in Fujian*. Fujian, People Publishing House.
- Demiéville, Paul, 1927, « Sur la mémoire des existences antérieures », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 27: 283-298.
- Despeux, Catherine, 1990, *Immortelles de la Chine ancienne*. Paris, Pardès.
- , 1994, *Le Xiuzhen tu. Taoïsme et corps humain*. Paris, Guy Trédaniel.
- Détienne, Marcel et Gilbert Hamonic (dir.), 1995, *La déesse Parole. Quatre figures de la langue des dieux*. Paris, Flammarion, Idées et Recherches.
- Domenach, Jean-Luc et Philippe Richer, 1987, *La Chine, Tome I. 1949-1971*. Paris, Le Seuil, Points d'Histoire.
- Foucault, Michel, 1994 [1984], *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Paris, Gallimard.
- Furth, Charlotte, 1986, « Blood, Body and Gender. Medical Images of the Female Condition in China, 1600-1850 », *Chinese Science* 7: 43-66.
- , 1999, *A Flourishing Yin. Gender in China's Medical History, 960-1665*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Gallin, Bernard, 1966, *Hsin-Hsing. A Chinese Village in Change*. Berkeley, California University Press.
- Granet, Marcel, 1959, « La droite et la gauche en Chine » dans *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hawkes, David, 1981, « Quanzhen Plays and Quanzhen Masters », *À la mémoire de Paul Demiéville - Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome LXIX : 153-170.
- Héritier, Françoise, 1994, *Les deux soeurs et leur mère*. Paris, Odile Jacob.

- Hou, Ching-Lang, 1979, « The Chinese Belief in Baleful Stars », dans Anna Seidel et H. Welch (dir.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*. Yale, Yale University Press : 193-228.
- Huang, Youde, 1983, *Mingli zhexue* [Philosophie des principes du destin]. Tainan, Shenzhou shuju, Daqian shijie chubanshe.
- Kalinowski, Marc, 1983, « Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode Liu Ren », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient Tome LXXII* : 309-419.
- , 1991, « Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le compendium des cinq agents, Wuxing dayi, VI^e siècle », *Études Françaises d'Extrême Orient*.
- Kleinman, Arthur, 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Lauwaert, Françoise, 1991, *Recevoir, conserver, transmettre. L'adoption dans l'histoire de la famille chinoise — aspects religieux, sociaux et juridiques*. *Mélanges chinois et bouddhiques XXIV*, Bruxelles.
- , 1994, « La mauvaise graine. Le gendre adopté dans le conte d'imitation de la fin des Ming ». *Études chinoises XII (2)* : 51-92.
- , 1999, *Le meurtre en famille*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- , 2001, « La mort cruelle des gens de peu. Quelques cas de jurisprudence dans la Chine du XIX^e siècle », dans Brigitte Bapandier (dir.), *De la Malemort. En quelques pays d'Asie*. Karthala, Paris : 107-132.
- Lin, Yinghua, 1979, *Zuixin bazi tuiming zhexue* [Nouvelle philosophie du destin dans les bazi]. Tainan, Dafu Shuju.
- Mauclair, Simone, 1993, « L'institution de l'héritier et la pratique de nourrir le gendre dans le Japon ancien », colloque *Adoption et Fosterage*, Paris, 4 et 5 juin.
- Norman, Jerry et Tsu-Lin Mei, 1976, « The Austroasiatics in Ancient South China : Some Lexical Evidence », *Monumenta Serica 32* : 274-301.
- Robinet, Isabelle, 1991, *Histoire du taoïsme*. Paris, Cerf.
- Schipper, Kristopher M., 1977, « Neighborhood Cult Associations in Traditional Taiwan », dans G. William Skinner (dir.), *The City in Late Imperial China*. Stanford, Stanford University Press : 665-676.
- , 1990, « The Cult of Pao-Sheng Ta-Ti and its Spread to Taiwan: a Case Study of Fen-Hsiang », dans Eduard B. Vermeer (dir.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden, Brill : 397-416.

- Smith, Pierre, 1973, « Principes de la personne et catégories sociales » dans *La notion de personne en Afrique noire*. Paris, Colloques internationaux du CNRS n° 544 : 467-490.
- Stein, Rolf, 2001[1987], *Le monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*. Paris, Flammarion, Champs.
- Stickmann, Michel, 1987, « Dreamwork of Psycho-Sinologists : Doctors, Taoists, Monks », dans Carolyn T. Brown (dir.), *Psycho-Sinology : The Universe of Dreams in Chinese Culture*. Woodrow Wilson international Center for Scholars, Asia program.
- , 2002, *Chinese Magical Medicine*. Stanford, Stanford University Press, B. Faure ed.
- Vandermeersch, Léon, 1980, *Wangdao ou la Voie Royale*. Paris, École Française d'Extrême Orient, tome II.
- Verdier, Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard.
- Wan, Minying, 1973, « Sanming tonghui » (circa 1550), dans *Siku quanshu zhenben siji*. Taiwan shangwu yinshuguan, vol. III : 566.
- Weber, Max, 1967 [1964], « Les fondements de l'ascétisme religieux », dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.
- Wei, Yingqi (dir.), 1929, *Fujian sanshen kao* [Étude de trois dieux du Fujian]. Fujian.
- Wolf, Arthur et Chieh-shan Huang, 1970, « Adopt a Daughter-in-Law Marry a Sister: A Chinese Solution to the Problem of Incest Taboo », *American Anthropologist* 5 : 864-874.
- , 1980, *Marriage and Adoption in China*. Stanford, Stanford University Press.
- Wolf, Margery, 1968, *The House of Lim. A Study of a Chinese Farm Family*. New York, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- , 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford, Stanford University Press.
- Xu, Hualong, 1994, *Zhongguo gui wenhua da cidian* [Dictionnaire des cultes aux démons de la Chine]. Nanning, Guangxi minzu chuban she.
- Ye, Dehui, 1980, « Sanjiao yuanliu Soushen dachuan », dans Wang Ch'iu Kui (dir.), *Huitu Sanjiao yuanliu soushen dachuan, fu Sou Shenji* [Illustrated Hagiographies of the Collected Spirits of the Original Currents of the Three Teachings, with the Collected Records of the Spirits Appended]. Taipei, Lianjing.

- Ye, Mingsheng, 1995, « Minxi shanghang gaoqiang kuilei yu furen xi », dans *Minsu quyì congshu*. Taiwan, Wang Qiugui éd.
- , 1996, « Fujian Shanghang luandan kuileixi furen zhuan », dans *Minsu quyì congshu*. Taiwan, Wang Qiugui éd.
- , 1997, « Fujian Shouning siping kuileixi nainiang zhuan », dans *Minsu quyì congshu*. Taiwan, Wang Qiugui éd.