

Le masque de la Chine.

Yves Créhalet, édition Actes Sud, 2007, 192 pages.

Le catalogue de l'exposition intitulée « Masques de Chine », qui se déroule au musée Jacquemart-André à Paris, du 14 mars au 26 août 2007, apparaît de prime abord comme un ravissement pour le sens visuel. Il convient aussi de lui reconnaître une portée plus large sur le plan intellectuel. Il sait entraîner l'analyste des agricultures mondiales sur le versant culturel de la géographie, si nécessaire au décryptage du fonctionnement des terroirs du Sud de la Chine. Ces masques, sans lesquels des actes religieux seraient impossibles, se révèlent le moyen de faire ressurgir, de capter puis de tenter de sonder des représentations culturelles toujours vivantes chez des populations résidant en milieu rural, souvent appréhendé, à tort ou à raison, comme un conservatoire des traditions. Or de telles représentations culturelles peuvent en dire long concernant les motivations et les agissements de ces communautés campagnardes. Ainsi, rendre la vie à ces masques lors de cérémonies religieuses d'exorcisme, c'est rejouer les mythes fondateurs liés aux personnages représentés. C'est souder le groupe villageois en rappelant non seulement des origines et des croyances communes, mais aussi l'impérieuse nécessité de conjurer les démons et les fantômes, qui peuvent mettre en péril la fertilité, soit dans les champs, soit au sein des ménages. C'est enfin structurer le calendrier agricole et le paysage agraire.

Des masques anciens d'une rare beauté esthétique.

Sculptés dans des bois légers et fragiles, comme le saule, le peuplier mais aussi parfois le camphrier, et protégés par des couches de plâtre, de laque, de papier marouflé ainsi que de peinture aux couleurs multiples, ces masques remontent, pour les plus anciens, au 16^{ème} siècle, et datent généralement des 18^{ème} et 19^{ème} siècles. De forme arrondie, ils s'inscrivent dans « *une culture de la souplesse* » (page 23) rappelant le tour du potier. Certains conservent des ornements faits de crins de cheval ou de fils de soie qui servent à figurer cheveux, sourcils et moustaches. Quelques-uns, enfin, possèdent des éléments articulés, de sorte que leur bouche s'ouvre et se ferme, ou qu'ils cachent un second masque derrière une première face amovible.

Forme et couleur s'avèrent aussi de l'ordre du signifié. En effet, un code des couleurs existe et indique quelle valeur se voit attribuée à tel personnage. Par exemple, le rouge et le jaune disent le caractère hardi du masque. Le bleu semble démoniaque tandis que le blanc est ambigu. Le noir symbolise tantôt la puissance, tantôt la sauvagerie et possiblement le caractère infernal du personnage. Les têtes zoomorphes sont autant de signes : un dragon désigne un homme, un tigre un général courageux, un phénix se rapporte, soit à une femme, soit à un prince.

Un cycle géographique révolu : le rituel wunuo transmis des communautés agricoles néolithiques aux minorités ethniques actuelles du sud de la Chine.

Le terme *Wunuo* combine deux caractères chinois. *Wu* désigne le « chamanisme ». Et *Nuo* signifie littéralement « expulsion des démons de la maison ». Il est ainsi question d'un « *théâtre rituel* » (page 15).

Le berceau du culte *Wunuo* apparaît, semble-t-il, à l'époque néolithique dans le bassin du fleuve Jaune. Ces pratiques religieuses chamaniques associent croyances naturelles et populaires chez le groupe humain han, composante majoritaire de la population chinoise, hier et aujourd'hui. Par la suite, ce culte totémique s'étend à toute la Chine, en particulier vers le Sud, pour gagner les territoires situés bien au-delà de la rive droite du fleuve Yangzijiang. Progressivement viennent s'y greffer des pratiques folkloriques, des dogmes issus des deux grands systèmes de pensée philosophico-religieux chinois, c'est-à-dire le confucianisme et le taoïsme, ainsi que du bouddhisme. Une telle évolution démontre incontestablement la capacité syncrétiste de la civilisation chinoise.

Dans la Chine antique, lorsque que les structures étatiques se façonnent, l'empereur s'approprié le culte *Wunuo* et le transforme en un cérémonial de cour. Sa démarche s'explique par sa fonction de fils du Ciel. En d'autres termes, il incarne un chaman habilité à être le lien entre le Ciel et la Terre. A ce titre, il porte le masque du tigre, apte à terrifier les différents démons. Ainsi naît le *Da Nuo*, autrement dit le Grand *Nuo*, sous la dynastie Zhou (de 1100 à 206 avant J.-C.). Les rites pratiqués dans l'enceinte du palais impérial demeurent à usage privé. Les dynasties suivantes, que ce soit les Han (206 avant J.-C. à 220 après) ou les Tang (618 à 907 après J.-C.), perpétuent ces cérémonies religieuses tout en leur donnant un caractère public.

Avec la dynastie Song (960 à 1279 après J.-C.), le « *Nuo passe du rite magique au théâtre populaire* » (page 22), pendant que l'empire connaît un intense mouvement d'urbanisation. La culture rurale entre en ville et le *Wunuo* devient un théâtre de rue (le *Nuoxi*). C'est ainsi que les masques gagnent en raffinement, qu'ils prennent une allure moins féroce et représentent des personnages de la vie quotidienne, non plus uniquement les forces essentielles et les divinités.

A des fins de propagande, désireuse de galvaniser le nationalisme chinois après le règne des mongols Yuan (1279 à 1368 après J.-C.), la dynastie des Ming (1368 à 1644 après J.-C.) ajoute aux rites théâtraux des masques figurant des héros légendaires de l'antiquité. Des soldats-laboureurs han s'installent en milieu rural afin de pacifier les minorités ethniques. Ils introduisent auprès de ces dernières une forme dégradée du *Wunuo*, le *Dixi*, sortes de pièces de théâtre traitant de sujets historiques et vantant la supériorité de la civilisation han. L'autre axe de diffusion du culte *Wunuo* à l'époque des Ming est maritime. En effet, les campagnes japonaises l'adoptent dès le 14^{ème} siècle. Le théâtre de *Nô* semble ainsi un apport culturel chinois dans l'archipel nippon.

Aujourd'hui, tandis que le groupe majoritaire han a cessé de pratiquer le *Wunuo*, celui-ci se maintient chez les minorités ethniques résidant dans les provinces du Sud de la Chine. Il s'agit notamment de l'ethnie Tujia vivant dans la province du Guizhou, des Miao implantés dans les provinces du Yunnan et du Guangxi, ainsi que des Yao. Ces populations tiennent les représentations de leur culte secrètes en les circonscrivant à des zones montagneuses difficiles d'accès. Mais quelles informations nous sont-elles donc parvenues concernant le déroulement de leurs célébrations religieuses ayant lieu au printemps ?

Tout cérémonial religieux commence à proximité de l'autel. Y trône la boîte sacrée renfermant un grand masque de divinité, flanquée des « *têtes-piquets du couple primordial, la mère Nuo et le père Nuo (frère et sœur, seuls survivants du déluge, ils ont commis l'inceste pour assurer leur descendance, et le père Nuo en est encore rouge de honte !)* » (page 17). Ces sculptures sont plantées dans des bols contenant des grains de riz. Ceux-ci représentent les dix

mille soldats célestes et seront jetés à l'intention des fidèles par la suite. Sur l'autel, les villageois exposent aussi des peintures sacrées, des bâtons d'encens parfumés au santal et au jasmin pour le plaisir des dieux, ainsi que des billets de banque qui seront brûlés, ultérieurement, en offrande et en gage de renonciation aux biens matériels. L'encens se consumant, le chaman surgit. Il porte le masque de Tudi, dieu du sol et principal acteur du culte. Ses sens sont décuplés. Il entre en transe. Il chante et danse devant le couple originel, accompagné par d'autres masques. Ceci en buvant de l'alcool de riz. Un poulet est sacrifié. Les officiants se lavent les mains. Et l'assemblée entre aussi dans la danse au son des percussions et des pétards. Par la suite, les masques courent sus aux démons et aux fantômes à travers tout le village. Ils pénètrent dans les habitations et capturent les intrus à l'aide de filets. Le juge Bao exerce son office et enjoint à Tudi d'enchaîner les êtres maléfiques à l'extérieur du village, dans le même temps que le chaman appose un cachet sur les maisons certifiant leur libération de l'emprise des démons. Le jour suivant, les chamans rejouent les exploits magiques de Tudi : pour l'occasion, ils se font « fakirs ». Le dernier jour, les villageois goûtent au spectacle théâtral *Nuo* donné par des troupes de comédiens ambulants.

Quels sont les buts de telles cérémonies ? En premier lieu, elles sont le moyen de créer un contact avec le monde des esprits (les villageois veulent ainsi faire descendre les dieux) et de procéder à des exorcismes. Elles remplissent ensuite un rôle éducatif auprès des populations. Elles réactivent les fondements de l'identité communautaire en faisant partager une évocation des mythes d'origine de l'ethnie, des valeurs et des émotions communes. Enfin, elles renvoient à des préoccupations matérielles. Les populations invoquent, en effet, les dieux dans l'espoir d'obtenir une bonne santé, la richesse et la bonne fortune, ce qui équivaut à l'assurance de la fertilité lors des récoltes.

Des masques figurant des divinités propices à l'agriculture.

Outre le couple Nuo Gong et Nuo Mu (le père et la mère Nuo) lié au riz et de Tudi, non seulement dieu du sol et des céréales, mais aussi accompagnateur des défunts vers leur dernière demeure, déjà cités, d'autres masques de divinités interviennent dans le culte *Wunuo* et ont un rapport étroit avec la pratique de l'agriculture. Taizi, par exemple, qui signifie « le dauphin », est représenté sous la forme d'un mannequin. Le chaman a recours à lui pendant un rituel de fertilité : la cérémonie dite « *donner un fils* ». Tout couple désireux de concevoir des enfants la pratique. Les enfants sont attendus pour avoir la main-d'œuvre nécessaire à l'exploitation de la terre. La progéniture doit aussi assister les parents dans leur vieil âge. Erlang signifie le « *deuxième fils* » du dieu de l'eau dans la province du Sichuan. Les villageois font appel à lui pour se prémunir des crues et de la sorte sauvegarder les cultures. Enfin, Kaishan est le dieu « *qui ouvre la montagne* » chez les ethnies pratiquant l'agriculture itinérante ou mises sous pression par les Han qui occupent les plaines. Il les aide à défricher de nouvelles terres en altitude.

In fine, bien plus qu'un recueil de curiosités, cet ouvrage permet de comprendre, dans toute sa complexité, le rapport à la terre qui prévaut chez les minorités ethniques de la Chine méridionale. L'agriculture est tout à la fois un acte productif et un acte de conservation de la fertilité des sols. Elle revêt une dimension alimentaire vitale (nourrir la famille), une autre économique (dégager des profits) et une dernière empreinte de religiosité, révélée par la pratique du *Wunuo*. A l'heure où les enjeux de l'agriculture actuelle semblent se résumer pour de nombreux analystes aux seuls débats sur le développement durable, la nocivité supposée des OGM, le commerce équitable ou la moto mécanisation, ce livre rappelle que l'agriculture

possède encore clairement une connotation religieuse et, que les avancées technologiques ne sont pas incompatibles avec la spiritualité, tant la flexibilité syncrétique des peuples mentionnés s'avère grande, si l'occasion leur en est laissée. Les auteurs affirment d'ailleurs, avec justesse, que le culte *Wunuo* apparaît comme le « *soubassement du vitalisme chinois moderne* » (page 10).

Benjamin Claverie,
Corédacteur de la LEGAM (Lettre d'études géopolitiques des agricultures mondiales).