



Archives de sciences sociales des religions

158 | Avril-juin
Varia

La cosmogonie des Hani au regard des matériaux de la Chine ancienne

Enduring motifs: contemporary Hani cosmogonic narratives and textual data from ancient Chinese sources

La cosmogonía de los Hani a la luz de los materiales de la China antigua

Pascal Bouchery



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23821>

DOI : 10.4000/assr.23821

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2012

Pagination : 11-31

ISBN : 978-2-7132-2329-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pascal Bouchery, « La cosmogonie des Hani au regard des matériaux de la Chine ancienne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 158 | Avril-juin, mis en ligne le 02 janvier 2016, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23821> ; DOI : 10.4000/assr.23821

Pascal Bouchery

La cosmogonie des Hani au regard des matériaux de la Chine ancienne¹

Il y a près d'un siècle, avec la publication des « Légendes mythologiques dans le Chou king », l'historien sinologue Henri Maspero révolutionnait l'historiographie chinoise en montrant que les légendes contenues dans les Classiques confucéens et de façon fragmentaire dans la littérature préimpériale des Han présentaient d'indéniables affinités avec les traditions orales de certaines populations non chinoises des régions périphériques de la Chine. Cette comparaison lui permettait d'avancer l'hypothèse selon laquelle ces récits étaient des formes historicisées à partir d'un fonds plus ancien qui aurait constitué une authentique mythologie, et devaient donc être interprétés comme tels. Parallèlement, il ouvrait une voie de recherche prometteuse orientée vers l'analyse mythologique comparative des sociétés de l'Asie orientale et sud-orientale, tandis que les travaux de M. Granet (1919, 1926), Gu Jiegang (1926-41), W. Eberhard (1942) ou B. Karlgren (1946), ainsi que plusieurs découvertes archéologiques importantes, venaient confirmer ses thèses.

Depuis une cinquantaine d'années cependant la recherche en matière de mythologie chinoise a eu tendance à délaisser la démarche comparative et s'est plutôt orientée vers une approche étimologique (Bodde 1961, 1975 ; Boltz 1981, Lewis, 1990) ou structuraliste des mythes (Allan, 1981). De leur côté folkloristes et ethnographes chinois ont accumulé une quantité considérable de matériaux sur les littératures orales de leurs minorités nationales, mais peinent toujours à croiser leurs recherches avec celles de leurs collègues folkloristes, historiens ou sociologues travaillant sur la majorité Han. Par ailleurs peu de ces matériaux ont été traduits, ce qui limite leur diffusion auprès des spécialistes non sinisants. Pour ce qui est des anthropologues non chinois, les travaux spécifiquement consacrés à l'étude de mythologies ne sont pas nombreux et se situent la plupart du temps dans une perspective monographique qui accorde peu de place à la dimension comparative. Près d'un siècle après la parution de l'article d'Henri Maspero, il nous a semblé intéressant de vérifier dans quelle mesure l'étude historique de

1. Je remercie le Pr. M. Kalinowski (EPHE, V^e section) d'avoir attiré mon attention sur certains rapprochements structurels entre les deux systèmes de représentations qui sont à la base de cet article.

la mythologie chinoise pouvait continuer d'être enrichie par l'apport de données ethnographiques en provenance des minorités de l'espace sinisé. En effet, non seulement notre connaissance de celles-ci s'est considérablement accrue en l'espace d'un siècle, mais surtout un certain nombre de documents parmi lesquels les textes oraculaires des Shang, l'épigraphe des Royaumes Combattants, l'Almanach de Chu ou encore les manuscrits sur soie des Han ont permis d'introduire une profondeur historique qui n'existait pas au moment de la rédaction des « Légendes Mythologiques dans le Chou King ».

Nous avons choisi ici, à titre d'exemple, de confronter la cosmogonie d'une ethnie non Han des confins méridionaux de la Chine, les Hani, à certains matériaux de la Chine ancienne. Notons d'abord qu'en dépit d'une ressemblance phonétique entre les deux ethnonymes, Hani et Han sont tout à fait distincts. Le premier terme désigne une minorité ethnique de près de deux millions d'individus parlant des langues de la famille tibéto-birmane, le second caractérise l'ethnie majoritaire chinoise, mais aussi la dynastie des Han. La plupart des Hani habitent le Yunnan méridional dans les préfectures autonomes de Honghe, Pu'er et Xishuangbanna, tandis que des effectifs plus réduits sont présents en Birmanie, au Laos, en Thaïlande et au Vietnam. Considérés officiellement en Chine comme une population autochtone (*benren*), ils sont installés dans la province du Yunnan au moins depuis les premiers siècles de notre ère. Les matériaux ethnographiques présentés ici ont été collectés par nous-mêmes entre 1994 et 1998².

Par rapport à d'autres ethnies minoritaires chinoises, la cosmologie³ des Hani possède la particularité de n'incorporer qu'un nombre limité de références aux traditions taoïste, confucianiste ou bouddhiste, tout en présentant certaines analogies avec les matériaux à caractère mythologique contenus de façon éparse dans les Classiques. Leur cosmogonie a ceci de particulier qu'elle nous dépeint la naissance de l'univers et de l'humanité au travers d'un processus non seulement séquentiel, mais générationnel. D'un côté des généalogies ancestrales sont préservées oralement, qui permettent aux individus masculins de se remémorer la liste de tous leurs ancêtres agnatiques réels ou supposés, ceci au moyen d'un procédé mnémotechnique consistant à créer des chaînages patronymiques tous reliés les uns aux autres⁴. De l'autre l'ancêtre agnatique ultime, commun à l'ensemble

2. Le récit relatant la création de l'univers et de l'humanité a été recueilli auprès d'informateurs hani du district de Yuanyang dans le dialecte local, puis traduit avec l'assistance de locuteurs parlant hani et chinois. Signalons qu'une version plus longue incluant l'épopée migratoire ancestrale a été transcrite, traduite et publiée en chinois par Shi Junzhao *et al.* sous le titre *Haniapeicongpopo* (Kunming, Yunnan minzu chubanshe, 1986).

3. Ce mot doit s'entendre ici au sens anthropologique, à savoir un système de croyances relatives à l'univers naturel et humain. La cosmogonie peut être considérée comme un sous-ensemble de la cosmologie, qui concerne de façon plus spécifique les croyances rendant compte de la naissance de l'univers et l'apparition de l'homme sur terre.

4. Ce procédé est utilisé par plusieurs populations du Yunnan, principalement de langues tibéto-birmanes. On le retrouve également dans les généalogies royales de Nanzhao, royaume tibéto-birman ayant étendu sa domination sur une partie de l'actuel Yunnan aux VIII^e et IX^e siècles.

des Hani, est à la fois considéré comme progéniteur de l'univers et assimilé au ciel (Aoma ou Momi, littéralement « ciel-grand », ou « ciel-primordial »). De ce fait, la récitation de toute généalogie individuelle débute par l'évocation de l'ancêtre qui se trouve être aussi l'acteur central de la genèse, et les principales figures anthropomorphes du panthéon sont reliées au travers d'une chaîne généalogique ininterrompue.

Le récit cosmogonique débute par un gigantesque tourbillon de brouillard blanc « *pareil à un buffle tournant sur lui-même* », puis l'apparition d'un océan immense (*nitso-tso*), et l'émergence en son sein d'un être gigantesque, poisson ou grenouille. Celui-ci, par des soubresauts de son corps, donne naissance aux divinités primordiales : Aoma le Souverain Céleste, Mima le Maître de la Terre, Mitso régnant sur le monde aquatique, ainsi que les dieux du soleil et de la lune (Yolo, Yobö). Trois divinités célestes apparaissent ensuite, Momi, Yensa et Sala. Yensa engendre la plupart des divinités mineures peuplant le ciel et la terre.

La création de la terre, présentée à la manière de la construction d'un édifice, est conçue comme une œuvre collective réalisée à l'initiative des souverains des trois mondes. Lorsque le relief terrestre finit d'être façonné par le labour d'un araire et le ratissage d'une herse en or, tous deux tirés par trois buffles, le Souverain Céleste déverse sur la planète un déluge d'eau, achevant de séparer définitivement les terres émergées des océans. L'ouvrage se révèle imparfait cependant, et nécessite un second aménagement de la part des dieux du ciel, réalisé cette fois à partir du démembrement d'un buffle dont les différentes parties du corps donnent naissance aux éléments de l'univers. Ce dernier, dès lors, se présente sous forme d'un étage de trois mondes, chacun conçu comme le domaine d'un panthéon nombreux et hiérarchisé avec à sa tête un maître : le ciel est désormais le domaine des dieux, la terre est appelée à devenir celui des hommes, des animaux et des esprits, l'eau étant peuplée de poissons et de créatures à l'allure ophidienne, dragons et serpents. Le Souverain Céleste domine non seulement la hiérarchie divine de son domaine propre, mais aussi celles des mondes terrestre et souterrain, et par suite toutes les créatures qui les habitent. À ce stade liminaire du processus génésique, les hommes, les animaux et les esprits ne se distinguent pas les uns des autres, ni dans leur apparence ni dans leurs pouvoirs respectifs. Tous sont dotés des mêmes attributs qui caractérisent aujourd'hui le genre humain, en particulier la parole, et partagent un mode de vie similaire. Une vie facile, des ressources naturelles disponibles à profusion et l'immortalité des êtres vivants marquent aussi cet « âge d'or ». Le ciel et la terre ne sont pas encore des espaces disjoints et peuvent communiquer, les dieux du ciel et de la terre franchissant les domaines au moyen d'une échelle d'or ou d'un pilier.

L'histoire de l'humanité primitive se présente dès lors comme un processus de distanciation graduel d'avec les conditions de cet état idyllique, une différenciation croissante des entités qui peuplent l'univers et l'attribution progressive de caractéristiques spécifiques au genre humain. La destruction du lien cosmique

entre le ciel et la terre intervient à la huitième génération, à l'initiative des dieux du ciel désireux de faire cesser les déplacements intempestifs d'un esprit anormalement distrait, Toma, descendant agnatique direct d'Aoma. Quatre générations plus tard apparaît le premier homme, Sumio, arrière-petit-fils de Toma. À l'issue d'une série de querelles arbitrées par les dieux du ciel l'espace terrestre est finalement partagé entre deux domaines économiquement, socialement et symboliquement disjoints, l'un conçu comme domestique et intérieur pour les humains, l'autre à la fois sauvage et extérieur, à destination des esprits devenus désormais invisibles. À la quinzième génération, enfin, les hommes et les animaux se séparent, chacun acquérant ses propres attributs.

La cosmogonie hani décrit ensuite la façon dont la survie du genre humain est directement liée au contrôle des deux éléments essentiels à la vie que sont le soleil et la pluie. Un premier récit relate l'apparition simultanée de neuf soleils dans le ciel provoquant la canicule sur la terre, jusqu'à ce qu'un chasseur muni de son arc parvienne à abattre de ses flèches huit d'entre eux. Le dernier, apeuré, s'enfuit et se cache derrière la montagne, n'osant sortir de sa retraite qu'à l'appel d'un coq. L'autre épisode fait intervenir le mythe du déluge universel et le renouvellement de l'espèce humaine selon un schème classique de cette région relatant l'union incestueuse d'un frère et d'une sœur, seuls survivants de l'humanité détruite par la montée des eaux parce qu'ils ont eu l'heureuse idée de se cacher dans une courge géante. La fille enfante ensuite d'une autre courge qui, parvenue à mûrissement, contient les divers sous-groupes constitutifs de l'identité hani ou, selon les versions, les peuples environnants.

L'étape suivante relate l'apprentissage graduel de techniques et de connaissances propres à faire progresser le bien-être de l'humanité, toutes impliquant l'intervention de divinités ou l'apparition de héros civilisateurs. Les hommes des premiers temps apprennent l'usage du feu par l'intermédiaire d'un héros, Aza, qui parvient à dérober une perle magique sur le front d'un démiurge. L'acquisition des céréales et des techniques agricoles est présentée comme un legs divin, qu'elle soit due selon les versions à l'intervention directe du Souverain Céleste, de sa fille ou encore à un dragon. Une acquisition fondamentale des premiers âges de l'humanité est l'apprentissage du calendrier qui permet aux hommes, avec l'aide des dieux, de se démarquer définitivement du monde sauvage des animaux et des esprits. Les Hani héritent de ce savoir par l'intermédiaire d'un arbre appartenant au Souverain Céleste aux propriétés magiques, dont le décompte des différents éléments permet d'identifier les années, les mois et les jours. Instruits dans un premier temps par les dieux, les hommes perdent ensuite ce savoir précieux par la faute de la croissance d'un arbre géant dont le feuillage ombrage la terre, puis finissent par le retrouver.

Tel qu'il est reconstitué ici ce récit cosmogonique présente des affinités avec celui d'autres populations de la Chine du Sud et de l'Asie du Sud-Est continentale, toutefois son originalité réside dans le fait que le processus génésique est

ici conçu sous la forme d'une chaîne de filiation ininterrompue reliant les hommes actuels jusqu'au procréateur de l'univers. Plusieurs figures cosmogoniques majeures (Sumio, Toma) sont invariablement citées dans les généalogies individuelles et apparaissent toujours dans le même ordre.

Considérons maintenant la Chine ancienne. Nous disposons aujourd'hui, d'un côté de données littéraires provenant des Classiques confucéens et de divers textes dans lesquels apparaissent des fragments de mythologie comme ceux contenus par exemple dans le *Livre des monts et des mers* (*Shanhaijing*), rédigé à l'époque des Han mais qui contient sans doute des éléments des époques antérieures. Un récit à caractère cosmogonique est également consigné dans le chapitre trois des *Écrits du Prince Huai* (*Huainanzi*), dont on retrouve mention dans le chapitre « Questions au ciel » (« Tianwen ») des *Chansons de Chu* (*Chuci*). De l'autre des découvertes archéologiques majeures sont venues, depuis quelques décennies, enrichir notre connaissance des croyances relatives à la création du monde aux époques préimpériales. Parmi elles, il faut citer l'*Almanach de Chu* (*Chu boshu*) de la fin du IV^e siècle avant notre ère, pour la période des Royaumes Combattants.

À partir de ces matériaux, il est possible d'identifier un certain nombre de convergences avec la façon dont les Hani, par le biais de leur tradition orale, conçoivent la naissance de l'univers. Au préalable il faut préciser que, de façon volontaire, nous ne nous attachons pas ici aux différences de contextes historiques – qui sont manifestes, entre les divers documents chinois. Il va de soi que ces rapprochements ne présupposent en rien l'existence d'une forme cosmogonique originelle, homogène et unifiée, qui aurait évolué dans le temps. L'ethnogenèse des Han est complexe et nécessite, pour être appréhendée, que l'on identifie d'abord des traditions en référence à des localités et des périodes précises. Notre propos est seulement de faire apparaître des récurrences entre des traditions culturelles qui peuvent être éloignées dans l'espace *ou* dans le temps, afin de les discuter. Pour la clarté de l'exposé, nous distinguerons successivement les relations qui existent au niveau des thèmes mythologiques, de celles qui concernent les trames narratives de récits de nature cosmogonique.

Thèmes cosmogoniques

Un premier élément de convergence apparaît à travers l'évocation d'une création imparfaite de l'univers nécessitant un réaménagement divin. Ce thème figure de façon implicite dans le *Liezi* et le *Huainanzi*, deux ouvrages faisant allusion à une époque ancienne, mais postérieure à l'apparition de l'Homme sur la terre où le dôme céleste ne recouvrait pas entièrement la terre, les quatre points cardinaux n'étaient pas fixes, la terre ne portait pas correctement le ciel, l'eau coulait et débordait toujours sans s'arrêter⁵. La refondation de l'univers est attribuée à

5. *Huainanzi* (« Tianwen ») ; *Liezi* (« Tang Wen »).

une démiurge, Nüwa, qui confectionna le ciel avec des pierres, soit de façon semblable à la manière dont les dieux fabriquent la voûte céleste dans la cosmogonie hani. Dans le récit hani, celle-ci se réalise au moyen du démembrement d'un buffle dont les parties du corps donnent naissance aux éléments de l'univers. L'iconographie des Han associe Nüwa à un autre démiurge, Baoxi ou Fuxi, les représentant sous forme de créatures à corps de serpents pourvus d'une tête humaine tenant à la main les symboles du ciel et de la terre que sont le compas et l'équerre. Le thème du démembrement créateur se retrouve dans la mythologie chinoise à travers le récit de Pangu dans lequel le bovin est remplacé par un démiurge à l'allure anthropomorphe ou ophidienne, mais qui possède toutefois quatre pattes, une fourrure et des cornes⁶. La légende de Nüwa se rapproche de façon plus spécifique de la cosmogonie hani par le fait que les deux traditions associent étroitement le thème de l'aménagement du monde au démembrement d'un être chthonien dont les quatre pattes servent à étayer l'édifice cosmique. Et dans les deux systèmes de représentation la solidité de l'architecture universelle repose sur la capacité des dieux à enchaîner une divinité géante du monde aquatique (*Liezi*, « Tang Wen »). Pour les Hani, ce sont les pattes du buffle enterrées qui forment les piliers soutenant la chape terrestre, assurant en même temps son arrimage ; le poisson primordial les dévore ensuite et son corps et sa queue deviennent solides comme le roc, lui ôtant à jamais sa mobilité. Pour les Chinois de la fin des Zhou, ce sont les quatre membres de la tortue que Nüwa coupe et avec lesquels celui-ci dresse des piliers aux quatre pôles afin d'étayer la voûte céleste⁷. Le *Shuowen Jiezi* de la fin des Han associe plus étroitement encore le personnage de Nüwa au thème du démembrement créateur, décrivant le démiurge comme une déesse dont le corps fut transformé en divers éléments naturels. À travers ces fragments épars de la légende de Nüwa se retrouvent ainsi trois thèmes – la réparation de l'univers/l'être chthonien primordial dont les pattes servent d'armature à l'édifice universel/le démembrement créateur – qui s'associent dans la mythologie hani pour constituer l'une des étapes essentielles de la genèse. Nüwa réapparaît de façon incidente à la fin du II^e siècle dans le *Compendium sur les coutumes* (*Fengsu Tongyi*, « Huangba »), toujours comme acteur du processus génésique, façonnant cette fois les premiers hommes avec de l'argile⁸.

Un second élément de convergence est le thème de l'âge d'or, à travers l'évocation d'une période de paix et de prospérité des premiers temps de l'humanité figurant dans plusieurs textes à caractère cosmographique rédigés à l'époque des Royaumes Combattants ou des Han antérieurs. Il paraît bien se raccorder lui aussi au thème de l'indivision originelle des mondes céleste et terrestre : le *Shanhajing* et le *Huainanzi* nous indiquent en effet que le ciel et la terre pouvaient jadis

6. Pour le folkloriste Wu Xiaodong (2001 : 374), la forme archétypale de *Pangu* serait celle d'un bœuf.

7. *Huainanzi* (« Lanming »), *Liezi* (« Tang Wen »).

8. On retrouve ce thème chez les Taï (Maspero, 1924) et les Lisu, (Dessaint et Ngwâma, 1994 : 157-58).

communiquer au moyen d'un lien cosmique, sorte d'*axis mundi* représenté par l'arbre Jianmu⁹. Et, comme dans le récit de la genèse hani, l'histoire de l'humanité primitive s'accompagne d'une distanciation progressive par rapport aux conditions de cet âge d'or.

Un troisième élément de convergence apparaît à travers la figure de héros sauvant l'humanité primitive de deux cataclysmes majeurs qui la mettent en péril : la sécheresse et l'eau. La première est évoquée dans le mythe de l'archer détruisant les soleils multiples, mythe ancien extrêmement répandu dans le monde chinois et à sa périphérie et dont la présence dans les *Élégies de Chu* (*Chuci*) et, dans une moindre mesure le *Huainanzi*, fait supposer à Allan (1991 : 26) qu'il se rattache à une tradition orale véhiculée dans le sud de la Chine. Les premières mentions écrites apparaissent dans un chapitre du *Classique des documents* (*Shujing*) vraisemblablement rédigé entre le IX^e et le VII^e siècle¹⁰, puis de manière fragmentaire dans le *Zhuangzi*, le *Chuci* (« Tianwen »), le *Huainanzi* (« Benjing ») le *Jinian* et jusque dans l'un des derniers chapitres du *Shanhaijing* (« Haineijing ») sans doute compilé au premier siècle de notre ère, permettant d'attester d'une version homogène sur l'ensemble de la période Zhou et celle des Han antérieurs. Dans ces textes, l'intervention du héros est située tantôt à l'ère de Di Jun précédant l'âge d'or de Yao, Shun et Yu, tantôt à l'ère de Yao. La structure du récit dans les deux traditions est assez comparable : l'irruption inopinée de plusieurs soleils dans le ciel produit un réchauffement excessif qui menace l'humanité, jusqu'à ce qu'un archer talentueux abatte de ses flèches un à un les soleils en surnombre, à ceci près que le nombre des soleils diffère d'une unité (10 pour les Chinois, 9 pour les Hani) et que la version chinoise se raccorde au thème de l'avènement royal¹¹.

Sarah Allan (1991) a tenté de montrer que la trame générale du mythe contenue dans les Classiques était le résultat d'une historicisation opérée sous les Zhou à partir d'un authentique récit cosmogonique existant sous les Yin. Elle soutient l'idée selon laquelle le mythe des dix soleils existait déjà sous les Yin mais intégrait alors une cohabitation possible des astres. Les Zhou ayant renversé les Yin et constitué par la suite un État beaucoup plus centralisé, le mythe aurait été transformé de manière à nier la cohabitation possible des dix soleils, en faisant intervenir Yi l'archer¹². La démonstration de l'auteur repose sur une association étroite dans les textes de la fin des Zhou et des Han entre le mythe de Yi l'archer et une autre légende, celle de l'arbre Fusang, un arbre cosmique situé au fond d'une vallée, portant sur ses branches une dizaine de soleils dont l'un au moins est identifié à un corbeau ou à un oiseau noir. Le *Shanhaijing* précise que neuf soleils se trouvent sur les branches inférieures et un sur la branche supérieure.

9. *Huainanzi* (« Zhuixing ») ; *Shanhaijing* (« Haineijing »).

10. Sur le problème de la datation du *Shujing*, Allan, 1991 : 58.

11. Sur ce point, Granet, 1926 (rééd. 1994) : 377, n. 1.

12. Allan, 1991, chap. II et III.

Le *Shanhaijing*, le *Huainanzi* et le *Chuci* s'accordent en outre à reconnaître que l'arbre sert de point de départ et d'arrivée à la course des soleils, et un autre passage du *Shanhaijing* indique que les astres se déplacent à tour de rôle : « *lorsque l'un d'eux atteint l'arbre, un autre sort, chacun étant transporté par un oiseau* » (« *Dahuangdong jing* »). Ainsi la tradition mythique de Yi l'archer intègre constamment de façon directe ou indirecte le thème de l'arbre Fusang, de même que, comme l'a noté Allan (1991 : 36), le premier chapitre du *Shujing* qui fournit le récit le plus détaillé du mythe de Yi l'archer *présuppose* l'existence de la tradition Fusang. Cette dernière apparaît elle-même inséparable d'une déesse, ou d'un couple de divinités, Xihe, qui « *lave (nt)* » régulièrement les soleils dans un lac de la vallée solaire, au pied de l'arbre Fusang.

Chez les Hani, nous ne retrouvons rien de comparable à ce qu'Allan pense avoir reconstitué du mythe authentique des Yin : ni référence aux oiseaux solaires¹³, ni à une quelconque cohabitation possible des dix soleils. Le mythe de l'arbre cosmique apparaît lié non pas au mythe de l'archer, mais à l'apprentissage du calendrier, puisque les ancêtres des Hani acquièrent la connaissance des cycles duodénaires au moyen d'un arbre géant planté par des divinités célestes. L'arbre représente une année de temps, et c'est le décompte de ses différents éléments qui permet le repérage des divisions de l'année. L'arbre ne porte pas dix soleils ni dix oiseaux, mais douze racines qui correspondent aux douze lunaisons du cycle annuel, et trente fleurs représentant le nombre de jours contenus dans un mois lunaire. Ceci nous amène à considérer l'hypothèse selon laquelle aurait pu exister, dans la mythologie chinoise ancienne, une relation entre ces trois éléments que sont le thème de l'archer, celui de l'arbre cosmique et celui du calendrier. Plusieurs éléments le suggèrent en effet :

Les unités calendériques à l'époque des Yin étaient d'une part un cycle court de dix jours équivalent de la semaine, de l'autre un cycle long de trente jours équivalent du mois. Les dix soleils sont figurés par des oiseaux à trois pattes, et Allan (1991 : 33) a suggéré que les trois pattes des oiseaux pouvaient représenter les trois cycles dénaires contenus dans un mois de trente jours. Par ailleurs, selon le *Shujing* et le *Shanhaijing*, Di Jun a épousé deux femmes, l'une ayant enfanté des dix soleils, et l'autre, Chang-Xi, de douze lunes. Le *Shanhaijing* (« *Dahuangxi jing* ») nous indique qu'au commencement de chaque mois, Chang-Xi « *lave les lunes* », ce qui évoque davantage l'idée d'un renouvellement cyclique que d'une cohabitation permanente. S'agirait-il ici d'indiquer, non que douze lunes coexistent, mais que l'arbre est porteur des douze lunaisons comme dans le mythe hani, et que l'action de laver les lunes représente le renouvellement des lunaisons au cours du cycle annuel ? De même, cet autre passage du *Shanhaijing* (« *Haiwaidong jing* ») mentionnant l'existence d'un grand arbre dont chacune des dix

13. La déduction d'Allan selon laquelle chacun des soleils était identifié à un oiseau a été réfutée par A. Birell (1993 : 255-56).

branches porte un soleil n'évoquerait-il pas, à l'instar du récit hani, non pas la possibilité pour les dix soleils de sortir ensemble, mais l'existence d'un cycle dénaire fondé sur l'observation du soleil ? Cette hypothèse se trouve renforcée par le fait que le paragraphe en question prend soin d'expliquer qu'un seul, parmi les dix soleils, se trouve placé sur la branche la plus haute, les autres étant localisés sur les branches inférieures, ce qui suggère qu'un seul est destiné à quitter l'arbre lors de sa course journalière. Le texte pourrait ainsi évoquer le cycle dénaire sur lequel se fondait la liturgie ancestrale des Yin au travers des appellations décadiques posthumes conférées aux ancêtres lointains. Une telle interprétation rejoint celle de M. Kaltenmark (1981 : 195) lorsque celui-ci rapproche le mythe chinois des dix soleils du cycle dénaire et remarque que les Yin ont pu penser qu'à chaque jour du cycle apparaissait un nouveau soleil dans le ciel. Dans ce contexte, l'irruption simultanée des dix soleils représente l'idée de désordre naturel, la rupture du cycle calendérique qui menace de renvoyer l'humanité naissante à l'état de chaos et nécessite l'intervention d'un sauveur.

L'autre thème mythique associé à la maîtrise des éléments naturels est celui du déluge. Son analyse apparaît plus complexe que la précédente parce qu'il peut être rapproché de deux traditions chinoises anciennes nettement distinctes :

Certains éléments du mythe hani se retrouvent, bien que de façon très disparate, à travers la figure du couple légendaire Fuxi et Nüwa que deux ouvrages taoïstes, le *Liezi* (« Tang Wen ») et le *Huainanzi* (« Tianwen », « Lanming »), associent au déluge et à la naissance de l'humanité. Face au débordement des eaux provoqué par le monstre aquatique Gonggong qui a réussi à ébranler l'un des piliers étayant la voûte céleste, Nüwa parvient à consolider l'univers et à endiguer les flots en entassant des cendres de roseaux¹⁴. Le rattachement de ce mythe au thème du déluge incestueux de la cosmogonie hani est rendu possible en rapprochant ce récit d'autres textes, tel le *Lushi Houji* qui indique que Fuxi et Nüwa sont tantôt frère et sœur, tantôt mari et femme, ou encore le *Duyizhi* (chap. 5) des Tang qui précise que Nüwa a épousé son frère aîné, et les présente tous deux comme fondateurs de l'institution du mariage. Enfin, le lien avec la séquence du couple incestueux devenant, à l'issue du déluge, procréateur d'une humanité nouvelle apparaît dans deux passages de l'*Anthologie de l'ère Tai Ping* (*Taiping Yulan*) et du *Compendium sur les coutumes* (*Fengsu Tongyi*, « Huangba ») évoquant Nüwa façonnant les hommes avec de la terre glaise. Certes la tradition chinoise n'a conservé que des fragments de ce mythe, mais les divers éléments se rapportant au couple Fuxi-Nüwa entrent clairement dans un rapport de compatibilité sémantique avec le mythe du déluge incestueux contenu dans le corpus hani.

Le thème du déluge apparaît d'autre part associé à la légende de Yu le Grand, beaucoup mieux conservée et qui fait l'objet de références multiples dans

14. *Huainanzi*, trad. Ch. Le Blanc, 1985 : 159.

plusieurs textes des Zhou et des Han¹⁵. Des différences apparaissent avec la tradition mythique associée au couple Fuxi-Nüwa. Dans la légende de Yu en effet, les causes du déluge ne sont pas précisées. Par ailleurs, la référence la plus ancienne à ce mythe, celle du *Shujing*, situe l'action au temps des souverains exemplaires Yao et Shun. Or le « Canon de Yu » suit le premier chapitre du *Shujing*, le « Canon de Yao », tout comme les ouvrages prodigieux de Yu s'inscrivent dans le prolongement immédiat de l'ordonnance du monde réalisée par Yao. Ces considérations nous incitent plutôt à rapprocher la légende de Yu, non pas tant de l'épisode du déluge universel de la cosmogonie hani, lequel constitue d'abord un mythe d'identification à travers les actions du couple incestueux et de sa descendance, mais plutôt d'une séquence primordiale de la genèse décrivant les divinités célestes faisant surgir le monde des eaux. Le thème du contrôle des eaux semble en effet s'inscrire au début même du processus génésique puisque le *Shujing* nous apprend que Yao fit d'abord appel à Gun pour régulariser les flots débordés, mais que celui-ci fut puni par le Seigneur d'En Haut (Shangdi), car il essayait d'endiguer la crue avec les terres vivantes dérobées à ce dernier. Nous avons même ici l'un des rares indices permettant de découvrir derrière la trame d'une action attribuée par l'historiographie conventionnelle aux premiers souverains légendaires la figure anthropomorphe du dieu suprême associé à la création de l'univers. Maspero, le premier, avait noté que le mythe de Yu semblait devoir être replacé dans le contexte plus large des cosmogonies de l'Asie orientale et sud-orientale, remarquant qu'un récit très similaire existait notamment chez les Tai et les Lao de la péninsule indochinoise qui se référait aux premiers temps de l'univers précédant l'apparition de l'homme (1924 : 68-70). Suivant cette orientation plusieurs auteurs, dont Kaltenmark (1981 : 224) et Allan (1991 : 69), ont estimé que la figure mythique à laquelle la tradition a attribué le nom de Yu était probablement à l'origine une divinité importante du panthéon dont la tâche essentielle fut de procéder à l'aménagement de la terre. Yu est du reste le plus ancien parmi les demi-dieux que la tradition écrite associe au commencement de l'histoire et à l'âge d'or, notamment dans le *Shijing* (Birrell, 1993 : 152). Par ailleurs le passage du *Mengzi* (chap. 5) selon lequel au temps de Yao « les eaux s'étaient répandues librement partout, et avaient inondé l'empire¹⁶ », bien qu'il soit contenu dans un texte relativement tardif, fait référence de façon explicite au thème de l'inondation primordiale, et il est clair que Mencius considère ici que la naissance du monde terrestre débute avec l'aménagement de la terre et des eaux. Quelques siècles plus tôt le *Chuci* (« Tianwen ») conservait encore le souvenir d'un mythe dans lequel Yu était descendu du ciel pour mettre en ordre les quatre régions de la terre. Enfin le « Canon de Yu », qui fait partie de ces chapitres anciens du *Shujing*, nous décrit l'œuvre de Yu à

15. *Shujing* (« Tangshu », « Yushu »), *Chuci* (« Tianwen »), *Guoyu* (« Zhou Yu »), *Shanhaijing* (« Dahuangnan jing », « Hainei jing »), *Zhezi* (chap. 1), *Mengzi*, *Lushi Chunqiu* (chap. 5).

16. Trad. S. Couvreur, p. 65.

la manière d'un aménagement primitif de l'univers. Interprétée de la sorte, la légende présente des affinités avec l'épisode de la création de la terre dans la cosmogonie hani : les deux traditions mythiques s'articulent en effet pour l'essentiel autour d'un ouvrage primordial permettant le surgissement du relief terrestre du monde des eaux, même s'il est vrai que l'inondation précède l'émergence des terres dans la mythologie chinoise, tandis que dans la genèse hani la pluie tombe du ciel une fois le relief façonné. Dans les deux cas, le modelage du relief fait référence à une technique agricole (endiguement des canaux ou labourage des terres) et se réalise au moyen d'un travail collectif associant des animaux mythiques évoqués sous les traits d'une cohorte de dragons (*Chuci*, « Tianwen »).

Symbole de la fin de l'âge d'or dans la cosmogonie hani, l'épisode de la rupture du lien cosmique entre le ciel et la terre est présent également dans la mythologie chinoise à travers trois textes, le *Shanhaijing* (« Dahuangxi jing »), le *Discours des royaumes* (« Guoyu », « Chuyu ») et le *Shujing* (« Luxing »). Bien que les personnages diffèrent, chaque histoire fait référence à un même acte de césure, attribué pour les Chinois à Chongli (ou Chong et Li suivant les textes). Maspero (1924 : 94-100), puis Bodde (1961 : 389-92) ont été les premiers à mettre en évidence ce thème contenu dans les Classiques, et Kirk (1970) a montré qu'au-delà de son aspect purement cosmologique, celui-ci se référerait à une étape importante de l'évolution des relations entre les hommes et les dieux associée à l'épisode de l'âge d'or. En cela les deux mythologies présentent des affinités dans la mesure où la référence à l'âge d'or apparaît dans le texte du *Guoyu*, tandis que le traité sur les lois pénales du Prince de Liu contenu dans le *Shujing* semble attribuer la raison de la disjonction des deux mondes, comme dans le récit hani, par des déplacements intempestifs des dieux. Pour les Hani toutefois l'injonction de la césure émane du Souverain du ciel, tandis que les textes chinois l'attribuent tantôt à un dieu du panthéon céleste (*Guoyu* ; *Shanhaijing*), tantôt comme dans le *Shujing* à l'Empereur légendaire Huangdi.

On remarquera pour finir que pour les Hani comme pour les Chinois anciens, les premiers âges de l'humanité sont associés aux trois mêmes innovations techniques que sont la maîtrise du feu, la céréaliculture et l'usage d'un système calendérique, et l'on notera que dans les deux cas celles-ci sont perçues comme émanant des dieux ou de héros civilisateurs : au héros Aza de la mythologie hani déroband le feu sur le front d'un demiurge correspond la figure de Suiren, « l'homme-foret », dont la légende nous dit qu'il possédait un troisième œil *sur le front*. Au Souverain Céleste, dont la fille dérobe des graines de céréales pour les remettre aux Hani, correspond celle de Shennong, « l'Empereur des cinq grains », initiateur de l'agriculture qui enseigna aux hommes les techniques de l'araire et la culture des plantes alimentaires de base. Et au récit hani relatant la façon dont les hommes, avec l'aide des dieux du ciel, acquièrent l'usage d'un calendrier permettant de diviser l'année tropique en lunaisons et en jours, correspond l'action de Yan Di qui, dans l'*Almanach de Chu*, supervise la mise en place des saisons et des subdivisions de l'année.

Le tableau ci-dessous résume les principales convergences thématiques :

HANI	CHINE ANTIQUE
Création de la terre par surgissement des eaux	Légende de Yu le Grand
Réparation de l'univers	Légende de Nüwa, <i>Almanach de Chu</i> ,
Échelle/pilier cosmique reliant le ciel à la terre	Légende de l'arbre Jianmu
Épisode de l'âge d'or	Âge d'or des premiers souverains
Mythe de l'archer détruisant les soleils multiples	Légende de Yi l'archer
Mythe du déluge	Légende de Fuxi et Nüwa
Césure du lien cosmique reliant le ciel et la terre	Légende de Chongli, <i>Almanach de Chu</i>
Acquisition du feu	Légende de Suiren
Acquisition des céréales	Légende de Shennong
Acquisition d'un système calendérique	Légende de l'arbre Fusang, <i>Almanach de Chu</i> , « Canon de Yao »

Cosmogénèses

À l'époque de Maspero, le trait le plus saillant de la mythologie chinoise, celui par lequel elle se différençait le plus des grandes traditions indo-européennes, était l'absence de référence à un dieu créateur ou à une volonté divine ordonnant les actes de la création. On a cru longtemps y déceler une singularité de la civilisation chinoise par rapport aux paradigmes génésiques du monde méditerranéen, notamment biblique¹⁷. S'il n'est pas possible d'affirmer que les traditions culturelles ayant participé à l'ethnogenèse des Han ont possédé chacune une cosmogonie, l'archéologie a néanmoins permis d'exhumer un authentique récit de nature cosmogonique, consigné sur un rouleau de soie de l'époque des Royaumes Combattants (fin du IV^e siècle avant notre ère) et retrouvé dans une sépulture princière du royaume de Chu. M. Kalinowski (2004) a proposé une analyse comparée de sa trame narrative avec celle d'autres textes chinois anciens, dont le « Canon de Yao ». Il est donc intéressant de mettre celle-ci en regard de la tradition orale des Hani :

On remarque d'abord qu'il ne semble pas avoir existé dans la cosmogonie du royaume de Chu de phase initiale antérieure à la formation du ciel et de la terre, ou « précosmologique »¹⁸. Sur ce point le tourbillon de brouillard blanc de la cosmogénèse hani évoque davantage la notion taoïste de chaos originel

17. Par exemple Kaltenmark, 1985.

18. Nous reprenons ici l'expression de M. Kalinowski, 1996 : 44.

(*hundun*) discutée dans les textes philosophiques de la fin des Zhou et des Han, qui désigne un état d'indifférenciation originel. Concernant la présence de l'élément aquatique durant la deuxième phase du processus génésique – et non du souffle comme généralement dans les cosmogénèses d'inspiration taoïste, on ne peut manquer de rapprocher cette tradition d'un autre document du royaume de Chu de la période des Royaumes Combattants, écrit sur des fiches de bambou et retrouvé dans une tombe de Guodian, plus particulièrement du texte intitulé « Le Grand Un engendra l'eau » (*Taiyi shengshui*). Le parallèle est d'autant plus intéressant que le Grand Un (*Dayi*, puis *Tayi* à partir du milieu des Han) était, selon les écrits consignés dans les registres divinatoires sur fiches de bambou de Baoshan (322-316 avant notre ère), une divinité centrale placée à la tête « *d'un panthéon national comprenant, dans l'ordre des préséances rituelles, les ancêtres fondateurs du pays de Chu, les rois défunts, les divinités de la nature et diverses autres instances surnaturelles* »¹⁹. Le Grand Un du royaume de Chu évoque ainsi le Grand Ciel (Aoma) des Hani, figure centrale du panthéon, ancêtre ultime et maître de l'ensemble des divinités, à ceci près que dans la cosmogénèse des Hani l'eau précède l'apparition du Grand Ciel, tandis que la traduction même du caractère *sheng* dans l'expression *Taiyi shengshui* suggère plutôt le contraire. Mais M. Kalinowski (2004 : 104-105) a fait remarquer qu'il s'agissait sans doute plus de concomitance que d'engendrement, puisque dans le récit il est dit également que « *le Grand Un se tient caché dans l'eau* ». On notera aussi que dans le mythe chinois de Pangu l'eau primordiale préexiste à l'apparition du géant cosmique. Autre différence significative par rapport à la cosmogonie hani et à la légende de Pangu, il n'est nullement question dans le manuscrit de Chu de la transformation d'un être primordial, ni d'une divinité unique ordonnant les actes de la création, mais plutôt d'une cosmogénèse « familiale », réalisée par un couple parental et sa descendance.

La phase proprement cosmologique, marquée par la fondation de l'univers, fait apparaître davantage de similitudes, cette fois au niveau de la structure des récits :

Celle-ci en effet repose sur un même principe de séparation/multiplication. Dans l'*Almanach de Chu*, un demiurge primordial (un) commence, en s'unissant à Nüwa, par former un couple (deux), puis leurs quatre fils poursuivent le travail de création (quatre) ; celui-ci est marqué par un certain nombre de bipartitions : séparation du ciel et de la terre, des énergies chaudes et froides, de la terre ferme et des cours d'eau. Le récit hani débute par une tripartition (ciel/terre/monde souterrain) initiée par le poisson primordial, puis expose à son tour une série de bipartitions : ciel/terre (huitième génération) hommes/esprits, hommes/animaux (quinzième génération). Il s'agit là d'un schème génésique extrêmement répandu parmi les minorités de la Chine et des pays limitrophes qui, partant d'un état

19. Kalinowski, 2004 : 103-104.

d'indistinction, procède par une série de dédoublements, ou partitions, lesquelles fondent autant de distinctions d'états, de territoires, ou de conditions d'existence, de sorte que l'on peut parler ici d'un modèle archétypal de la création dans le monde chinois.

On est surtout frappé par le fait que la cosmogonie du Royaume de Chu et celle des Hani se présentent toutes deux comme un système d'aménagement de l'espace et du temps. Les deux processus cosmogoniques débutent en effet par une ordonnance de l'espace à travers l'édification du ciel et de la terre ; ils s'achèvent par la mise en place d'un comput lunaire de l'année tropique. Pour les Hani cette étape marque l'aboutissement de la genèse, en ce sens que la connaissance du calendrier permet aux hommes d'accéder à leur véritable nature en se distinguant définitivement des animaux et des esprits. Il ne s'agit pas seulement de l'acquisition d'une technique supplémentaire, car l'épisode ultérieur durant lequel ce calendrier est perdu montre que tout l'équilibre cosmique s'en trouve alors menacé. C'est dire que l'instauration d'un système calendaire non seulement participe au processus génésique et en constitue le point d'orgue, mais qu'elle en est aussi *la condition*. À propos du monde chinois ancien, M. Kalinowski (2004) a montré que cette « *fonctionnalité de type calendaire* » constituait une spécificité des récits à caractère cosmogonique les plus anciens comme l'*Almanach de Chu* ou le « Canon de Yao » (« Yaodian »), que l'on peut à ce titre qualifier de calendérogonie ou de « calendérogénèse »²⁰. Concernant le « Canon de Yao », la première section se réfère à Yao dont la vertu et la renommée s'étendent jusqu'aux quatre extrémités de la terre, et participe d'une mise en ordre de l'espace – le « Yaodian » parle de « *Concorde Universelle* » (*Taihe*). Puis l'on assiste à la mise en place d'un système de comptage du temps à travers l'action des frères Xi et He qui, sur ordre du souverain, parcourent les quatre secteurs pour y régler le cours des saisons et ajuster le cycle des travaux saisonniers aux révolutions célestes. Il y a donc, incontestablement, une certaine unité structurelle entre les trois récits.

Conclusion

Nous avons cherché à établir les affinités qui peuvent exister entre un corpus cosmogonique véhiculé par la tradition orale d'une population des marges frontalières de la Chine du Sud et certaines sources littéraires chinoises parmi les plus anciennes. Cette présentation confirme, si besoin était, que des thèmes mythologiques de l'antiquité chinoise continuent d'être transmis oralement par des ethnies minoritaires non Han. Elle indique aussi que l'assujettissement à une fonctionnalité calendaire n'est pas propre aux récits cosmogoniques les plus anciens puisqu'elle structure également plusieurs cosmogonies contemporaines.

20. *Ibid.* : 115.

Comment traiter ces ressemblances ? La question a été maintes fois posée depuis la publication des « Légendes mythologiques dans le Chou king », et, il faut bien le dire, elle a souvent soulevé plus de problèmes qu'elle n'en a résolus. Pour y répondre, il conviendrait au préalable de mettre, en regard des matériaux chinois, l'ensemble des cosmogonies des peuples non Han du monde sinisé dans le cadre d'une véritable analyse comparative, ce qui n'a pas encore été réalisé. Nous nous limiterons donc à l'énoncé de quelques remarques préliminaires. Il ne s'agit pas de supposer que des ethnies périphériques de la Chine aient pu conserver intact, par le truchement de leurs traditions orales, un corpus mythologique qu'elles auraient autrefois partagé avec les Chinois de l'antiquité. Le propre de l'oralité, ainsi que l'ont montré les travaux de J. Vansina (1961) et J. Goody (1987), est de retravailler en permanence ses propres productions, et nous savons que beaucoup d'éléments que celle-ci présente comme anciens sont en réalité de création relativement récente. Que les Miao du Hunan et du Guizhou possèdent un mythe dans lequel figure le personnage de Fuxi (Bao Xi, Bu-i, etc.) ne signifie pas nécessairement que la culture de ce peuple a préservé d'anciennes croyances chinoises disparues ailleurs, car celles-ci peuvent résulter d'emprunts tardifs et attester à l'inverse d'un processus de sinisation. De même que la présence d'un comput solaire de l'année tropique chez les Yi du Sichuan ne fait pas forcément de celui-ci une survivance d'un antique système dénaire chinois²¹. Il nous semble tout aussi vain d'interpréter ces convergences en spéculant sur une possible origine commune à l'ensemble des cultures de telle ou telle partie de l'Asie orientale dans la très haute Antiquité, car nous savons que les ethnogénèses procèdent tout autant par agrégation et fusion d'éléments allogènes que par séparation à partir d'un ensemble unique. C'est particulièrement le cas lorsque ces ethnogénèses découlent de la formation de structures politiques centralisées comme chez les Mongols, les Naxi, les Bai, les Tibétains, les Dai, les Zhuang, les Ouïgours, les Mandchous et, bien sûr, les Han eux-mêmes.

Aborder ces convergences sous l'angle de la dynamique des relations interculturelles se révèle parfois plus probant. En effet le discours qu'une société élabore concernant son passé ou ses origines est aussi une façon pour elle « de régler la question de son identité dans le présent et de projeter ses rêves dans le futur »²². Les Hani, par exemple, possèdent deux mythes pour expliquer leur ethnogénèse qui ne se raccordent pas à la cosmogonie telle que nous l'avons présentée plus haut. Le premier est un mythe d'autochtonie, il présente l'humanité première émergeant spontanément d'un trou dans la terre. Le second, en contradiction avec le premier, explique que les Hani sont originaires de Nanjing, dans la province du Jiangsu. Il s'agit là d'une construction historique qui a pris corps à l'époque des Ming, à un moment où, dans le sillage de la reconquête du Yunnan

21. Sur ce point, cf. la critique de M. Kalinowski dans « L'astronomie des populations Yi du sud-ouest de la Chine [*Yizu tianwenxue shi*, Kunming 1984] », *Cahiers d'Extrême Asie*, vol. 2/2, p. 253-263.

22. Diagne, 2005 : 275.

par les troupes impériales, le pouvoir central avait encouragé l'implantation dans la région du Fleuve Rouge de soldats démobilisés et de leurs familles, dont beaucoup semblent avoir été originaires du Jiangsu²³. À cette époque, les Hani désireux d'être reconnus comme Han se sont appropriés non seulement les patronymes de ces derniers – qu'ils ont surajoutés à leurs noms de clans, mais aussi l'origine géographique des colons qu'ils côtoyaient. Dans le même temps sont intervenus – et interviennent toujours – des processus d'indigénisation de Han mariés à des Hani ou installés dans leurs villages, notamment sur la rive gauche du Fleuve Rouge. Ceux-ci, par le biais du mariage ou de l'adoption, ont vu leurs noms intégrés aux chaînages patronymiques des Hani et leurs identités individuelles raccordées par ce biais aux grandes figures ancestrales de la genèse, mais ils ont pu parallèlement conserver vivace le souvenir de leur origine allogène. Entre les Hani partiellement sinisés depuis l'époque Ming et les Han indigénisés (Hani-isés), le discours sur les origines allogènes renvoie dans les deux cas au même désir de s'affilier à l'ensemble ethnique dominant, celui des Han. Ailleurs, chez les Zhuang du Guangxi, l'on voit le mythe du rattachement ancestral à un haut dignitaire de l'empire remplir une fonction similaire et servir la même cause identitaire²⁴. Ailleurs encore, parmi les Yao et les She du Guangxi et du Fujian, G. Lemoine (1987) a montré comment la légende de Pan Hu, l'ancêtre-chien royal que les deux ensembles ethniques revendiquent comme mythe d'origine, fut élaborée dans sa forme actuelle vraisemblablement à la fin de l'époque des Six dynasties pour servir de charte reconnaissant leur rattachement à l'empire en échange de privilèges fiscaux héréditaires²⁵, et B. ter Haar (1998 :10) a pu établir que le rôle et les attributs de Pan Hu étaient en partie similaires à ceux de Yu le Grand.

Alors que depuis près d'un siècle philologues et historiens n'ont eu de cesse de décrypter les processus de transformation des thèmes mythologiques, les anthropologues et les folkloristes ont souvent eu tendance, à l'inverse, à réifier – pour ne pas dire figer dans un temps a-historique – les traditions orales des peuples périphériques non Han. Aujourd'hui, la plupart de ces mythologies et cosmologies apparaissent plus syncrétiques qu'on ne le pensait, révélant partout des emprunts réciproques et répétés entre populations chinoises et non chinoises, qu'il s'agisse de la représentation de l'univers, de figures du panthéon empruntées au taoïsme ou au bouddhisme (comme Xiwangmu chez les Yi de Chuxiong et de Lufeng au Yunnan, ou Guanyin parmi les Miao du Hunan ou les Bai du Yunnan²⁶), de systèmes calendaires ou encore de conceptions géomantiques liées

23. Nanjing est associé historiquement au règne de l'empereur Hongwu qui marque le début de la dynastie des Ming, la ville ayant alors servi de capitale impériale.

24. David, 1998 : 4-5.

25. Lemoine, 1987 : 78.

26. Pour les Miao : Kao-Ly Yang, 2006, « The Meeting with Guanyin, the Goddess of Mercy. A Case Study of Syncretism in the Hmong System of Beliefs », *Hmong Studies Journal* 7 : 1-42. Pour les Bai : Charles P. Fitzgerald, 1941, *The Tower of Five Glories. A Study of the Minchia of Tali*, London, Cresset Press.

à la circulation de flux terrestres. Les travaux de Strickmann (1982) ont mis en lumière le rôle des missionnaires taoïstes se livrant à des rites d'exorcisme et des pratiques thérapeutiques médiumniques dans l'adoption par les Yao de la forme de taoïsme populaire qu'ils pratiquent aujourd'hui, connue sous le nom de *tianxin zhengfa*. Ailleurs, comme chez les Zhuang, les Maonan, les Gelao, les Yao, les Tujia, les Naxi ou les Qiang, c'est plutôt par l'intervention de prêtres taoïstes ou de moines bouddhistes dans la liturgie funéraire que des influences réciproques prennent place de façon privilégiée. Dans le même temps, partout où les Han se trouvent en minorité parmi des peuples non Han, des phénomènes d'indigénisation sont attestés qui sont susceptibles d'affecter les traditions orales et les croyances des uns et des autres. De sorte qu'à l'échelon local ou régional il conviendrait souvent d'envisager les convergences mythologiques entre les deux groupes, moins en termes de sinisation plus ou moins prononcée que sous la forme de coévolutions, ou d'évolutions croisées.

Pour toutes ces raisons, pensons-nous, il ne saurait être question de traiter les similitudes constatées entre les corpus mythologiques des traditions chinoises et non chinoises de façon univoque. Si les Yao ont emprunté aux mouvements taoïstes réformateurs des traditions de Lüshan et Meishan l'essentiel de leur panthéon et de leurs rituels (Lemoine, 1982, Strickmann, 1982), curieusement, leur mythe d'origine doit peu aux cosmogonies taoïstes²⁷ puisqu'il s'inspire du mythe chinois ancien de Pan Hu. Or celui-ci, consigné entre autres dans le *Shanhaijing*, le *Fengsu Tongyi* des Han et le *Taiping Yulan* des Song, ne se présente pas dans ces textes comme un mythe, mais comme un récit à caractère historique. La tradition yao a elle-même retravaillé ce récit et modifié les personnages-clés, notamment le roi Gao Xin de la version chinoise devenu le roi Ping de l'État de Chu (528-516 av. J.-C.). On peut donc dire que la cosmogonie des Yao emprunte manifestement à la tradition chinoise, mais il serait inexact d'affirmer que celle-ci aurait « conservé » une forme ancienne de tel ou tel mythe chinois. Nous sommes ici davantage dans le contexte des « bricolages » de la pensée mythique, chers à Lévi-Strauss²⁸, par lesquels sont rendues possibles des réinterprétations qui font partie du processus même de l'acculturation et prennent place en situation de contact prolongé, c'est à dire, s'agissant de minorités périphériques du monde chinois, plutôt à des époques historiques relativement récentes. Afin de cerner plus justement ces phénomènes, sans doute conviendrait-il aussi d'apprécier, à l'échelon local, ce que la tradition orale des peuples minoritaires doit à la religion populaire des Han, dont une partie continue de se transmettre de façon orale, et inversement.

Cela n'exclut pas la possibilité qu'un nombre limité de thèmes mythologiques aient pu être partagés par des cultures diverses de l'Antiquité chinoise, lesquels

27. Sur les liens entre les mythes de l'Antiquité chinoise et les cosmogonies de la religion taoïste, cf. Kalinowski, 1996.

28. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 2.

auraient continué d'être véhiculés sous forme de récits structurés – quoique constamment retravaillés – par les traditions orales des peuples minoritaires, tandis qu'ils n'auraient perduré qu'à l'état de fragments sous forme d'allégories ou de commentaires lapidaires dans les textes chinois à force d'avoir subi les altérations répétées de la part de lettrés confucéens, de philosophes d'inspiration taoïste ou de poètes, en particulier sous les Zhou et les Han. À cet égard, toutes les convergences que nous avons relevées dans le tableau thématique présenté plus haut sont trop nombreuses et trop répandues dans l'Asie orientale sinisée – parfois bien au-delà – pour ne pas laisser supposer qu'elles ont constitué ou constituent encore un univers de significations durablement partagées. De même que l'assujettissement des cosmogénèses à une fonction calendaire relevé par M. Kalinowski à propos du monde chinois ancien fournit sans aucun doute une armature conceptuelle qui continue de faire sens dans les systèmes de pensée de bon nombre de minorités contemporaines de la Chine et des pays limitrophes.

En ce sens l'analyse comparative des mythes initiée par Maspero nous paraît toujours constituer une démarche intéressante pour sa valeur heuristique, à condition de ne pas en rester à une perception trop manichéenne des influences culturelles entre majorité et minorités ethniques, à condition aussi d'associer davantage au dialogue désormais bien établi entre historiens des religions, anthropologues et archéologues, la réflexion des folkloristes travaillant sur les traditions populaires des Han.

Pascal BOUCHERY
Université de Poitiers
 pascal.bouchery@univ-poitiers.fr

Bibliographie

- ALLAN, Sarah, 1981, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in early China*, San Francisco, Chinese Materials Center.
- , 1991, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, Staten University of New York Press (SUNY-Series in Chinese Philosophy and Culture).
- BARNARD, Noel, 1972, *The Ch'u Silk Manuscript* (2 vol.), Canberra, The History National University, Dpt of Far Eastern History Research School of Pacific Studies, The Australian Institute of Advanced Studies.
- BIRRELL, Ann, 1993, *Chinese Mythology*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press.
- BODDE, Derk, 1961, « Myths in Ancient China », in Samuel Noah Kramer (ed.) *Mythologies of the Ancient World*, Garden City, New York, Anchor Books, p. 369-408.
- BOLTZ, William G., 1981, « Kung Kung and the Flood. Reverse Euhemerism in the Yaotien », *T'oung Pao* 67/3-5 (1981), p. 141-153.
- Chuci (Élégies de Chu, 楚辭)*, trad. R. Mathieu, Paris, Gallimard (Connaissance de l'Orient), 2004.

- COOK, C. & LI Ling, 1999, « Translation of the Chu silk manuscript », in Cook, C. & Major, J. (ed.), *Defining Chu. Image and reality in ancient China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 171-176.
- COOK, Constance A. & MAJOR, John S. (eds.), 1999, *Defining Chu. Image and reality in ancient China*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- DAVID, Béatrice, 1998, « Le rôle des mythes d'origine dans la représentation des ethnicités Han et Zhuang en Chine du sud », *Journal des anthropologues* 72-73 (1998), p. 81-92.
- DESSAINT, William. et NGAWAMA, Avounado, 1994, *Au Sud des nuages. Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans)*, Paris, Gallimard (nrf).
- DIAGNE, Mamoussé, 2005, *Critique de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- EBERHARD, Wolfram, 1942, « Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas », *Toung Pao* (supplément au vol. 36), p. 250-274.
- Fengsu Tongyi (Compendium sur les coutumes, 風俗通義)*, trad. A. Birrel, in Birrel, A., 1993, *Chinese Mythology*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press.
- GRANET, Marcel, 1919, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, E. Leroux.
- , 1926, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, vol. 1 et 2, Paris, F. Alcan (réédition PUF, collection Orientales, 1994).
- GOODY, Jack, 1987, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GU, Jiegang (éd.), 1926-41, *Ku shih pien (Gushibian) [Critiques de l'Histoire ancienne]*, 7 vol. (rééd. 1982, Shanghai, Shanghai guji).
- HAAR ter, Barend J., 1998, « A New Interpretation of the Yao Charters », in Paul van der Velde and Alex McKay (eds.), *New Developments in Asian Studies*, London, Kegan Paul International, p. 3-19.
- Huainanzi* (Écrits du maître de Huainan, 淮南子), 2003, trad. R. Mathieu et al., Paris, Gallimard/NRF Pléiade (Philosophes taoïstes II).
- KALINOWSKI, Marc, 1996, « Mythe, cosmogénèse et théogonie dans la Chine ancienne », *L'Homme*, 36 n° 137/1, p. 41-60.
- , 2004, « Fonctionnalité calendaire dans les cosmogonies anciennes de la Chine », *Études chinoises*, vol. XXIII (2004), p. 87-122.
- KALTENMARK, Max, 1981, « Soleil et Lune », in Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire de la mythologie et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, p. 194-96.
- , 1985, « Mythologie classique », in A. Akoun (éd.), *Mythes et croyances du monde entier*, IV, Paris, Lidis, p. 274-284.
- KARLGREN, Bernard, 1946, « Legends and Cults in Ancient China », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18, p. 199-365.
- KIRK, Geoffrey S., 1970, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press (Sather Classical Lectures, 40).
- LE BLANC, Charles, 1985, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-Ying) With a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hong Kong, Hong Kong University Press.

- LEMOINE, Jacques, 1982, *Yao Ceremonial Paintings*, Bangkok, White Lotus Co.
- , 1987, « Mythes d'origine, mythes d'identification », *L'Homme* 101, janv. mars 1987, XXVII (1), p. 58-85.
- LEWIS, Mark E., 1990, *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press (SUNY-Series in Chinese Philosophy and Culture).
- MASPERO, Henri, 1924, « Légendes mythologiques dans le Chou king », *Journal Asiatique* 204 (1924), p. 1-100.
- , 1971, *Le Taoïsme et les Religions Chinoises*, Paris, Gallimard.
- Mengzi* (*Mencius*, 孟子), trad. S. Couvreur, 1951, Paris/Leiden, Cathasia/Brill.
- Shanhaijing* (*Le Livre des monts et des mers* 山海經), trad. R. Mathieu, 1983, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises.
- Shiji* (*Les Mémoires historiques de Sima Qian*, 史記), trad. E. Chavannes, 1967, Paris : Adrien-Maisonneuve.
- Shijing* (*Le Livre des Odes*, 詩經), trad. S. Couvreur (4^e éd.), 1966, Taipei, Kuangchi Press.
- Shujing* (*Le Classique des documents*, 書經), trad. S. Couvreur, 1999, Paris, Éditions You Feng.
- Shuowen Jiezi* (*Explication des pictogrammes et des idéogrammes*, 說文解字/说文解字), 1963, Beijing, Zhonghua Shuju.
- STRICKMANN, Michel, 1982, « The Tao among the Yao: Taoism and the Sinification of South China », in *Rekishi ni okeru minsho to bunka*, Tokyo, Hirakawa, p. 23-30.
- VANSINA, Jan, 1961, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- WIEGER, Léon, 1950, *Les pères du système taoïste. I. Lao-tzeu. II. Lie-tzeu. III. Tchoang-tzeu*, Paris, Cathasia.
- WU Xiaodong, 2001, « The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: An Exploration of the Archetype of Pangu », *Oral Tradition*, 16 (2001), p. 364-380.
- YANG Kuan, 1941, « Chung-kuo shang-ku shih t'ao-lun », in Gu Jiegang (éd.), *Ku shih pien* (*Gushibian*), 7.1 (1941), p. 65-318.

La cosmogonie des Hani au regard des matériaux de la Chine ancienne

Cet article propose de mettre en regard la cosmogonie d'une ethnie minoritaire du Yunnan, les Hani, avec les sources chinoises anciennes à caractère mythologique ou cosmogonique. Près d'un siècle après la publication des « Légendes mythologiques dans le Chou king » d'Henri Maspero, l'enjeu est de vérifier dans quelle mesure les traditions orales de populations contemporaines du monde sinisé peuvent ou non éclairer la recherche historique en matière de mythologie chinoise. L'intérêt principal de la cosmogonie hani provient du fait que celle-ci ordonne de façon chronologique et générationnelle plusieurs thèmes génésiques figurant dans les Classiques confucéens. Dans le même temps, sa structure narrative présente des affinités avec le récit de nature cosmogonique contenu dans le célèbre Almanach de Chu de la période des Royaumes Combattants.

Mots clés : Chine, minorités, Hani, mythologie, cosmogonie.

Enduring motifs: contemporary Hani cosmogonic narratives and textual data from ancient Chinese sources

This paper compares the cosmogony of a Tibeto-Burman speaking people of Yunnan – the Hanis, with major mythical themes of the Chinese mythology. A century after Henri Maspero’s masterpiece “Légendes mythologiques dans le Chou king”, the issue is to gauge the extent to which oral traditions of China’s ethnic minorities can be used as an analytical tool for interpreting Chinese ancient mythology. The main interest of the Hani oral tradition lies in the fact that it combines several cosmogonical schemes appearing in the Confucian Chinese classics in a sequential and generational way. Besides, its narrative structure exhibits some similarities with that of the ancient Chinese cosmogony contained in the famous Chu Silk manuscript of the Warring States period.

Key words: China minorities, Hani, mythology, cosmogony.

La cosmogonía de los Hani a la luz de los materiales de la China antigua

En este artículo se propone un análisis comparativo entre los materiales mitológicos chinos antiguos y la cosmogonía de los Hani, una etnia de lengua tibetano-birmana del Yunnan. El interés de esta tradición oral se cifra en que ordena de manera cronológica y generacional varios temas genésicos que figuran en los clásicos confucianos. Al mismo tiempo, su estructura narrativa presenta afinidades con el relato de naturaleza cosmogónica contenido en el célebre “almanaque de Chu” del período de los Reinos combatientes.

Palabras clave: China, minorías, Hani, mitología, cosmogonía.

