

## COMPTES RENDUS BOOK REVIEWS

**Charles Le Blanc** et **Rémi Mathieu** (dir.), *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Montréal : Presses de l'université de Montréal, 2007. 413 pages

Ce recueil se présente comme un état des lieux de la recherche contemporaine sur la mythologie chinoise. Il se situe dans une lignée de travaux d'auteurs tels que Maspero, Granet, Karlgren, Eberhard, Mathieu, Birrell ou Gu Jiegang. L'exégèse philologique des lettrés Qing ainsi que les travaux de Granet et de Gu Jiegang ont montré depuis longtemps que les mythes et les légendes de la Chine ancienne étaient des créations postérieures, renseignant plus sur l'époque où ils ont été constitués que sur celle qu'ils sont censés décrire. Comme le rappelle Mark Edward Lewis ("The Mythology of Early China", in Lagerwey John and Kalinowski Marc (ed.), *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han*, Leiden: Brill, 2009. p. 543), l'idée de mythologie n'existe pas en Chine avant le XX<sup>e</sup> siècle, date à laquelle elle est importée d'Occident. Cette notion de mythologie « chinoise » est donc avant tout liée à des questions terminologiques. L'ouvrage expose clairement les difficultés d'ordre épistémologique qui se posent pour définir le mythe, ainsi que les différences et les rapports qu'il entretient avec l'Histoire. Ces contributions mettent également en garde contre le danger d'appliquer un cadre conceptuel grec pour cerner le mythe en Chine, alors que l'opposition mythos/logos n'existe pas vraiment chez les lettrés chinois. En effet, pour légitimer pratiques, rites ou autres discours philosophiques, un certain nombre de croyances et de mythes sont historicisés, les historiens chinois ayant une propension à donner au mythe une matérialité historique qui leur permet de le faire accepter, de le valoriser en lui conférant un poids et une autorité dont la simple croyance (les « légendes mythologiques », dirait Maspero) est dépourvue. Ce mécanisme de légitimation historique des textes et des paroles illustre en outre la prégnance de l'idée de reconstruction – liée à l'exégèse – dans la pratique historique de l'écrit en Chine.

Les chapitres introductifs définissent le concept de mythe en Chine et donnent un tableau synthétique des études mythographiques dans le reste du monde, qui contraste avec le retard des études sur le sujet en Chine. La plupart des éléments définis dans l'introduction concernent le statut des mythes dans les textes ainsi que leurs perceptions et leurs usages par les populations anciennes. Sont également évoquées les difficultés d'ordre méthodologique pour aborder les mythes en Chine de façon scientifique. L'une des idées principales développées au long de cet ouvrage – et dans bon nombre d'études similaires – est que le mythe n'aurait pas eu, en Chine, de statut propre. En Grèce, il était compris dans un rapport d'opposition à l'Histoire, science des faits, des traces, résultat d'une enquête : « la critique du mythe est née des méthodes d'enquête », selon Paul Veyne (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris : Seuil, 1983. p. 45). Or, en Chine, au lieu d'être opposé à l'histoire, le mythe est déconsidéré en raison de sa non-conformité au canon confucéen.

« Du Mythe à la pseudo-histoire », la contribution d'A. Birrell, s'attache à examiner deux textes fondamentaux du *Classique des Documents* (*Shangshu* 尚書), le « Canon de Yao » (*Yaodian* 堯典) et le « Canon de Shun » (*Shundian* 舜典) en utilisant les théories de la déconstruction, de l'intertextualité, les *gender studies* et le comparatisme mythologique (au final, seule l'intertextualité intervient de manière approfondie). La thèse principale est que l'auteur du *Shangshu* s'est livré à une recomposition historique en manipulant des mythes ancestraux qu'il aurait reconfigurés en mythes portant sur la naissance du monde, de l'homme et de l'histoire. En comparant les rôles et les fonctions de la représentation des figures mythiques dans les deux canons, elle explique la façon dont ces textes s'inspirent de documents antérieurs et réinterprètent les mythes, pour les historiciser. Sa démonstration l'amène à affirmer que l'auteur a inventé une série de « néo-mythes » pour servir de trame idéologique à son discours, et ainsi créer une sorte d'histoire mythologique qui influença la démarche de nombreux historiens postérieurs.

Jean-Pierre Drège revient sur l'histoire et les interprétations liées à une célèbre stèle relatant les hauts faits de Yu 禹 le Grand. Les épigraphistes et les lettrés chinois s'affrontent depuis des siècles à propos de l'authenticité et de l'attribution de la stèle. La tradition l'attribue au héros mythique, réputé avoir mis fin au déluge et fondé la dynastie des Xia. J.-P. Drège se sert du statut controversé de cette inscription pour mener une réflexion sur le lien entre histoire et mythe. Dans un premier temps, il présente les sources sur Yu et retrace l'histoire de la découverte des estampa-

ges de la stèle en Europe, puis en Chine. Il revient ensuite sur les polémiques et les erreurs d'interprétation dont elle a été l'objet et révèle que son authenticité fut établie au XIX<sup>e</sup> siècle. Il conclut ainsi son étude de cas très convaincante : « En accordant à l'inscription une naissance mystérieuse, voire divine, plutôt qu'en recherchant un fondement historique, les défenseurs de l'inscription amplifient l'ambiguïté de la nature de l'inscription originelle » (p. 148).

Anna Ghiglione traite des usages et des différents aspects de la figure de l'archer Yi 羿, ainsi que des implications philosophiques du mythe dans les classiques chinois. Sa contribution offre une alternance équilibrée d'analyses et de traductions. Elle étudie les « divergences doctrinales », la « stratification philologique » et l'« évolution historique », tout en s'appuyant sur les « dynamiques de la pensée symbolique et de l'imaginaire » (p. 243). L'ambivalence et la dualité caricaturale de la personnalité de Yi (tantôt bon, tantôt mauvais) permet aux auteurs d'illustrer tout type d'enseignement moral : probité, rectitude ou enseignement fautif, etc. Cependant, l'image de Yi reste globalement négative : même lorsqu'il est présenté de manière positive, c'est pour mieux affirmer qu'il lui manque certaines qualités qui n'en font pas un modèle parfait.

Charles Le Blanc traite du mythe de Fuxi 伏羲 et Nügua 女媧 tel qu'il apparaît dans le *Huainanzi* 淮南子, la source la plus ancienne et la plus complète sur le sujet. Il expose de manière très didactique les contextes politique, philosophique et culturel qui virent la naissance de l'œuvre. Ce faisant, il déplace la question de la croyance au mythe vers celle de son historicisation par les lettrés en se fondant sur l'exemple de l'empereur Jaune. En effet, puisqu'il existe des traditions importantes liées à ce héros mythique, ce dernier devient *de facto* un personnage historique et est traité en tant que tel par Sima Qian 司馬遷 (145-86 av. J.-C.). Le Blanc rejoint en ce point A. Birrell et M. E. Lewis, pour qui la distinction entre mythe et histoire relève d'une construction postérieure et occidentale. Le Blanc prend toutefois le soin de rappeler l'existence d'un scepticisme (face à l'irrationnel et au surnaturel) chez Confucius (vers 551-479 av. J.-C.) ou Wang Chong 王充 (27-97). Puis il revient sur les quatre phases de développement du mythe de Fuxi et Nügua et leur évolution respective. Pour expliquer le sens, il déploie son argumentaire en trois mouvements. Il procède, dans un premier temps, à une déconstruction du mythe. Puis, il évoque le contexte politique et philosophique de l'époque. On entrevoit ici comment ce mythe a pu être utilisé à des fins philosophiques mais égale-

ment politiques et notamment dirigées contre le légisme. Cela explique l'enthousiasme d'un Liu An 劉安 (179-122 av. J.-C.) à l'égard du taoïsme ; il en imprègne son œuvre, dont ce mythe est le paradigme. Le Blanc le compare enfin à un mythe similaire de la tradition orale miao 苗 : certains éléments, comme la queue reptilienne et le symbolisme totémique attribués à Fuxi et Nügua tendent à justifier un emprunt à ces traditions.

Jean Levi traite du *Zhuangzi* 莊子 et examine la confrontation entre Zhuangzi et Huizi, son ami et rival, sur la « question du langage ». Il présente une analyse de l'intertextualité et des résonances à l'œuvre dans les mythes, tel celui de la mort de Chaos (Hundun 渾沌), qui fait écho à d'autres mythes fondateurs de peuples non chinois (miao, man 蠻 ou tibétains). Pour Levi, la pensée de Zhuangzi se mesure dans la distance qu'il met entre le texte d'origine et sa réinterprétation ; aussi s'intéresse-t-il prioritairement non aux résonances elles-mêmes, mais à leur maniement et au détournement de leur utilisation traditionnelle. Zhuangzi se livre à un travail de recomposition s'articulant en deux temps : il se détache du mythe pour mieux le faire sien et en élargit le sens selon les besoins de son propre discours. Ces mythes recréés résonnent à l'intérieur même de son œuvre : prenant appui sur le dialogue philosophique, il construit un récit cosmogonique, traite de la fondation de la souveraineté, des discours sur la méditation, et n'exclut pas les randonnées spirituelles. Levi met également en avant les liens étroits qui unissent mythe et langage chez Zhuangzi : cette faculté humaine est au cœur de son système. En transformant le discours, il cherche à changer la façon dont il est perçu par son interlocuteur. L'une des raisons expliquant une utilisation si fréquente du mythe par Zhuangzi réside dans l'infini bestiaire qu'on y trouve, support parfait de l'exagération et de l'hyperbole. Le mythe sert de miroir déformant à la pensée philosophique, et en constitue en quelque sorte le double démoniaque.

Rémi Mathieu réaffirme avec force qu'à l'époque han, la distinction entre mythe et histoire n'avait pas cours. Tout au plus existait-il des différences dans le rapport au temps (passé proche/passé lointain). Il définit le mythe en Chine par son caractère abstrait et imprécis : un mythe enrobé de détails factuels serait de l'Histoire. Les deux sont finalement indissociables dans la mesure où « l'histoire utilise le mythe pour se constituer en Histoire officielle » (p. 353). Le point de départ de cette contribution est l'existence, chez Liu An, d'une intuition de la séparation entre mythe et histoire, ce que Mathieu nomme une « prescience ». C'est bien à cette épo-

que que les lettrés s'interrogent sur l'authenticité de plusieurs récits anciens. Non content de présenter un mythe pour lui-même, Liu An semble l'utiliser de manière paradigmatique pour renforcer telle ou telle théorie ; le mythe devient parabole. Ces phrases peuvent être résumées, souligne l'auteur, par l'attitude *a priori* paradoxale de Confucius, qui valorise l'histoire au détriment des « affaires relatives aux esprits et aux démons », tout en usant sans se priver de nombreux récits mythiques pour appuyer son propos. Mathieu présente ensuite l'Histoire, puis le mythe dans le *Huainanzi*. Il souligne la fonction édifiante de l'histoire en Chine : l'historien préfère dire au risque de déplaire plutôt que taire et ne pas servir d'exemple aux générations futures. Si une intuition de la distinction mythe/histoire est perceptible chez un auteur comme Liu An, on est toutefois encore loin des théories historiographiques qui seront développées plus tard, sous l'impulsion de Sima Qian. Mathieu souligne également la portée poétique du mythe en le comparant aux *Élégies de Chu* de Qu Yuan 屈原 (340-278 av. J.-C.) : il permet de prendre de la hauteur, et ainsi de s'éloigner de la réalité avec aisance. En conclusion, il insiste sur la valeur d'autorité du mythe, cité non par érudition, mais pour sa valeur proverbiale validant le jugement que l'on souhaite transmettre. Si mythe et histoire ne sont pas fondamentalement différenciés à l'époque qui nous intéresse, en revanche, les auteurs anciens ne les exploitent pas de la même manière, preuve qu'ils ont perçu cette distinction. Se détachent alors des tendances qui iront en s'accroissant : d'un côté un mythe spéculatif à forte connotation poétique et émotionnelle, et de l'autre une histoire plus tangible, soucieuse du temps et de l'espace.

Ce volume constitue une contribution de premier ordre aux études mythologiques et historiques. Regrettons néanmoins l'absence de références à des auteurs majeurs (Veyne, Lewis et Pines). Au niveau formel, une relecture plus minutieuse aurait permis d'éviter de nombreuses fautes de français ainsi que plusieurs anglicismes et lourdeurs, particulièrement dans les traductions.

**Alexis Lycas**  
EPHE

**Heinrich Larissa**, *Afterlife of Images – Translating the Pathological Body between China and the West*, Durham: Duke University Press, 2008. 222 pages

Larissa Heinrich cherche à comprendre les conditions de l'émergence du stéréotype de la Chine « grand malade de l'Asie » (*the sick man of Asia*) aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Son ouvrage s'organise autour de quatre études, constituant chacune un chapitre, qui donnent à voir combien les représentations du corps ont reçu au fil des siècles, en Chine et en Occident, des interprétations souvent très contradictoires. Les trois premières ont déjà servi de base à des publications antérieures.

L'idée d'une vie *post-mortem* des images du corps véhiculées entre l'Occident et la Chine n'est pas nouvelle. Nicolas Standaert de l'université de Leuven a montré en 1999 dans un article lumineux, comment les images du corps diffusées en Occident par Andreas Vésalius (1515-1564) et Ambroise Paré (1510-1590) dans un cadre médical, reprises en Chine quoique déformées pour les faire entrer dans les catégories cosmologiques et anthropologiques chinoises, sont réapparues, plusieurs dizaines d'années plus tard, dans l'œuvre de Luo Ping 羅聘 (1733-1799), peintre excentrique de Yangzhou qui en a fait des fantômes et des démons !

Ce que Larissa Heinrich ajoute à cette perspective et à cette étude, est important sous deux aspects. D'abord, la multiplicité des sujets abordés et des cas analysés par l'auteur prouve que les images du corps qui passèrent durant des siècles de la Chine en Occident et inversement, n'ont pas seulement à l'occasion été déformées ou incomprises ; au contraire, elles ont toujours servi de support à des idéologies caricaturales tantôt positives, tantôt négatives, qui ont contribué à des visions idéalisées, et surtout le plus souvent dépréciatives de la Chine ou de l'Occident. Ensuite, grâce à la grande diversité de ses sources, Larissa Heinrich montre que cette déformation a eu lieu autant en Chine qu'en Occident et souvent, malheureusement, avec des conséquences regrettables.

Le premier chapitre est particulièrement éclairant. Alors qu'en 1726, le père François-Xavier d'Entrecolles composait un *Essai sur la variolisation* dans lequel il portait un regard très positif sur la médecine chinoise, le père Martial Cibot rédigeait en 1760 un autre traité, intitulé *De la petite vérole*, dans lequel il faisait de multiples références à la « stupidité pathétique » de la médecine chinoise, écrivant son histoire comme obscurcie par « des nuages de bêtise ». En analysant, d'une part, la réception de ce second texte en France et d'autre part, les sources chinoises à partir desquel-

les il fut rédigé, l'auteure montre comment il a contribué à véhiculer en Occident l'image erronée d'une Chine contaminée depuis la lointaine antiquité par la petite vérole, à la manière d'un péché originel inscrit dans la chair de cette civilisation. Elle met aussi en évidence les résistances idéologiques occidentales à adopter la variolisation, technique pratiquée pourtant avec succès par les autorités chinoises, puis montre inversement qu'après l'invention de la vaccination jennérienne en 1798 les missionnaires occidentaux rencontrèrent en Chine des réticences non moins grandes à persuader les populations chinoises d'abandonner la variolisation pour la vaccination.

Le second chapitre interroge la transmission d'un savoir véhiculé par un support non plus textuel mais visuel. Larissa Heinrich y étudie la structuration esthétique et la réception en Occident des représentations de cas pathologiques soignés par le célèbre médecin missionnaire protestant Peter Parker (1804-1888) et peintes par Lam Qua 林華 ou Guan Qiaochang 關喬昌 (1801-1860). Parker employa ces oeuvres comme support visuel pour les collectes de fonds qu'il entreprit aux États-Unis et en Europe en 1840 et 1841. L'absence de toute émotion sur le visage des patients représentés par Lam Qua correspondait à la perception que Parker se faisait de la capacité exceptionnelle des Chinois à supporter des souffrances extrêmes. Le paysage de ces peintures n'était pas non plus neutre : conformément à la tradition chinoise, la nature n'était pas considérée comme quelque chose d'extérieur à l'homme mais plutôt comme une réflexion de sa vie intérieure. Larissa Heinrich montre également l'érotisme sous-jacent de ces tableaux en soulignant que ce dernier était inspiré autant des œuvres d'Ingres et d'Édouard Manet que des peintures des bordels chinois. L'analyse des rapports rédigés par Parker au sujet des patients dépeints sur ces œuvres montre combien ces représentations étaient nourries par une vision des Chinois comme des barbares et des arriérés.

Le troisième chapitre est une étude des premières photographies médicales réalisées en Chine. Les médecins occidentaux ont semble-t-il commencé à échanger entre eux des photographies de leurs patients chinois en 1861 avec le docteur John Kerr (1824-1901), successeur de Parker à l'hôpital de Canton. Influencées par des idées nouvelles concernant la race, ces photographies n'étaient plus simplement des illustrations, à la façon des tableaux de Lam Qua, des caractéristiques des Chinois. L'auteur montre comment le concept de race prend tant d'importance que le sujet individuel finit par s'effacer complètement.

Le quatrième et dernier chapitre analyse la difficulté particulière de représenter le corps humain dans un contexte culturel nouveau. L'auteur étudie l'introduction en Chine d'une anatomie élaborée en Occident à partir d'expériences de dissection et son impacte sur les conceptions du corps et de l'individu à la fin de la dynastie des Qing. Partiellement pour lutter contre les superstitions, les missionnaires occidentaux tentèrent très tôt de faire voir l'invisible par ces images. Ces approches plus visuelles que conceptuelles, plus réalistes que schématiques, ces représentations, publiées par exemple en 1851 dans le premier manuel d'anatomie de style occidental – *Le nouveau traité d'anatomie* de Benjamin Hobson (*Quanti xin-lun* 全體新論) allaient totalement à l'encontre des illustrations médicales chinoises, qui mettaient en valeur des relations conceptuelles entre les organes et les différentes parties du corps ainsi que les fonctions spécifiques propre à chacun d'eux. Ce chapitre se poursuit par une étude de l'œuvre de Lu Xun 魯迅 (1881-1936) qui suivit des cours d'anatomie à l'université de Sendai au Japon entre 1904 et 1906 avant de consacrer sa vie à l'écriture pour tenter de disséquer l'esprit malade de la nation chinoise et tenter de restaurer la vie dans son corps affaibli. Lu Xun était très critique à l'égard des croyances superstitieuses de ses compatriotes et inquiet de la position de la race chinoise dans une représentation hiérarchique de l'humanité. Les problématiques centrales des chapitres deux et trois de cet ouvrage étant au cœur de l'œuvre de Lu Xun, cette étude finale se trouve ainsi admirablement mise en valeur.

*The Afterlife of Images* est susceptible d'intéresser un vaste éventail de spécialistes de domaines aussi divers que les représentations du corps, la circulation des savoirs, l'histoire de l'art ou de la médecine. Un important appareil de notes diacritiques et une bonne bibliographie viennent heureusement conclure cet ouvrage de qualité.

**Pierre-Henry de Bruyn**

**Gloria Davies**, *Worrying about China. The Language of Chinese Critical Inquiry*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007. 312 pages

L'ouvrage résulte d'une investigation de longue haleine, consacrée aux mouvements de pensée dans la Chine des années 1990. Les enquêtes focalisées sur les débats intellectuels de cette époque s'animent de l'esprit de la « nouvelle sinologie » promue par Geremie Barmé, qui l'inscrit dans le

contact avec les réalités vivantes du pays. Le corpus s'avère aussi riche que divers, en raison sans doute des sources quelque peu disséminées et du statut varié et fluctuant de leurs auteurs, dont les trajectoires s'entrecroisent entre Chine continentale, Hong Kong ou au sein de la diaspora. Ils sont désignés, par commodité, comme sinophones. Si les écrits imprimés constituent l'ossature de la documentation, les textes électroniques sont loin d'être négligés. Le choix des articles est déterminé à la fois par leur impact historique et par leur retombée dans les débats. Les interférences entre les imprimés et les sites, plus ou moins éphémères, sont aussi notoires, en termes de re-publication ou de censure. Cet éparpillement explique en partie l'absence de bibliographie, que compensent index et notes, abondantes et précises. La diversité des sources se double d'une grande variété des domaines embrassés : philosophie, histoire, politique, économie, anthropologie et critique littéraire. Mais l'auteur tient à en dégager un champ intellectuel pour montrer qu'au cœur de la préoccupation se trouvent moins les réflexions proprement universitaires que le forum où se confrontent les points de vue des chercheurs sur des questions de portée plus générale. Parallèlement, le bilan des débats de fond cède parfois à des observations ayant trait plutôt à leurs modalités, leur rhétorique et surtout leur finalité.

L'ouvrage cherche, dans ces conditions, à reconstituer la vie intellectuelle chinoise de la dernière décennie du siècle écoulé, il en propose une synthèse plus anthropologique « qu'idéelle ». Le sous-titre, « critical inquiry » délibérément ambigu, désigne aussi bien l'acte investigateur que les mouvements d'idées, sans distinction d'ailleurs entre théories, critiques ou recherches académiques. La multiplicité des terrains textuels et des approches vise à cerner la question centrale du « souci pour la Chine » (*worrying about China*), telle qu'elle est suggérée par le titre. Si l'objet d'étude est bien circonscrit dans sa délimitation politique, son statut culturel, au cœur des controverses et des débats, est par définition peu appréhensible : il semble relever d'un champ mouvant et extensif, au gré des exégèses, d'autant plus variées que les protagonistes sont pris dans une situation institutionnelle et idéologique hétérogène et évolutive. Mais l'auteur met l'accent sur la continuité de la notion fédératrice de « préoccupation, souci » (*youhuan* 憂患), qui habite la conscience des intellectuels contemporains de tous bords, identifiés aux lettrés d'antan. Les recherches les plus académiques, dans ces conditions, ne sont en rien des actes individuels ou désintéressés ; elles se voient au contraire investies en permanence de cette préoccupation pour le destin collectif. Non seulement les études scientifiques révèlent une forme d'engagement dans la vie publique, mais aussi

toute activité spéculative, chez un intellectuel chinois, s'accompagne, selon l'auteur, de cette mission qu'il s'assigne. Recontextualisée, cette conscience d'une « crise » traduit l'intérêt que les intellectuels portent au sort de la nation, entraînée dans le processus de la mondialisation, ou subissant le choc de la modernité. Le partage du souci collectif fonde en substance la motivation et la téléologie de toute réflexion intellectuelle et universitaire. Une telle conscience critique ne saurait se priver de jugement moral sur la posture des intellectuels, par rapport au discours occidental, à l'« intégrité culturelle » et à la perfection de la nation. L'ouvrage, dans l'intégralité de son développement, s'appuie plus sur ce constat fondamental que sur la problématisation des idées débattues : la certitude, chez les intellectuels chinois, d'un raisonnement positiviste, patriotique et rédempteur, contrastant avec une philosophie occidentale postmoderne, autoréflexive, et foncièrement marquée par l'indéterminé.

Cinq chapitres déclinent ce constat. Le premier et le deuxième approfondissent la question posée dans l'introduction, en tentant d'établir une articulation entre l'exigence morale et les débats intellectuels. Selon l'auteur, les débats sont le reflet d'une obligation morale, résumée dans cette citation qui lie l'intégrité individuelle à la perfection de la nation : tous les courants de pensée, de la Nouvelle Gauche au néolibéralisme, de l'esprit humaniste aux études « postistes » (*houxue* 後學), se ramènent, d'une façon ou d'une autre, à cette contrainte éthique, qui les motive et les divise à la fois. Wang Hui 汪暉 et Xu Jilin 許紀霖 dénoncent la commercialisation de la production culturelle et la professionnalisation du système du savoir, qui portent atteinte à la « culture publique ». Ils déplorent l'aliénation des intellectuels, engagés dans les années 1980 dans le forum public, devenus dorénavant des spécialistes du savoir (*xueren* 學人) : modèles d'abnégation hier, ils sont assujettis à la bibliométrie, au classement et à la loi du marché. Cette critique du capitalisme montre d'autant mieux la préoccupation morale que les débats intellectuels aboutissent, depuis 2002, à la question de la justice, beaucoup plus consensuelle.

Le chapitre trois se focalise sur la tension entre les réflexions philosophiques et les travaux spécialisés, mais en mettant en comparaison, de façon un peu surprenante, « théorie » et « taxinomie », comme si la première était l'apanage de l'Occident et menaçait la seconde, d'essence confucéenne. On assiste à une argumentation quelque peu rhapsodique. Selon l'auteur, en appelant à instaurer les « normes académiques » (*xueshu guifan* 學術規範), les chercheurs chinois revalorisent la tradition confucéenne, dans la mesure où elles se réfèrent à la « rectification du nom »

(*zhengming* 正名). Mais cet académisme, d'origine cratyléenne, confirme le triomphe du positivisme, qui n'est pas exempt de quelques déviations : apologie traditionaliste du *wenyan* (文言), accusation excessive de l'impérialisme discursif étranger, coupable de réduire à l'aphasie la critique chinoise, ou amalgame des notions confucéennes, comme « bien-être du peuple » (*minben* 民本), avec la démocratie.

Le chapitre quatre centre ses discussions sur les interférences entre l'« idéolangue » (Mikhail Epstein) du Parti et les avancées des recherches universitaires, à travers leur commune référence à la dialectique hégélienne et à l'objectif de la perfection de la nation. Un long développement est consacré à Shan Shilian 單世聯, philosophe de Guangzhou, qui s'inscrit en faux contre l'« hégélianisme chinois », longtemps au service du Parti. Mais l'auteur décèle chez Shan une telle volonté de vérité, qu'il finit par rejoindre le dogmatisme du Parti. La quête de l'économie de marché parfaite, en référence à Hayek, n'est d'ailleurs pas sans coïncidence avec la devise du Parti, qui a la vie dure : « rechercher la vérité dans les faits » (*shishi qiushi* 實事求是). Ce positivisme, doublé d'une obsession ontologique et morale, se prolonge dans les lectures de Tong Shijun 童世俊 et de Xu Jilin consacrées à Habermas, dans la mesure où ils entendent remplacer la raison instrumentale par la raison communicative, en mettant en avant le concept de rationalité scientifique, indispensable à l'édification d'une nouvelle société investie de l'« éthique la plus élevée ». L'auteur nomme « poétique » la mise en scène de cette moralité. C'est cette poétique que le dernier chapitre explore, à travers la rencontre de l'éthos et de la rhétorique. L'auteur observe la réémergence de l'« émotion morale » dans le discours critique contemporain, comme en témoignent les essais de Liu Xiaobo 劉曉波, habités de courage, fougue et affectivité, ou ceux de Yu Jie 余傑, qui plaide en faveur du « sentiment vrai » en matière de recherche de la vérité. Parallèlement, le goût (*quwei* 趣味) commence à réinvestir l'argumentation. Signe patent de la subjectivité, voire de l'engagement moral, selon l'auteur, ce goût personnel se traduit par des figures particulières, présentes dans l'ironie ou dans les expressions archaïsantes réinventées. Tandis que la liberté de ton irrigue les plumes brillantes, comme celles de Xu Youyu 徐友漁 ou de Wang Dingding 汪丁丁, un appel se fait entendre pour rétablir la déontologie académique, à travers la reprise de la métaphore de Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682), lettré des Qing, « extraire du cuivre de la montagne » (*cai tong yu shan* 採銅於山) : l'expression réclame un travail inventif qui

puise son inspiration à la source, au lieu de se contenter d'« acheter de vieilles sapèques » (*mai jiuqian* 買舊錢), attitude qui consiste à ressasser du déjà-vu. Cette citation, qui transcende les recommandations disciplinaires, résonne, selon l'auteur, comme l'ultime appel identitaire qui se doit d'exorciser l'ombre du discours étranger qui secondarise les études chinoises.

En définitive, ce n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage de pointer l'obsession identitaire et patriotique, sous-jacente à la vie intellectuelle des années 1990. Mais la lecture culturaliste de Gloria Davies tend à réduire le dynamisme et la richesse des idées à un aspect d'autant moins problématisé qu'il est étayé par une argumentation aussi ambitieuse qu'impressionniste. Le survol d'un nombre important d'écrits renseigne de façon inégale sur les débats d'idées eux-mêmes, l'analyse des arguments et des aspects proprement spéculatifs cédant souvent le pas à des considérations d'ordre sociologique et anthropologique. S'il n'est pas entièrement inutile de rappeler le rôle que peut jouer la position institutionnelle (inter)-(trans)nationale des chercheurs sinophones dans leurs approches et leurs stratégies discursives, en revanche, il s'avère souhaitable de restituer les débats de fond autour des questions fondamentales et durables, telles que le radicalisme et le libéralisme, qui méritent d'être approfondies à travers leurs arguments, leur filiation et leur déploiement. Il serait instructif, au même titre, de fournir des commentaires patients et avisés sur les quatre volumes de Wang Hui, consacrés à *L'Origine de la pensée chinoise moderne*, qui ne se résument sans doute pas à la simple intention de s'opposer au discours occidental sur la modernité. Le schéma dichotomique induit surtout une vision essentialiste, que l'ouvrage lui-même décrie : obnubilée par les références postmodernes, l'auteur systématise l'antinomie, construite et réductrice, entre la philosophie occidentale de l'indéterminé et de l'individuel et un ensemble de courants chinois considérés *a contrario*, en dépit de leur hétérogénéité, voire de leurs désaccords, comme communément acquis à la certitude ontologique, et surtout à la mission « rédemptrice » de l'« intégrité culturelle » de la nation. Il serait au contraire éclairant, à la lumière d'ailleurs des réflexions postmodernes, de scruter les jeux de glissement et de bifurcation, en s'interrogeant, par exemple, sur les possibilités de décentrement, de réappropriation et de distorsion sous l'apparente convergence des discours officiels et universitaires. On pourra aussi se demander si le patriotisme déclaré des chercheurs n'est pas trahi par leurs propres spéculations, irrémédiablement subjectives et de plus en plus individualisées. La lecture des ouvrages occidentaux en Chine, enfin,

dessine un mouvement d'approfondissement et de diversification, auquel reste extérieur cet essai, occupé à déceler des interprétations hétérodoxes : on les lit – en compagnie non seulement de Derrida, Foucault ou Rorty, mais aussi d'autres grands classiques – dans leurs contextes propres, en examinant leur transposabilité, en les confrontant avec les penseurs chinois classiques, prémodernes, modernes et contemporains. Ce vaste programme initié par la majorité des acteurs des débats des années 1990 tend à revaloriser les humanités, dans une optique plurielle et critique qui dépasse l'horizon uniforme et exclusif de la Chine.

**Zhang Yinde**

Université de la Sorbonne Nouvelle

**Grace S. Fong**, *Herself an Author: Gender, Agency, and Writing in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008. 238 pages

Grace S. Fong, professeur de littérature chinoise à l'université McGill, fait partie de ces chercheuses qui, depuis quelques décennies, ont notablement transformé l'image qu'on se faisait des femmes en Chine ancienne, en les montrant beaucoup plus actives, agissantes, *auteures* de leurs vies, qu'on ne l'a prétendu durant la plus grande partie du XX<sup>e</sup> siècle. À la suite de Ellen Widmer, Susan Mann, Dorothy Ko ou encore Maureen Robertson, G. S. Fong ressuscite quelques-unes de ces femmes cultivées, lettrées, talentueuses (on parle en chinois de *guixiu* 閨秀 ou de *mingyuan* 名媛), dont les œuvres ont pendant longtemps dormi dans les arrières-salles des bibliothèques. L'une des forces de cet ouvrage, c'est de ressusciter des textes qui jusqu'ici pouvaient être considérés comme perdus : selon ses propres mots, il a fallu à G. S. Fong un travail archéologique d'une dizaine d'années pour « excaver » ces textes des archives de livres rares où ils se trouvaient.

*Herself an Author* intéressera à la fois les spécialistes de la littérature, et en particulier de la poésie chinoise classique, les historiens de la fin de l'Empire, et bien sûr les prophètes des *gender studies*. Comme l'indique le sous-titre, c'est à cette dernière discipline que l'ouvrage se rattache, mais il paraît aussi important dans une perspective littéraire, ne serait-ce que comme anthologie critique de la poésie féminine de la fin des Ming et des Qing. G. S. Fong constate l'existence de nombreux textes de femmes, mais en même temps la difficulté de trouver un angle d'attaque pour en appréhender la nature et l'importance : en quête « d'une façon de parler de ces

textes » (p. 3), elle choisit de les aborder par le biais de l'*agency* : son but est de « trouver l'agir et la subjectivité féminins dans un système de genres qui tendait à les obscurcir » (p. 160). En d'autres termes, elle s'intéresse à la « technologie de l'écriture poétique » (p. 123), au sens où l'entendait Francesca Bray<sup>1</sup>, comme révélateur du statut, des aspirations, et du dynamisme des femmes dans l'empire chinois tardif. Le titre de l'ouvrage, *Herself an Author*, est en lui-même une petite trouvaille, assez typique des approches féminines ; il est difficile à rendre en français, avec des jeux de mots possibles sur *herself* et surtout sur *an author* (*another*), et la nécessité en français de choisir le genre : *elle-même (soi-même) un auteur (une auteure)* ? Mais soulignons, pour ceux que les approches « genres » rebute- raient, que la théorie demeure discrète : G. S. Fong reconnaît elle-même que nombre des poèmes et autres textes qu'elle présente dans *Herself an Author* ne sont pas particulièrement « féminins », que les images et thèmes utilisés par ces femmes sont souvent les mêmes que ceux qu'on trouve dans l'expression littéraire masculine.

L'ouvrage se divise en quatre chapitres principaux, consacrés chaque fois à un type différent de textes autobiographiques. Le premier chapitre traite de Gan Lirou 甘立嫫 (1743-1819), qui laissa plus de mille poèmes, écrits quotidiennement, véritable journal en vers qui reflète de manière vivante et attachante la vie d'une femme de bonne famille au milieu de la dynastie Qing. Le chapitre 2 s'attache à des poèmes de concubines, poèmes qui rendent compte du statut inférieur, mais aussi des espaces d'autonomie de ces femmes trop souvent victimes de leur mari ou de son épouse principale. Quelques-unes des concubines étudiées par G. S. Fong ne s'en tirent pas trop mal : elles parviennent à transformer leur « chambre latérale » en lieu propice à la création artistique, et paraissent bénéficier d'une liberté généralement inaccessible aux épouses principales : ainsi par exemple Li Shuyi 李淑儀 (1817- ?), et surtout Shen Cai 沈彩 (1752- ?), qui propose quelques poèmes érotiques relativement osés (notamment sur ses pieds bandés). Ces concubines sont des exceptions : G. S. Fong rappelle que seules un petit nombre d'entre elles ont laissé une œuvre écrite (p. 82). Le chapitre 3 traite de textes qu'on trouve plus rarement sous le pinceau de femmes, à savoir des récits de voyage (*youji* 遊記), rareté qui s'explique évidemment par le relatif confinement dans lequel étaient tenues les femmes en Chine ancienne. Trois récits de voyage nous sont présentés : celui, en prose, de Xing Cijing 邢慈靜, qui vers 1610 effectua un éprouvant voyage pour ramener le cercueil de son mari, du Guizhou au pays natal dans le Shandong ; celui, moins dramatique, de Wang Fengxian

王鳳嫺, sorte de journal littéraire alternant prose et vers, décrivant son périple, vers 1600, du Jiangxi au Jiangsu ; et les poèmes de voyage de Li Yin 李因, une concubine qui dans les dernières années de la dynastie Ming accompagna son « mari » dans ses déplacements. Enfin, le chapitre 4 présente des anthologies et textes *sur* la poésie, entreprises qui témoignent du développement d'une critique littéraire au féminin. G. S. Fong traite de l'anthologie de Shen Yixiu 沈宜修, qui choisit dans les poèmes d'autres femmes ceux qui renvoient à sa subjectivité et son propre destin ; de l'anthologie « pédagogique » de Ji Xian 季嫺, dont le but est d'éduquer sa fille à la poésie ; et de l'anthologie beaucoup plus vaste de Wang Duanshu 王端淑, qui recueille les œuvres d'un millier de poétesses des Ming et du début des Qing. La plus intéressante de ces entreprises est peut-être celle de Shen Shanbao 沈善寶, qui publie en 1847 des « propos sur la poésie » (*shihua* 詩話) qui témoignent du renforcement d'une conscience poétique féminine et du développement de ce que G. S. Fong appelle des « communautés littéraires féminines ».

À la suite des chapitres sont proposés, en traduction, un poème de Gan Lirou, dans lequel elle retrace les grands moments de sa vie ; le journal de voyage de Xing Cijing – ou plus précisément la préface à celui-ci ; et le journal de voyage de Wang Fengxian. Notons que si la qualité et l'originalité des poèmes et autres textes produits par ces femmes varie, les traductions de G. S. Fong sont toujours élégantes et précises, et ses commentaires, subtils et éclairants. Certains reprocheront peut-être le caractère un peu arbitraire du corpus. G. S. Fong utilise surtout de la poésie, et on aurait pu souhaiter quelques incursions du côté d'autres types de textes ; certains récits de type *tanci* 彈詞, par exemple, auraient mérité un détour pour une recherche sur l'*agency* féminine. Même remarque en ce qui concerne les poétesses : G. S. Fong aurait pu invoquer les œuvres d'autres concubines, par exemple celles laissées par la très célèbre Liu Rushi 柳如是 (1618-1664). Le fait que ces autres genres ou auteures aient déjà été étudiés n'exclut pas a priori de les écarter dans une étude de ce type. G. S. Fong ne tente pas non plus de hiérarchiser sa matière, par exemple en indiquant l'importance respective des auteures ou des œuvres ; le lecteur est un peu laissé à lui-même pour dégager des lignes de force dans le corpus. *Herself an Author* ne propose pas non plus de mise en perspective historique – cette absence est manifeste dans le fait que l'ouvrage fait de constants allers et retours entre des textes de périodes très différentes (de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle au milieu du XIX<sup>e</sup>). Pour prendre les choses par un autre

bout, il manque peut-être une synthèse, ou une véritable conclusion, à ce livre : la brièveté de l'épilogue (à peine deux pages) est de ce point de vue révélatrice. Mais *Herself an Author* ne se veut pas une *histoire* de l'écriture du « je » féminin, et encore moins une histoire de la littérature féminine. De telles histoires restent à construire, et nul doute que l'ouvrage de G. S. Fong sera une source importante pour ces édifices à venir.

G. S. Fong nous propose autre chose, de beaucoup moins abstrait : *Herself an Author* est avant tout l'occasion de présenter, avec beaucoup d'humanité et de sensibilité, quelques beaux (auto-)portraits de femmes. G. S. Fong privilégie le concret sur la théorie, l'individuel sur l'exemplaire, le subjectif sur l'abstrait. Les femmes qui nous sont présentées sont intelligentes et talentueuses, mais elles sont aussi étonnamment proches, grâce à leurs écrits qui nous donnent à sentir leur subjectivité, et ce y compris dans les petits épisodes de la vie quotidienne. Ces femmes sont probablement exceptionnelles dans leur dynamisme et la conscience de leur statut : toutes sont très actives, dans leurs vies de femmes bien sûr, mais aussi en tant que productrices de texte. Elles ont pleinement conscience de la différence entre les sexes, y réagissent parfois avec mécontentement, comme Gan Lirou qui se plaint du Ciel qui réserve un piètre sort aux femmes de talent (« En robe et épingle à cheveux, les aspirations sont vaines », p. 48), Xing Cijing qui regrette d'avoir dû se marier, ou encore la concubine Li Shuyi, vendue par ses parents, qui récuse les devoirs de la piété filiale. Presque toutes constatent la difficulté d'écrire pour les femmes, et plusieurs revendiquent la création littéraire comme un droit, parfois sur le mode défensif, par exemple en invoquant le *Shijing* 詩經, dont nombre de poèmes passaient pour écrits par des femmes. En même temps, on ne trouve généralement pas trace de révolte chez ces femmes. Plusieurs insistent sur la modestie féminine, et vont jusqu'à (affecter de) brûler leurs manuscrits afin de ne pas encourir le reproche de se mettre trop en avant. Les vertus traditionnelles ne sont guère remises en question : Wang Duanshu classe les femmes dans son anthologie selon des critères confucianistes, affirmant explicitement que « quand elle évalue la poésie et la prose des femmes, elle commence par mettre en évidence leur vertu » (p. 142). Nos poétesses ou voyageuses ne s'intéressent guère aux affaires de l'État ou à la politique, sphère exclusivement masculine ; Li Yin, qui vit et voyage à une époque très troublée, se contente de regretter de ne pouvoir se battre, comme une Mulan ou l'une de ces « chevalières » (*nǚxiá* 女俠) des légendes. Plus concrètement, ces femmes ne peuvent écrire et publier que parce que leur environnement (masculin) les y encourage, ou du moins

le tolère. En d'autres termes, si elles ont conscience parfois d'une injustice, cela ne les amène pas à des revendications égalitaires ou à un rejet de la séparation entre les sexes. Shen Cai est dans ce contexte l'une des plus intéressantes. Comme nombre de ses consœurs, elle est consciente de la différence entre les sexes ; mais ce qui est remarquable, c'est qu'elle ne renie pas sa féminité. Au contraire, elle en joue, produisant des poèmes dans lequel elle se met en scène en affectant un regard masculin (*male gaze*, cf. p. 75) ; elle revendique son statut de femme, se fait l'avocate d'une écriture féminine dans l'expression des sentiments, refusant explicitement de se conformer à l'idée selon laquelle les femmes devraient écrire comme les hommes.

Notons que ce beau livre s'inscrit dans une entreprise de longue haleine de redécouverte et de valorisation de textes de femmes de la fin de l'époque impériale ; le site Internet « Ming Qing Women's Writing » (<http://digital.library.mcgill.ca/mingqing/>), géré par G. S. Fong elle-même, est amené à devenir un passage obligé pour toute recherche dans ce domaine.

<sup>1</sup> Bray Francesca, *Technology and Gender, Fabrics of Power in Late Imperial China*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.

**Nicolas Zufferey**  
Université de Genève

**Alexander Des Forges**, *Mediasphere Shanghai: The Aesthetics of Cultural Production*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. 278 pages

Comment comprendre le lien entre l'œuvre littéraire et la société au sein de laquelle elle s'est développée ? La première doit-elle être pensée exclusivement dans une relation de subordination – reflet ou superstructure – par rapport à la seconde ? C'est une des questions de fond auxquelles répond avec audace Alexander Des Forges : inversant le raisonnement habituel, l'auteur affirme que l'œuvre littéraire construit elle-même des représentations qui finissent par s'imposer en tant que réalité. Autrement dit, il propose une lecture des textes littéraires, non plus comme résultat des processus sociaux, mais comme producteurs de la réalité sociale. Cette toute-puissance de l'image (visuelle ou textuelle) a trouvé à s'affirmer avec éclat dans la « médiasphère » shanghaienne.

Le propos de Des Forges est centré sur le « roman de courtisanes », qu'il propose de rebaptiser « roman shanghaien », à cause de son ancrage dans la métropole méridionale. À ses yeux, le roman shanghaien des années 1890 aux années 1920 constitue un genre qui répond à deux critères : sa publication en feuilleton et la focalisation narrative sur la ville de Shanghai. Une telle approche fait certes disparaître les œuvres et les auteurs singuliers en tant que tels ; en revanche, elle fait émerger en pleine lumière l'imaginaire social et littéraire de Shanghai. Le fonctionnement des textes en tant que genre garantit la familiarité des images répétées à l'infini et d'autant plus prégnantes qu'elles s'échelonnent au fil des semaines et des mois. Disciple de Perry Link, Alexander Des Forges accorde de fait une attention particulière à l'environnement matériel qui conditionne la production des œuvres : taux d'alphabétisation élevé (environ 60 % des hommes adultes à Shanghai à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) et développement spectaculaire de la presse et de l'imprimerie, au point qu'en 1937, 86 % de tous les livres publiés en Chine étaient imprimés à Shanghai.

Dans les cinq premiers chapitres de son ouvrage, l'auteur analyse en détail les spécificités de la production culturelle shanghaienne (et au premier chef du roman-feuilleton) et l'impact qu'elles ont eu sur la représentation de la ville. Le chapitre 1 examine les dynamiques spatiales à l'œuvre dans le roman shanghaien, en attirant l'attention sur un trait saillant : l'articulation d'identités mutuellement exclusives. Cette hétérogénéité s'exprime d'une part au niveau de la langue du roman, qui mêle le dialecte Wu 吳 de Suzhou (utilisé dans les dialogues) et le vernaculaire du Nord (réservé aux parties descriptives), posant ainsi Shanghai comme métropole capable d'incarner une identité régionale qui la dépasse, et d'autre part au niveau de la localisation géographique, opposant les concessions, au Nord, à la vieille ville dépositaire de la culture chinoise. L'auteur fait observer que l'image d'une Shanghai créée quasiment *ex nihilo* par les Occidentaux relève plus du mythe que de la réalité. C'est dans les quartiers sud de la ville que la culture de divertissement shanghaienne est née dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, avant de se transporter graduellement au Nord. La « production symbolique » (romans-feuilletons, mais aussi guides de voyage), en jouant sur l'exotisme occidental, a donc structuré la vision rétrospective de la réalité.

Le chapitre 2 s'interroge sur la référentialité propre au roman shanghaien (abondance et précision des noms de lieux et des marqueurs de temps) et relève deux caractéristiques à son propos : d'une part, ces références permettent de faire le lien entre les récits romanesques où elles ap-

paraissent et d'autres produits culturels familiers aux lecteurs, tels que journaux, cartes, photos ou guides ; par ailleurs, les détails évoqués n'ont pas pour vocation de contribuer à l'effet de réalité, mais bien plutôt de rendre lisible l'espace de la ville, les relations entre les lieux ayant plus d'importance que les lieux individuels (la maison de courtisane, par exemple, sert de lieu de rencontre et donc de lien entre plusieurs fils narratifs).

Au chapitre 3, Des Forges explore les implications de l'écriture feuilletonnesque et de son mode de lecture, marqués par deux caractéristiques essentielles : la simultanéité et la discontinuité. La simultanéité concerne aussi bien l'organisation interne des textes, où se croisent une multiplicité d'intrigues, que le rapport entre les divers textes paraissant au même moment. Ces textes lus parallèlement par d'innombrables lecteurs concourent ainsi à la création d'une « communauté imaginée », selon le fameux concept proposé par Benedict Anderson. Quant aux interruptions de la narration, liées au rythme de parution du roman-feuilleton, elles transforment la lecture en une addiction. Le désir sans cesse inassouvi du lecteur est commenté au chapitre suivant : la parution de suites et de continuations fait de la production romanesque shanghaienne une narration interminable, marquée par l'excès. La contemporanéité propre à ces romans justifie sans cesse de nouvelles actualisations, tout en contribuant à l'image de la ville comme un monde changeant. Enfin, le chapitre 5 s'arrête sur les personnages de la littérature fictionnelle shanghaienne et la façon dont ils incarnent l'esprit de la ville : le courtier est une figure de médiation par excellence, y compris au niveau textuel où certains remplissent une fonction d'intermédiaires entre les différentes lignes narratives. On voit aussi surgir l'image de l'écrivain professionnel, liée à l'apparition du *copyright* et au développement du roman-feuilleton. L'auteur insiste pour finir sur le caractère construit de l'identité shanghaienne et sur le rôle qu'ont joué les textes dans notre perception de Shanghai. En somme, le roman-feuilleton a formaté l'image et l'expérience de la ville, et jusqu'à la manière que le lecteur a de percevoir sa propre identité shanghaienne.

Par le biais du roman shanghaien, Des Forges pose à nouveaux frais le problème des rapports entre tradition et modernité, moins pour reculer dans le temps l'avènement de la modernité littéraire en Chine, selon la tendance récente suivie par une partie de la critique, que pour remettre en cause la modernité radicale dont se sont réclamés les écrivains dits du 4 Mai. Cet élargissement de la perspective s'opère dans les deux derniers chapitres. Au chapitre 6, il montre à travers deux exemples, celui de Mao Dun 茅盾 (1896-1981) et celui des modernistes shanghaiens, que la « nou-

velle littérature » est beaucoup plus liée qu'elle n'a voulu le reconnaître au roman shanghaien étudié dans les chapitres précédents. Il relève tout d'abord la dette de l'auteur de *Ziye* 子夜 (Minuit) envers les romans anciens, qu'il condamnait pourtant (sur ce point, la démonstration de Des Forges n'est pas aussi radicalement novatrice qu'il le laisse entendre, Jaroslav Průšek (1906-1980) ayant déjà remarqué que ce grand roman était plus chinois qu'occidental dans sa structure) et conclut avec justesse que les textes européens ont davantage servi à Mao Dun comme modèles théoriques que comme sources directes. Quant aux « néo-sensationnistes », leurs œuvres modernistes ne sont pas sans connections non plus avec les vieux romans du début du siècle, ne serait-ce qu'à travers la figure de la *modern girl* aux manœuvres de séduction agressives. Et si l'espace urbain se trouve ici intériorisé, psychologisé, cette intériorisation est préfigurée par le thème du rêve si fréquemment utilisé dans les premiers romans shanghaiens. Le dernier chapitre jette un pont jusqu'à l'époque actuelle en explorant la résurgence des vieux romans shanghaiens à différents moments du XX<sup>e</sup> siècle : dans les années vingt, avec la réapparition du dialecte Wu introduit par Han Bangqing 韩邦庆 (1856-1894) dans *Haishang hua liezhuan* 海上花列传 (Fleurs de Shanghai) en 1892 et tombé en désuétude dans les années 1910 ; plus tard avec la traduction de ce même roman en mandarin par Zhang Ailing 张爱玲 (1920-1995) et sa parution en volume en 1983 ; plus récemment encore avec son adaptation au cinéma par Zhu Tianwen 朱天文 et Hou Xiaoxian 侯孝贤 (1998). Une veine nostalgique où chaque période se nourrit de la précédente.

Si Des Forges force peut-être un peu le trait en faisant du roman-feuilleton ancien la métaphore absolue de l'*ethos* shanghaien, il a su dégager de manière très convaincante ce phénomène si rare de symbiose entre une littérature et la ville qui l'a fait naître ainsi que sa remarquable continuité. De façon plus générale, son étude démontre magistralement le mécanisme de la persistance des représentations *via* la tradition textuelle. Ce n'est pas un des moindres mérites de cet ouvrage en tous points stimulant.

**Isabelle Rabut**  
INALCO

**Shu-mei Shih**, *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007. 243 pages + 8 pages de planches couleur

Depuis sa remarquable étude intitulée *The Lure of the Modern* (University of California Press, 2001), Shu-mei Shih n'a cessé de s'intéresser aux thèmes du cosmopolitisme et des relations transculturelles. Dans ce nouvel ouvrage, elle abandonne la littérature pour les arts visuels (cinéma, télévision et beaux-arts), dont les images voyagent, à l'instar du capital dans l'économie mondialisée, acquérant de nouvelles significations selon les endroits où elles sont produites et s'exposent, et s'inscrivant ainsi au cœur d'incessantes médiations et recompositions entre les identités culturelles.

La préoccupation de Shu-mei Shih est de rompre le lien ontologique entre la Chine ancestrale et les individus qui ont essaimé à partir d'elle : en parlant de diaspora chinoise, on renvoie indéfiniment les individus qui la composent à une identité originelle et à une essence culturelle qui les expose à la fois au regard « racialisant » des Occidentaux et à l'emprise du nationalisme chinois. C'est pourquoi elle préfère parler d'identités « sinophones », terme qui suppose un affranchissement de la langue par rapport à la nation. Dans le présent livre, elle se concentre sur quatre zones du vaste espace sinophone, et non les moindres : la République populaire de Chine, Hong Kong, Taiwan et les États-Unis, déclinant sa démonstration en six chapitres.

Le premier chapitre aborde la question des rapports entre le global et les individus relevant de la minorité, sujets flexibles de par leur caractère transnational, mais qui n'échappent pas toujours à une double sujétion à l'égard de l'État-nation d'une part, et du regard étranger « minorisant » de l'autre. L'auteur en donne pour exemple les films du cinéaste taïwanais Ang Lee, à la fois sujet national à Taiwan et sujet minoritaire aux États-Unis. Il en découle un double point de vue, sanctionné par une double lecture : les films de Ang Lee sont appréciés à Taiwan pour leur conformité à l'ordre patriarcal, et vus de l'autre côté du Pacifique sous l'angle de l'exotisme et de l'érotisme, caractéristique d'une posture néo-coloniale.

À travers l'œuvre de l'artiste sino-américaine Hung Liu (1948-), qui fait l'objet du second chapitre, Shu-mei Shih éclaire les conséquences de l'immigration sur le devenir d'une subjectivité féminine : les peintures de Hung Liu expriment de multiples antagonismes (contre le patriarcat chinois, contre l'État maoïste, mais aussi contre l'État américain et le regard

occidental), sans toutefois esquiver totalement le danger de l'auto-orientalisation.

Le chapitre suivant montre comment les représentations identitaires sont sexualisées et comment, à travers elles, Taiwan et Hong Kong ont tenté d'exprimer leur différence par rapport à la Chine. Deux images emblématiques sont ici en cause : celle de la petite sœur du continent (*dalumei* 大陸妹), prostituée ou maîtresse qui, en ravissant leurs maris aux épouses taïwanaises, incarne la menace économique et politique du continent ; celle de la « biutse » (*biaojie* 表姊) cantonaise, héroïne d'une demi-douzaine de films hongkongais sortis à la veille de la rétrocession, lesquels, en la dépeignant comme un cadre du Parti déssexualisé qui se re-féminise une fois arrivée à Hong Kong, veulent se persuader des capacités d'assimilation de l'ancienne colonie britannique.

Le quatrième chapitre exprime en termes clairs l'ambiguïté de la position de Taiwan vis-à-vis de la Chine et ses efforts pour exister localement en tant qu'entité culturelle et politique alors qu'elle est de plus en plus dépendante économiquement du continent. Le discours nativiste a construit le concept de « taiwanité » en opposition à ce qui est chinois, stigmatisant la tradition propagée par le Guomindang comme un impérialisme culturel. Parallèlement, les émissions de la télévision d'État des années 90 s'efforçaient de présenter la Chine comme une terre d'opportunités économiques ou mettaient en valeur une Chine éternelle débarrassée de toute connotation idéologique et rassurante par son arriération, avant que ne vacille l'image de la supériorité de Taiwan.

Le chapitre 5 poursuit l'analyse géopolitique en revenant sur le cas de Hong Kong, et sur les raisons pour lesquelles la fièvre culturelle autour de l'identité de l'ancienne colonie, encouragée par le gouvernement britannique dans les années qui ont précédé la rétrocession, a fait long feu après 1997. L'analyse des films de Fruit Chan réalisés à cette période charnière révèle un refus simultané de la temporalité coloniale nostalgique et de la temporalité chinoise axée sur le futur. Ces films décrivent un quotidien qui échappe aux grandes allégories nationales et post-coloniales. D'autres manifestations culturelles, telles que les trois expositions de 1997, 1998 et 1999 autour du thème du Lo Ting (poisson-homme dont descendraient les habitants de Hong Kong) attestent la capacité d'auto-ironie des Hongkongais : dans une large mesure, la recherche d'une identité authentique s'apparente pour eux à une mise en scène.

Dans le dernier chapitre, Shu-mei Shih rend hommage à un cosmopolitisme spécifiquement taiwanais, qui permet aux artistes sinophones de

sortir du piège de l'auto-orientalisation vers lequel les pousse leur tendance à puiser dans le capital culturel de la Chine en construisant des allégories nationales. Sur cette île située à la lisière de deux empires (la « mother country » protectrice américaine et le « father country » chinois menaçant), des artistes tels que Wu Mali, connue pour ses installations, tendent vers des thèmes cosmopolites et universalistes qui ne sont ancrés ni dans la culture occidentale, ni dans la culture taiwanaise ou sinophone, assumant ainsi le risque d'être moins reconnus.

En conclusion, Shu-mei Shih montre comment de nouvelles identités se créent dans l'espace et dans le temps, qui prennent leur distance par rapport à cette « sinitude » ontologique, et comment, en conséquence, la diaspora est destinée à prendre fin, quand les immigrants décident de s'ancrer dans le local. Une belle leçon d'ouverture et de liberté.

**Isabelle Rabut**  
INALCO

**Vincent Durand-Dastès**, *La Conversion de l'Orient. Une pérégrination didactique de Bodhidharma dans un roman chinois du XVII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles : Institut belge des Hautes études chinoises « Mélanges chinois et bouddhiques », 29, 2008. x-437 pages

Le livre de Vincent Durand-Dastès est la version publiée d'une thèse soutenue en 2000 portant sur l'étude d'une œuvre romanesque parue pour la première fois en 1635, intitulée *L'éviction des démons ou la restauration des bonnes relations, ou la Conversion de l'Orient, Saomei dunlun Dongdu ji* 掃魅敦倫東度記 (ci-après *La Conversion de l'Orient, Dongdu ji*).

L'intérêt de cette œuvre peu connue de la fin des Ming – et partant de l'étude de Vincent Durand-Dastès – tient en premier lieu à ce qu'elle se situe à la croisée de deux champs : celui, d'une part, proprement littéraire, d'une œuvre de fiction relevant du genre du roman en langue vulgaire ; celui, d'autre part, de la religion et des croyances, auquel la forme romanesque prête son support didactique. Disons-le d'entrée, ce mélange produit un résultat prodigieusement intéressant, même si, comme l'auteur de l'étude le reconnaît sans mal, ce n'est pas, loin s'en faut, par sa qualité littéraire que cette œuvre se distingue.

C'est précisément là que réside son intérêt épistémologique : de ce qu'elle nous renseigne sur la manière dont des productions romanesques,

médiocres et aujourd'hui oubliées, mais diffusées à partir de centres éditoriaux alors importants (en l'occurrence Nankin), ont pu jouer un rôle comme littérature de propagande religieuse, en particulier dans la nébuleuse aux formes indécises de la convergence des « Trois enseignements » à la fin des Ming. Domaine encore largement voilé d'ombre, que des travaux récents ont travaillé à mettre en lumière (ceux, par exemple, de Richard Shek, de Liu Yuanru 劉苑如, de Judith Berling, de Lin Shanwen 林珊姣, de Meir Shahar pour ne citer que quelques-uns), et auxquelles le présent ouvrage apporte son importante contribution.

Le *Dongdu ji* n'est pas qu'une hagiographie de plus de Bodhidharma, avec lequel il tisse en vérité un rapport passablement distendu. Son intrigue, baroque dans la forme, hétéroclite et mal ficelée quant au contenu narratif, est orientée par une visée didactique appuyée, centrée sur des problématiques moralisantes dont la geste bouddhique est loin d'être le seul ingrédient. Car si pèlerinage de l'Inde vers la Chine il y a bien (et c'est d'abord celui du pieux Puṇyamitra, frayant la voie, dans une seconde partie du roman, à un Bodhidharma au fond pas très présent, en sa « prudente odysée » (p. 197)), son objectif n'est pas une conversion de la Chine au sens qu'elle avait au temps de l'expansion bouddhique du IV<sup>e</sup> siècle, mais une conversion de la Chine... en premier lieu aux vraies valeurs du confucianisme. À ces dernières le bouddhisme, mais aussi le taoïsme, sont à mêmes de prêter main forte, dès lors qu'ils sont dispensateurs de respect de l'ordre – notamment familial –, de loyauté – envers l'État –, et plus généralement de respect de la vie et des règles morales.

La geste, qui adopte la forme stéréotypée du voyage semé d'épreuves, est un combat titanesque livré avant tout par des entités entièrement positives contre d'autres entièrement négatives, en un théâtre dont les protagonistes sont clairement identifiés. Ils le sont d'abord par leur nom, dont la série constitue, à travers des jeux de mots ou de graphies, une galerie de notions, ou passions, ou qualités particulières, quand ce n'est pas de proverbes, qui contribuent à conférer au récit une valeur entièrement allégorique. Les personnages que nous rencontrons s'appellent « Avide » (Ai Duo 艾多 pour *ai duo* 愛多), « Perdition du yang » (Wang Yang 王陽 pour *wang yang* 亡陽, c'est à dire excès sexuel), Sai Xinyuan 賽新園 (*litt.* « Rival du nouveau jardin », renvoyant à *sai xinyuan* 賽心猿, « rival du cœur [dissipé] de macaque »), Wu Lunquan 伍倫全 et Wu Lunbei 伍倫備 (pour *wulun quan* 五倫全, « cinq relations complètes » et *wulun bei* 五倫備, « cinq relations parfaites »), « Discorde » (Fen Xin 分心, pour *fen* 分 +

*xin* 心 = *fen* 忿), Absence-d'humanité (Wuren 無仁, avec bien sûr ses compères, Wuyi 無義, Wuli 無禮, etc.), Né-dans-la-vésicule (Danlisheng 膽裏生, c'est à dire la colère), parmi tant d'autres. Ils personnifient les grands enjeux éthiques et religieux dont le roman se veut la défense et illustration, et dont l'auteur de l'étude nous donne une description précise dans ce qui constitue l'axe thématique de son travail, à savoir ses chapitres 2 et 3 (sur six chapitres au total, auxquels s'ajoutent toutes les annexes désirables dans un travail scientifique : bibliographie exhaustive et à jour, index, avec en prime la traduction de trois chapitres sur les cent que comporte l'œuvre originale <sup>1</sup>).

Le chapitre 2 se veut à l'écoute de la « chambre d'écho » du discours éthico-idéologique au cœur de *La Conversion de l'Orient*, et qui pour l'essentiel concerne le champ social. Famille, femmes, riches, pauvres, marchands, et autres acteurs, à un titre ou à un autre, des relations (*lun* 倫) que l'auteur du roman entend rectifier, donnent à l'observateur, en retour du portrait moral dont ils font l'objet, un éclairage de première valeur sur le regard que peut jeter sur son environnement, en une vision globale, un « lettré confucéen de rang moyen » de la fin des Ming s'exprimant à travers le biais de la littérature de divertissement. Il y a plus que des « divagations de philosophe amateur » (p. 50), chez l'auteur du *Dongdu ji* : toute une vulgate, en fait, celle d'un « confucianisme populaire » (p. 55), qui, dans l'air d'un temps que les travaux des chercheurs cités plus haut et de bien d'autres cernent de mieux en mieux, se préoccupe de « distractions didactiques » parce qu'elles sont porteuses d'un discours social aux enjeux de première importance pour ses défenseurs. Aussi, que l'auteur de l'étude se rassure, lorsqu'il s'inquiète de savoir si le *Dongdu ji* est assez « sérieux » dans ses thèmes et sa manière narrative pour mériter, justement, d'être *pris au sérieux* : les crevettes méditant une révolte contre les pêcheurs, les pastèques douées de parole, sont sérieuses au moins autant que le sont les yahoos de Jonathan Swift, et il n'est pas de « chapbook » (pour reprendre une distinction discutable et à notre avis dépassée, p. 210) d'assez basse extraction, qu'il se rassure encore, pour échapper aux richesses de l'équivocité (qu'est-ce qui serait univoque, surtout dit dans la langue que l'on parle !).

C'est à toute une grammaire de l'environnement cosmologique et des métamorphoses du vivant qui l'habite que renvoie la vision de ces interactions sociales, de ces *lun* 倫, dont la régulation dépend d'une morale intériorisée par chacun. Si les noms sont allégoriques, c'est que les dieux et les

démons sont, en ces temps désormais modernes, déchus de leur statut de dieux et de démons pour devenir de simples symboles, clairement reconnus, des passions individuelles et des conflits intérieurs, qu'il incombe à chacun de gouverner en son privé. L'auteur de la *Conversion* n'aurait rien eu à changer aux vers de Shakespeare : *Men at some time are masters of their fates;/The fault, dear Brutus, is not in our stars,/But in ourselves, that we are underlings...* En retour, si le *Dongdu ji* s'inscrit dans une évolution annonciatrice de quelque chose, ce n'est pas seulement du recentrement de la narration littéraire sur l'auteur, avec cette intégration d'éléments autobiographiques qui en effet modifiera profondément la couleur de la littérature en langue vulgaire au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais plus généralement, et moins flatteusement, de la bien-pensance confucéenne qui fera tomber sa chape de plomb sur la société des Qing.

Au-delà des tribulations des consciences torturées et des plus ou moins musclées « médecines des cinq relations » (p. 73 sq.) nécessitées par la physiologie des sens égarés, il se mâtine à la direction générale confucéenne du roman tout un contenu bouddhique qui en constitue le véritable cœur doctrinal, est en est inséparable. C'est ici certainement, c'est-à-dire en son troisième chapitre, que l'étude de Vincent Durand-Dastès est la plus détaillée et son apport le plus riche, en ce qu'ils documentent, et ceci par une autre voie que celle, plus frayée, des textes dogmatiques, la problématique du *sanjiao heyi* 三教合一. Là, le roman de qualités littéraires secondaires devient un document religieux de première importance, parce qu'il est en prise avec le social auquel il s'adresse – ou pour le dire comme l'auteur : le roman en langue vulgaire, à l'époque, est volontiers le « lieu d'élection de la mixité » (p. 125) des croyances et des doctrines. Le très impur *Dongdu ji* a en effet de quoi laisser rêveur, *a contrario*, celui qui se serait pris à fantasmer sur l'autonomie philosophique, voire simplement sur les prétentions à l'areligiosité, du néo-confucianisme. Si l'auteur inféode bien bouddhisme – mais aussi taoïsme – au magistère du vieux Sage du pays de Lu, c'est parce qu'il inscrit la Loi bouddhique, et avec elle ses zéloteurs les bonzes, dans la fidélité aux principes de la piété filiale, de la loyauté, et des autres vertus bien chinoises. Comme il convient le roman met en scène ici ou là des dialogues doctrinaux entre patriarches *chan* et maîtres taoïstes, et c'est pour faire le constat de bien des convergences de vues, les opérations de méditation étant parfaites d'ambivalence bouddhico-confucéennes et ouvrant sur un perfectionnement individuel susceptible de relever indifféremment de telle ou telle des trois principales orientations éthico-religieuses. Le lecteur est bien aise que le romancier ne soit pas,

comme le dit Durand-Dastès, un « grand théologien », et que le roman soit du second rayon, parce que c'est justement à raison de leurs approximations doctrinales et de leurs naïvetés d'intrigue que l'auteur et son œuvre nous intéressent. C'est qu'ils ouvrent pour nous une fenêtre sur des pratiques populaires, celles où les textes saints, par exemple, valent plus comme des talismans que comme doctrines à méditer. Flou doctrinal mais non absence de convictions : l'auteur de l'étude s'attache avec beaucoup de patience et de précision à en faire l'inventaire thématique. Ce dernier est touffu et souvent fascinant, en particulier lorsqu'il concerne les mises en scène de méditations *chan* dont la solution aux énigmes, s'il en est, font du roman *lui-même* un véritable texte religieux à clé ; ou lorsqu'il renvoie à un autre pan important du fond de croyance dont le romancier se fait l'actif prosélyte : la compassion, avec sa conséquence : la pratique du végétarisme (et sa casuistique compliquée !) et le respect de la vie animale.

Cette fine description, qui est en même temps problématisation du texte, donne envie d'en savoir davantage, et l'on est d'accord avec Vincent Durand-Dastès lorsque à l'orée du chapitre 4 il préconise de sortir du cadre de « l'analyse interne de l'idéologie » à l'œuvre dans la *Conversion*. C'est là qu'on pourrait, sinon manifester quelques réserves vis-à-vis de la direction prise par la suite de son étude, du moins formuler des vœux quant à des orientations ultérieures de cette recherche qui est loin d'avoir épuisé sa matière. Avec ce roman que l'on devine à l'écoute d'une véritable opinion du temps (au moins dans la région du Jiangnan), et sans doute expression de bien des conceptions, aussi informes que l'est cette œuvre décousue, en prise avec ces « classes moyennes » lettrées encore mal connues, c'est à une enquête peut-être un peu plus anthropologique, ou sociologique, que l'auteur du compte-rendu aurait brûlé d'avoir affaire dans les pages suivantes. Ou du moins à une réflexion intégrant d'autres types de textes (doctrinaux en particuliers), qui auraient pu venir en vis-à-vis. Quel était le public d'un tel texte ? Comment mesurer son impact, et ce faisant évaluer son apport épistémologique au paysage intellectuel du temps ? Durand-Dastès choisit un parti plus strictement bibliographico-philologique, relativement limité dans les genres concernés, et qui reste peu ou prou une autre forme de critique interne, fût-elle d'horizon élargi, en poursuivant son enquête vers d'autres romans en langue vulgaire auxquels le *Dongdu ji* pourrait être rattaché.

Rassurons-nous, cette enquête n'est pas vaine, même si le rapprochement quelque peu obligé avec le *Xiyou ji* 西遊記 nous vaut les pages sans doute les moins stimulantes du livre : était-il besoin de refaire, même

partiellement, l'histoire de ce roman et de ses suites, alors même que l'auteur nous dit plus loin que ce rapprochement a été forcé par une ruse éditoriale de libraires de l'époque Kangxi désireux de rabouter queue de chien à peau de zibeline ? Le *Dongdu ji*, tout *Dongyou ji* 東遊記 qu'il sera commercialement rebaptisé, est décidément par trop éloigné de l'illustre roman du XVI<sup>e</sup> siècle.

Là où Vincent Durand-Dastès déploie de vrais talents de limier, c'est quand il rapproche la *Conversion de l'Orient* (publié en 1635) d'un autre roman à peine antérieur (publié peut-être en 1627), lui aussi du second rayon, et lui aussi fondé sur une logique de prêche en langue vulgaire, le *Roman des Trois enseignements dissipant les illusions et ramenant à l'orthodoxie* (*Sanjiao kaimi guizheng yanyi* 三教開迷歸正演義). Cette piste se révèle féconde. Approfondissant considérablement certaines recherches antérieures de savants américains ou taiwanais concernant cette œuvre, Durand-Dastès fait l'hypothèse, d'une façon qui va certainement stimuler les débats sur ce recoin mal connu de l'histoire du roman en langue vulgaire, que l'auteur du *Dongdu ji* n'est pas le nommé Fang Ruhao 方汝浩 qu'indiquent la plupart des études d'histoire du roman en langue vulgaire, reprises par tout le monde de façon routinière, mais peut-être bien le même Pan Jingruo 潘鏡若 qui écrivit le *Roman des Trois enseignements*, s'avançant cette fois masqué pour ne pas rencontrer les mêmes problèmes auxquels il avait été confronté en 1627 lorsque les zéloteurs de Lin Zhao'en 林兆恩 (1517-1598), dont il défendait pourtant les vues, avaient lynché son œuvre parce qu'elle aurait mis en scène sous un jour impie le fameux leader religieux de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

Il faudrait pouvoir prendre, pour faire justice aux arguments de l'auteur, une place que nous n'avons pas ici. Soulignons qu'ils satisfont en partie l'attente que nous avons formulée plus haut, d'une enquête sur les conditions idéologiques et sociales de la production du texte, spécialement lorsqu'ils suivent la piste du préfacier du *Dongdu ji*, un Taoïste du Torrent pur (Qingxi daoren 清溪道人, sans doute le père de Pan Jingruo), renvoyant à l'un de ses homonymes, et de là au milieu où furent produits deux autres romans, cette fois de grande importance (et que Keith McMahan amena sur le devant de la scène voici une vingtaine d'années), les *Chan zhen yishi* 禪真逸史 (*Histoires oubliées des Maîtres chan et des Parfaits*) et les *Chan zhen hou shi* 禪真後史 (*Histoires postérieures des Maîtres chan et des Parfaits*). Là commence à se cerner, au gré d'un faisceau d'indices savamment tissé d'arguments philologiques et bibliographiques,

ce qui pourrait être une sociologie intellectuelle de l'histoire de la production de ses textes, secteur de grand intérêt pour faire progresser la connaissance de cette foisonnante pensée de la jonction Ming-Qing. Ainsi on aimerait, avec l'auteur de l'étude, en savoir bientôt davantage sur la deuxième suite aux *Histoires oubliées des Maîtres chan et des Parfaits*, fort romanesquement réapparue dans une salle des ventes en 2003, pour que puisse continuer à s'étoffer ce réseau sémiologique dont fait certainement partie la *Conversion de l'Orient*.

Car c'est bien ce à quoi appelle ce travail de Vincent Durand-Dastès : contribuer à documenter la connaissance du rôle crucial de ce qui fut, dans la société chinoise des derniers siècles, cet *épistémè* parallèle, beaucoup plus informe mais aussi plus créatif que celui de l'idéologie lettrée, et qui se basait sur l'usage de la langue vulgaire.

<sup>1</sup> Dont la valeur littéraire médiocre a dissuadé jusqu'à ce jour toute tentative de traduction complète.

**Rainier Lanselle**  
Université Paris Diderot

**Sébastien Veg**, *Fictions du pouvoir chinois. Littérature, modernisme et démocratie au début du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2009. 382 pages

Cinq œuvres sont analysées dans cet ouvrage à la fois dans leur singularité et dans un dialogue les unes avec les autres, afin de mettre en valeur le lien existant entre littérature (uniquement la fiction) et le pouvoir : *La Véridique histoire d'A-Q* (*A-Q zhengzhuan* A-Q 正傳) de Lu Xun 魯迅, *La Maison de thé* (*Chaguan* 茶館) de Lao She 老舍, *René Leys* de Victor Segalen, *La Muraille de Chine* de Franz Kafka et *La Bonne âme du Setchouan* de Bertolt Brecht. Ces œuvres chinoises et européennes, toutes très connues, permettent, ce qui est rare, de comparer des fictions chinoises et des fictions sur la Chine introduisant de part et d'autre un décalage qui oblige à un réajustement constant du point de vue. Le référent chinois, point commun à ces cinq œuvres, révèle une vision commune de part et d'autre du continent eurasiatique qui déborde l'exotisme d'un côté et l'anti-colonialisme de l'autre. Même si « la Chine apparaissait donc sans doute alors comme le lieu par excellence où se jouait le chamboulement politique de la moderni-

té », le modernisme chinois n'est « ni second ni inférieur » à son parallèle européen. Le cosmopolitisme du début du XX<sup>e</sup> permet ici un universalisme qui n'efface pas les singularités et n'écrase pas les différences, même chez Segalen, le plus rétif sans doute au changement des mœurs et des institutions, qui dans sa recherche d'un autre genre d'exotisme n'abandonne le sacré que pour le divers.

Dans le rapport au pouvoir, c'est le processus de démocratisation en tant qu'il est corrélatif de la littérature qui est au centre de ces textes mais aussi en tant qu'ils « s'efforcent également de mettre en œuvre un principe démocratique au niveau de leur fonctionnement pragmatique » (p. 20). La littérature peut elle-même être considérée comme acte démocratique, mais aussi comme distance et critique vis-à-vis de sa mise en place sans que la foi qui l'accompagne soit ébranlée. C'est jusque dans la possibilité et la nécessité d'une croyance que littérature et démocratie se recoupent, la remise en question qu'elles engendrent faisant partie intrinsèque de leur processus de développement.

Ce lien quasi fusionnel entre littérature et démocratie ne doit cependant pas laisser penser que la littérature est considérée dans cet ouvrage comme un discours social parmi d'autres. La littérature, et particulièrement la fiction, conserve une position décentrée par rapport aux discours ambiants et aux langages du pouvoir, ce qui lui réserve une autonomie, une signification et un rôle dont elle donne elle-même les paramètres. En clair, c'est sous les auspices de Jean-Marie Schaeffer et de sa définition pragmatique de la littérature comme « feintise ludique partagée » que s'inscrit cet ouvrage. Tandis que du côté du concept de démocratie, on peut s'en remettre sans crainte aux thèses, malheureusement peu suivies de nos jours et sur lesquelles prend appui cette étude, du philosophe Claude Lefort.

L'ouvrage est composé de cinq chapitres. Le premier est consacré aux notions d'empire, de nation et de colonialisme. Kafka et Lu Xun, avancent de conserve et se révèlent proche l'un de l'autre dans leur attitude face au contexte nationaliste. S'ils prennent position pour la défense d'une littérature mineure, ils savent malgré tout garder leurs distances avec les discours propagandistes. Le second chapitre évoque l'histoire et la possibilité pour la révolution de changer les instances du pouvoir par delà son renversement. Les œuvres reflètent la conscience que la révolution et la fin du pouvoir impérial ne donnent pas nécessairement forme à de nouveaux principes politiques même si la Chine du début du XX<sup>e</sup>, en rupture avec ses traditions, découvre, comme le reste du monde la démocratie, elle n'est pas

en mesure de rompre avec les formes hiérarchiques du pouvoir et de la société rurale.

Le chapitre trois montre comment le modernisme démocratique rassemble les littératures chinoises et européennes dans une remise en cause de l'autorité comme des formes littéraires traditionnelles et aboutit à une mise en doute de la morale et des institutions judiciaires sans pouvoir les renverser complètement. Le passage entre l'étude des formes anciennes dans l'écriture de Lu Xun et dans celle de Brecht et la critique des tribunaux ainsi que la condamnation à mort de A-Q est le plus difficile à saisir, excepté sans doute si l'on se réfère à l'homophonie en chinois entre forme et châtimement (*xing*). Les chapitres quatre et cinq abordent les questions de la fiction, des dispositifs du pouvoir et de la démocratie en montrant que les cinq œuvres revendiquent un langage qui n'est pas instrumentalisé par le pouvoir et tentent de créer un espace hétérotopique où il est possible de parler de la société sans être soumis à ses normes. La littérature ne transmet donc pas de message utopique et tous les auteurs ont naturellement conscience que le rôle de la littérature est limité et que celle-ci n'a pas pour but de transformer la société. Les appréciations et les critiques ne doivent pas dès lors non plus les enfermer dans des discours politiques et propagandistes. L'engagement d'un auteur devant tenir plus à lui-même qu'à son œuvre.

Entre exotisme et universalisme, individu et collectivité, l'aporie de la démocratie serait de vouloir donner le pouvoir au peuple. On peut s'étonner que le problème de l'éducation, corrélatif à la possibilité de la démocratie ne soit pas abordé. Ce regard critique du lecteur vis-à-vis de la fiction comme vis-à-vis du monde correspond à une valeur intemporelle de la fiction, qu'elle partage avec la démocratie. Démocratie et fiction se rejoignent parce qu'elles suscitent à la fois croyance et incrédulité, nous dit Sébastien Veg. La position du lecteur est alors particulièrement mise en valeur. La fiction implique un pouvoir sur le lecteur mais aussi un pouvoir du lecteur, dont sont conscients les auteurs et qui vont de paire avec la démocratisation du monde. Cet ouvrage se déploie avec prudence et précision. Érudite et académique, il nous donne envie de lire ou relire ces auteurs inestimables avec un regard plus conscient du rapport de l'œuvre à l'histoire et de sa formation. Il contribuera à donner la place qu'elle mérite à la littérature chinoise dans la république mondiale des lettres.

**Sandrine Marchand**

Université d'Artois

**Jin Siyan**, *L'écriture féminine chinoise du XX<sup>e</sup> siècle à nos jours, trame des souvenirs et de l'imaginaire*, Paris : You-Feng, 2008. 499 pages

Cet ouvrage consacré à la littérature féminine complète le précédent ouvrage de l'auteur (*L'écriture subjective dans la littérature chinoise contemporaine, devenir Je*) qui poursuit sa recherche du « je » en relation avec l'autre. Une facette de ce travail est nécessairement consacrée aux rapports de genre (*gender*). La littérature féminine chinoise accorde une place prépondérante à la recherche de soi ainsi qu'à la prise de conscience de l'identité féminine dans un monde phallogentrique.

Jin Siyan dépasse d'emblée le clivage masculin/féminin pour s'intéresser à une écriture féminine marquée par la bisexualité : « les limites entre les sexes sont soit dépassées, soit neutralisées » (p. 4). Par ailleurs, fidèle à ses choix critiques, elle s'inscrit dans une méthode de recherche littéraire confrontée sans cesse à deux façons de pensée distinctes, « critiques chinoise et française » (p. 7). La littérature féminine n'est pas nécessairement le fruit de féministes *nüquanzhuyizhe* 女權主義者 mais de femmes écrivains qui se considèrent des esprits humains particuliers se définissant avant tout par un regard dans le monde et sur le monde (p. 31).

Les huit chapitres sont autant de variations autour du thème du « je » et de l'autre et particulièrement de la subjectivité au prise avec la réalité qui, hormis les années 1920-1930 – laisse peu de place à l'expression libre et individuelle. À peine née grâce aux nouvelles idées politiques venues d'Occident, la prise de conscience de l'identité féminine se dilue dans l'égalité sociale homme-femme qui conduit à la perte de toute humanité pendant les années rouges.

Les chapitres consacrés à la période précédant le communisme sont enthousiasmants et l'iconographie n'est pas sans ajouter au charme nostalgique qui émane de la littérature de cette époque. Le récit de Chen Hengzhe 陳衡治 *Lao fuqi* 老夫妻 (Le vieux couple) paru en 1918 marque les débuts de l'écriture féminine chinoise moderne et manifeste une volonté de transformer la société grâce à la littérature, de dénoncer le destin des femmes vouées aux mariages arrangés et de revendiquer un espace propre à soi (*ziji de kongjian* 自己的空間). Ces écrits s'adressent essentiellement à la femme cultivée de la société urbaine et n'ont donc qu'une réception limitée. On peut aussi noter dès cette époque un thème récurrent qui perdurera

jusqu'à aujourd'hui, celui des amours homosexuelles, un thème qui relève à la fois du tabou moral et d'une manière de s'affirmer.

Après une période d'effacement pendant les années 1950-1960, la littérature féminine renaît de ses cendres. Cette fois-ci, l'affirmation du « je » vient contrebalancer l'expérience accablante du communiste. Cette nouvelle prise de parole ne possède plus l'élan naïf d'autrefois. La désillusion et la censure toujours présente engendrent cynisme, regard froid et désabusé sur le monde comme sur soi. L'amour, thème principal de la littérature féminine, se réduit de plus en plus aux relations physiques, et parfois seulement avec soi-même dans un jeu de miroir narcissique qui prouve à quel point le rapport au monde s'est appauvri. Les personnages des romans féminins se complaisent dans une dérive de soi qui a pour fondement la certitude que la réalité dans laquelle on vit est non seulement appréciée avec objectivité mais est aussi la seule possible.

Au néo-réalisme de Chi Li 池莉 s'oppose le délire des sens sur lequel l'ouvrage se conclue. Cette littérature, capable de refléter la conscience sociale de son époque sera-t-elle capable de renouer avec un de ses rôles fondamentaux : réinventer le monde.

En quoi croire ? Le retour au christianisme très présent dans la littérature contemporaine même s'il n'est pas toujours avoué est une réponse possible à la perte de sens. Seule demeure, tabou au-delà des tabous, l'homosexualité comme dernier lieu d'affirmation de la liberté face à la censure morale qui n'a plus besoin de sévir, comme la loi selon le *Han Feizi* 韓非子 qui devient consubstantielle à l'homme et qu'il n'est même plus besoin de faire respecter puisque, comme le confirme Jin Siyan, « l'évaluation morale et moralisante est souvent sous-entendue, elle n'a pas besoin d'être exprimée » (p. 415).

Cet ouvrage analyse l'oeuvre d'écrivains importants et d'autres souvent méconnues : Zhang Ailing 張愛玲, Zong Pu 宗璞, Chen Ran 陳染, Dai Houying 戴厚英, Chi Li. Ces analyses sont ponctuées d'extraits de romans et de poèmes. Jin Siyan analyse les ressorts temporels qui se révèlent porteurs de sens au niveau de la narration, puisque le caractère fragmenté et discontinu des récits apparaît comme le symptôme d'une conscience souffrante. C'est le point le plus original de cette étude.

**Sandrine Marchand**

Université d'Artois

**Sheldon H. Lu**, *Chinese Modernity and Global Biopolitics: Studies in Literature and Visual Culture*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. 280 pages

With the focused goal of mapping the “biopolitics of modernity and globalization” in the context of modern and contemporary Chinese culture, this book offers highly valuable analyses of writings, films, television dramas, photographic and performative arts that engage with varied issues of the human body vis-à-vis China in an age of unprecedented changes and challenges. The author posits the corporeal body as the prevailing theme, and a provocative site of imagination, with which artworks of myriad genres and media tellingly register anxieties, self-abjection, multifaceted identity crises, desires of resistance and strategies for negotiation in response to imperialist subjugation over the past two to three centuries. In addition, as the second half of the volume addresses shifts the primary attention from senses and sexuality to affective assertions of the self and the personal, it invigorates the reader’s considerations of not only of biopower, but also micropolitics, governmentality, interpellation and dialectics between histories and memory.

The first two sections of the book convincingly demonstrate how representations of the body reflect Chinese people’s varied subject positions at home and in diaspora since the late Qing. In the literature-based first section, the author reads the phantasmatic and frustrated male heterosexuality depicted in semi-autobiographical writings by Wang Tao 王韜 (1828-1897), Yu Dafu 郁達夫 (1896-1945) and Zhang Xianliang 張賢亮 (b. 1936) as imaginative and sometimes doomed efforts at recuperating the imperiled Chinese masculinity in the face of either forceful colonizers such as Britain and Japan or the panoptical surveillance of the Chinese socialist state. In contrast, the author navigates also how the phenomenal commercial success of *shenti shuxie* 身體書寫 (which literally means “body writing”) and the so-called beauty writers’ sensational exhibition of (suggestively their own) female sexuality operates a different though perhaps complementary economy of eroticizing bodies marked by artificial and commoditized Chineseness. Writings of the latter category, as the author argues on the one hand, could be read as “postmodern” retrogressive reenactment of the feared-and-desired imagery of progressivist modern girl in 1930s urban China. On the other hand, they could also be read as indicative cases of global capital’s “integration”, through which the heterosexual market logic aggressively prices and sells female bodies and sexuality.

Taking both into consideration, therefore, the author proposes the needed “shift from the paradigm of national literature to the necessity of globalization” (p. 62) for studies of Chinese literature in the immediate future.

Moreover, in the chapters on representations of the body in photographic and installation arts, the author reads the artists’ provocative rendition of body images as avenues of defiance against authoritarian regimes, be it specifically grounded in the socialist state of China or (especially in transnational collaborations) neo-colonial violence that manifests itself not only in wartime imagery but through racist gaze. Demonstrated by all these in-depth readings, in short, is the author’s persistent argument that representations of the body reflect Chinese writers’ and artists’ acutely lived and felt pains and dreams, chances of appropriation and opportunities for political critique in the age where China goes through successive transitions prompted by imperialist and capitalist forces. Although these transitions have continued to cause irrevocable losses and layered trauma to the Chinese people, it is through these critical and reflective acts of remembering that realities of power relations are traced instead of being erased and that body matters keep troubling imposed and sealed historical narratives.

The chapter on contemporary avant-garde artists Qin Yufen 秦玉芬 and Cai Guoqiang 蔡國強 provides particularly ample food for thought. As the author points out, the two artists’ reflections on worldly superpowers traverse past and present, in particular China in late nineteenth century and the neo-colonial capitalist order implemented after the Second World War. Through their works, Qin and Cai pose to the world the following questions: How do meanings of “China” change over the centuries in the Western hemisphere, especially in relation to the changing power structure between European nations and across the Atlantic? What are the available strategies for “China” to write back, and even to look back? Most importantly, their own position in the global capitalist landscape is being thus reflected by themselves and countless others invested with double- or multiple-edged effects of transnationality. While some readers might be interested in inquiring more how transnationality and globalization might merge or eclipse each other at different junctures other than the encounters described in this chapter, the author’s analysis surely raises numerous important issues for future discussion.

The second half of the book looks at how popular and independent visual cultural productions intersect with political categories in making—primarily rubrics of “the national” and “the socialist”—in today’s China and Sinophonic areas. The author teases out the ways in which consumers

of such cultural products from varied positions frequently get only what they want to get about a predetermined and abstracted “China.” The author lays out the interlaced logics of production and consumption for Hollywood films that appear to make “China” their subject matter, but unsurprisingly never quite succeed in doing so. In parallel, he also discusses how recent Chinese films and television dramas make varied “nostalgic” efforts that aim at not merely recuperating truthful accounts of the past, but understanding and reconciling with their previous generation’s lived experience of affectively costly socialist reforms, ventures and failures.

In sum, *Chinese Modernity and Global Biopolitics* shows a rich collection of materials and analyses firmly supported by persistent scholarly efforts, affective investments, and transnational intellectual concerns. It strives to counter the widespread but fallacious impulse of linking China either to a distant past or some alienated social space, as if China were somehow separable from our unevenly shared global present. With the author’s profound and thought-provoking arguments that literary and visual representations of the body oftentimes touchingly reflect the Chinese people’s conflicting and ambivalent experience with absolute valorization of “modernity,” and that “postsocialism is everyday life” (p. 209), many readers might feel very much stimulated and perhaps compelled to continue and unpack such trains of thought, considering how semicoloniality in China intersects with popular and statist formulations of modernity, how Chinese socialism intersects with the overarching desire of modernity, and how post-socialism and (post)modernity define each other up to the present. A work of solid research and original observations, this volume surely adds remarkable weight to the field of modern China studies.

**Yin Wang**  
University of California

**Walter Scheidel** (ed.), *Rome and China, Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford: Oxford University Press, 2009. xiii-240 pages et **Fritz-Heiner Mutschler** and **Achim Mittag** (ed.), *Conceiving the Empire – China and Rome Compared*, Oxford: Oxford University Press, 2008. xx-481 pages

Deux ouvrages récents traitent des empires chinois et romain dans une perspective comparatiste. Si leur objet n'est pas tout à fait le même (l'un se concentre sur les institutions et l'économie, l'autre sur l'Empire du point de vue conceptuel), il est apparu intéressant de confronter leurs approches et leurs contenus.

Le volume dirigé par Walter Scheidel est le premier d'une série consacrée à l'étude comparative des institutions de la Rome antique (républicaine et impériale) et de la Chine ancienne (Royaumes combattants et période Qin-Han). Il rassemble sept contributions : cinq par des romanistes (W. Scheidel, Maria Dettenhofer, Peter Fidiger Bang et Nathan Rosenstein), une par le sinologue Mark Edward Lewis et une de la sinologue-vietnamologue Karen Turner. Chacun traite un thème en comparant les deux civilisations du point de vue des institutions militaires, juridiques, sociales ou économiques. L'approche est macro-historique. L'introduction précise que ce volume se pose en réaction aux études comparatistes existantes, que Walter Scheidel juge excessivement consacrées à l'histoire des idées. De fait, la plupart des contributeurs accordent peu de place aux conceptions intellectuelles qui sous-tendent les institutions examinées. Du point de vue sinologique, il n'est pas certain qu'inviter des romanistes à traiter du cadre chinois soit la meilleure chose à faire : la tentation est grande pour eux de projeter sur la culture dont ils ne sont pas spécialistes des notions et des faits propres à celle qu'ils étudient habituellement. Un exemple : Walter Scheidel, dans son introduction, dresse la liste des points communs entre Rome et la Chine, parmi lesquels des « shifts from city-states to territorial polities » (p. 4), sans plus de précision. Or, même si le terme de Cité-État tend à être employé de nos jours pour décrire de nombreuses cultures<sup>1</sup>, la distinction fondamentale dans la Grèce et la Rome antiques, entre le non-citoyen et le citoyen, ce dernier participant activement à la vie politique de la Cité, n'existe pas dans la Chine ancienne. Les royaumes qui se partageaient le territoire chinois à partir du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. étaient certes de tailles et de puissances différentes, mais ils n'en étaient pas moins des États monarchiques dont les capitales pouvaient être déplacées en cas de guerre ou d'annexion. Ce fut le cas du royaume de

Chu, qui changea de capitale à la fin du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. suite aux guerres que lui livra le royaume de Wu. Peut-on parler de Cité-État dans un tel contexte ? Ne pas mieux expliquer le cadre chinois risque de donner l'impression aux lecteurs habitués à l'Antiquité gréco-romaine que les choses étaient identiques non seulement du point de vue de la nature des États, mais également dans leur fonctionnement politique. Plus généralement, on note chez les contributeurs romanistes un manque évident de familiarité avec les sources chinoises.

L'approche globalisante et le peu d'importance accordée aux concepts pèsent de tout leur poids dans la contribution du romaniste Peter Fidiğer Bang, qui explore les questions du tribut et du commerce. L'article présente beaucoup de données générales insuffisamment étayées par des exemples précis. Plus déstabilisant encore pour le lecteur, l'auteur passe sans cesse d'un empire à l'autre, donnant l'impression que tout est semblable. Or, même si l'institution du tribut semble apparemment la même des deux côtés du continent eurasiatique, il est indispensable de mieux mettre en lumière les spécificités des deux civilisations. L'auteur analyse le tribut dans une perspective essentiellement économique. Or, on ne peut, à mon sens, parler du système du tribut sans le lier aussi aux conceptions des relations internationales que se faisaient les élites romaines et chinoises, un thème que l'auteur évoque à peine pour la Chine. Au solipsisme de l'empire romain répond un solipsisme chinois qui semble bien plus marqué. Les deux entités se présentent certes chacune comme le centre du monde civilisé recevant les tributs de pays soumis, mais il eut été, par exemple, impensable qu'un empereur chinois divisât volontairement l'empire en deux et nommât un autre empereur de rang égal, comme le fit Dioclétien au III<sup>e</sup> siècle. L'existence de plusieurs fils du Ciel a toujours été présentée, dans les sources anciennes, comme une situation anormale : le fils du Ciel légitime est unique. D'autre part, l'institution impériale, à Rome, est une construction relativement rapide et contingente ; en Chine, c'est un modèle qui s'est constitué progressivement et imposé avec suffisamment de force pour se maintenir pendant plus de deux mille ans. Paul Veyne observe qu'à Rome « la dignité impériale n'était pas ancrée à ce rocher de sérieux qu'est la propriété patrimoniale qui traverse les siècles » et que « le régime impérial était né sans tradition »<sup>2</sup>. Or, en Chine, c'est l'inverse : l'empire *est* une propriété patrimoniale (et se rapproche en ce sens de la royauté médiévale occidentale). Il est fondé sur une tradition antérieure à son apparition qui a procuré des fondements extrêmement solides

du point de vue conceptuel<sup>3</sup>, un aspect particulièrement présent dans le second ouvrage recensé.

L'article de la romaniste Maria Dettenhofer consacré aux eunuques et aux femmes dans les cours impériales offre un autre exemple montrant les limites de ce recueil. Elle donne certes bon nombre d'informations sur l'origine, la mise en place et l'importance de l'institution des eunuques à Rome et surtout en Chine. Malheureusement, pour la partie chinoise, l'auteur omet des données factuelles essentielles. Citant l'exemple de la chute des Han postérieurs, due en partie aux intrigues de palais, elle occulte les rivalités idéologiques entre les lettrés confucéens et les eunuques. Dans sa relation des événements, elle passe sous silence les proscriptions des lettrés par les eunuques au cours des années 169-189. Pendant environ vingt ans, les eunuques étaient maîtres à la cour ; ce ne fut qu'à la mort de l'empereur Ling 靈 (*r.* 168-189) que les proscriptions furent levées. L'auteur ne mentionne pas une spécificité chinoise essentielle : la prééminence rituelle et politique des impératrices douairières ; dans certaines circonstances, elles pouvaient exercer le pouvoir légitime en signant les décrets (*zhao* 詔) à la place de l'empereur. Du point de vue bibliographique, il manque trois références essentielles : l'étude de Yang Lien-sheng, indispensable sur le thème des femmes et du pouvoir, ainsi que les travaux de Rafe de Crespigny et Patricia Ebrey consacrés au harem impérial en Chine<sup>4</sup>, d'autant que le premier traite des Han postérieurs.

La contribution la plus longue est consacrée aux systèmes monétaires. Élaborée par Walter Scheidel, il s'agit d'un article technique, une synthèse de travaux en langue occidentale sur le système monétaire des Qin et des Han, suivie, entre autres, d'une discussion sur la nature de la monnaie chinoise. Scheidel centre son propos sur la Chine, parce qu'il constate la rareté et le manque de sophistication des études en numismatique chinoise. Il ne semble pas avoir exploité les rapports de fouille des archéologues chinois, ni les nombreuses synthèses qui existent dans cette langue. De fait, il n'utilise pratiquement que des travaux en anglais et en français et la moitié de ses références infrapaginales renvoient à deux auteurs : François Thierry et Peng Xinwei. La partie descriptive et factuelle de cette contribution est solidement étayée. Elle expose avec précision les types de monnaies employées en Chine et retrace les réformes qui ont été appliquées sous les Qin, sous les Han, et sous les Xin. Mais la contribution semble être animée d'un objectif unique : récuser l'idée d'une nature fiduciaire de la monnaie chinoise, une idée défendue par François Thierry depuis longtemps<sup>5</sup>. L'argumentation avancée par Scheidel relève presque uniquement

du domaine économique et matériel. En ce sens, force est de constater que la monnaie chinoise de cette époque, du point de vue matériel, n'est pas purement fiduciaire : l'échec des tentatives de fiduciairisation absolue sous les Qin, puis sous Wang Mang 王莽 (r. 9-23), en témoigne notamment. Scheidel et Thierry ont visiblement des approches très divergentes ; en fait, ils ne parlent pas exactement de la même chose et ne prennent pas en compte le même type de documents. Thierry accorde beaucoup d'importance aux données textuelles, qui viennent compléter les données archéologiques. De nombreux documents écrits montrent en effet qu'il y eut une forte volonté chez des penseurs (notamment les confucéens) et chez des gouvernants (souverains et conseillers) de rendre la monnaie fiduciaire. Thierry montre également que cet idéal s'est heurté parfois aux résistances des populations : en pratique, cette fiduciairisation ne fut pas absolue. Il y eut contradiction : sous les Han, les pièces *wuzhu* 五銖 sont censées peser le même poids puisque le *zhu* est une unité de masse, mais la réalité démontrée par l'archéologie est que ce poids oscille du simple au double : entre 2,5 et 5 g. « La pratique est donc confucéenne (monnaie fiduciaire) avec une apparence légiste (lingot de métal à poids marqué) » écrit-il<sup>6</sup>. Scheidel, quant à lui, ne se soucie que d'économie et considère que « this solipsistically ideational framework is inadequate for a realistic appreciation of monetary processes » (note 270 p. 195). On peut se demander si Scheidel ne tombe pas dans l'excès inverse en rejetant ainsi les concepts qui sous-tendent l'usage de la monnaie en Chine.

L'article le plus satisfaisant du point de vue de la méthode et de la présentation des données est celui de Mark Edward Lewis consacré aux dons et aux témoignages de générosité des empereurs. L'auteur choisit de concentrer son propos presque uniquement sur le cas chinois en examinant comment apparaît et s'organise dans la Chine des Han ce qui pourrait s'apparenter à l'évergétisme de la Rome impériale, tel que défini par Paul Veyne dans *Le Pain et le cirque*. L'apport de Lewis en la matière est particulièrement fécond. Il répartit en huit types les libéralités manifestant la générosité impériale : les dignités nobiliaires, les grâces pénales, les aides attribuées aux pauvres (notamment en temps de disette), la distribution de terres aux paysans, l'octroi de colombes aux personnes âgées, les dons matériels (principalement sous forme de grains, mais parfois en argent) aux fonctionnaires, les dons en argent ou en étoffes aux populations tributaires et enfin la célébration de sacrifices officiels, que Lewis considère comme un don impérial puisque réalisé dans l'intérêt général de l'Empire et de ses sujets. Vient ensuite la comparaison avec Rome. Si l'on constate la pré-

sence de gratifications impériales dans les deux civilisations, des différences essentielles font ressortir clairement les spécificités de l'autorité politique dont elles émanent. À Rome, les libéralités s'exercent dans le cadre urbain. En Chine, les dons impériaux et les actes caritatifs privés se portent surtout sur les campagnes, car, contrairement à l'empire romain, bâti sur un réseau de centres urbains, l'autorité des élites chinoises repose en grande partie sur les liens qu'elles entretiennent avec les populations des campagnes. En outre, Rome est marquée par l'existence d'espaces publics (tels que amphithéâtres ou théâtres) distincts du forum, lieu du pouvoir par excellence. De tels espaces n'existent pas en Chine avant l'implantation du bouddhisme et l'émergence de fondations religieuses ouvertes au public aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles de notre ère. Aussi, prestige et influence ne peuvent être acquis par le financement de tels édifices. L'absence de jeux est également une dissemblance fondamentale. À Rome, l'empereur se montre au peuple lors des jeux, et cette présence est essentielle. En Chine, le souverain est cloîtré dans son palais et n'a jamais de contact avec les gens du commun. Les bienfaits qu'il procure à ses sujets sont indirects et se répandent par l'intermédiaire des fonctionnaires. Cette invisibilité de l'empereur chinois est au cœur de la contribution de Michèle Pirazzoli dans *Conceiving the Empire*.

En définitive, l'ouvrage patronné par Scheidel se révèle décevant et montre les limites d'une méthode comparatiste par trop globalisante et de surcroît employée essentiellement par des savants qui ne peuvent maîtriser aussi bien les deux civilisations.

Le second ouvrage ne tombe pas dans les écueils méthodologiques du premier, principalement parce que les contributeurs ont été chacun sollicités pour parler de leur propre champ. Le volume, dirigé conjointement par un sinologue (Achim Mittag) et un romaniste (Fritz-Heiner Mutschler). Le projet est d'examiner, du point de vue de l'histoire des idées et de l'historiographie, le concept d'empire et celui de monde, tels qu'ils se constituèrent lors de la formation des empires romain et chinois. L'organisation de l'ouvrage est chronologique : une première partie traite des périodes antérieures à la création des entités impériales ; une deuxième est consacrée à la formation de ces entités (Qin et Han/principat augustéen) ; la dernière a pour objet les périodes de crise ou de morcellement des empires (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles à Rome ; fragmentation du haut Moyen Âge en Chine). Les articles sont concis, nombreux (dix-sept), et ont été placés deux à deux, mettant les deux civilisations en regard autour de thèmes ju-

dicieusement choisis. La place manque ici pour évoquer chacune de ces contributions, toutes d'excellente facture, et oblige à se concentrer sur quelques thèmes importants ou récurrents.

Le volume s'ouvre sur la formation et l'évolution de l'idée d'empire. Albrecht Dihle expose de manière approfondie les deux fondements principaux de l'empire romain : la cité grecque et la monarchie de type oriental (Perse). Sa démarche originale consiste à présenter le point de vue de lettrés grecs sur l'empire romain : principalement Polybe (*ca.* 210-126 av. J.-C.), observateur des conquêtes romaines de 240 à 144 av. J.-C., et Aelius Aristide (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), témoin des deux premiers siècles de l'Empire établi. Ces Grecs acceptaient le système impérial romain dans la mesure où il prenait appui sur la citoyenneté et également parce que l'administration des centres urbains de l'Empire continuait à fonctionner de façon relativement autonome. L'empire romain était perçu en fin de compte comme une grande Cité, si bien qu'au deuxième siècle de notre ère, la loyauté envers l'empereur romain et la conscience d'être citoyen d'une communauté grecque traditionnelle n'étaient plus ressenties comme contradictoires. Ce n'est pas le cas avec certains historiens écrivant en latin, comme Tacite (*ca.* 55-120), parfois mal à l'aise avec ce nouveau type de monarchie. Le parallèle chinois établi par Michael Nylan synthétise l'évolution de l'idée d'empire (dans le cadre chinois proche de la notion d'unification) en examinant trois temps forts auxquels correspondent trois ensembles de textes : la période qui précède de peu l'unification de 221 av. J.-C. (*Xunzi* 荀子, *Han Feizi* 韓非子 et *Shangshu dazhuan* 尚書大傳), le règne de l'empereur Wu 武 des Han (*Shiji* 史記 et écrits de Dong Zhongshu 董仲舒), puis la fin des Han antérieurs et le début des Han postérieurs (principalement Ban Biao 班彪, père de Ban Gu 班固 et coauteur du *Hanshu* 漢書). Nylan montre bien qu'en définitive ces textes promeuvent le règne unifié et ne remettent pas en cause l'idée de monarchie. Ce sont les arguments et les corollaires qui varient au cours des siècles : avant l'empire, on argue de l'unification comme solution aux troubles militaires ; une fois l'unification réalisée, on tente de limiter les visées expansionnistes et l'autocratie excessive ; enfin, on exhorte le prince à la modération et aux vertus de modestie et de piété filiale. De ce point de vue, le cadre chinois contraste beaucoup avec la Rome antique ; un contraste que l'on retrouve également dans la question de la visibilité de la figure impériale. En effet, Rolf Michael Schneider met en lumière la volonté des élites romaines de rendre omniprésente l'image de l'empereur dans les espaces publics de la Rome remodelée par Auguste, ne serait-ce que par la statuaire. Michèle Pirazzoli mon-

tre qu'en Chine, on ne représente pas l'empereur ; étant le fils du Ciel, il appartient à une réalité théologique qui n'a pas besoin de se rendre visible. Son aura s'exerce à travers l'unification politique, idéologique et culturelle. Par ailleurs, contrairement à Rome, le peuple n'a aucune importance du point de vue de la légitimité politique ; l'empereur chinois ne fait pas de propagande auprès de ses sujets les plus humbles. Il peut cependant manifester sa puissance publiquement, ce que fit le Premier empereur en érigeant des stèles après l'unification. Ces inscriptions, analysées et contextualisées par Martin Kern, sont un acte de rhétorique politique non seulement dans leur contenu, qui exalte l'unification, mais également en raison du contexte dans lequel elles furent élaborées : le tour d'inspection des nouvelles régions annexées. Là aussi, le rapprochement avec les *Res Gestae* d'Auguste, présentés par Christian Witschel, fait ressortir un trait distinctif : les *Res Gestae* étaient un véritable texte de propagande, destiné d'abord aux citoyens romains (puisque gravé près du mausolée d'Auguste à Rome), puis aux citoyens de l'Empire dans son ensemble (puisque diffusé jusqu'en Asie mineure). Le contenu était écrit pour être lu. En revanche, l'érection des stèles du Premier empereur des Qin est avant tout une « performance » pourrait-on dire ; les inscriptions existent, un point c'est tout.

L'historiographie occupe une grande place dans le recueil : six contributions lui sont consacrées. Deux traitent de l'émergence du concept d'empire unifié ou universel peu avant ou lors de la naissance des empires chinois et romains. Yuri Pines examine ainsi l'évolution de l'idée d'unité territoriale dans la littérature pré-impériale : si les textes des Printemps et Automnes projettent une telle unité dans le passé, sans remettre en cause le système des feudataires, les penseurs des Royaumes combattants deviennent progressivement réceptifs à l'idée d'une unification dans le futur qui pourrait mettre fin aux guerres entre les États. En explorant trois siècles de grands textes historiques romains, de Fabius Pictor (ca. 254-201 av. J.-C.) à Tite-Live (59 av. J.-C.-17 ap. J.-C.), Huang Yang et Fritz-Heiner Mutschler montrent, quant à eux, qu'un tel phénomène n'existe pas chez les Romains : le concept d'empire apparaît avec le phénomène lui-même ; tout au plus les Romains avaient-ils une conscience de leur supériorité militaire et politique par rapport aux autres entités environnantes. En Chine, des textes comme le *Shiji* de Sima Qian 司馬遷, le *Hanshu* de Ban Gu ou encore les préfaces du *Shijing* 詩經, rédigés une fois l'Empire établi, viennent en renfort de l'idée impériale et du concept de cycle dynastique. Par là, s'élabore un pacte entre empire et historiographie, comme l'écrit Achim Mittag. Le cadre romain est foncièrement différent. Fritz-Heiner Mutschler

note par exemple de profondes divergences entre les discours de Sima Qian et ceux de Tacite sur le pouvoir impérial. Tacite écrit ses *Histoires* et ses *Annales* alors que le principat augustéen a définitivement remplacé la République. Tacite, issu d'un milieu sénatorial, voit d'un mauvais œil la restauration d'une forme de monarchie, système politique exécré par l'aristocratie romaine. Cela contraste avec des auteurs antérieurs comme Virgile (70-19 av. J.-C.), Horace (65-8 av. J.-C.) et Velleius Paterculus (19 av. J.-C.-31 ap. J.-C.), témoins en leur temps de la montée d'Auguste et de son successeur Tibère. Mutschler voit chez eux une certaine acceptation de la monarchie et une conscience impériale émergente qui les rapprocherait d'un Sima Qian. C'est une fois l'empire fondé que les critiques semblent émerger. Il est à regretter que Mutschler ait écarté de ses analyses les biographies des douze Césars de Suétone (ca. 77-130). Même si ce genre historique n'avait pas la grandeur et le sérieux des ouvrages annalistiques (ce que l'auteur rappelle), les écrits de Suétone, contemporain de Tacite, n'en demeurent pas moins une source historique tout à fait exploitable, en particulier du point de vue de la représentation du principat. Ses portraits d'empereurs témoignent en effet d'une tension politique réelle entre l'aristocratie et le pouvoir impérial. Les aristocrates romains (en particulier les sénateurs), nostalgiques des temps républicains, ont eu tendance à présenter négativement dans leurs écrits les souverains qui les avaient excessivement écartés des processus de décision, d'où les légendes noires d'empereurs comme Caligula (r. 37-41), Néron (r. 54-68) ou encore Domitien (r. 81-96).

Les deux dernières contributions consacrées à l'historiographie présentent un choix d'œuvres compilées après l'effondrement des Han dans le cas chinois, et après l'importante crise du III<sup>e</sup> siècle pour Rome. Achim Mittag et Ye Min examinent les partis pris chez les historiens Chen Shou 陳壽 (233-297), Fan Ye 范曄 (398-445), Xi Zuochi 習鑿齒 (†381) et Wei Shou 魏收 (502-572), en particulier du point de vue de la légitimation politique. La question de la légitimité est d'importance pour ces auteurs qui vécurent lors d'une période marquée par une importante fragmentation territoriale. Ils furent non seulement conditionnés par les contextes politiques dans lesquels ils écrivirent leurs ouvrages – Chen Shou dans son *Sanguozhi* 三國志 ne peut faire autrement que de considérer l'État de Wei comme légitime et les deux autres comme usurpés – mais certains, comme Wei Shou, répondirent à une commande des autorités impériales. La contrepartie romaine (Hans Armin Gärtner et Ye Min) montre de quelle manière la notion de crise fut ressentie par les historiens, en particulier après la défaite

d'Andrinople de 378. En effet, la prise de conscience de la faiblesse de l'Empire vis-à-vis des populations germaniques influença différemment l'écriture de l'histoire selon que les auteurs étaient païens ou chrétiens. Dans cette contribution, l'accent est mis sur Ammien Marcellin (ca. 332-400), représentatif du courant traditionnel : pour lui, Rome sera éternelle ; les Romains pourront surmonter toutes les crises à condition de faire preuve de rectitude morale.

Les périodes de crises sont à nouveau examinées dans deux articles consacrés à l'histoire intellectuelle et aux courants religieux. Gerard O'Daly retrace la diffusion du christianisme dans l'empire romain et son installation au pouvoir comme idéologie officielle. Battant en brèche quelques idées reçues, l'auteur replace habilement son sujet dans le contexte des autres mouvements en vogue à l'époque, comme le manichéisme et les différents cultes à mystère. Il montre par ailleurs l'importance du martyrologue chrétien non seulement comme outil de propagande mais aussi en tant que nouvelle forme de discours. Thomas Jansen, dans le parallèle chinois, évite l'écueil de ne considérer la période 200-600 que sous l'angle de la conquête bouddhique. Il examine bien évidemment l'importance de cette doctrine dans son influence sur les pouvoirs politiques, mais il n'oublie pas de traiter des autres courants intellectuels, comme celui de l'étude du Mystère (*xuanxue* 玄學) ou du taoïsme proprement religieux. Ce recueil soigné et cohérent illustre admirablement l'intérêt et la fécondité d'un dialogue scientifique entre romanistes et sinologues.

<sup>1</sup> Cf. par exemple le recueil dirigé par Hansen Mogens Herman, *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabsbernes Selskab, 2000, et en particulier la contribution de Lewis Mark Edward, "The City-State in Spring-and-Autumn China", p. 359-374.

<sup>2</sup> Veyne Paul, « Qu'était-ce qu'un empereur romain ? », in *L'Empire gréco-romain*, Paris : Seuil, 2005, p. 21 et p. 50.

<sup>3</sup> Cf. Pines Yuri, *Envisioning Eternal Empire*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

<sup>4</sup> Yang Lien-Sheng, "Female Rulers in Imperial China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1960-1961, 23, p. 47-61 ; de Crespigny Rafe, "The Harem of Emperor Huan: A Study of Court Politics in Later Han", *Papers on Far Eastern History*, 1975, 12, p. 1-42 ; Ebrey Patricia, "Rethinking the Imperial Harem: Why were there so many Palace Women", in *Women and the Family in Chinese History*, London/New York: Routledge, 2003, p. 177-193. Ce dernier article est certes consacré aux Song, mais offre quelques pistes très intéressantes d'un point de vue général.

<sup>5</sup> Cf. Thierry François, « De la nature fiduciaire de la monnaie chinoise », *Bulletin du Cercle d'études numismatiques*, 1993, 30-1, p. 1-12 ; du même auteur, « La fiduciarité idéale à l'épreuve des coûts de production : quelques éléments sur la contradiction fondamentale de la monnaie en Chine », *Revue numismatique*, 2001, 157-1, p. 131-152.

<sup>6</sup> Thierry François, 2001, p. 134-135.

**Damien Chaussende**

Centre de recherches sur les civilisations de l'Asie Orientale

**Yuri Pines**, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. 311 pages

Ce nouvel ouvrage de Yuri Pines fait suite à *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period 722-453 B.C.E.*, paru en 2002<sup>1</sup>. L'ensemble forme une riche et excellente étude de la pensée politique à l'époque des Zhou occidentaux (VIII<sup>e</sup> – III<sup>e</sup> siècles av. J.-C.).

Le premier pan de ce diptyque consistait en une analyse des discours des hommes d'État à partir du *Zuozhuan* 左傳 (*Commentaire de Zuo*), la principale source traditionnelle sur la période des Printemps et Automnes (722-453 av. J.-C.). L'auteur y mettait en lumière les grands thèmes récurrents (l'articulation du politique et du religieux, l'ordre hiérarchique, les rapports entre souverains et ministres, les institutions encadrant les relations interétatiques) et leurs évolutions au cours des 230 années relatées dans ces annales.

Le second pan traite de la période immédiatement postérieure, celle des Royaumes combattants (453-221 av. J.-C.), à partir des textes philosophiques produits alors (les « Cent écoles » *baijia* 百家). Si l'étude de 2002 offrait une approche globale de la pensée politique – rendue possible par la brièveté et l'unicité de la source exploitée –, celle de 2009 propose une problématique plus restreinte mais judicieusement choisie : il s'agit ici de déterminer les principales racines idéologiques de l'empire chinois tel qu'il fut fondé à la fin des Royaumes combattants par le premier empereur Qin Shihuang 秦始皇 en 221 av. J.-C. Y. Pines cherche dans les textes philosophiques les cadres intellectuels qui ont contribué à la formation du système impérial qui s'est imposé, selon lui, pendant plus de deux mille ans. Loin de faire un simple inventaire des idées philosophiques, l'auteur dépasse les clivages entre écoles, se dégage des filiations philosophiques

(dont on sait désormais qu'elles furent largement reconstruites à la période impériale) et choisit souvent de mettre en lumière le fond commun aux penseurs, sans omettre bien sûr de souligner leurs divergences. C'est l'un des nombreux points forts de cette étude, que l'on peut voir comme la synthèse des nombreux travaux de l'auteur élaborés ces dernières années.

La structure de l'ouvrage n'est ni purement chronologique, ni excessivement fondée sur les courants de pensée, mais s'articule autour de trois grands thèmes : la vision du pouvoir et du monarque, les activités et la place des intellectuels face à ce pouvoir, les discours de ces derniers sur le peuple.

La première partie met en lumière un consensus qui peut paraître évident, mais qui ne va pas de soi : hormis la monarchie, aucun autre système politique n'a été proposé par les penseurs des Royaumes combattants. Le seul texte atypique de ce point de vue est le *Zhuangzi* 莊子, qui remet non seulement en cause l'idée de monarque, mais plus largement celle de toute forme de politique. Les penseurs des Royaumes combattants n'ont pas cherché à introduire, par exemple, le concept de gouvernement oligarchique, ni de gouvernement par alternance. Constatant l'inefficacité de l'ordre hérité des Zhou occidentaux, qui se rapprocherait d'une forme de féodalité, les penseurs ont chacun cherché à trouver des solutions qui mettraient fin aux guerres incessantes entre les différents États qui se partageaient alors le territoire de la Chine. Même un texte comme le *Mencius*, pourtant le moins porté à la centralisation excessive du pouvoir, ne remet pas en cause l'idée que la décision finale doit revenir à un seul homme : le monarque.

Les principales divergences entre les textes des penseurs concernent essentiellement la figure du souverain idéal (pensé comme l'homme providentiel qui viendrait sauver la Chine du désordre politique), ses activités (quel doit être son degré d'implication dans le gouvernement ?) et le mode de choix et de succession (héréditaire ou par sélection de l'individu le plus apte). Ces trois thèmes constituent les lignes de force de l'ouvrage et le cœur des analyses de Pines. Ce dernier exploite toutes les œuvres philosophiques produites à l'époque envisagée, y compris celles découvertes en contexte archéologique, comme par exemple le *Tang Yu zhi Dao* 唐虞之道 (La Voie de Tang [Yao] et de Yu [Shun]), un document exhumé en 1993 à Guodian 郭店. La particularité de ce texte est de promouvoir par-dessus tout le mode de succession par abdication, présenté comme le mode le plus moral et le plus bénéfique à l'État, tranchant nettement avec les textes

transmis par la tradition, plus enclins à préconiser un mode de transmission héréditaire.

L'un des atouts majeurs de l'ouvrage demeure sans doute l'approche historienne dans l'exploitation des sources. Pines se fonde sur les textes philosophiques en les replaçant autant que possible dans le contexte politique, social et économique qui les a vu naître. Ainsi, la critique affichée par Mencius (379-304 av. J.-C.) à l'égard du mode de succession par abdication (un mode qu'il circonscrit à des cas exceptionnels comme les figures légendaires de Yao et de Shun) est très judicieusement mise en relation avec un fait politique important qui frappa le royaume de Yan en 314 av. J.-C. : l'abdication du roi Kuai 噲 (*r.* 320-314) en faveur de son ministre Zizhi 子之 (†314). Ce changement dynastique entraîna une grave crise politique qui affaiblit considérablement le royaume. Il n'est pas impossible que Mencius, contemporain de l'événement, ait tiré une leçon politique de cet événement : l'abdication, suscitant des conflits de succession, entraîne le désordre et doit donc demeurer une pratique marginale et non une norme.

Autre exemple : Pines montre que la notion de bien-être du peuple, un thème qui apparaît souvent dans les discours des penseurs (même chez Hanfeizi 韓非子), n'est pas un simple support rhétorique, mais illustre des évolutions militaire, économique et sociale. En effet, les armées des différents États sont, à l'époque, des corps de conscription. La levée de masse est de plus en plus fréquente à mesure que les guerres font rage. L'agriculture, quant à elle, connaît des avancées avec la diffusion du fer dès le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., sinon plus tôt ; les États investissent de plus en plus dans ce secteur par le biais de grands travaux d'irrigation ou en patronnant la mise en exploitation de terres vierges. Les hommes d'État ont ainsi le plus grand intérêt à s'assurer la docilité du peuple afin d'éviter notamment qu'il n'émigre vers un autre royaume, à la recherche de meilleures conditions de vie. Pines montre par ailleurs que l'accroissement de la sensibilité au bien-être du peuple chez les penseurs est probablement lié à la recomposition progressive de l'élite : une plus grande mobilité sociale a permis à un certain nombre de personnes aux origines humbles de se hisser jusqu'en haut de l'appareil d'État. Ce fut précisément le cas pour les intellectuels, qui, sans être issu de la rotture, n'avaient pratiquement aucune importance politique pendant la période des Printemps et Automnes.

À l'issue de cette étude, l'auteur attire notre attention sur deux éléments cruciaux : il note, chez les penseurs, un rejet unanime d'un monde pluri-étatique dans lequel le pouvoir politique se trouve dispersé, voire dilué. Il retient également la propension des élites intellectuelles à se mettre

volontairement au service de l'État, un engagement politique pensé comme la voie royale vers la richesse et la notabilité. Ces deux facteurs conjugués permirent l'émergence d'un État centralisé et administré par ces mêmes intellectuels. Il reste qu'un approfondissement de l'idée d'unification dans une section propre aurait été bienvenu ; le thème revient certes à de nombreuses reprises dans l'ouvrage, et se trouve éclairé sous de multiples aspects, mais je pense qu'il aurait mérité un traitement synthétique spécifique. Ce point – qui n'est qu'un regret et non une véritable critique – ne remet pas en cause la grande qualité générale de ce travail soigné et par ailleurs très bien édité. L'auteur y fait maintes fois la preuve d'une excellente maîtrise des textes anciens, d'un grand sens historique et d'une qualité rare : la clarté.

<sup>1</sup> Voir les comptes rendus de James Sellmann (*China Review International*, 2003, 10-1, p. 227-232) et Li Wai-ye (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2005, 65-2, p. 506-521).

**Damien Chaussende**

Centre de recherches sur les civilisations de l'Asie Orientale

**Robert Ford Campany**, *Making Transcendents. Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. xviii-300 pages

Campany poursuit sa passionnante enquête autour du concept chinois ancien de *xian* 仙 (ou 僊), « immortel », « transcendant » ou « ascendant » (quelques éléments de discussion philologique figurent p. 33-34). La quête de l'immortalité en Chine a suscité de nombreuses publications, certaines s'intéressant plus particulièrement aux recettes et aux pratiques, d'autres aux lignées de transmission textuelle, d'autres encore à ses implications idéologiques. Notre auteur lui-même a déjà consacré de nombreuses pages à ce sujet, à l'occasion de l'étude et de la traduction du *Shenxian zhuan* 神仙傳 (*Biographies d'immortels divins*), le célèbre recueil hagiographique traditionnellement attribué à Ge Hong 葛洪 (283-343)<sup>1</sup>. Dans *Making Transcendents*, il explore les processus (sociaux, rhétoriques, mémoriels) au terme desquels un individu donné est considéré comme ayant atteint la condition de *xian*. Sa cible anthropologique est donc, plutôt que le *xian* proprement dit, l'« aspirant *xian* », appelé tour à tour *adept*, *practitioner* et

*transcendence-seeker*, ou encore *adept of esoteric arts of longevity and transcendence*.

L'ouvrage est structuré en huit chapitres que complètent les bibliographie et index habituels. La logique non linéaire de l'argumentation impose de fréquents renvois entre chapitres et des répétitions dans la discussion comme dans les citations (voir, par exemple, les extraits traduits p. 162 et 172 ; p. 176 et 221 ; p. 177-178 et 222 ; la n. 37, p. 162, et la n. 70, p. 172, sont identiques). À l'exception des développements théoriques, le discours se déroule classiquement : chaque proposition est illustrée par un ou plusieurs extraits de sources hagiographiques. La documentation provient d'un corpus d'une soixantaine de sources primaires dont un tiers figurent dans le Canon taoïque des Ming. Ces textes ne constituent qu'une *loosely cohesive tradition* (p. xiii), comme l'auteur prend soin de le préciser dès l'introduction, évitant ainsi le piège d'une homogénéité forcée. Ce matériau, abondant et traduit avec verve, laissera une sensation de déjà-vu aux lecteurs de Kaltenmark, Ngo Van Xuyet, DeWoskin, Peter Bumbacher et Campany lui-même. Les choix de traduction suscitent quelques interrogations. Certains patronymes ont été traduits en anglais – ainsi *Sire Gourd* (Hugong 壺公, p. 101), *the Hemp Maiden* (Magu 麻姑, p. 103), *the Shepherd Sire* (Xiuyang gong 修羊公, p. 125), *the River-Dwelling Sire* (le célèbre Heshang gong 河上公, p. 208), *Li Eight Hundred* (Li Babai 李八百, p. 238) – tandis que d'autres, pourtant dotés de charges sémantiques tout aussi intéressantes, sont abandonnés à la transcription *pinyin*, sans justification : par exemple, Dongfang Shuo 東方朔 (p. 126), Gu Qiang 古強 (p. 139) et Li Changzai 李常在 (p. 162). Contre un usage assez bien établi, l'auteur traduit même les noms de règnes ou d'ère de règnes (*nianhao* 年號) : *the Construction of Peace period* pour l'ère *jian'an* 建安 (p. 213) et *the Establishing Peace era* pour l'ère *jianning* 建寧 (p. 228).

Dans le premier chapitre (« Bringing Transcendents Down to Earth »), l'auteur définit le noyau de son corpus documentaire puis propose des considérations théoriques et méthodologiques, parfois fastidieuses, destinées à légitimer ses choix intellectuels, à définir l'objet de son étude et à clarifier un certain nombre de problèmes, notamment d'ordre terminologique. Il propose un cadre chronologique s'étendant de 220 avant notre ère à 350 de notre ère, une période qu'il appelle *from late classical to early medieval China* (voir p. 33, n. 106). Cependant, il semble finalement pencher pour *ca. 320 B.C.E. – 320 C.E.* (p. 42, n. 10 ; p. 84).

Après un prologue théorique supposé justifier la constitution d'un « répertoire culturel » propre aux « transcendants », le chapitre 2 (« The Transcendent's Cultural Repertoire ») propose un catalogue thématique sommaire de traits collectés dans plusieurs centaines de récits hagiographiques. Destiné à cerner les contours du profil du chercheur d'immortalité, ce catalogue est organisé en huit rubriques : (1) pratiques ésotériques, (2) particularités corporelles et pouvoirs dus à l'ascèse, (3) maîtrise de l'espace, du temps et des éléments, (4) alimentation, (5) habitat, (6) pouvoir sur les créatures non humaines, (7) attitude à l'égard des conventions et contraintes sociales, (8) fin de carrière. Une telle taxonomie pose problème. Voyons quelques exemples. La logique présidant à la séquence des rubriques n'est pas claire : la dernière semble indiquer une logique temporelle tandis que les sept premières relèvent plutôt d'une énumération thématique. L'examen de leur contenu révèle des cas de redondance : le régime alimentaire joue à l'évidence un rôle déterminant pour les deux premières rubriques. La distribution des traits sous chaque rubrique est discutable : la rubrique 2 énumère un premier ensemble de caractères corporels distinctifs (pupilles carrées, plumage aviaire, etc.), puis un second ensemble de pouvoirs surnaturels (invisibilité, transformation, etc.) qui ne seraient pas déplacés sous les rubriques 3 et 6 ; quant à la sexualité, n'est-elle vraiment affaire que de « convention et contrainte sociales » (7) ? D'un point de vue épistémologique, cette taxonomie semble moins correspondre à l'idéologie de la société chinoise contemporaine des apprentis transcendants qu'elle ne reflète la grille de lecture des milieux académiques nord-américains du début du XXI<sup>e</sup> siècle.

Le chapitre 3 (« Deeper Repertoire Analysis : “Avoiding Grains” ») est une focalisation sur la quatrième rubrique du catalogue présenté au chapitre précédent : le rejet de l'alimentation ordinaire, symbolisée par la céréale et l'agriculture, au profit d'une alimentation subtile à base de souffle (*qi* 氣), de plantes sauvages ou, peut-être, d'*exotic foodstuffs* (p. 85). La plupart des questions posées demeurant sans réponse, faute de documentation, les résultats de l'analyse sont forcément limités. En l'état, ce chapitre semble surtout répondre à la vogue récente de l'étude des thèmes culinaires en contexte religieux et, en particulier, des « cuisines » (*chu* 廚) taoïques que Rolf A. Stein (1911-1999), au début des années 1970, étudiait et enseignait déjà au Collège de France.

Introduit par un bref état des lieux théorique de la « sociologie de l'ésotérisme et du secret », le chapitre 4 (« Secret Arts, Manifest Wonders ») est conçu comme un triptyque. Le premier volet s'intéresse aux tra-

ditions plus ou moins occultes et, surtout, à leurs textes – la dimension orale ne pouvant être prise en compte du fait de l’ancienneté de l’époque concernée, sauf cas exceptionnel et, inévitablement, par le biais de l’écrit. L’illustration des cinq types de stratégies rhétoriques dont procède cette « culture de l’ésotérisme » au niveau textuel – forme dialoguée, interlocuteurs prestigieux, autorévélation du texte, primauté du contenu, commentaire herméneutique – est convaincante, même si les catégories numériques (notamment quinaires) en lesquelles l’auteur organise d’autorité les données, manquent parfois de pertinence : cinq stratégies rhétoriques, mais aussi *five ways in which [esoteric] texts were portrayed as being hard to obtain* (p. 95) et *five major narrative motifs* (p. 107). Le second volet oppose au premier les ressorts dramatiques du spectacle racoleur de la prouesse, occasion de dévoiler, partiellement et de manière contrôlée, l’efficacité du secret (art ou texte) que détient l’aspirant transcendant et qu’il refuse généralement de partager avec le public. Dans le cas d’un patronage officiel ou impérial, cet exercice peut être imposé à l’adepte à titre de mise à l’épreuve ou de vérification. Le troisième volet suggère qu’une « tension » existait entre l’expérience religieuse des aspirants transcendants et leur vie sociale. Cependant, c’était l’équilibre soigneusement entretenu entre le mystère et sa divulgation qui garantissait leur prestige et déterminait le succès de leur carrière.

Les stratégies rhétoriques utilisées par l’aspirant transcendant pour rendre son expérience crédible tout en suscitant dans le public un désir d’adhésion sont examinées dans le chapitre 5 (« Verbal Self-Presentation and Audience Response »). La réaction du public est, selon l’auteur, strictement binaire : crédulité – accompagnée de divers degrés d’investissement personnel – ou incrédulité, jamais indifférence. Le chapitre 8 (« Hagiographic Persuasions ») élargit cet examen aux cinq (*sic*) ensembles de stratégies rhétoriques qu’emploient les producteurs de discours hagiographique, et conclut de façon convaincante en définissant l’évolution de ce discours comme *a continuous process of contestation* (p. 258).

Les chapitres 6 (« Adepts and Their Communities ») et 7 (« Adepts, Their Families, and the Imperium ») analysent l’interaction de l’aspirant transcendant avec la société, à trois niveaux différents de solidarité : la famille, la communauté, l’État. Cet angle d’approche demeure encore relativement peu exploité, sauf dans certains travaux de Kristofer Schipper et de Marianne Bujard. L’auteur entend montrer les limites du stéréotype de l’aspirant transcendant vivant en ermite, tel que l’ont popularisé des publications récentes sur l’anachorétisme chinois (Aat Vervoorn, Alan Berko-

witz). Au rebours de ce stéréotype, soutient-il, les prouesses que rapporte le corpus hagiographique supposent la présence de témoins qui, en les relatant, oralement ou par écrit, fondent la réputation de leurs auteurs et contribuent à son essor. L'auteur brosse ainsi le tableau d'une société dans laquelle divers praticiens d'« arts ésotériques » sont en compétition ouverte les uns avec les autres pour s'attacher une « clientèle » nombreuse et socialement variée, montrant comment chacun gère sa réputation afin que sa connaissance d'un secret ne puisse jamais être mis en doute. En plus d'une clientèle susceptible de faire appel à leurs services, ces célébrités locales ou régionales attirent des disciples désireux d'être initiés à leur secret ; elles participent à la vie économique et fréquentent volontiers les marchés ; certaines s'affranchissent des règles de l'échange en établissant leur propre mode de participation tandis que d'autres dépendent de mécènes intéressés à divers titres ; après leur mort (simulée) ou leur départ définitif, on érige des stèles ou des temples à leur mémoire, où des offrandes et des demandes de secours leur sont adressées (chapitre 6). L'auteur n'hésite pas à pousser son interprétation des motifs narratifs jusqu'à suggérer que des pèlerinages organisés vers les *bases of operations* de ces personnages dans des zones montagneuses aient pu avoir lieu (p. 171). La seconde partie de l'analyse (chapitre 7) remet utilement en cause l'idée jusqu'alors solidement admise de l'incompatibilité de la quête d'immortalité avec la vie familiale ou une carrière officielle.

Le principal défaut du livre réside peut-être dans la définition de l'aspirant transcendant comme type social. Elle se révèle artificielle et voit sa validité se désagréger au fil de la lecture. De l'aveu même de l'auteur, il existe un haut degré de perméabilité entre ce type et trois autres, avec lesquels il tend à se confondre et qui se recouvrent eux-mêmes en partie : le *fangshi* 方士, ou *master of esoterica* dans le lexique de l'auteur ; le « reclus », *yinzhe* 隱者, type alternatif de nombreux *fangshi* ; et le guérisseur, rôle, selon l'auteur, que l'aspirant transcendant joue fréquemment.

Ce n'est certainement pas un hasard si le guérisseur proprement dit jouit souvent, dans les sources, d'une longévité extraordinaire. Car il ressort de l'analyse de l'auteur que, réduit à un type social, l'aspirant transcendant se ramène avant tout à un individu capable de diagnostiquer la maladie ou de prescrire un traitement, souvent doublé d'un marchand de préparations médicinales ou de simples, et que ses autres modalités d'aide à la communauté demeurent secondaires, du moins en terme d'occurrences dénombrées dans les sources. Or, c'est bien l'ensemble du corpus hagiographique que traversent les thèmes médicaux, même si seul un sous-

chapitre de cinq pages leur est explicitement consacré (p. 158-163). Dans un ouvrage qui n'apparaît pas dans la bibliographie de *Making Transcendents*, Lin Fu-shih 林富士 a recensé la palette des instances sociales impliquées dans l'action thérapeutique – des individus (médecins, guérisseurs, médiums, prêtres) mais aussi des groupes (communautés religieuses, familles dépositaires de traditions, courants) – et le large spectre de leur intervention, tout en insistant sur le caractère déterminant de l'arrière-plan historique (guerre, agitation sociale et répression, brigandage), économique (accroissement des inégalités, pression fiscale, disette) et hygiénique (famine, épidémie)<sup>2</sup>. Lin montre en outre comment, dans le narratif hagiographique, la quête transcendante est souvent déclenchée par l'épreuve de la maladie (*ibid.*, p. 145-170). Par contraste, Campany suggère que toute affection morbide contractée par un aspirant transcendant pouvait générer « *a serious public relations problem* » potentiellement synonyme de perte de crédibilité et, du même coup, de clientèle (p. 157).

Nonobstant quelques défauts mineurs et bien que la documentation sur laquelle il repose soit pour l'essentiel déjà connue (p. xv), *Making Transcendents* est incontestablement une contribution importante et originale au mouvement actuel de relecture critique de l'histoire chinoise traditionnelle à la lumière, entre autres, de documents épigraphiques (voir notamment p. 222-243). Nourries des derniers développements de disciplines voisines explorant d'autres aires culturelles et d'autres périodes historiques, sa problématique originale et sa méthodologie expérimentale constituent une excellente source d'inspiration pour poursuivre l'exploration de facettes peu ou mal connues de la civilisation chinoise ancienne.

<sup>1</sup>Voir Campany Robert Ford, *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002. p. 1-128.

<sup>2</sup>Lin Fu-shih 林富士, *Jibing zhongjiezhe. Zhongguo zaoqi de dao jiao yixue* 疾病終結者. 中國早期的道教醫學 (Ce qui met fin aux maladies. La médecine taoïque de la Chine ancienne), Taipei : Sanmin, 2001.

**Grégoire Espeset**  
EPHE

**Robert E. Harrist**, *The Landscape of Words: Stone Inscriptions in Early and Medieval China*, Seattle/London: University of Washington Press, 2008. 397 pages

Cet ouvrage traite des stèles sur falaise en Chine, un sujet rarement abordé. L'auteur, dans une copieuse introduction, décrit brièvement les différentes sortes d'inscriptions sur stèle, celles présentes sur les falaises (*moya* 摩崖) étant, par la taille, les plus spectaculaires. Ces dernières remontent à la dynastie des Han. Néanmoins, le terme spécifique les désignant, *moya* (littéralement « polir la falaise »), est bien plus récent (Song) ; il implique que la surface à inscrire était préalablement polie. Contrairement à la technique d'inscription sur stèle proprement dite (*bei* 碑), on écrivait directement au pinceau sur la falaise, comme le montrent d'ailleurs nombre de poncifs ou modèles de peintures. Chaque chapitre de l'ouvrage est ainsi consacré à un type particulier de *moya* illustré par un cas précis. Les inscriptions de Shimen 石門, un tunnel long de 16 m, porte d'entrée vers le Sichuan, furent achevées en 66 de notre ère. Gravées tout au long de ce tunnel, ces inscriptions illustrent ce que l'auteur appelle ici les « public writings », commémorations de travaux publics (« public works »), et pratiques administratives. Les plus connues de ces inscriptions remontent aux Han et Wei. Cet ensemble exceptionnel fut malheureusement détruit dans les années 1960 lors de la construction du réservoir de Baogu 褒谷. Il a cependant été préservé par découpage et par transfert au Musée de Hanzhong 漢中 (Shaanxi).

Les inscriptions du Mont Yunfeng 雲峰山 (Shandong) remontent, pour les plus anciennes, à 511. Contrairement à Shimen, les textes de Yunfeng furent gravés sur une période étendue et en des lieux éloignés les uns des autres. Ils sont par ailleurs tous d'ordre privé et relatent l'histoire de la famille Zheng. Cet ensemble est en fait un véritable espace rituel, créé en 564 par Zheng Shuzu 鄭述租 à la mémoire de son père qui était jadis passé par ces montagnes. Les inscriptions sont littéraires, des poèmes lyriques, et évoquent le surnaturel. Harrist y voit la transformation d'un matériau brut en paysage : « meaning was encoded through acts of seeking out, naming and inscribing what had been mere accidents of geology » (p. 96). Les inscriptions de Mont Tie 鐵山 (Shandong) constituent encore une autre sorte de *moya* : il s'agit de textes bouddhiques (sûtra) de taille gigantesque, gravés à partir du VI<sup>e</sup> siècle en des endroits difficilement accessibles, faisant de leur estampage même une entreprise dangereuse. Le texte était des-

tiné à être visible des passants depuis le pied de la montagne. Leur gigantisme n'est pas sans évoquer celui des statues bouddhiques de Yungang 雲岡 ou les bouddhas de Bâmiyân en Afghanistan. Inscriptions supposées inaltérables et destinées à propager le bouddhisme, elles réussirent à échapper aux vicissitudes des persécutions contre cette religion. Les inscriptions du Mont Tai 泰山 (Shandong) sont les plus connues. La plus longue est aussi la plus ancienne. Gravée en 726 au sommet du mont, elle fut composée par l'empereur Xuanzong 玄宗 (r. 712-756) des Tang pour commémorer les sacrifices *feng* 封 et *shan* 禪. Comprenant 1008 caractères dorés gravés sur une surface parfaitement aplanie, l'inscription exalte le statut de son commanditaire impérial. Le choix du Mont Tai repose en effet sur la croyance antique que ses parois sont imprégnées des forces de la nature. C'était donc là qu'il convenait de communiquer avec le Ciel, de sacrifier aux divinités des montagnes et rivières. Harrist ouvre à ce propos une longue parenthèse sur les tablettes de jade et les stèles *bei* et montre comment ont été élaborées les inscriptions du Mont Tai : de telles tablettes furent ainsi sacrifiées au cours des cérémonies au Mont Tai. Ces tablettes étaient une ouverture permanente entre le monde sacré et le monde profane, leurs inscriptions ne devaient pas être révélées, mais le souverain, rompant avec les usages anciens, les présenta publiquement à ses suivants, faisant de la montagne elle-même un support colossal de l'écriture impériale. Il devenait ainsi possible de publier sur des stèles gigantesques la correspondance impériale avec les divinités.

Dans un bref épilogue, Harrist montre qu'hormis les inscriptions grandioses, sur lesquelles s'est concentré l'intérêt des historiens, les falaises sont marquées par de nombreuses inscriptions autres ou par des graffitis dus à des visiteurs. Il fournit d'ailleurs de judicieuses traductions de commentaires de voyageurs ; notons par exemple celle de Zhang Dai 張岱 (1597-1684 ?) : « The beggars exploited Mt. Tai for money, while the visitors exploited Mt. Tai for fame » (p. 271). La pratique de telles inscriptions s'est fortement développée à partir de la dynastie des Song, de sorte que le caractère sacré de ces lieux s'en est trouvé altéré ; ces graffitis, révélant des noms de lettrés fort connus, font aussi partie de l'histoire de la calligraphie, comme de celle des pratiques lettrées. Harrist a mené à bien une étude longue sur un sujet ardu : les traductions de textes divers, stèle de Xuanzong, témoignages divers, illustrent les difficultés rencontrées. L'auteur ne s'est en effet pas contenté d'une étude purement livresque, il s'est aussi livré à un véritable travail de terrain, bénéficiant de l'aide de nombreux savants

chinois. On appréciera aussi les remarques et parenthèses qui peuvent parfois paraître hors sujet (mais ne le sont en aucune façon), en particulier sur les difficultés d'estamper dans un environnement particulièrement hostile, avec photographies à l'appui. L'ouvrage s'adresse bien entendu au sinologue, qu'il soit épigraphiste, historien de l'art ou des religions, mais pourra également intéresser les savants occidentalistes. Pour ce public non sinisant, l'auteur a d'ailleurs choisi de traduire les titres d'ouvrages chinois en anglais.

Du point de vue éditorial, le texte aéré, la langue claire et concise, les nombreuses reproductions photographiques, parfois en couleurs, ainsi que l'index rendent la lecture agréable et féconde. La riche bibliographie mentionne des travaux en anglais, en chinois et également en japonais. Elle est malheureusement dépourvue de caractères chinois. Le sinologue trouvera en appendice les textes chinois traduits par l'auteur.

**Richard Schneider**  
EPHE

**Naomi Standen**, *Unbounded Loyalty: Frontier Crossings in Liao China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. 279 pages

Sous un titre dont la traduction n'est pas aisée – on pourrait oser celle de *Une loyauté fluctuante* –, Naomi Standen propose une analyse et une réflexion abondamment documentées sur les multiples ralliements de fonctionnaires de plusieurs dynasties chinoises à celle des Khitan (Da Qidan 大契丹/Liao 遼, 907-1125), et sur la notion souvent malmenée de fidélité au souverain durant la période complexe et troublée qui suivit la chute de l'empire Tang (618-907). La première partie de l'ouvrage, « Borders, Boundaries, and Frontier Crossers : Concepts and Background », est théorique : elle examine la notion de frontière et la signification du passage de la frontière pour les fonctionnaires qui décident de se mettre au service de la dynastie voisine. La seconde, « Working for the Liao : Life Stories », examine et compare les vies de quelques fonctionnaires chinois entrés au service des Khitan.

Le premier chapitre place d'emblée la réflexion au niveau de la notion de nationalisme à partir des concepts de frontière, d'identité ethnique (*ethnicity*) et de loyauté. Après des références variées puisées dans l'histoire universelle, Naomi Standen soutient que, selon les termes du trai-

té de Chanyuan 澶淵 (1005), les empereurs des Khitan et des Song convinrent que les deux parties auraient autorité sur leur population, au point qu'il ne suffirait plus de traverser la frontière pour échapper à l'autorité de son État d'origine. De là, l'auteur développe une réflexion assez obscure et à la pertinence contestable, dans la mesure où le texte du traité n'évoque qu'un accord somme toute banal sur l'extradition des criminels qui passeraient la frontière entre les deux États.

Sa réflexion sur l'identité ethnique est difficile à suivre et son affirmation selon laquelle « [les Khitan] n'ont pas eu besoin d'établir la supériorité d'un groupe entier sur une population subordonnée » (p. 29) attend encore une démonstration plus convaincante. Quant à sa discussion sur la question de la loyauté, l'auteur y révèle déjà la conclusion du chapitre suivant et l'idée-force de son ouvrage, à savoir que « les historiens du XI<sup>e</sup> siècle développèrent une conception du *zhong* 忠 qui exigeait une loyauté inflexible envers un seul maître, et soulignaient que la mort est préférable à un changement d'alliance » (p. 32). Le chapitre s'achève sur une intéressante présentation des sources historiques utilisées, de leur fiabilité et des liens par lesquels les unes reprirent les autres.

Le deuxième chapitre traite de la notion de loyauté dans la pensée chinoise, depuis l'Antiquité jusqu'à sa redéfinition au XI<sup>e</sup> siècle. L'auteur y explique que les grands feudataires du début de la période des Printemps et Automnes (722-481 av. J.-C.) durent instaurer la notion de *xin* 信 (sincérité) pour s'assurer l'obéissance totale de leurs ministres. En réponse, les lettrés élaborèrent, vers la fin de cette période, une notion de *zhong* d'après laquelle le ministre cherche l'intérêt à long terme de l'État plutôt que la réalisation immédiate de ses propres ambitions. Mais à partir du moment où, sous les Royaumes combattants (403-222 av. J.-C.), les ministres reçurent un simple traitement à la durée incertaine au lieu d'un fief pérenne, apparut une notion politique de voie (*dao* 道) supérieure à toutes les formes de loyauté. Dès lors, le ministre devait soit servir un maître pratiquant la voie soit se retirer. Alors que, sous les Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.), seul l'Empereur (hormis durant les révoltes) était susceptible de posséder le *dao*, dans la Chine à nouveau divisée des Six Dynasties (222-589), la question devint plus complexe ; Naomi Standen cite l'exemple de Yan Zhitui 顏之推 (531-591) qui faisait l'éloge de la fidélité au souverain jusqu'à la mort, alors qu'il servit lui-même quatre dynasties. Mais, si la dynastie Tang vit l'apogée de la notion de *zhong*, la révolte d'An Lushan fit apparaître l'opposition entre loyalisme et collaboration. Alors que, sous

les Cinq Dynasties, c'est la fidélité des militaires qui était requise, durant les Song du Nord la notion de loyauté se radicalisa : comme une femme ne peut servir deux maris, un ministre ne peut servir deux souverains et devait, le cas échéant, se retirer. L'esquisse de l'évolution du concept de loyauté au cours de l'histoire est intéressante mais ne constitue toutefois que l'indication d'une tendance, chaque période ayant donné lieu à des applications très diverses de cette vertu.

Dans le troisième chapitre, Naomi Standen examine la pratique de la loyauté de la chute de l'empire Tang jusqu'à la signature du traité de paix de Chanyuan. Pour ce faire, elle étudie à grande échelle, chiffres à l'appui, les mouvements de Chinois passés à l'empire khitan durant le X<sup>e</sup> siècle. Elle y recense et classe pas moins de deux cents passages : passages volontaires, nécessaires, contraints et même passages d'otages suite à une alliance. Son analyse est accompagnée en annexe d'une impressionnante liste indiquant, pour chaque cas, le nom de la personne, le lieu, la date et le motif du passage ainsi que les références bibliographiques. L'auteur parvient notamment à la conclusion que si, durant la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, dans un monde chinois morcelé, les passages furent pour la plupart volontaires, dans la seconde moitié du siècle, durant laquelle une grande partie de la Chine fut réunifiée autour des Song du Nord, 80 % des passages furent contraints. Malgré la précision du travail effectué, nous manquons encore de nombreux détails pour mener une analyse complète des motivations profondes de passage des frontières, mais ce chapitre fournit à l'historien quarante pages d'exposé inédit, précis et remarquablement documenté sur l'histoire des relations entre l'empire khitan et les Cinq Dynasties, puis les Song au X<sup>e</sup> siècle.

Dans les trois chapitres qui composent la deuxième partie, Naomi Standen examine de manière approfondie les biographies officielles de cinq Chinois entrés au service des Khitan : Han Yanhui 韓延徽 (882-959), Zhang Li 張礪 (†947), Zhao Yanshou 趙延壽 (†949), Li Huan 李澣 (†962) et Wang Jizhong 王繼忠 (†1022). Elle tente de définir les raisons qui déterminèrent les choix de ces fonctionnaires, ainsi que celles qui présidèrent à la sélection des éléments à ajouter ou à passer sous silence dans l'esprit des rédacteurs des biographies aux différentes époques. Han Yanhui apparaît au tout début de l'empire khitan comme l'artisan zélé et efficace de la mise en place d'une administration sur le modèle chinois. Dans le quatrième chapitre, Naomi Standen oppose la notion de loyauté chez le pragmatique Han Yanhui, motivé par le souci de trouver un emploi stable, à celle, idéaliste, de Zhang Li qui, par piété filiale, accorda d'abord sa

loyauté à un État du Sud de la Chine. Standen relève alors le caractère positif de ces attitudes qui n'avaient rien d'illégitime aux yeux de leurs contemporains.

Dans le chapitre suivant, elle compare l'attitude de Zhang Li, qui ne passa définitivement aux Liao qu'après un premier ralliement puis une fuite et un retour, à celle de Zhao Yanhui qui devint un grand chef militaire au service des Khitan. Les considérations culturelles ou ethniques semblent n'avoir joué aucun rôle dans leurs décisions, mais les textes historiques concernant ces personnages reflètent un changement de discours sur la légitimité morale du changement d'allégeance. Dans le sixième chapitre, l'auteur compare l'attitude de Li Huan qui, déporté chez les Liao en 947, fut un serviteur instable et peu fiable de la dynastie, au général Wang Jizhong qui, déporté chez les Khitan, négocia le traité de Chanyuan tout en gardant au cœur le vœu jamais réalisé de retourner chez les Song (l'empereur des Song voulait qu'il reste chez les Khitan afin de ne pas remettre en question la paix enfin obtenue). Naomi Standen met bien en évidence le jugement impitoyable des historiens du XII<sup>e</sup> siècle qui ne sauront excuser Wang Jizhong d'avoir, ne serait-ce qu'en apparence, abandonné une dynastie stable pour en servir une autre. Sa conclusion générale sur cent ans d'histoire et d'historiographie oppose la relative objectivité de Sima Guang 司馬光 (1019-1086) dans son *Zizhi tongjian* 資治通鑒, à la partialité évidente d'Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) qui, dans le *Xin Wudaishi* 新五代史, n'accorde pas de véritables biographies aux personnes du Sud passés aux Khitan et ne laisse aucune place à d'éventuels jugements positifs sur celles-ci.

L'ouvrage appelle un certain nombre de remarques ponctuelles. On se demande pourquoi l'auteur écrit Shanyuan, comme Karl Wittfogel le faisait dans les années 1950, alors que les dictionnaires actuels indiquent tous la prononciation Chanyuan. On s'étonne de ne trouver nulle part les caractères chinois ni les dates pour Yan Zhitui, alors qu'ils sont indiqués systématiquement pour la plupart des personnages cités. On peut regretter que l'auteur transcrive « Kitan » sans « h », alors qu'une prononciation proche de *ki* aurait été rendue en chinois par un caractère prononcé *ji* en pinyin. Or le choix du caractère *qi* 契 indique que la prononciation originale devait justifier une transcription *kh*. On peut encore regretter que l'auteur n'appelle pas plus souvent la dynastie par son nom officiel de « Grands Khitan » qui fut en vigueur par une volonté politique expresse pendant deux périodes qui recouvrent au moins la moitié de la dynastie, ce que d'ailleurs l'auteur n'ignore pas puisqu'elle le dit dans la note 20,

p. 215. La prise en compte de ce phénomène riche de signification lui aurait évité d'attribuer à la seule fierté le refus des lettrés des Song de parler de « Cour du Nord ». Après le traité de Chanyuan, les lettrés qui gardaient l'appellation officielle de « Khitan » n'exprimaient pas nécessairement une opposition à reconnaître une égalité entre les Song et les Khitan ; ils ne faisaient qu'utiliser l'appellation officielle correcte. Mais ces remarques de détail ne sauraient remettre en cause l'immense travail de Naomi Standen qui nous donne une très abondante documentation historique rigoureusement exploitée et une démonstration intéressante de l'évolution de l'idéologie historiographique entre les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. Naomi Standen considère qu'au X<sup>e</sup> siècle, passer du Sud aux Liao relevait d'une attitude semblable à celle qui consiste à passer à autre dynastie chinoise. Sur ce point, la réflexion devrait encore être approfondie. Pour les Chinois de l'époque, le pays des Khitan n'était pas la Chine. Le terme *Zhongguo* 中國 à chaque fois qu'il est utilisé dans les textes des Cinq Dynasties ou des Song, n'inclue jamais les Khitan. Au contraire, il est souvent utilisé par opposition aux Khitan. Par ailleurs, l'identité spécifique était si nettement marquée en pays khitan par l'utilisation de deux écritures propres, d'une langue différente, d'un double système administratif et par la distinction qui était faite entre *fan* 蕃 et *han* 漢, que les fonctionnaires passés aux Liao devaient avoir bien des difficultés à s'y sentir en Chine. Si nombre de fonctionnaires eurent peu de scrupules à se mettre au service des Khitan, ce n'est pas uniquement dû au fait qu'Ouyang Xiu et ses collègues n'avaient pas encore imposé une conception réduite de la loyauté. C'est probablement aussi parce que, dans un univers où l'empire chinois se considérait seul sous le ciel, entouré de contrées barbares à amener tôt ou tard à la civilisation, la notion d'étranger, si tant est qu'elle existât vraiment, avait une signification difficilement comparable avec celle qu'elle revêt dans le contexte actuel où la Chine travaille à s'assurer une place d'égal à égal parmi les nations les plus puissantes.

**Pierre Marsone**  
EPHE

**Li Lillian**, *Fighting famine in North China. State, market and environmental decline, 1690s-1990s*, Stanford: Stanford University Press, 2007. xix-520 pages

Résultat d'une vingtaine d'années de travail, cette somme de 500 pages respire l'intelligence, la rigueur et l'érudition. Li Lillian y brasse une quantité impressionnante de sources tout en s'appuyant sur une considérable littérature savante. Les implications du sujet traité sont si larges et les angles si variés que l'on ne peut, dans les limites d'une recension, qu'en donner une vue d'ensemble, et se résigner à laisser de côté, en particulier, les développements statistiques (le chapitre 4 consacré aux prix est un modèle du genre).

Le livre, articulé en 12 chapitres chronologiques et thématiques, porte sur la région du bassin de la Hai, qui correspond *grosso modo* à l'ancienne province du Zhili, ou encore au Hebei actuel (avec les municipalités de Tianjin et Pékin). À partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, cette région cesse d'être dominée par un mode de mise en valeur basé largement sur l'élevage, lequel, quoique bien adapté aux conditions climatiques et pédologiques, devient incapable de nourrir une population de plus en plus nombreuse. Une croissance irrésistible, à peine interrompue par quelques saignées périodiques, la fait passer en 300 ans d'une dizaine de millions à près de 90 pour la toute fin du XX<sup>e</sup> siècle. L'agriculture qui se développe dans le bassin de la Hai est basée sur le millet, le sorgo et le blé. À surface cultivée constante, contrairement à la riziculture du Sud de la Chine, elle n'offre aucune possibilité, du moins avant les innovations techniques du XX<sup>e</sup> siècle, d'augmenter la production en employant des quantités supplémentaires de travail humain. Les plans des fonctionnaires qui rêvent de faire de cette région une plaine rizicole sur le modèle de la basse vallée du Yangzi se heurtent avec constance aux contraintes naturelles, en particulier un régime pluviométrique fort irrégulier, qui se traduit par des sécheresses et des inondations qui, année après année, constituent la règle plutôt que l'exception. L'équation malthusienne d'une croissance vigoureuse de la population rapportée à une hausse toujours insuffisante de la production demeure posée durant toute la période. Une lucarne de trois siècles permet de prendre en compte la longue durée dans laquelle s'inscrivent, outre la croissance démographique, certains processus comme la déforestation qui lui est largement consécutive et qui entraîne à son tour une aggravation de l'alluvionnement. La pression démographique implique aussi une baisse tendancielle de la surface cultivable disponible par habitant. Autant de fac-

teurs qui rendent la population de la région vulnérable même à des incidents mineurs du climat. Certains observateurs du XX<sup>e</sup> siècle ont pu comparer sa situation à celle d'un homme se tenant debout dans une étendue d'eau dont le niveau lui arrive en permanence jusqu'au menton, si bien que la moindre vaguelette peut suffire à le noyer. À cette situation, l'État est d'autant plus attentif que le cerveau administratif et politique de l'Empire, Pékin, se situe dans la région. Le système du tribut a été une des réponses. Il consistait, comme chacun sait, à alimenter la région (par le grand canal puis, de plus en plus, par mer) à l'aide des impôts levés dans les provinces excédentaires de la Chine du Sud. Li Lillian montre que si les Qing utilisent bien le système du tribut pour alimenter la Cour, les fonctionnaires et les gens des bannières, le grain n'est pas seulement consommé par ses destinataires. Une partie rejoint, par divers canaux, les circuits commerciaux de la province. Un des apports du livre de Li est aussi de montrer que la Mandchourie, au fur et à mesure de sa colonisation par des paysans han, compense le relatif déclin du tribut jusqu'à devenir un indispensable pourvoyeur en grains du Zhili.

En Chine, les famines n'étaient pas interprétées comme l'expression de la colère divine ainsi qu'en Occident. Elles manifestaient l'incurie de l'Empereur, à qui il incombait donc de les prévenir et d'en atténuer les effets. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir mandchou se montre indiscutablement à la hauteur de la tâche. L'État développe des greniers publics, les fameux « greniers à prix constants » (*changpingcang* 常平倉) qui étaient alimentés par le tribut aussi bien que des achats effectués localement juste après les récoltes. Ils alimentaient une impressionnante variété d'instruments permettant d'« administrer » la famine : les soupes populaires (*zhouchang* 粥廠), les distributions de grain ou de numéraire (*dazhen* 大賑) au moment de la soudure, les ventes à prix réduit (*pingtiao* 平糶), les exemptions et reports d'impôts, les asiles (*liuyangju* 留養局) et les prêts de semences. Ces différents moyens sont utilisés selon des dosages différents, fonction des circonstances mais également des péripéties des débats théoriques à la Cour. En raison d'une prévention spécifique contre les marchands, soupçonnés de se livrer systématiquement à la spéculation, des mesures sont prises à leur encontre. En limitant les stocks qu'ils sont autorisés à constituer, on empêche de puissants grossistes d'émerger et d'accaparer le marché. Tout ce système complexe permettait d'agir en distribuant des secours, et possédait aussi des vertus psychologiques. En assurant la stabilité des prix, il décourageait la spéculation et prévenait les paniques. Il avait

néanmoins l'inconvénient de détourner les marchands du commerce du grain, ce qui pouvait limiter les flux. Par ailleurs, le stockage massif dans des greniers publics avait, en soustrayant du marché d'importantes quantités de céréales, un effet inflationniste. Comme on le voit, opposer le modèle d'une économie de marché, dominée par le laisser-faire à une économie administrée par la puissance publique serait tout à fait stérile. Ni les écrits théoriques ni la gouvernance ne se réfèrent à ce qui nous apparaît à tort comme des paradigmes s'opposant naturellement. Au contraire, prévaut toujours l'idée que l'État a vocation à agir sur le marché, pour en corriger les excès, mais sans jamais se substituer à lui. Une des missions inhérentes au mandat céleste consistait aussi à agir en amont afin de s'assurer la maîtrise des éléments, comme en témoigne la figure de l'empereur légendaire Yu le Grand, « maître des eaux » (*Dayu zhishui* 大禹治水). Les grands empereurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, Kangxi 康熙 (r. 1662-1722), Yongzheng 雍正 (r. 1723-1735) et Qianlong 乾隆 (r. 1736-1795), ont mis en œuvre des travaux d'hydrauliques souvent titanesques visant à prévenir les inondations (digues, retenues, dragage des canaux et rivières), développer l'irrigation tout en assurant le drainage afin d'éviter la salinisation des terres. Ces grands travaux constituent pour le pouvoir politique une fin en soi, au nom du bien-être de la population et du développement de l'agriculture. Mais dans le même temps, ils étaient un levier permettant de mobiliser et de reprendre en main l'administration locale.

S'agissant d'hydraulique ou de gestion des famines, les préoccupations de propagande n'étaient, bien entendu, nullement absentes. L'implication personnelle des empereurs était soigneusement mise en scène et les temples édifiés à proximité des principaux ouvrages visaient à en perpétuer la mémoire. Peut-être cet aspect aurait-il mérité une attention un peu plus grande, afin d'alimenter une réflexion critique sur les sources administratives qui sont la base de la documentation où puisent les spécialistes. Au beau XVIII<sup>e</sup> siècle s'oppose un XIX<sup>e</sup> siècle marqué par la concussion et la corruption d'un appareil bureaucratique qui répond de plus en plus mal aux injonctions du trône. Pourtant, d'un certain point de vue, les difficultés nouvelles découlent aussi des réussites du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les gigantesques travaux, en rendant plus de terres cultivables dans de meilleures conditions, ainsi que les succès de la lutte contre la famine, alimentent l'essor démographique, mettant (en l'absence d'innovation technique significative) davantage en péril l'équilibre écologique et alimentaire de la région.

Les empereurs du XIX<sup>e</sup> siècle, s'ils n'ont nullement l'envergure de leurs prédécesseurs illustres, n'en sont pas moins animés de la même volonté d'agir pour limiter les conséquences des catastrophes naturelles. En témoignent l'implication personnelle de Jiaqing 嘉慶 (r. 1796-1820) et Daoguang 道光 (r. 1821-1850) décrite au chapitre 9. Ce chapitre est du reste particulièrement représentatif d'un travail où se complètent l'érudition la plus exigeante et une aptitude à la synthèse tout à fait remarquable. Ainsi, après avoir décrit en détail les innombrables crises qui se succèdent au XIX<sup>e</sup> siècle, l'auteur se hisse à une hauteur de vue d'où elle dégage, en quelques phrases vigoureuses, les grandes lignes des évolutions, à savoir : un activisme croissant des élites locales, qui se nourrit autant d'une nouvelle conscience nationale qu'il vient combler le vide résultant de l'impuissance grandissante des autorités.

L'inefficacité de l'administration se traduit également par le déclin des aides en nature au profit du numéraire. L'objectif prioritaire a lui aussi changé. Il s'agit d'assurer des secours aux nécessiteux. On s'écarte ainsi fondamentalement du modèle de l'intervention de l'Etat à l'apogée des Qing, dont la finalité était avant tout de favoriser un redémarrage aussi rapide que possible de la production agricole, quitte à laisser délibérément de côté les non-cultivateurs.

Les trois derniers chapitres (10 à 12) qui traitent du XX<sup>e</sup> siècle nous amènent en terrain mieux connu, en reprenant souvent des travaux existants. La nouveauté du premier XX<sup>e</sup> siècle, qui se dessinait déjà lors des grandes inondations de 1890-1895, est, dans le contexte d'une impuissance de plus en plus patente de l'autorité centrale, la multiplication des acteurs : associations charitables locales et d'autres régions de Chine, missionnaires, voire chambres de commerce. Les étrangers jouent désormais un rôle non négligeable, à la fois vecteurs d'une expertise nouvelle et pourvoyeurs de fonds. Le chemin de fer facilite considérablement l'acheminement de secours. Cette période, assez courte, est néanmoins marquée par des famines plus terribles que celles de la période Qing. Elles ne le cèdent en importance qu'à celle, sans équivalent dans l'histoire, consécutive aux égarements politiques du Grand Bond en avant, qui a causé 30 millions de morts dans l'ensemble du pays et vient ternir le bilan du pouvoir communiste qui peut pourtant se prévaloir d'avoir fait disparaître, durant les dernières décennies, le spectre de la famine.

Le travail de Lillian Li, ce n'est que justice, est servi par une belle édition. Ce livre comporte un index, de nombreuses illustrations et cartes

de très bonne qualité, ainsi qu'une abondante bibliographie. Certaines données et explications assez techniques ont été judicieusement placées en annexe. Seul le glossaire n'est pas à la hauteur : trop de termes en sont absents et les caractères chinois quasiment illisibles.

**Xavier Paulès**  
EHES

**Joanna Handlin Smith**, *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*, Berkeley: University of California Press, 2009. xv-405 pages

Around twenty years ago, social historians of Ming and Qing China began to find philanthropic activities by groups of local elites an extremely fertile subject for investigation, serving as a prism to reveal remarkable things about the late imperial capacity for social leadership, social organization, class relations, state-society relations, intellectual orientations and many other areas of interest. The year 1997 saw publication of two landmark books on the subject, *Chūgoku zenkai, zendō shi kenkyū* 中國善會善堂史研究 (History of Chinese benevolent associations and benevolent halls, Kyōto: Dōhōsha Shuppan) by the Japanese scholar Fuma Susumu 夫馬進, and *Shishan yu jiaohua: Ming-Qing de cishan zuzhi* 是善與教化：明清的慈善組織 (Charity and moral transformation: philanthropic organizations in the Ming and Qing, Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi) by the Taiwan-based historian Liang Qizi 梁其姿.

As worked out by Fuma, Liang and others, the general narrative goes something like this. Beginning around the turn of the seventeenth century, public-spirited elites, mostly in the lower Yangzi region, began to organize to perform charitable works, especially but not exclusively in urban areas, starting a process that continued to progressively develop into the early twentieth century. This long history revealed several clearly recognizable trends. One was the increasing breadth of functions performed: from burial societies, to medical dispensaries, to lifeboat societies, to orphanages, to poorhouses, to gruel kitchens, to more generalized full-service neighborhood “benevolent halls”. A second was the increasing formalization of the organizations, from a group of “friends” to a more regularized “membership”, with an increasingly bureaucratized internal structure. A third was the routinization of financing, from occasional gifting, to scheduled sub-

scriptions, to the cultivation of permanent income-generating endowments. A fourth was the growing professionalization of the leadership, from that by members serving in rotation to full-time compensated managers.

A fifth trend was the shift away from Buddhist-inspired activities (typified by the *fangsheng hui* 放生會—societies to release animals—of the late Ming) to more Confucianized ones (such as the *qingjie tang* 清節堂—homes for chaste widows—and the *xizi hui* 惜字會—societies to collect and properly dispose of paper bearing written characters—of the Qing). A sixth was the shift from doing good primarily as a means to bring about the moral regeneration of the benefactors themselves, to performing charitable acts as an exemplar for others in the society, to, eventually by the latter nineteenth century, actually assuming the practical burden of caring for a large indigent urban population. A seventh was the curve-shaped pattern of elites first operating independently of a late-Ming state authority they found incompetent or hostile, to working under the active direction of a highly competent and interventionist imperial administration in the mid-Qing, to once again going it alone as that administration lost capacity and morale in the post-Taiping decades. And finally there was the progressively greater geographical scope of these activities: the growing ability of neighborhood institutions to coordinate on a municipal-wide or even regional basis and the willingness of local organizations to minister to the needs of constituencies increasingly far removed from their home area—the most celebrated case being the nationwide response to the North China famine of the 1870s.

In her excellent new book, Joanna Handlin Smith candidly admits that while she was among the earliest investigators of this line of research, for various reasons (including certainly her long-time editorship of the *Harvard Journal of Asiatic Studies*) she has been much slower than Fuma or Liang to get her results into monograph form. Not to worry: she can still justly claim to have produced the most sustained study of this subject in English, and the fact is that Smith's book is significantly different from the other two. For one thing, it restricts itself to the late Ming and so offers an interesting view: We know where this set of developments is going after the book ends, but of course Smith's protagonists do not. As a reader whose own research has been primarily on the eighteenth and nineteenth centuries, I was put in the uncomfortable (but all too common) position of discovering that developments I had thought were new to my period were already present a century or more earlier. Among these were income-

generating rental endowments and a pattern of operation sufficiently bureaucratized to rely on a ticket system to identify aid recipients.

Smith's book is much less a sociological or behavioral study than those of either Fuma or Liang. Though she does tell us a good deal in passing about the actual activities (or, to use her nice label, "routines") undertaken, and how they were organized and financed, that is not really her main interest. Just as Smith's earlier book *Action in Late Ming Thought* (Berkeley: University of California Press, 1983) was far less about "action" than about thinking about "action", this is a book less about charity than about thinking and writing about charity, about why these men did what they did and what it is they thought they were doing. On the other hand, this is not really an intellectual history; Smith does introduce the concept of perpetual renewal of life (*shengsheng* 生生) as an element in Wang Yangming 王陽明 thought that gathered a special resonance and compulsion among Ming social activists, but does not attempt to work out very deeply the position of any of her actors in the history of neo-Confucian moral philosophy.

Smith's interlocutors are a group of five concerned local elites of various claims to status (most centrally Qi Biaoia 祁彪佳, 1602-1645), and her principal sources—wonderful ones—are the diaries, ledgers, and self-examination notebooks of these very troubled individuals. An ominous undercurrent of Smith's story is the growing realization on the part of these men that their empire and their civilization was about to end in cataclysm; near the end of her book the author drops, almost as an aside, the fact that many of her heroes ended as suicides, Gao Panlong 高攀龍 in the factional strife of 1626 and four others in the wake of the Ming fall.

Smith does several things extremely effectively. She argues forcefully against a simple "dynastic decline" framework of analysis, showing how supportive and vigorous local officials such as Shaoxing Prefectural Judge Chen Zilong 陳子龍 remained even in the Ming's final decades (Ni Yuanlu 倪元璐, oddly, flits in and out of these pages as an occasional contributor to local charity in his native place with virtually no mention of the fact that he was at the same time one of the most powerful figures in the Ming central administration). Smith nicely shows the way charitable impulses overlapped with, and could be made to support, simultaneous concerns for the preservation of private wealth (*baofu* 保富). She spends a great many pages analyzing just how the formation of local and trans-local social networks contributed both to the ability to conduct effective charity

work and to promote the careers and other interests of those involved. And she ponders very sensitively why the impulse to form collective/communal charitable activities emerged so strongly at this specific time, as opposed to earlier eras in which the need was arguably just as compelling. Smith's answer would include most of the usual suspects: the legacy of generations of relative prosperity, rising literacy, superfluous production of highly educated males, frustrated upward mobility aspirations. She probes the perceived weaknesses in alternative modes of organization for public purposes—via the state, the lineage and the Buddhist church—and portrays charitable societies as an active rejection both of the “community compact” (*xiangyue* 鄉約) mode of organization, which her protagonists saw by their day as vacuous, and of the spate of other “vulgar societies” (*suhui* 俗會), many of them apparently working-class, also spawned by the social anomie of this era.

In several areas I wish the author had pushed her material a bit further. The social type of the “philanthropist” (*cishanren* 慈善人) has been revealed by Liang Qizi as a staple of Qing activists' self-image, but we don't see any comparable form of group self-identification here; instead, Smith tends to refer to her protagonists anachronistically and rather condescendingly as “do-gooders”. Though Smith finds in her sources regular mention of “the worthy poor” or “the deserving poor,” she does not engage in an extended extrapolation from this of what this meant for her protagonists' theory of poverty. And the question of urban versus rural is only fleetingly addressed: To what extent were these benevolent associations a specifically urban phenomenon, reflecting the kind of “urbanites' consciousness” (*shimin sixiang* 市民思想) that some Marxist scholars have found emerging importantly in this very time and place?

My favorite chapter in this book is the fifth, on Lu Shiyi 陸世儀. Smith portrays him as something of an outlier from her other actors, a “marginal” elite in contrast to their more secure wealth and social prominence. (This seems a bit jarring to a Qing historian such as myself, who is accustomed to encountering Lu as one of the great luminaries of the late seventeenth-century intellectual establishment.) Lu is revealed in Smith's account as an unusually tortured, guilt-ridden soul, who obsessively writes down his every thought and experience, in one (titled) notebook after another, in order to assess and critique his own moral worth. In this, he reminds me strongly of the early nineteenth-century Hunanese Songxue 宋學

revivalist Tang Jian 唐鑑 and of the guilt-wracked seekers after moral perfection in Pei-yi Wu's *The Confucian's Progress* (Princeton: Princeton University Press, 1990). The Confucianism of men such as these is hardly the secular humanism we often imagine it to be; rather, it is a deeply religious striving for personal salvation, in this case salvation through good works.

**William T. Rowe**  
Johns Hopkins University

**Tonio Andrade**, *How Taiwan Became Chinese. Dutch, Spanish and Han Colonization in the Seventeenth Century*, New York: Columbia University Press/Gutenberg-e, 2008. 300 pages

Les historiens discutent du moment où Kangxi 康熙 (r. 1662-1722) déclara que « *Taiwan n'est qu'un lopin de terre, l'obtenir n'apporte rien, ne pas l'obtenir n'entraîne aucune perte* » (*Taiwan jin danwan zhi di, de wusuo jia, bude wusuo sun* 臺灣僅彈丸之地, 得無所加, 不得無所損). Était-ce l'année où il monta sur le trône, en 1662 – mais il n'avait alors que huit ans – juste après que l'aventurier des mers et pirate Zheng Chenggong 鄭成功 (1624-1662), resté fidèle aux Ming, avait pris Taiwan aux Hollandais pour y refaire ses forces, et très rapidement y mourir ? Ou était-ce plutôt en 1683, quand Kangxi apprit la nouvelle de la reddition du petit-fils de ce même Zheng, Zheng Keshuang 鄭克爽 (1670-1707), devant le déploiement de l'armada réunie en son nom par l'amiral Shi Lang 施琅 (1621-1696) aux Penghu ? Ce qui est sûr, c'est que cette phrase est bien le dernier témoignage d'une époque, certes plus longue que les historiens chinois ne le disent, mais bientôt révolue : celle où Taiwan, bien que déjà connue, était regardée par la Chine comme une île sauvage, hors des limites de la civilisation (*hua wai zhi di* 化外之地), c'est-à-dire hors de ses frontières. L'île allait être désormais intégrée à l'empire mandchou, pour des raisons variées allant de la sécurité maritime à la volonté d'inclusion « sous le ciel » d'une nouvelle et très petite société chinoise, d'au-delà des mers, née avec le développement de portions de la plaine occidentale de Taiwan sous la domination hollandaise (1624-1661).

L'ouvrage de Tonio Andrade n'est certes pas le premier sur cette période clé où Taiwan devint chinoise, d'abord par l'émergence d'une société

d'immigrants chinois (à partir de 1624) puis par son inclusion dans l'empire des Mandchous en 1684. Il comble cependant un vide dans l'historiographie occidentale, mais également en langue chinoise, de cette période. En effet, les ouvrages disponibles ont soit étudié la construction de l'imaginaire chinois sur Taiwan (particulièrement Teng Emma, *Taiwan's Imagined Geography*, Harvard: Harvard University Press, 2004), soit détaillé le processus de colonisation des plaines par les Hans du Fujian et du Guangdong, et ses diverses conséquences (notamment sur les divers Aborigènes *pingpu* 平埔) – c'est le cas de la très vaste historiographie produite à Taiwan, d'abord par les historiens classiques, souvent d'origine continentale, marqués par un regard sino centré, puis par les historiens de la nouvelle vague, depuis les années quatre-vingt-dix, souvent taiwanais de souche, plus taiwano-centrés, mais également souvent dépendants des archives chinoises. Le livre d'Andrade croise lui les sources hollandaises, espagnoles et chinoises, ainsi que le témoignage très précieux du mercenaire suisse Élie Ripon, qui se rendit dans l'île dès 1623, et dont les récits (en français) furent publiés en 1990.

Andrade retrace ainsi non pas la construction d'une taxinomie ou des catégories, mais les processus par lesquels une société chinoise est apparue peu à peu, un espace situé alors au-delà de la frontière chinoise plutôt qu'à la marge de celle-ci. Le livre s'arrête d'ailleurs à l'orée du processus militaro-politique des années 1683-1684, qui vit Shi Lang mettre fin à la contestation dynastique des Zheng et Kangxi considérer l'idée de revendre Taiwan aux Hollandais, une fois ces Zheng réduits (1683) ; c'était avant que l'amiral ne réussisse, avec des arguments bien connus des spécialistes, à décider finalement Kangxi d'intégrer et d'exploiter Taiwan, sans rapatrier sa population chinoise, comme l'Empereur comptait initialement le faire (1684).

L'apport essentiel de l'ouvrage n'est pas non plus dans ce qu'on aimerait appeler une « géopolitique historique » : un ouvrage reste à écrire sur les relations, autour de la question de Taiwan, entre les quatre empires qui l'entourent et dont aucun ne l'a, jusqu'alors, considéré pour sa valeur propre : japonais, mandchou, hollandais, espagnol, alors que tous finiront par tenter de s'appropriier tout ou partie de l'île.

L'ouvrage d'Andrade livre plutôt une étude extrêmement précise, à travers les sources hollandaises, et dans une moindre mesure, espagnoles et chinoises, du quotidien de ce qu'il nomme la « co-colonisation » de Taiwan et de ses Aborigènes par une poignée de Hollandais et la masse des Hans, jeunes et célibataires, qu'ils firent venir de Chine pour défricher les

plaines du Sud. On notera, avant cette période proprement dite, d'intéressantes analyses sur les échanges entre les rares commerçants chinois et les Aborigènes, ainsi qu'une étonnante géopolitique interne aux groupes ethniques indigènes dans leurs relations avec les Hollandais, les Espagnols et les rares Chinois alors présents dans l'île. Le bref épisode de la présence espagnole au nord de l'île, qui suivit de près (1626) l'arrivée des Hollandais, projet finalement abandonné au profit de Manille, pour se terminer en 1642 par la neutralisation des dernières troupes espagnoles par les Hollandais, fait l'objet d'un bref mais utile développement. Sur ce point également, une analyse restait à faire, que vient de produire un spécialiste en la matière, Jose Eugenio Borao Mateo (*The Spanish Experience in Taiwan*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2009, 332 p.).

Quand le contexte géopolitique global sera mieux élucidé, une plus grande lumière sera enfin faite sur ce XVII<sup>e</sup> siècle dont l'importance est capitale pour l'histoire de Taiwan : c'est le moment charnière où l'île, indiscutablement connue des Chinois depuis les Ming (l'historiographie chinoise tend souvent à faire remonter cette connaissance à l'époque des Trois Royaumes, voire même au Livre des Hans postérieurs, *HouHan shu* 後漢書), mais qui n'a pas jusque là attiré qu'un regard méfiant, voire apeuré, apparaît sur le « radar » des Occidentaux, puis de la Chine à la faveur d'une conjonction d'événements unique : le renversement des Ming par les Mandchous, les résistances des Ming du Sud (*Nanming* 南明) et leur échec, et l'édification, dans les années vingt du XVII<sup>e</sup> siècle, d'un empire pirate intégré et puissant dans le détroit de Taiwan, à même de déstabiliser les nouveaux maîtres de la Chine et de les forcer à une diplomatie, voire une géopolitique, maritime, complexe pour un pouvoir issu des contrées continentales de Mandchourie.

Une source nous manque encore souvent dans l'historiographie de la géopolitique de Taiwan au XVII<sup>e</sup> siècle, et elle est malheureusement peu présente dans cet ouvrage : les archives japonaises. Mais il est vrai qu'il s'agit d'un dernier point aveugle dans notre connaissance de l'histoire ancienne de Taiwan, et qu'un ouvrage sur cette question est là encore nécessaire. La maîtrise des milliers de pages d'archives hollandaises dont témoigne cet ouvrage en fait déjà l'un des travaux les plus solides sur cette période, qui n'a d'ailleurs pas manqué d'être très rapidement traduit en chinois à Taiwan.

Enfin, notons que cet ouvrage est avant tout un outil multimédia, que l'on consulte gratuitement sur le site <http://www.gutenberg-e.org>, avec de nombreuses insertions de documents visuels et de renvois par liens hyper-

textes, et dont les différentes versions imprimées postérieurement ne visent pas à se substituer à cet outil original, conçu pour être comme un cours abouti reproduisant en ligne tout ce qu'un amphithéâtre peut avoir de vivant.

**Stéphane Corcuff**  
Université de Lyon

**Leonard H. D. Gordon**, *Confrontation over Taiwan. Nineteenth-Century China and the Powers*, Plymouth: Lexington, 2007. 304 pages

L'ouvrage de Leonard Gordon, historien à l'université Purdue, est beaucoup plus tourné que le précédent sur une « géopolitique historique » du détroit de Taiwan. Son objet est le XIX<sup>e</sup> siècle, quand l'empire des Mandchous doit faire face à l'arrivée progressive des Européens, des Américains puis des Japonais – il s'agit plutôt d'un retour pour ces derniers qui sortent d'un long isolement dont la fin se matérialisera notamment dans un renouveau de son intérêt pour Taiwan – sur ses côtes à fin de commerce et d'évangélisation.

À partir des années soixante et soixante-dix, une politique de démembrement commence à être de plus en plus clairement envisagée. L'auteur, non sans rappeler ce qu'il faut d'histoire des relations de la Chine mandchoue avec ces puissances, s'attache à en retracer les conséquences sur Taiwan : présence étrangère commerçante, résolution des conflits nés de meurtres de naufragés, renforcement de la gouvernance Qing et évolution du statut international de l'île.

À travers l'analyse minutieuse de sources chinoises, anglaises, américaines, japonaises et françaises, il retrace les différentes tentatives d'approches commerciales, d'explorations des gisements de charbon (les skippers étant peu à peu remplacés par les bateaux à vapeur, les Occidentaux sont alors à la recherche de points d'approvisionnement en charbon), la résolution diplomatique de crises, les campagnes d'intimidation (le consul américain LeGendre en 1867), et les campagnes militaires d'agression (japonaise en 1874 et française en 1884-1885). Gordon parvient alors à resituer tout à la fois l'évolution de la politique des puissances, la modernisation de la diplomatie chinoise, le resserrement de la pression sur Taiwan et la politique aborigène des Qing.

L'un des grands intérêts de cet ouvrage est de révéler toute l'importance que revêt encore, au milieu de ce XIX<sup>e</sup> siècle, la « dangerosité » des Aborigènes restés rétifs au joug chinois, et notamment les indigènes de Mudan (*Mudan she* 牡丹社), au sud de l'île, dont les meurtres récurrents de naufragés entraîne de fréquentes crises diplomatiques.

Bien sûr, on précisera ici que cette dangerosité et ces meurtres sont la lecture occidentale et chinoise, pour le coup sur la même longueur d'ondes. Du point de vue aborigène, il s'agit au contraire de la simple défense d'un territoire in-cédé (et dont l'anthropologue américano-canadien Scott Simon montre qu'il est toujours tel aujourd'hui sur un plan légal) et menacé par la désormais double incursion des Hans (depuis la « co-colonisation » han-hollandaise du XVII<sup>e</sup> siècle) et des étrangers, encore en petit nombre, mais auxquels le traité de Tianjin (1858) va ouvrir un large accès aux ports de Formose dès 1860. Cette précaution prise, précisons que l'ouvrage permet de comprendre qu'en fait, la question aborigène a été rien moins que centrale dans les tractations sino-étrangères sur Taiwan jusqu'aux années soixante-dix, date à laquelle les Mandchous prennent conscience qu'il leur faut agir pour de bon.

Et ce qui se passe alors est remarquable – même si, curieusement, cela n'est pas rappelé dans l'ouvrage. Les Mandchous, jusqu'en 1874, considéraient que ces agressions ne justifiaient pas des dédommagements de leur part aux gouvernements concernés (britannique, américain, et japonais), pour cause explicitement répétée que ces territoires aborigènes n'étaient pas sous souveraineté impériale. Une telle position était pleinement cohérente avec l'attitude des Mandchous à Taiwan depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, basée sur une séparation nette entre les plaines colonisées et la frontière chinoise au-delà de laquelle se trouvent les « barbares crus » (*sheng fan* 生番).

Avec la célèbre affaire de Mudan (*Mudan she shijian* 牡丹社事件) de 1871 qui voit les Japonais demander réparation pour le meurtre de naufragés des Ruyku (Liuqiu 琉球) puis, après de longues négociations, lancer une expédition punitive, les Mandchous vont finalement accepter en 1874 de payer une indemnité, reconnaissant (ou plutôt étendant) par là même leur souveraineté, pour la première fois, sur toute l'île de Taiwan. Si l'auteur n'a apparemment pas vu ce point crucial, il restitue néanmoins avec beaucoup de finesse l'évolution du statut international de Taiwan dans cette géopolitique historique du détroit, et suggère une interprétation qui pourrait être reprise dans les tentatives de définitions épistémologiques des « études taiwanaises » : « Although Taiwan compiled a distinctive di-

plomatic history of its own, the international problems of Taiwan were also intricately woven into China's political fabric ».

Ainsi, l'ouvrage, tout en se concentrant sur Taiwan, restitue l'histoire de l'île non seulement dans son contexte chinois, mais également au-delà, dans un contexte global. Ce qui est on ne peut plus légitime, tant cette marge insulaire de la Chine, très tardivement incluse dans l'Empire, a, depuis son entrée dans l'histoire aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, eu une destinée géopolitique exceptionnelle. Aussi, l'approche de Gordon nourrit-elle une idée que Taiwan ne cesse d'inspirer : la position de liminalité stratégique de l'île de Formose face à l'Empire enseigne beaucoup, dans l'ordre du discursif, sur le Centre lui-même.

**Stéphane Corcuff**  
Université de Lyon

**Wang Di**, *The Teahouse: Small business, everyday culture, and public politics in Chengdu, 1900-1950*, Stanford: Stanford University Press, 2008. 376 pages

Wang Di reprend et développe pour en faire un livre des éléments concernant les maisons de thé de Chengdu qui occupaient une vingtaine de pages dans son précédent ouvrage, *Street culture in Chengdu. Public space, urban commoners and local politics, 1870-1930* (Stanford University Press, 2003). Ce faisant, il obéit à la logique intrinsèque à son objet d'étude tant la maison de thé, lieu ouvert, où se déploie une multitude d'activités est le prolongement naturel de la rue, sans véritable solution de continuité. Cette monographie est d'autant plus bienvenue qu'elle contribue à tirer davantage de l'ombre une ville de l'intérieur relativement à l'écart, par rapport aux grandes villes de la côte (au premier rang desquelles bien sûr, Shanghai), d'une influence occidentale directe.

La « maison de thé » répond au terme standard de *chaguan* 茶館, même si, dans le contexte de Chengdu, il est fait plus fréquemment mention de *chapu* 茶鋪. Les termes de *chayuan* 茶園 ou *chalou* 茶樓 désignent quant à eux les établissements les plus élégants. Financièrement abordables par le commun des mortels, peu enclines dans leur très large majorité à sélectionner leur clientèle, l'importance des maisons de thé dans la vie quotidienne est tout à fait considérable. Leur nombre demeure compris entre 500 et 800 pour une population qui atteint 650 000 habitants en 1950, envi-

ron 1 000 habitants pour un établissement. À Chengdu, Wang Di estime qu'un habitant sur dix fréquente quotidiennement une maison de thé et qu'environ un commerce sur dix est une maison de thé. Ces proportions sont nettement plus importantes que dans les autres villes chinoises. L'auteur avance différentes raisons selon lesquelles les maisons de thé occupent, à Chengdu plus qu'ailleurs, une place essentielle. La cuisine épicée du Sichuan qui suscite la soif, la présence dans la ville d'une importante population de propriétaires fonciers désœuvrés peuvent avoir quelque influence. Mais il faut probablement voir avant tout dans l'offre surabondante de maisons de thé une solution collective au double problème local du manque d'eau potable et du prix prohibitif du combustible. Vendre à un prix très bas de l'eau bouillie aux habitants du voisinage est en effet aussi une des fonctions premières des maisons de thé. Les ménages peuvent réaliser des économies en limitant l'usage de leur foyer domestique à la cuisine, s'en remettant pour bouillir l'eau à la maison de thé voisine, qui fait ainsi figure d'équipement collectif.

Véritable royaume des maisons de thé, Chengdu offre par ailleurs une panoplie de sources tout à fait remarquable. L'auteur souligne qu'il est le premier à exploiter les importants fonds d'archives de cette ville. Il apparaît pourtant que celles de la police, si elles sont présentes, ont été assez peu mises à contribution, beaucoup moins en tout cas que celles de la chambre de commerce (Chengdushi shanghai dang'an 成都市商會檔案) et que les archives des affaires industrielles et commerciales de l'administration municipale (Chengdushi zhengfu gongshang dang'an 成都市政府工商檔案). Ces archives ont été complétées par d'autres sources classiques de l'histoire sociale chinoise : faits divers, articles de journaux, récits de voyage et œuvres littéraires.

Cet éventail de sources permet de mener à bien le projet ambitieux de peindre sous tous ses aspects la maison de thé, dont Wang Di affirme avec raison qu'elle représente un véritable microcosme de la société de Chengdu. Un tel panorama, qui met en évidence tout à la fois les attraits et la popularité jamais démentie des *chapu*, permet de mieux comprendre la résistance de la population à une modernité d'inspiration occidentale largement promue par les gouvernements locaux successifs et la remarquable vitalité du mode de vie traditionnel.

Le livre se divise en trois parties (auxquelles le sous titre du livre fait allusion). Dans la première se trouvent envisagées les questions liées à la gestion de la maison de thé proprement dite : choix d'un emplacement et d'un nom, levée des fonds nécessaires, approvisionnement en eau, combus-

tible et feuilles de thé et gestion du personnel. Dans cette partie se trouve également évoquée la guilde, et plus particulièrement son rôle dans la fixation des prix et dans la négociation du montant des taxes avec les autorités. La seconde partie traite de l'intense vie sociale qui caractérise les maisons de thé de Chengdu selon différents angles (loisirs, présence des femmes et des membres de sociétés secrètes, etc.).

Enfin la troisième partie du livre replace les maisons de thé dans le contexte politique pour le moins troublé du demi-siècle. Pour simplifier, elles font l'objet d'une attention croissante d'autorités toutes parfaitement conscientes du rôle de résistance qu'elles offrent à leurs efforts de réforme sociale ; elles n'édicte pas moins de 15 règlements successifs relatifs à de très nombreux aspects de la vie de ces établissements, en particulier les horaires, les conditions d'hygiène, et le contrôle du contenu des spectacles qui y sont proposés. Durant la guerre contre le Japon, au nom du salut de la Patrie, les autorités durcissent leur contrôle, imposent la présence d'un portrait de Sun Yat-sen, un drapeau national ainsi qu'un tableau noir sur lequel doivent figurer des nouvelles hebdomadaires soigneusement sélectionnées par un comité *ad hoc*. Plus largement, le gouvernement s'efforce alors de faire des maisons de thé des relais de leur propagande.

Pour intéressants que soient les développements sur les efforts des autorités ou sur l'action collective menée par les patrons des maisons de thé, ce n'est pas sur ce terrain que ce livre est le plus novateur. Son mérite est non seulement de présenter la première étude systématique d'un lieu de sociabilité capital, mais surtout, dans le même temps, de clairement montrer que ce concept habituel de « lieu de sociabilité » est inadéquat pour rendre compte de l'aspect éminemment plurifonctionnel des maisons de thé.

Les *chapu* sont évidemment un lieu de travail pour le personnel de la maison proprement dit. Wang Di souligne à raison que les employés des maisons de thé, et plus généralement le secteur des services et du commerce traditionnels, n'ont guère retenu l'attention des historiens en dépit du fait qu'ils sont, bien plus que le prolétariat industriel, représentatifs de la masse des travailleurs en milieu urbain. Porté par une empathie visible avec son sujet, Wang Di dresse un tableau plein de vie de leur activité quotidienne. Peu payés, à l'affût de moyens permettant de compléter leurs maigres revenus, les serveurs de la maison de thé, outre la maîtrise d'une gestuelle relativement élaborée, doivent savoir faire preuve de tact lors des rituels assauts de politesse que se livrent les clients pour régler mutuellement leurs bols de thé. La maison de thé est également un lieu de travail

pour une foule impressionnante de petits métiers qui y gagnent leur vie quotidienne : une armée de colporteurs, des cureurs d'oreilles, des marchands de serviettes chaudes, des diseurs de bonne aventure, etc. Certaines maisons de thé sont des lieux de spectacle où se produisent des conteurs très appréciés de la clientèle. L'opéra traditionnel est joué dans les *chapu* dont certaines, en se spécialisant progressivement, finissent par devenir des théâtres proprement dits. Il n'est pas non plus surprenant que les premiers films que peuvent découvrir les habitants de Chengdu au tout début du XX<sup>e</sup> siècle soient projetés dans des maisons de thé.

La maison de thé, probablement parce qu'elle est considérée par chacun comme un espace neutre, est utilisée pour régler des litiges par une population dont la réticence à recourir à la justice légale ne se dément pas durant toute la période. La méthode, appelée *chi jiangcha* 吃講茶 consiste pour deux personnes en litige, à choisir de s'en remettre à l'arbitrage d'un notable, souvent membre d'une société secrète, qui entend les deux parties dans une maison de thé et y rend son verdict. En signe d'acceptation de sa défaite, le perdant acquitte le thé consommé durant les débats. Dans certains cas des maisons de thé servent de bourses du travail spécialisées dans une profession donnée, constituent le lieu de réunion attitré d'une guilde ou d'un syndicat. Les maisons de thé, enfin, ne seraient pas un vrai microcosme de la société de Chengdu si les sociétés secrètes en étaient absentes. Et de fait, elles ont un rapport privilégié avec la principale d'entre elle au Sichuan, la société des Frères de robe (*Paoge* 袍哥). Cette société, comme tant d'autres, n'a de secrète que le nom, car ses activités se déroulent ouvertement dans certaines maisons de thé, même si réunions et tractations entre membres de différentes loges obéissent aux règles d'un ballet compliqué de gestes codés, déchiffrable seulement par les initiés. En dépit de quelques velléités de les bannir complètement des maisons de thé, les autorités se contentent d'un *modus vivendi* avec les Frères de robe, pour peu que ces derniers n'occasionnent point de troubles sérieux. Certains dignitaires des sociétés secrètes gèrent parfois leur propre maison de thé. Même s'ils ne sont pas, par ailleurs, spécialement fréquentés par des initiés, de nombreux établissements ont recours à la protection des Frères de robe pour se soustraire aux vols et violences perpétrés par des bandes de voyous.

Servi par une édition impeccable, le livre est quasi-exempt de coquilles. On peut lui reprocher de ça de là des commentaires peinant à émerger de la paraphrase (par exemple p. 215) ainsi que certaines longueurs, en particulier des conclusions un peu laborieuses et répétitives à la fin de chaque

chapitre. Cependant, la seule critique sérieuse concerne les illustrations. Une partie d'entre elles, comme celles extraites du périodique *Tongsu huabao* 通俗畫報, est parfaitement pertinente. Par contre, il n'est pas légitime d'utiliser des photographies de maisons de thé du début des années 2000 pour illustrer la situation plus de soixante ans auparavant (par exemple p. 44, 46, 125, 152 et 153). Quant à ces réminiscences par des peintres chinois actuels (dont la valeur artistique paraît, du reste, bien faible) de la vie d'un « Chengdu d'antan » (*lao Chengdu* 老成都) situé dans des limbes chronologiques parfaitement imprécises, disons franchement qu'elles n'ont pas leur place dans un ouvrage d'histoire, surtout de ce calibre.

Xavier Paulès  
EHES

**Laikwan Pang**, *The Distorting Mirror, Visual Modernity in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2007. 280 pages

Nos collègues anglo-saxons se sont passionnés ces dernières années pour la culture visuelle chinoise, développant dans ce domaine des réflexions parfois fructueuses, parfois agaçantes par l'usage d'un appareil théorique lourd et mal digéré. De ce point de vue, l'ouvrage de Laikwan Pang est une bonne surprise car, tenant le juste équilibre entre analyse historique et réflexion plus générale, il est d'une lecture intéressante et informative.

Laikwan Pang a pourtant choisi de s'attaquer à une question ambitieuse et complexe, celle des rapports entre la modernité et la culture visuelle en Chine. Elle le fait sur une période historique bien délimitée, le tournant du XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle, entre les années 1880 et 1930, en analysant des situations, des expériences précises à partir de sources primaires et secondaires riches, comme en témoigne la très abondante bibliographie. C'est ainsi que les problématiques habituelles – la modernité urbaine, le rapport à l'Occident, l'émergence d'une culture de masse, d'une subjectivité, etc. – sont ici revisités, retravaillés par le matériau historique étudié par Pang, et non l'inverse. En résultent des propositions neuves, aussi convaincantes que stimulantes.

L'image du miroir déformant, qui donne le titre à l'ouvrage, n'est pas une simple figure de style rhétorique. C'est en effet à partir du miroir que Pang construit son argument, s'intéressant à la façon dont les Chinois se voyaient eux-mêmes dans le cadre d'une nouvelle culture moderne large-

ment importée. Pour Pang, l'Occident et ses images ne sont pas simplement des objets de regard imposés aux Chinois, ce spectacle moderne structure profondément en retour le sujet regardant qui se l'approprie et le transforme. La modernité, rappelle Pang, est un concept occidental, émergeant du mouvement des Lumières et s'appuyant sur l'idée d'un sujet autonome, affirmant son contrôle sur le monde, qu'il peut étudier et ordonner. Dès lors, il faut rester attentif au fait que la subjectivité moderne, son mode de visualisation et d'appropriation du monde est apparue en Chine comme un modèle étranger. Attentive aux conditions historiques de la modernité chinoise urbaine, Pang propose donc une approche contextualisée qui prend en compte la façon dont les sujets chinois ont interagi avec ces nouveautés. En résumé, « China's visual modernity is conditioned by the materiality and the historicity of both the objects and the subjects who look at them, which inevitably influences the ways people understand themselves and the world » (p. 23).

Il s'agit donc de s'intéresser aussi bien aux discours qu'aux expériences concrètes et au ressenti des spectateurs. Pang s'intéresse dans son ouvrage à la culture populaire, tout en récusant fort justement l'idée que celle-ci aurait été hermétique à la modernité intellectuelle. Elle montre au contraire une perméabilité des cultures populaires et intellectuelles. Car pour Pang, « the new visual culture is a key to revealing the complicated overlaps between the political and the everyday, between the elite and the popular... » (p. 19).

L'ouvrage s'organise ainsi, après une introduction qui pose les enjeux théoriques et méthodologiques, autour de différents types de « spectacles visuels », organisés à la fois de façon chronologique mais aussi selon une distinction entre la sphère de réception privée (Partie 1 : The Pictorial) et celle publique (Partie 2 : The Theatrical). Dans la première partie, c'est le premier chapitre qui est le plus convaincant. Pang y analyse comment la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a vu l'émergence d'un mode de communication visuelle tout à fait nouveau, la lithographie des journaux illustrés supplantant, dans l'apport d'informations, le texte écrit : c'est ce que Pang nomme « the pictorial turn ». Elle souligne l'importance prise alors par l'image comme support non pas illustratif mais informatif, fournissant aux lecteurs des connaissances nouvelles sur le monde. Ces lecteurs de journaux illustrés tels le *Dianshizhai huabao* 點石齋畫報, ne sont pas, il faut le noter, des illettrés, les images étant systématiquement accompagnées de textes rédigés en langue classique, s'adressant donc à un public cultivé. Pang s'intéresse longuement au style des images, souvent très précises : cette

attention portée aux détails, que Pang caractérise comme un désir de réalisme, dénoterait, selon elle, la volonté des spectateurs/lecteurs chinois de s'approprier ce réel nouveau. On pourrait objecter qu'il existe en Chine une tradition de l'image détaillée, de l'image explorant le monde, comme c'est le cas avec certaines peintures telles le *Qingming shanghe tu* 清明上河圖, et que ce type d'image n'est donc pas nécessairement le produit de la rencontre avec la modernité occidentale. Il est certain néanmoins que les journaux illustrés comme le *Dianshizhai* abondent de détails représentant objets et machines modernes et que, de ce point de vue, ces images ne peuvent être considérées comme le simple reflet d'une réalité socioéconomique mais bien comme un mode d'exploration des nouveautés importées par l'Occident. Pour Pang enfin, ce « désir de réalisme » est double : il s'agit pour le sujet chinois de voir et d'être vu, de décrire le monde nouveau et d'attribuer une place, dans ce monde, au nouveau sujet qui en résulte. Les images ne sont donc pas de simples descriptions d'objet, elles mettent en scène les sujets chinois dans le cadre de la modernité émergente.

Les deux chapitres suivants sont consacrés aux images fixes qui, contrairement aux lithographies, sont reproductibles en série, qu'il s'agisse de la photographie ou de la publicité. Pang établit une analogie entre le statut de ces images et le genre féminin, dans leur rapport instable à la réalité : « gender, like photography, occupies an uneasy position between reality and construction » (p. 71). L'argument nous semble, à vrai dire, peu convaincant ; c'est un des moments de l'ouvrage où il semble qu'un cadre théorique ait imposé à l'auteur son approche historique. L'idée paraît en effet une concession à la mode des *gender studies* et aux habituelles études sur la femme moderne chinoise. La suite du chapitre, consacré aux photographies de courtisanes est certes intéressante mais on aurait pu espérer, sur le sujet encore trop peu connu de la photographie en Chine, ou sur celui, mieux couvert, des courtisanes<sup>1</sup> une recherche plus originale. De même le troisième chapitre, en analysant la diffusion de l'image de la femme par le canal publicitaire revient sur un terrain bien connu. On saura gré à l'auteur cependant de rappeler le contexte historique d'émergence de la publicité et surtout de déplacer la problématique habituelle en refusant de considérer que ces images étaient sous le seul regard masculin dominant : la femme, selon Pang, est aussi dans une mise en scène de pouvoir dans ces images publicitaires.

Les trois chapitres suivants sont consacrés à la culture visuelle de la sphère publique, spectaculaire, pourrait-on dire, et en mouvement, par opposition aux images fixes analysées précédemment. Cette partie nous a pa-

rue la plus stimulante de l'ouvrage. Le souci de considérer l'image comme une expérience physique et sensorielle et, partant, de prendre en compte les conditions anthropologiques de son exposition et de sa réception<sup>2</sup> ouvre des perspectives passionnantes, permettant de faire le lien entre théâtre, opéra, cinéma et lieux de divertissement.

Le chapitre sur l'opéra de Pékin est passionnant ; Pang propose de comprendre dans la longue durée, ses adaptations à la culture occidentale et ses transformations mais aussi ses permanences qui en font jusqu'au début des années 1930 une forme majeure de culture populaire. L'évolution de cet art au XX<sup>e</sup> siècle passe en particulier par la confrontation avec le cinéma, puisque les premiers films chinois furent des films d'opéra. Pang étudie ces productions non dans le cadre d'une histoire du cinéma mais en relation avec l'opéra. Ce déplacement de perspective s'avère fructueux. Ces films, qui, sur le plan cinématographique, sont peu novateurs, éclairent l'importance de la culture théâtrale pékinoise au début du XX<sup>e</sup> siècle : celle-ci résista de façon remarquable à cette culture visuelle moderne qu'était le cinéma. L'opéra pékinois, art populaire, art bruyant, triompha au tout début du siècle sur le cinéma. Et c'est le passage par la culture moderne shanghaienne, avec ses espaces scéniques nouveaux venus du théâtre moderne, ses lieux de divertissement multifonctionnels, un public plus homogène, une starification de ses acteurs, qui transforma l'opéra pékinois : celui-ci, d'art populaire, devint une forme moderne de divertissement où le bruit le céda au visuel. Pang souligne aussi les interactions entre les différentes formes de spectacles visuels, théâtre, opéra, cinéma mais aussi et tout autant entre celles-ci et la culture quotidienne des citoyens : ainsi l'opéra de Pékin adapté à Shanghai inclut-il des costumes contemporains voire même expose des intrigues basées sur des faits divers contemporains comme l'histoire de Yan Ruisheng 閻瑞生. C'est dans ce cadre que les spectacles d'opéra contribuaient aussi à forger une identité collective.

Le chapitre suivant propose une nouvelle approche du cinéma chinois du point de vue de l'expérience sensorielle du spectateur shanghaien. Il s'agit très justement de prendre en considération les conditions spatiales de projection et de visionnage des films des débuts. D'une certaine façon, Pang réussit là où Zhang Zhen, dans *An Amorous History of Chinese Cinema*<sup>3</sup>, avait échoué : à restituer quelque chose de l'expérience du spectateur. Pang revient ainsi sur le premier lieu supposé de la projection d'un film à Shanghai et s'inscrit en faux contre l'idée, développée par Zhang, qu'il s'agissait de la maison de thé Xu Yuan 徐園. En vérité, la projection

eut lieu dans les jardins publics Xu (où était située, entre autres, une maison de thé) et Pang assoit son développement sur le lien qui unit, à son avis, le cinéma des premiers temps en Chine et les jardins publics. Lieux raffinés, d'abord réservés aux élites, ces jardins publics étaient encore dans les années 1910 très à la mode et ce n'est que dans les années 1920 qu'ils devinrent des lieux populaires ouverts aux masses. Ainsi, le cinéma des premiers temps en Chine fut-il d'abord, contrairement aux idées reçues, associé aux loisirs des élites cultivées citadines. Ces jardins publics, par ailleurs, étaient des lieux où étaient proposés dans un espace restreint divers types de divertissement, le cinéma n'étant qu'un parmi d'autres. Il y a donc une relation particulière de l'image cinématographique au mouvement, à la pérégrination. Par ailleurs, on allait au jardin voir les acrobates, des feux d'artifices, des chanteuses ou danseuses, des courtisanes. À côté des projections de films, d'autres modes d'expériences visuelles étaient aussi proposés comme le télescope ou les jumelles. Le cinéma des premiers temps était ainsi inclus dans un ensemble d'attractions visuelles nouvelles.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à un type de divertissement rarement exploré : la magie. Dans son ouvrage Pang a démontré, de façon générale, le lien entre modernité et réalisme, ce qui semble rejeter cette dernière hors du champ de la modernité. Mais la popularité des spectacles de magie amène à tenter au contraire de montrer en quoi la magie a à voir avec la modernité. Au terme de son analyse théorique, Pang montre que le lien entre magie et modernité se situe à deux niveaux et qu'il faut prendre en compte à la fois l'analyse conceptuelle et la pratique sociale où la magie est une forme de divertissement. Premièrement, la magie est une façon de qualifier la façon dont on se confronte à l'autre, à la modernité. La magie est par ailleurs aussi souvent un concept utilisé pour décrire le passé, le primitif, une tradition intacte. Mais dans la pratique, à chaque fois, la magie est une forme impure, sujette à modification, intégrant l'étrangeté. C'est cette complexité qui intéresse Pang. La suite du chapitre est un exposé historique des pratiques sociales autour de la magie en Chine. La magie chinoise reste un spectacle de rue tandis que la magie occidentale devient une attraction très appréciée dans les théâtres et autres lieux de divertissements modernes. Pang analyse aussi des phénomènes annexes mais importants comme l'intérêt développé pour l'hypnose ou pour la science des rayons X, manifestations d'une certaine façon de concevoir un lien entre science moderne et magie.

L'auteur conclut en démontrant que la magie est symptomatique d'une économie culturelle mélangeant spectaculaire et consommation :

« while commodities were magical, magic could also be commodified » (p. 207). Centré sur la question de la modernité, ce dernier chapitre qui fait bien plus appel que les précédents aux théoriciens de la modernité, Walter Benjamin en particulier, laisse une impression mitigée, peut-être parce que le lien entre culture visuelle et modernité y est moins exploré que précédemment. Le risque d'un tel ouvrage découlait de son ambition. Il s'agissait de tenir à la fois le pari de l'étude historique et de la synthèse réflexive, d'embrasser un large champ foisonnant, celui de la culture visuelle, en en choisissant les aspects les plus symptomatiques. Dans de tels cas, chaque lecteur peut trouver dans l'ouvrage des analyses ou des idées qui l'intéresseront ou au contraire regretter l'absence d'autres informations ou un certain niveau de généralité historique qui empêche parfois, malgré la richesse des sources, d'entrer dans les détails de tel ou tel aspect. Ainsi peut-on considérer que d'autres types d'images ou de spectacles visuels auraient pu être inclus : les gravures sur bois ou les caricatures par exemple ; le cinéma chinois des années 1920, avec ses emprunts à la culture populaire ; les spectacles de music hall. Le lien entre culture musicale et culture visuelle moderne aurait pu être exploré (il est à peine effleuré quand Pang rappelle que les enregistrements sonores de l'opéra de Pékin furent de très grands succès). Il est vrai que l'analyse de Pang rend possible l'inclusion de ces formes de culture visuelle aux côtés de celles qu'elle a choisies pour leur exemplarité. Il faut en tout cas saluer un ouvrage qui cherche à proposer une analyse renouvelée de cette histoire de la culture visuelle chinoise. Le présupposé méthodologique selon lequel il faut s'intéresser aux représentations *et* aux expériences, au contexte culturel mais aussi aux pratiques et expériences concrètes, cette affirmation selon laquelle tout, idées, représentations et expériences sont mélangées et en constante interrelation sont des propositions précieuses et l'effort que fait Pang pour les mettre en application mérite d'être loué.

<sup>1</sup> On s'étonnera à ce propos que l'auteur ne cite pas l'ouvrage de Cathy Vance Yeh, *Shanghai love: courtesans, intellectuals, and entertainment culture, 1850-1910*, Seattle: University of Washington Press, 2006.

<sup>2</sup> On pourrait rapprocher cette idée de ce que propose l'historien de l'art Hans Belting dans *Pour un anthropologie des images*, Paris : Gallimard, 2004.

<sup>3</sup> Zhang Zhen, *An Amorous History of the Silver Screen, Shanghai Cinema, 1896-1937*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005.

**Anne Kerlan-Stephens**  
CNRS, UPR 301

**Timothy Brook, Jérôme Bourgon and Gregory Blue, *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2008. xi-320 pages**

Les auteurs ont choisi de retracer l'histoire du châtement d'exception que fut le *lingchi* 凌遲 depuis son introduction dans l'arsenal pénal de l'empire chinois, autour du début du deuxième millénaire de notre ère, jusqu'à son abolition en avril 1905. Avec une fortune diverse selon les neuf chapitres qui composent l'ouvrage, ils nous guident le long du millénaire d'histoire de ce qu'on traduira par « démembrement vivant », en référence à la réalité de la peine plutôt qu'à la signification propre du terme, dont les auteurs signalent le côté énigmatique.

Dans le premier chapitre, le plus abouti, les auteurs exposent les grandes lignes de leur projet et la méthode appliquée pour le réaliser. L'accroche plonge le lecteur dans l'affaire Wang Weiqin 王維勤, du nom d'un fonctionnaire de rang mineur de l'administration territoriale de l'Empire qui fut exécuté par démembrement en place publique à Pékin à l'automne 1904<sup>1</sup>. Cette affaire permet aux auteurs de justifier le choix de leur objet d'étude, exercice qui prend une dimension particulière lorsque l'objet en question traîne derrière lui une réputation sulfureuse. C'est évidemment le cas du *lingchi*, symbole par excellence de ces fameux « supplices chinois » qui nourrissent l'imaginaire occidental depuis plus d'un siècle. Or précisément, l'objectif des trois auteurs n'est pas simplement de retracer l'histoire de cette peine dans son contexte chinois, mais aussi de restituer comment sa renommée s'est établie hors de Chine. Le second volet de l'exercice n'est pas le moins instructif.

Comme l'explique ce premier chapitre introductif, il s'en est fallu de peu que le démembrement – et d'une manière plus générale toutes les peines corporelles que prévoyait le code impérial chinois – ne laisse dans nos mémoires contemporaines qu'une trace certes dérangeante mais aussi fugace que celles des autres formes de supplices inventées par l'homme au cours du temps et sous toutes les latitudes pour punir ses semblables. C'est en quelque sorte à un coup du sort (que nos auteurs appellent *a trick of timing*) que le système judiciaire de la Chine impériale a dû d'être targué de barbare à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au *lingchi* d'être élevé au rang d'exemple type du degré de raffinement des Chinois dans l'horreur. Je ne

mentionnerai ici que quelques-uns des facteurs qui se conjuguent à l'époque pour expliquer l'évolution.

Relevons tout d'abord la présence des Occidentaux en nombre toujours plus important dans l'Empire. Par leurs récits, ces hommes – et parfois ces femmes –, hérauts d'une modernité convaincue de son bon droit, ont largement contribué à renverser l'image globalement positive qu'avait la Chine en Occident jusqu'aux premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Aussi légitimes qu'elles puissent paraître aujourd'hui, leurs attaques contre la cruauté des peines appliquées dans l'Empire doivent être rapprochées de l'évolution de la sensibilité des Européens en matière judiciaire. À partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle-ci a conduit les autorités des nations européennes à limiter progressivement l'usage de la torture judiciaire et des peines corporelles, avant de les abolir complètement au cours du siècle suivant, en même temps qu'elles restreignaient le spectacle du châtement des criminels, et en particulier l'application de la peine capitale, à des lieux fermés, inaccessibles aux foules. L'émoi de ces témoins s'explique ainsi par cette soustraction à la vue, en Occident, de la violence légale, processus récent mais qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avait déjà efficacement effacé des mémoires les pratiques moins civilisées des périodes antérieures.

Si les observateurs occidentaux ont dénoncé avec sévérité les excès d'une justice chinoise qu'ils considéraient comme rétrograde, leurs témoignages, où la description détaillée des pratiques pénales, y compris du *ling-chi*, est une étape obligée, doivent être abordés avec précaution par l'historien, tant la surenchère sensationnaliste tend à brouiller les scènes décrites. Il n'en va pas de même pour les photographies d'exécutions capitales de l'époque, et en particulier de démembrements, conservées jusqu'à nos jours. Elles posent d'autres problèmes d'interprétation à l'historien, dont Brook, Bourgon et Blue discutent abondamment. Notons simplement ici trois aspects importants qui tiennent aux conditions de possibilité de ces images.

C'est à la mise au point de l'appareil photographique portable et instantané qu'on doit leur existence, l'évolution ayant permis d'éliminer les contraintes inhérentes aux anciens appareils, qui nécessitaient des temps de pause beaucoup trop longs pour être compatibles avec la photographie d'exécutions capitales. Or, ces appareils nouveaux ne font leur apparition qu'au tout début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Soulignons en second lieu le contexte particulier du tournant du XX<sup>e</sup> siècle en Chine. Les photographes n'étaient pas chinois mais occidentaux. Après la leçon infligée à l'Empire par les puissances occidentales et le Japon lors de la rébellion des Boxeurs (1899-

1900), rien ou presque n'était véritablement interdit à ces hommes, en particulier à Pékin. Cela explique qu'ils aient été en mesure de réaliser de telles images, y compris trois séries de photos de *lingchi* exécutés dans la capitale chinoise entre l'automne 1904 et le printemps 1905<sup>3</sup>. Reproduites et circulées sous diverses formes, elles eurent une influence notable en Europe, et en particulier en France, au point de contribuer de façon décisive, aux côtés des témoignages écrits, à ancrer fermement dans les esprits l'idée d'une Chine arriérée, décadente et naturellement cruelle<sup>4</sup>. Le dernier aspect, enfin, tient aux importantes réformes politiques et institutionnelles lancées par le régime chinois dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle. C'est dans ce cadre que fut décrétée l'abolition des « peines cruelles » (*kuxing* 酷刑), officiellement promulguée en avril 1905. Comme le soulignent Brook, Bourgon et Blue, les observateurs étrangers présents en Chine au début du XX<sup>e</sup> siècle n'ont disposé que d'une « fenêtre de tir » temporelle limitée pour illustrer les pratiques pénales traditionnelles chinoises les plus insoutenables ou dégradantes.

Le chapitre 2 analyse le système pénal chinois traditionnel, présentant tout à la fois les divers types de châtiments corporels, l'usage de la torture judiciaire et ses limites, et les formes de la peine capitale. Le cœur du propos est consacré à une étude comparée des articles de loi qui prévoyaient la peine du démembrement sous les Ming (neuf articles) et sous les Qing (douze articles). Si les auteurs en fournissent une traduction, on regrettera qu'ils n'aient pas choisi d'en restituer de façon plus systématique l'historique en indiquant par exemple le ou les cas qui en furent à l'origine et la date de leur insertion dans le code.

Dans le chapitre 3, les auteurs remontent aux origines de ce châtimement d'exception, soutenant de façon convaincante que c'est aux Khitan de la dynastie des Liao (907-1125) qu'on doit son introduction en Chine. Absent des recueils de lois des Song et des Jin, même s'il continua d'être pratiqué, le démembrement entra définitivement dans le code avec les Mongols Yuan, qui en usèrent de façon régulière pour mater des soulèvements. Sous les Ming et les Qing, le recours à cette peine fut progressivement étendu à d'autres sphères criminelles. Les premiers souverains Ming, en particulier, condamnèrent au démembrement bien des fonctionnaires considérés comme corrompus, alors que sous les Qing la peine fut le plus souvent appliquée aux coupables des crimes familiaux les plus sérieux, en particulier le parricide et les actes qui lui étaient assimilés. Il convient aussi de souligner, comme le font nos auteurs, que le *lingchi* a été considéré avec méfiance par beaucoup de lettrés et de juristes chinois qui, très tôt, en ont

contesté l'introduction dans l'arsenal des peines de l'Empire. Basé à la fois sur des notions éthiques et juridiques, ce discours contestataire, élaboré entre autres par des hommes de la renommée de Lu You 陸游 (1125-1210), fait partie intégrante de l'histoire de ce châtement. En regard de la postérité qu'a connue la peine hors de Chine, ce point méritait assurément d'être souligné.

Le chapitre 4, intitulé « Lingchi in the Ming dynasty », s'intéresse à l'usage du *lingchi* par le fondateur de la dynastie, l'empereur Hongwu (r. 1368-1399). Ils s'appuient sur ses fameux *Yuzhi dagao* 御製大誥 (*Grands Avertissements énoncés par le Souverain* ; en anglais *The Imperially authored Grand Pronouncements*), qui regroupent, en quatre volumes publiés entre 1385 et 1388, les résumés de cas judiciaires concernant avant tout des fonctionnaires civils ou militaires de rangs supérieur et inférieur, jugés et condamnés, parfois au démembrement, pour des affaires de corruption ou de dévoiement de la justice. Sans entrer dans les détails d'un chapitre dont on peut déplorer le caractère redondant, notons qu'en autorisant le recours au démembrement au-delà des lois qui le prévoyaient originellement, le fondateur des Ming, imité en cela par son fils Yongle (r. 1403-1425), installa durablement le *lingchi* sur la scène judiciaire de l'Empire.

Au chapitre 5, les auteurs rendent compte des réactions des Chinois ordinaires lorsque ces derniers étaient confrontés à un univers dans lequel la torture judiciaire et les peines corporelles étaient pratiquées couramment. Les sources chinoises n'abordant jamais de front cet aspect de la vie quotidienne, ils s'inspirent d'un texte religieux, le *Registre de Jade* (*Yuli* 玉曆)<sup>5</sup>, qui dépeint le purgatoire bouddhique où les défunts recevaient la rétribution de leurs mauvaises actions sous forme des châtements corporels les plus divers et cruels, tous illustrés dans le texte. Le présupposé est qu'en raison de l'organisation de ce purgatoire en cours de justice où les divinités siégeaient à l'instar des magistrats locaux dans leurs *yamen*, on trouverait dans les illustrations une représentation indirecte et comme mimétique du monde réel. Si l'on souscrit volontiers à cette approche, on ne peut en revanche que regretter les longs développements qui suivent, consacrés aux « régimes de la peur » et aux « cultures de la terreur », inspirés des travaux de Jean Baudrillard et de Michael Taussig. Bien que ces considérations ne manquent pas d'intérêt, elles entraînent le lecteur bien loin des préoccupations d'origine de l'ouvrage. Ce d'autant plus qu'il est difficile de juger du degré de représentativité, sinon de fiabilité, du *Registre de Jade* en tant que témoignage historique, tant la période qui l'a vu naître – la seconde moitié

du XIX<sup>e</sup> siècle – est particulière et tant l’histoire du texte et de ses illustrations est mal connue, comme le soulignent les auteurs eux-mêmes.

Les chapitres 6 à 8 décentrent le propos vers l’Occident. Le premier offre en une cinquantaine de pages un aperçu de l’évolution des connaissances occidentales sur le droit chinois, sur le système judiciaire du pays et sur ses pratiques pénales, du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu’au début du XX<sup>e</sup> siècle. Le *lingchi* n’est pas, là non plus, au cœur du propos, mais ce tableau, certes un peu long, n’en est pas moins utile, rappelant les grandes étapes du renversement de tendance dans l’approche de la Chine par l’Occident. Nos auteurs soulignent en particulier le curieux télescopage qui survient à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle entre les premiers travaux de qualité consacrés au pays et à ses institutions – ceux de Morrison ou d’Alabaster par exemple – et les œuvres littéraires – romans et récits de voyage – dans lesquelles la Chine est en général dépeinte à travers le prisme d’un romantisme d’inspiration coloniale, dont l’un des attributs était l’érotisation des châtiments corporels et de la cruauté<sup>6</sup>. La réalité du système judiciaire chinois ne pouvait qu’être submergée par cette vague où prévalaient l’imaginaire et la fantaisie.

Au chapitre 7, l’analyse de trois récits d’Occidentaux témoins directs de la mise à mort de criminels chinois (dont deux démembrements) entre 1850 et 1900, montre à quel point les sentiments à l’égard de l’application de la justice sont fonction du contexte culturel. En filigrane transparaît tout le poids de la symbolique des exécutions capitales « à l’occidentale », et en particulier la dimension chrétienne de celles-ci, dont l’objectif ultime, au-delà de la mise à mort, était la rédemption du criminel. En Chine en revanche la finalité d’une exécution capitale relevait de ce que les auteurs appellent une « leçon de droit ». En conséquence, tout – de la mise en scène jusqu’aux diverses étapes du spectacle – y différait. Dépourvus, pour la plupart, du recul ethnologique nécessaire, les observateurs étrangers n’ont pas compris ce à quoi ils avaient affaire. Ils en ont donc fourni des interprétations erronées qui demeurèrent pour longtemps le pendant de la barbarie et de la cruauté invoquées à l’encontre de la Chine.

Au chapitre 8, nos auteurs poursuivent leur effort de déconstruction de la lecture occidentale des « supplices chinois » en analysant les propos que Georges Bataille a consacrés au *lingchi* dans son dernier ouvrage, *Les Larmes d’Éros*, publié en 1961. En rendant compte du tissu d’incohérences, d’ignorances et d’erreurs sur lequel est basée son interprétation des photographies d’un démembrement<sup>7</sup> – elles témoigneraient chez le supplicié d’une forme de douleur accompagnée « d’une extase volup-

tueuse » (p. 238) – ils mettent en évidence comment, hors de son contexte d'origine, le *lingchi* a pu être investi d'une signification fantaisiste, en l'occurrence malsaine, et comment la réalité ainsi masquée devient ensuite difficile à rétablir pour l'historien.

Malgré un thème qui pourrait *a priori* rebuter le lecteur, *Death by a Thousand Cuts* apporte une contribution originale aussi bien sur le plan de l'histoire juridique et judiciaire chinoise que sur celui d'une anthropologie historique et culturelle des rapports entre la Chine et l'Occident. À ce titre, on ne peut que souhaiter qu'il retienne l'attention au-delà du seul cercle des spécialistes du monde chinois.

<sup>1</sup> Wang Weiqin avait été reconnu coupable d'avoir planifié et participé aux meurtres de douze membres d'une même famille en avril 1901. Jérôme Bourgon, dont les lecteurs d'*Études chinoises* connaissent déjà le travail sur le « dernier lingchi », celui du Mongol Fuzhuli (voir *EC*, vol. XXV (2006), p. 113-171), prépare une analyse circonstanciée de l'affaire Wang Weiqin.

<sup>2</sup> On s'étonne ici de l'absence de toute référence aux travaux de Régine Thiriez, pas même mentionnés en bibliographie.

<sup>3</sup> Les deux premières séries concernent respectivement Wang Weiqin et le Mongol Fuzhuli. Pour la troisième, le nom du supplicié et la date de l'exécution n'ont pas pu être déterminés.

<sup>4</sup> Dominguez Leiva Antonio et Détrie Muriel (dir.), *Le supplice oriental dans la littérature et les arts*, Dijon : Éditions du murmure, 2005.

<sup>5</sup> Des neuf versions qu'ils ont étudiées (publiées entre 1863 et 1898), les auteurs ont choisi d'analyser le *Yuli chaozhuan zhujie jingshi baofa*, datant de 1890. Malheureusement, on ne trouve nulle trace dans l'ouvrage des caractères chinois du titre complet.

<sup>6</sup> Paru à Paris en 1899, *Le Jardin des supplices* d'Octave Mirbeau en est un bel exemple.

<sup>7</sup> C'est vraisemblablement par l'entremise du *Nouveau traité de psychologie* de Georges Dumas (8 vol.) que Bataille a pris connaissance de ces photographies. Deux sont reproduites dans *Les Larmes d'Éros*.

**Luca Gabbiani**

École française d'Extrême-Orient

**Antonia Finnane**, *Changing Clothes in China, Fashion, History and Nation*, London: Hurst, 2007. 359 pages

Antonia Finnane, professeur d'histoire à l'université de Melbourne, réunit dans ce volume le résultat de plus de dix années de travail. Les lecteurs familiers du sujet, l'histoire du vêtement en Chine, retrouveront des résultats qu'ils connaissent déjà pour partie. Les novices apprécieront un ouvrage qui fera date. Il s'inscrit dans une série de travaux qui manifestent l'intérêt croissant des historiens pour la culture matérielle chinoise, un courant brillamment initié par Craig Clunas (*Superfluous Things*, 1991). L'ouvrage se présente comme une histoire de la mode (*a history of fashion*) du XVII<sup>e</sup> siècle à la période contemporaine. Au service de son enquête, Finnane mobilise toutes sortes de matériaux : des mémoires, des essais (au nombre duquel la fameuse « Chronicle of Changing Clothes » publiée en anglais par Zhang Ailing 張愛玲 en janvier 1943), des articles de presse, des documents publicitaires et un volume croissant d'articles universitaires chinois, à quoi s'ajoutent d'innombrables illustrations (photos et dessins). Finnane s'intéresse tout autant à l'évolution des formes des vêtements qu'aux commentaires qu'ils suscitent.

L'ouvrage débute par la réfutation d'une vision européenocentrée de la mode. L'auteur montre qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, dans un régime vestimentaire relativement stable, les formes du vêtement (ou leurs accessoires) évoluent à la marge. Des expressions comme « style contemporain » (*shiyang* 式样) ou « nouvelle époque » (*xinshi* 新时) qualifient ces innovations qui sont l'objet de débats et de critiques de la part de commentateurs conservateurs. Contre une vision de la mode (*fashion*) comme produit du capitalisme industriel, le terme peut, selon l'auteur, être utilisé pour désigner l'évolution du goût dans la Chine urbaine dès la fin des Ming, bien avant l'émergence d'une industrie chinoise du vêtement. En un mot, la mode n'est pas un attribut exclusif de l'histoire matérielle occidentale.

À propos de la période maoïste, Finnane conduit une démonstration comparable en montrant que le paysage vestimentaire n'est pas aussi uniforme qu'on le pense habituellement. Dans les années 1950, l'artiste et créateur Yu Feng (née en 1916) tente d'embellir la garde-robe féminine ; inspirée par le New Look de Christian Dior, elle parvient à se conformer au canon socialiste en mobilisant, par exemple, des motifs empruntés aux minorités nationales. En 1956, des expositions vantent les mérites des nouveaux vêtements à travers le pays. Même durant la décennie de la Révolution culturelle, entre 1966 et 1976, persiste une recherche dans le vêtement.

Par exemple, la jeunesse urbaine développe un goût pour les uniformes militaires qu'elle tente de se procurer par toutes sortes de ruses, analogues à celles des jeunes Occidentaux à la même époque pour porter jeans et t-shirts. On apprend également que Jiang Qing elle-même dessina l'uniforme des athlètes chinoises participant aux jeux asiatiques de Téhéran en 1974 et qu'elle échoua à populariser ce vêtement pourtant fabriqué en grand nombre.

Plusieurs thèmes courent tout au long de l'ouvrage. C'est bien sûr d'abord celui de la place du politique dans l'histoire du vêtement ; les changements de régime politique s'accompagnent, dans la Chine du XX<sup>e</sup> siècle, de transformations des régimes vestimentaires. Les choix en matière de vêtement sont autant politiques qu'esthétiques. Finnane revient sur les conditions de l'invention du costume Sun Zhongshan 中山裝, qui deviendra le costume Mao, ou de la diffusion parmi la bourgeoisie urbaine de la *qipao* 旗袍 pour les femmes. Ces évolutions sont parfois paradoxales comme l'illustre le maintien du port de la robe mandchoue par les hommes jusqu'en 1949, un vêtement qui, parmi les classes sociales élevées, finit par symboliser l'identité nationale chinoise par opposition au costume occidental. Finnane remarque d'ailleurs que la garde-robe féminine change plus vite que son homologue masculine. Nombre des débats autour du vêtement au XX<sup>e</sup> siècle concernent la question du genre et la distinction entre féminin et masculin. La Chine maoïste différenciera à peine hommes et femmes dans les années 1970.

Les sources d'inspiration et du renouvellement du vêtement viennent parfois de l'étranger (la diffusion des chaussures de cuir) ; elles peuvent également prendre racine dans l'histoire chinoise (le mouvement contemporain *hanfu* 漢服 de réinvention d'un vêtement national chinois, qui cherche des modèles dans l'histoire ancienne et dont les adeptes sont de jeunes urbains inspirés... par leurs pairs de Shibuya et Harajuku à Tokyo !). Finnane évoque également les lieux d'invention de la mode : Shanghai et ses grands magasins dans les décennies 1920 et 1930, Canton qui devient la capitale de l'industrie chinoise du prêt-à-porter dans les années 1980.

La meilleure et la majeure partie de l'ouvrage (les chapitres 4 à 7) est consacrée à la période républicaine (1911-1949) et l'on pourra regretter un certain nombre de lacunes à propos de la Chine du dernier quart de siècle. On souhaiterait en savoir plus sur les producteurs de la mode : qui sont les fabricants ? Quelles relations entretiennent-ils avec leurs donneurs d'ordre étrangers ? Dans quelle mesure ont-ils ou non importé des pratiques industrielles et des canons esthétiques ? Quel rôle jouent les associations profes-

sionnelles dans le développement de l'industrie du prêt-à-porter qui vise aujourd'hui à faire émerger des marques chinoises mondialisées ? Comment ont évolué les institutions de formation de l'industrie textile, qui forment de plus en plus de designers ? À cette réserve près, l'ouvrage d'Antonia Finnane constituera pour longtemps un texte de référence alors que l'industrie textile chinoise fabrique une grande partie du prêt-à-porter consommé dans le monde entier.

**Gilles Guiheux**

Université Paris Diderot

**Shambaugh David**, *China's Communist Party: Atrophy and Adaptation*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press. 2008. xiv-234 pages

Entre 1989 et 1991 les démocraties populaires d'Europe de l'Est puis l'URSS elle-même s'effondrèrent l'une après l'autre comme un château de cartes. Le « camp socialiste » se réduisit à Cuba, au Vietnam, à la Corée du Nord et à la Chine Populaire. Or cette dernière, dont le régime avait pourtant été durement mis à l'épreuve lors du mouvement de la Place Tian'anmen et de la répression qui y avait mis fin brutalement les 3 et 4 juin 1989, a survécu à une crise qui paraissait mortelle à la plupart des observateurs. Mieux : la Chine retrouva dès 1992 le dynamisme d'une réforme qui fit d'elle en quelques années la troisième puissance économique de la planète. Le petit livre de Shambaugh cherche à expliquer ce phénomène surprenant qu'un spécialiste a qualifié d'« autoritarisme résilient ».

La démonstration s'articule en deux ensembles d'une égale importance, annoncés par le sous-titre de l'ouvrage. Quatre chapitres présentent l'atrophie du parti communiste chinois en tant qu'institution, amorcée dès la prise du pouvoir par Deng Xiaoping en décembre 1978 et amplifiée par la crise générale du système socialiste et l'ouverture au monde. Le contrôle social maoïste est ébranlé sur ses bases, la propagande tourne à vide, la corruption, le chômage, l'approfondissement du fossé entre des riches de plus en plus riches et des pauvres de plus en plus pauvres et l'effondrement du système des valeurs mis en place depuis 1949 font douter de la légitimité du pouvoir communiste. Les incidents graves se multiplient dans les villages. 180 millions de migrants (*mingong* 民工) qui ont quitté leur village forment une main d'œuvre exploitée et dépourvue de toute protection sociale. L'auteur présente l'analyse de cette crise faite par les chercheurs oc-

cidentaux. Les « pessimistes » (Roderick MacFarquhar, Susan Shirk, Richard Baum, Pei Minxin, Arthur Waldron, Bruce Gilley...) pensent que le régime chinois, devenu inefficace et prédateur, s'effondrera tôt ou tard. Les « optimistes » comme Yang Dali, Li Cheng, Joseph Fewsmith, Andrew Nathan, Bruce Dickson, Keller Tsai, parmi lesquels l'auteur se range, estiment au contraire que le PCC va continuer à s'adapter aux temps nouveaux, un équilibre s'établissant entre les facteurs favorables à une implosion et ceux qui poussent au maintien d'une certaine cohésion d'ensemble, ce qui entraîne une stabilité dynamique sur fond de troubles contrôlés (« stable unrest »). On retiendra le chapitre 4 qui présente la façon dont les dirigeants chinois ont analysé cette crise du système socialiste à partir notamment d'un document interne écrit en 2006 par l'Institut de marxisme de l'Académie des Sciences Sociales intitulé « la leçon historique de la chute de l'URSS » ainsi que de diverses interventions d'idéologues devant l'École centrale du Parti. Rien d'étonnant à ce que l'effondrement de la mère des révolutions socialistes serve de justification à la politique répressive conduite par Jiang Zemin entre 1989 et 1991, ni à l'extrême sévérité dont les dirigeants chinois font preuve envers la *perestroïka* et la *glasnost* de Gorbatchev, qui avait séduit Zhao Ziyang entre 1986 et 1989. Plus surprenante, par contre, est la réhabilitation des thèses de Nikita Khrouchtchev au XX<sup>e</sup> Congrès du PCUS et notamment de son concept naguère jugé « révisionniste » de « parti du peuple tout entier » (*quanmindang* 全民黨). Mao Zedong doit se retourner de rage dans son Mausolée en répétant « Camarades, n'oubliez jamais la lutte des classes! ». Pour expliquer la disparition de l'étoile rouge sur la Russie, certains idéologues accrédités à Zhongnanhai vont même jusqu'à mettre en cause le « totalitarisme soviétique » (*jiguanzhuyi* 機關注意), comme s'ils ignoraient que ce mal affectait aussi le régime chinois. Il est vrai qu'ils tenaient le « socialisme humaniste et démocratique » de Gorbatchev comme une cause tout aussi déterminante de la catastrophe.

Les quatre chapitres suivants traitent de cette adaptation aux nouvelles réalités qui ont permis jusqu'à présent au pouvoir communiste chinois de résister victorieusement aux risques d'implosion qui ont emporté ses homologues en Europe orientale. Le chapitre cinq montre comment les dirigeants chinois, non contents d'approfondir leur analyse des dysfonctionnements mortels des partis-États communistes, ont étudié avec soin les régimes non communistes dominés par un seul parti comme la « démocratie guidée » du Parti d'Action populaire de Lee Kuan-yeo à Singapour. Sensibles à l'enracinement au plus profond de la société de ces partis néo-

autoritaires qui ont pu survivre à un certain pluripartisme et affronter avec succès l'épreuve d'élections suspendues sur la tête de leurs dirigeants comme des épées de Damoclès, ils ont tenu à rétablir l'implantation dans les masses du parti communiste chinois. Cette détermination a donné lieu depuis le début de ce siècle à plusieurs campagnes, à partir de celle sur les « Trois représentations » (*san ge daibiao* 三個代表) lancée par Jiang Zemin lors du 16<sup>e</sup> congrès du PCC en 2002, suivie par celle sur la « société socialiste harmonieuse » et par celle sur la démocratie aux caractéristiques chinoises. Derrière ces thèmes destinés au public le plus large, les théoriciens de Zhongnanhai dissertent à l'envi sur la « démocratie incrémentielle », la « démocratie disciplinée » ou la « démocratie consultative » (*xieshang minzhu* 協商民主). Cela me rappelle les *Propos* d'Alain où ce philosophe un peu oublié remarquait que l'adjonction d'un adjectif à certains mots les vidait de leur sens, en prenant comme exemple l'adjectif « militaire » joint à justice ou à musique. Il est à craindre qu'un tel sort menace la démocratie ainsi sinisée.

On peut penser aussi à Sun Yatsen proposant une période de tutelle pour éduquer le peuple à ses futurs droits de citoyens limités avant de pouvoir s'épanouir. Les propos tenus lors du 17<sup>e</sup> congrès du PCC en 2007 par le premier ministre Wen Jiabao relatifs à la longue période de construction de la démocratie sous la direction du Parti, font écho à ceux de Sun, le « père de la Patrie », qui distinguait trois sortes de citoyens : ceux qui « comprenaient avant les autres » (*xianzhi* 先知), ceux qui comprenaient après (*houzhi* 後知) et ceux ...qui ne comprenaient pas (*buzhi* 不知). Soit les dirigeants, les militants ou les « citoyens actifs », et les « citoyens passifs », comme lors de notre constitution de 1791. Cet élitisme politique permet, selon plusieurs théoriciens chinois, d'éviter les dangers de démagogie et de dérive populiste inhérents à un système d'élection directe. Les élections indirectes favoriseraient le choix des meilleurs et des plus compétents. Sans oublier qu'elles permettent le maintien au pouvoir de l'équipe dirigeante et consolident le monopole du pouvoir par le parti dominant, justifié au nom de la stabilité et de l'harmonie sociale. Il semble bien difficile dans ces conditions de penser que la Chine est entrée dans une période de transition démocratique : la seule démocratisation envisagée par l'équipe dirigeante chinoise est celle de la vie intérieure du parti lui-même, préalable nécessaire à toute démocratisation de la vie politique générale. L'autre point d'insistance pour redonner au Parti sa vigueur perdue est la reconstruction de son réseau de 3 600 000 cellules entre lesquelles se répartissent ses 73 360 000 adhérents, avec une insistance sur les entreprises

privées et semi-privées, où ne se trouvent que 1,9 % des adhérents (464 000), car 82 % de ces sociétés nées de la réforme ne comptent pas d'organisation de base du Parti. L'objectif, en effet, est de recruter parmi les élites nouvelles, dont le monde des entrepreneurs, des industriels et des financiers que la théorie des « trois représentations » a inclus dans les forces dirigeantes du pays. Tout ce chapitre décrit les intentions et ne s'attardent pas sur la mise en pratique : sur ce point essentiel, il faut recourir à d'autres études.

Le dernier chapitre se tourne vers l'avenir et se hasarde à donner une réponse à la question posée en introduction sur les chances de survie du régime chinois actuel. Shambaugh présente les essais prospectifs de divers sinologues connus, uniquement nord-américains (Scalapino, Baum, Andrew Walder, Tony Saich, Bruce Dickson, Cheng Li) : tous sont d'accord pour écarter comme très peu probable une démocratie de type occidental, une dictature militaire ou une désintégration du pays. L'auteur pense plutôt à un « léninisme consultatif » avec un rôle accru des huit petits partis démocratiques associés au pouvoir communiste depuis 1949 et de la Conférence consultative du Peuple Chinois où siègent des représentants des élites non communistes, de nombreux intellectuels, des savants ainsi que les principaux dirigeants du monde de l'industrie du commerce et des banques. La crise mondiale qui atteint de plein fouet depuis l'automne 2008 une Chine dont le développement économique, gage de l'actuel consensus politique, repose sur les exportations, constitue une redoutable épreuve pour le régime. Et, accessoirement, une soumission au test de la pratique de la valeur des analyses de Shambaugh.

**Alain Roux**  
INALCO

**Huang Xiyi**, *Power, Entitlement and Social Practice: Resource Distribution in North China Villages*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2007. 276 pages

Huang Xiyi part de l'idée que la distribution des richesses suit des procédures autres que celles qui résulteraient du seul changement d'environnement institutionnel – c'est-à-dire, en simplifiant, celles qui résulteraient du passage d'une économie planifiée à une économie de marché. De surcroît ces procédures pourraient conduire à des inégalités de revenus

et de développement qui ne devraient rien au changement institutionnel. Elle observe que si la grande majorité des recherches s'interrogent sur les effets de l'allocation des ressources, elles attribuent principalement les causes des inégalités à des conditions économiques disparates, aux politiques préférentielles de l'État, aux différences locales dans les politiques de développement et de taxation... Bref ces recherches privilégieraient les relations entre développement économique et gouvernance. Dans ce livre, elle se propose donc « *to fill what I consider to be the major gaps in the literature through an investigation of the dynamic process of the distributive practices among rural residents in China* » (p. 17-18).

La recherche entreprise par l'auteure se fonde essentiellement sur des interviews de villageois et de cadres locaux dans deux villages au sud de la province du Hebei à la fin des années 1990. Pour organiser ses entretiens, elle opère trois choix méthodologiques. Elle éclaire d'abord le rôle des arrangements institutionnels formels et informels dans la redistribution (par exemple, à travers le mariage, la prise en charge des personnes âgées). Elle privilégie ensuite ce que les acteurs disent des processus de distribution. Elle évalue enfin l'impact des pratiques populaires sur l'environnement extérieur. Les chapitres 1 et 2 traitent de ces aspects mais aussi de celui qui rend cet ouvrage très intéressant : le choix des deux lieux d'entretiens.

Ces deux villages ont des histoires et des évolutions très différentes depuis 1949. L'un, Nanying, est assez bien doté du point de vue des activités agricoles et a toujours joué la carte de son agriculture. En revanche dans l'autre village, Shizhuang, les conditions d'une exploitation agricole étaient nettement moins favorables à ses habitants qui ont donc joué la carte de l'industrie rurale. La conséquence de ces choix est que le village initialement considéré comme pauvre *a priori* est devenu le village le plus aisé des deux. Le village de Shizhuang connaît aujourd'hui une grande mobilité de la population accompagnée d'une immigration tandis que le village de Nanying expérimente une plus grande immobilité qu'aggrave une propension à l'émigration.

Le chapitre 3 offre un formidable panorama des pratiques matrimoniales et des dotations aux nouveaux mariés dans le contexte du nouvel ordre économique de la fin du xx<sup>e</sup> siècle. Bien que j'admets parfaitement l'objectif de l'auteure, je ne peux m'empêcher de me demander s'il est possible que l'analyse puisse totalement rejeter une prise en compte des rapports juridiques qui attachent les individus aux patrimoines. Certes, l'auteur semble admettre l'existence de causes exogènes ; toutefois elle semble le plus souvent restreindre son explication à une adaptation de la

« tradition » au nouveau contexte. Procéder ainsi est supposer une permanence consubstantielle à la tradition alors que l'on pourrait penser à une simple apparition de pratiques nées des changements dans les rapports de propriété que provoque la réforme. Ce n'est pas parce que l'histoire semblerait bégayer, ni parce que des problèmes comparables à d'autres – que l'on croyait révolus – surgissent, ni non plus parce qu'en l'absence de solutions nouvelles apparaissent des pratiques qui rappelleraient la « tradition », que l'on doive forcément conclure à une survivance de la tradition. Dans le chapitre 5, l'auteure remet indirectement en cause cette vision quand elle constate que c'est dans le village qui s'est modernisé économiquement que les manifestations d'attachement à la tradition sont les plus voyantes, un peu comme si les paysans s'excusaient de déroger à une tradition réinventée plutôt que ressurgie.

En revanche Huang Xiyi souligne bien le rôle de capitaux circulants d'appoint que peuvent jouer les dots et, partant, leur importance dans le développement économique du village qui a choisi de s'industrialiser. Néanmoins l'auteure a, ici encore, une approche par trop exclusivement anthropologique et néglige de prendre en compte les facteurs économiques et juridiques. Les différences qu'elle perçoit dans les transactions matrimoniales des deux villages ne prennent sens, me semble-t-il, que si l'on constate que les conditions de la circulation des richesses et des patrimoines ne résultent ni de la richesse intrinsèque des acteurs, ni de leur volonté propre, ni de leur respect d'une supposée tradition, mais bien plutôt de leur rapport avec ces biens tels que le droit chinois les définit aujourd'hui. D'un côté, il y a un immobilisme foncier voulu par les autorités qui impose des modes biaisés de transmission des patrimoines, de l'autre il y a une libre disposition et circulation des biens qui autorise tous les arrangements et partant tous les enrichissements.

L'auteur suggère plus loin que la pauvreté est un facteur qui encouragerait la constitution de familles nucléaires tandis que la richesse, inversement, favoriserait la formation de grandes familles. Huang Xiyi ne semble pas vouloir aller au-delà de ce constat et l'adjonction de l'adjectif « entrepreneuriale » au mot famille dans le second cas n'empêche cependant personne de songer que l'auteure considère qu'il y a une reconstitution de clans dissous sous leur forme traditionnelle. Or Huang Xiyi oppose implicitement deux modes de production. L'un est fondé sur l'exploitation d'une terre agricole aux rendements limités et que l'augmentation du facteur travail ne permet pas d'accroître dans des proportions significativement assez grandes pour justifier la multiplication de la main-d'œuvre (on

est même dans le schéma inverse, toute diminution de la main-d'œuvre permettrait une amélioration du niveau de vie des travailleurs restants en dépit d'une diminution des quantités globalement produites). L'autre est fondé sur l'artisanat et un marché en expansion permettant l'embauche d'une main-d'œuvre familiale corvéable et mal payée et, donc, organisée *apparemment* selon le schéma de la grande famille. Est-ce pour autant un retour à la tradition ? Ne serait-ce pas plutôt que la tradition servirait de justification à des pratiques autrement contestables ?

De quelle tradition s'agit-il quand l'exercice d'une supposée « piété filiale » signifie que parents et enfants se livrent à une véritable guerre patrimoniale sans merci et signent un *fenjia xieyishu* 分家協議書 décrivant les obligations des enfants en échange d'une accession *pre-mortem* à l'héritage et éventuellement l'obtention de dotations distribuées lors du mariage. On est loin de cette société traditionnelle harmonieuse dans laquelle parents et enfants, chacun à leur place, respecteraient les vertus cardinales du confucianisme. Ce qu'il aurait convenu d'observer ici est qu'une division anticipée du patrimoine familial encourage la circulation des individus et des capitaux qui ne sont plus immobilisés en un seul lieu, d'où des stratégies patrimoniales individuelles et donc entrepreneuriales que la tradition pourrait interdire mais que la conjoncture encourage.

L'ouvrage se révèle une source tout à fait passionnante d'informations factuelles sur les comportements familiaux en Chine rurale aujourd'hui. On regrettera néanmoins une approche anthropologique finalement trop fermée sur elle-même car elle esquivait trop souvent les aspects purement juridiques et économiques quand il importerait que les comportements soient bien davantage mis en rapport avec les lois, leur évolution et leurs conséquences. C'est là un biais qui n'est pas propre à Huang Xiyi. De nombreux auteurs chinois semblent préférer incriminer une sorte de *deus ex machina* (c'est-à-dire la tradition) plutôt que de critiquer les conditions de la mise en œuvre des réformes dans les campagnes. La très marxienne « stupidité de la vie rurale » a la vie dure dans son interprétation la plus littérale !

Pour finir, une remarque qui concerne l'éditeur : pas un seul caractère chinois pour un livre sur la Chine publié en Chine (à Hong Kong) ! Bien souvent on aimerait lire la formulation chinoise des propos des interviewés. Regrettons également que les notes aient été rejetées en fin d'ouvrage sans référence aucune aux pages qui les introduisent (« Notes to pages 73-84 » par exemple). Que dire de la bibliographie ? Les références bibliographiques sont données sous une forme abrégée (nom, date de paru-

tion) obligeant ainsi à se rendre dans un troisième endroit du livre. La bibliographie recense des livres en chinois dont le titre en pinyin n'apparaît jamais accompagné du titre en caractères chinois (ce qui serait évidemment utile). Il en est de même du nom des auteurs chinois et de celui des revues auxquels on est renvoyé ! Un tel mépris pour l'appareil critique ne signifierait-il pas que les presses de l'université chinoise de Hong Kong ont peu de considération pour ceux qui lisent les ouvrages qu'elles publient ?

**Thierry Pairault**  
CNRS-EHESS

**Susan Greenhalgh**, *Just One Child, Science and Policy in Deng's China*, Berkeley: University of California Press, 2008. 403 pages

Anthropologue et spécialiste des politiques démographiques, Susan Greenhalgh livre une étude originale sur l'histoire de la politique de l'enfant unique appliquée en Chine depuis 1980. Dans une perspective anthropologique et ethnologique, sur la base d'une enquête conduite sur vingt ans, entre 1985 et 2006, l'auteur met en évidence ce qu'elle appelle la « scientification de la politique et la politisation de la science » à l'époque de Deng Xiaoping. Pour ce faire, l'auteur exploite cent quarante entretiens réalisés avec des acteurs du monde politique. L'approche est complètement nouvelle et permet de mieux comprendre comment la science influence la politique et comment la politique contrôle la science. L'auteur nous offre une relecture passionnante d'une histoire que l'on croyait déjà connaître.

L'ère de Deng Xiaoping marque l'entrée de la Chine dans le monde moderne. Une société dite moderne est, selon l'auteur, une société de science et de technologie, deux éléments accueillis par les Chinois avec ferveur et fascination. Le pouvoir politique, quant à lui, reconnaît l'importance des experts scientifiques dans la marche vers la modernisation du pays. La participation de tels experts aux décisions politiques est l'une des caractéristiques du régime de Deng Xiaoping. La politique de l'enfant unique apparaît comme un cas particulièrement significatif de ce point de vue.

La politique connue sous le nom de *wan, xi, shao* 晚稀少, appliquée au début de la décennie 1970, encourageait les mariages tardifs et visait à espacer les naissances afin de diminuer le nombre d'enfants par foyer. Elle n'eut qu'une efficacité relative et ne parvint pas à réduire la forte crois-

sance démographique que connaissait alors la Chine. Le gouvernement fit donc appel à la science moderne, inaugurant par là une « science de la population ». Ce terme, pour Greenhalgh, n'est pas à confondre avec la démographie telle qu'elle fut conçue par les Occidentaux ; il s'agit bien d'une science nouvelle et originale.

Trois écoles de pensée peuvent être distinguées dans les débats qui eurent lieu avant l'application de la politique de l'enfant unique : les économistes marxistes, les scientifiques cybernétiques et les marxistes humanistes. La première est composée de six économistes et statisticiens menés par Liu Zheng 劉錚. Ils furent les premiers à travailler pour le gouvernement à la conception d'une politique de la population, cela dès 1974. Leur centre de recherche, rattaché à l'université du Peuple (Renmin daxue 人民大學), est alors la plus importante institution se consacrant aux questions de population. Cependant, les outils scientifiques mis en œuvre par ce groupe étaient alors peu conformes aux normes internationales ; les données statistiques disponibles étaient, quant à elles, souvent inexactes. Mus par la crainte du risque politique, ils développèrent une politique démographique largement influencée du point de vue idéologique par les théories marxistes du contrôle de la population. Néanmoins, à une époque où une population importante était perçue comme une source de puissance, ce groupe parvint à alerter le gouvernement sur les conséquences négatives que pourrait représenter la croissance démographique, en particulier dans le domaine économique. La surpopulation constituait à leurs yeux l'obstacle majeur au développement, ce qui contribuait à creuser l'écart avec les pays avancés. L'envie de voir la Chine devenir une société moderne et surtout une superpuissance incita alors le gouvernement à considérer la politique démographique comme l'une des premières priorités du pays. L'arrivée à l'âge de procréer de la génération du baby-boom dans le milieu des années 1980 devait fatalement entraîner une forte augmentation des naissances pendant au moins une décennie. Face à la gravité de la situation, les autorités abandonnèrent la politique *wan, xi, shao* et lancèrent le slogan : « Un enfant, c'est le mieux ; deux c'est déjà trop » (*yige zuihao, liangge taiduo* 一個最好, 兩個太多). Les chercheurs de l'université du Peuple proposèrent en 1979 l'interdiction du troisième enfant et l'application de la politique de l'enfant unique, limitée à une durée de vingt ans seulement. En effet, si cette politique était maintenue plus longtemps, la Chine pourrait devenir une société excessivement vieillissante.

Au milieu de l'année 1978, un groupe de trois scientifiques de la défense militaire, spécialistes de cybernétique, fut également sollicité par le

gouvernement pour se consacrer à l'étude de la démographie du pays. Leur chef de file, Song Jian 宋健, protégé du pouvoir politique, était un spécialiste des missiles, formé en URSS. Il devint une figure incontournable dans l'histoire de la politique de l'enfant unique. À l'inverse du groupe de Liu Zheng, celui de Song Jian puisait son inspiration dans les théories occidentales. Song Jian était en effet en rapport avec des spécialistes allemands des systèmes de contrôle, ce qui lui permit de créer une science de la population fondée sur la cybernétique.

Dès lors, Song Jian et son équipe élaborèrent de multiples projections démographiques sur vingt, cinquante et cent ans. Traduisant les théories de Malthus en langage mathématique, les résultats de leurs projections à cent ans sont des plus surprenants : avec un taux de fécondité de deux enfants par femme, la population chinoise compterait 1,6 milliard d'individus ; si le taux descendait à 1,5, la population se réduirait à 770 millions, un nombre très proche de l'objectif idéal fixé par le gouvernement ; si le taux se réduisait à un seul enfant par femme, la population attendrait à peine 370 millions. Considérant les hommes comme de simples éléments biologiques, les scientifiques furent convaincus que les problèmes démographiques allaient entraîner une crise économique et environnementale. Ces projections à long terme, bien qu'élaborées de manière totalement abstraites et fondées sur des données peu fiables, firent grande impression auprès des autorités. La solution proposée, que les chercheurs considéraient comme l'unique moyen, était l'application de la politique de l'enfant unique dans tout le pays. Cette proposition radicale, qui ignorait totalement l'aspect social du problème, suscita de fortes inquiétudes et de nombreuses critiques aussi bien en Chine qu'à l'étranger.

Les humanistes marxistes furent les premiers à contester ouvertement une politique aussi drastique. Ce courant était représenté par Liang Zhongtang 梁忠堂, un ancien garde rouge, enseignant de l'école du Parti dans la province du Shanxi, et l'un des rares chercheurs à s'être soucié des conséquences sociales de cette politique. Liang insista sur l'importance de l'enfant dans les familles du point de vue social et culturel, en particulier dans les campagnes. Les enquêtes qu'il mena auprès des paysans le convainquirent que la politique de l'enfant unique était impraticable à la campagne et qu'elle pourrait gravement nuire aux paysans. Il préconisa alors une solution plus adaptée : deux enfants seraient permis, à condition que les naissances soient plus espacées (*liangge haizi jia jiang* 兩個孩子加間隔).

Des trois groupes, ce furent les cybernéticiens qui eurent le plus d'influence auprès des autorités centrales. Cela s'explique en grande partie par la présence parmi eux de Song Jian, un homme de confiance du PCC. Ses appuis auprès d'éminents intellectuels (par exemple Qian Xuesen 錢學森) et de dirigeants politiques (comme Wang Zhen 王震) lui assurèrent une place prépondérante dans les débats. Il présenta officiellement ses projections et mit en avant la politique de l'enfant unique lors de la Conférence nationale sur la théorie de la population (Quanguo renkou lilun kexue taolunhui 全國人口理論科學討論會) qui se tint à Chengdu de décembre 1979 à septembre 1980<sup>1</sup>. Son groupe obtint dès lors le soutien sans faille du gouvernement, qui mit la proposition en application. Plus qu'une simple décision politique, cette mesure avait la force de la science.

L'influence qu'ont pu exercer les scientifiques sur le pouvoir politique est particulièrement manifeste ici. Selon Greenhalgh, la Chine entrait dans une société moderne où la science et la technologie occupent une place privilégiée : elles sont présentées comme la seule vérité et la seule solution au problème du développement. Fascinés par la science moderne, les dirigeants politiques y virent la clé pour hisser la Chine au niveau des pays les plus avancés. Si pendant le processus d'élaboration de la politique de l'enfant unique, le pouvoir politique fut omniprésent – le Parti commande, contrôle et prend la décision finale –, cette politique constitua en fin de compte un véritable produit politico-scientifique.

Après trente ans d'application, le taux de fécondité des femmes chinoises est passé de 2,7 dans les années 1970 à 1,55 de nos jours. De ce point de vue, c'est une réussite. Cependant, la Chine fait face désormais à une crise sociale aiguë, due en partie à cette mesure : la société est vieillissante mais sans protection sociale, de nombreuses naissances ont lieu hors du planning familial et surtout, on constate un fort déséquilibre entre les sexes : le ratio chinois (120 garçons contre 100 filles à la naissance) est le plus élevé au monde. Les thèses émises par les scientifiques cybernétiques de l'époque n'ont toujours pas été confirmées par la réalité des faits.

Cet ouvrage est pour Susan Greenhalgh une occasion de mettre en garde contre l'implication du scientifique dans les décisions politiques. Il est peut-être temps de reconsidérer la question de l'enfant unique. En remettant en cause les soubassements scientifiques de cette mesure, la Chine devrait rouvrir le débat sur la population pour chercher des solutions alternatives à la crise sociale.

<sup>1</sup> En effet, ces projections ont été initialement réalisées par un autre groupe de scientifiques cybernétiques et informaticiens, sous la direction du Bureau de planning familial. Leurs projections de la croissance de la population semblent plus adapter à la réalité chinoise. Song Jian rejoint ce groupe plus tard.

**Shi Lu**

Université Jean Moulin-Lyon 3

**Aurélie Névoit**, *Comme le sel, je suis le cours de l'eau. Le chamanisme à écriture des Yi du Yunnan (Chine)*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2008. 316 pages

Les Luoluo 羅羅, également connus sous l'appellation de « nationalité yi » *yizu* 彝族, sont des peuples de langue tibéto-birmane présents dans les provinces du Sud-Ouest chinois (Yunnan, Sichuan, Guizhou et Guangxi). C'est dans la sous-préfecture de la Forêt de pierre (Shilin 石林), à proximité de Kunming, que l'auteur a réalisé son terrain consacré à l'étude du chamanisme à écriture des Nipa, une des branches du groupe yi. L'ouvrage, composé de cinq parties et seize chapitres, s'articule autour de deux thèmes majeurs : l'organisation sociale des Nipa et le rôle que jouent les instances dirigeantes dans la représentation des cultes locaux, la question de l'ethnicité à travers l'analyse du culte territorial villageois *midje*.

Dans la première partie « Liens aux lieux, aux ancêtres et aux esprits », Aurélie Névoit propose un riche tableau de la société nipa, invitant le lecteur à un parcours historique dans lequel les thèmes du mythe, de la parenté, de la religion locale et de l'écriture rituelle sont successivement abordés et analysés avec finesse.

Riziculteurs et éleveurs, les Nipa composent une société de type patrilinéaire dont l'organisation sociale et spatiale est structurée « en moitiés », à l'image de la configuration de leur territoire mythique. Ainsi, le village est agencé de façon bipartite entre la « tête » au nord et la « queue » au sud, tandis que la communauté villageoise est ordonnée selon la paire fondamentale que forment le chef territorial, représentant des ancêtres, et le chamane, intermédiaire entre le monde des hommes et celui des esprits. Lorsque celui-ci – également nommé *bimo* (maître de la psalmodie) – est sollicité par sa communauté pour accomplir une guérison, sceller une alliance, ou encore obtenir de la chance, c'est à l'aide de manuscrits qu'il opère. Si l'usage de l'écrit semble incompatible avec le chamanisme, tradi-

tionnellement défini comme un système de pensée opposé à toute forme de dogmatisme et associé aux peuples de chasseurs autochtones de Sibérie (le terme chamane provient d'une langue toungouse), les textes rituels nipa semblent, selon l'auteur, faire exception à la règle. C'est du moins ce qu'elle entend démontrer dans le troisième chapitre. L'écriture nipa, de fonction uniquement rituelle, est le support du *bimo*, qui lui « donne vie » à l'aide de gestuelles et de sacrifices particuliers. Le titre de l'ouvrage, un des vers de cette écriture sacrée, fait référence au trajet que parcourt le chamane dans le monde des esprits. L'écriture joue un rôle fondamental, puisque les pouvoirs chamaniques se transmettent également par écrit : à la mort de son maître, le disciple s'engage dans un travail de réécriture des manuscrits, ceux du maître défunt étant brûlés.

La deuxième partie « La société à moitiés des Nipa et l'état communiste chinois » analyse les stratégies du gouvernement qui visent à rassembler les différentes branches yi en un groupe homogène et unifié. Le champ d'action des autorités locales est large : réorganisation territoriale, unification de l'écriture, institutionnalisation des rituels chamaniques. À l'origine divisé en moitiés, le territoire des Nipa est désormais partagé en quatre communes par les autorités chinoises qui, dès lors, imposent aux autochtones une représentation de leur espace en quatre parties. De même, l'unification de l'écriture des branches yi du Yunnan à partir de l'écriture rituelle des *bimo* – chaque village possédant son propre système scripturaire – engendre nécessairement la perte de la dimension religieuse réservée à ces écritures secrètes. La célébration officielle du culte territorial villageois *midje*, transformé en fête annuelle *mizhi* 密枝 depuis 1999, illustre le mieux les intentions du gouvernement chinois : fédérer le groupe minoritaire yi et développer l'économie de marché.

En effet, la sous-préfecture de *Shilin*, prototype du patrimoine naturel du Yunnan et du tourisme de masse, apparaît comme un lieu idéal. Pourtant, si la première fête *mizhi* fut un échec commercial dû au manque de touristes, ce fut en revanche une victoire politique. Au fil des pages, le lecteur découvre comment les autorités uniformisent langues, rituels et costumes à l'aide de pratiques officielles non conformes à la vision traditionnelle des Nipa.

Contrairement à la conception nipa qui associe le culte *midje* à un territoire et à des ancêtres particuliers, le culte officiel est organisé dans un espace qui n'obéit pas aux conventions autochtones. À cette occasion, un *bimo* est désigné par les autorités, tandis que les autres chamanes nipa sont invités à porter le costume de la branche Nosu du Sichuan, censé représen-

ter l'habit traditionnel de tous les Yi. À l'opposé des usages nipa, les manuscrits chamaniques, issus de quatre localités de la Forêt de pierre, sont réécrits, photocopiés et distribués aux *bimo*, relégués dans un rôle de simple lecteur, alors qu'ils devraient officier eux-mêmes.

Envisager les fêtes et rituels ethniques comme des manipulations à des fins gouvernementales n'est pas nouveau, mais Névo, en fondant son travail sur la manière dont les intéressés perçoivent ce remaniement, renouvelle l'analyse. Comme le précise l'auteur, les *bimo* éprouvent une certaine fierté à parader car cette mise en scène du folklore chamanique reproduit habilement ce qui fait sens pour eux. Face à ces évolutions imposées, les Nipa s'adaptent, notamment en continuant de fêter séparément leur propre culte : une institution nipa coexiste ainsi avec le culte officiel.

Les troisième et quatrième parties sont consacrées à l'analyse du culte territorial des Nipa. Chaque année, durant sept jours, ce processus rituel célèbre les ancêtres primordiaux *pu* et *nè*, ainsi que toutes les entités peuplant l'univers afin de gagner en retour un monde d'abondance pour la communauté villageoise. En outre, chacun retrouve sa place au sein du groupe à l'image de la paire *midjeoma/midjebimo* : le premier étant le chef de l'année agricole, le second le chamane.

L'auteur décrit l'action quotidienne des hommes durant ce culte territorial : célébration de la parenté symbolique, exorcisme collectif, sacrifices sanglants et combats entre « moitiés » villageoises permettent de préparer la renaissance des forces vitales de la nouvelle année agricole et de perpétuer le clan nipa. Les festivités s'achèvent avec le partage de l'alcool et des victuailles, démarche visant à régler les conflits et à renforcer la cohésion de la communauté.

La dernière partie présente une étude de texte rituel, révélant le passé mythique de la communauté. Autrefois, les offrandes d'alcool symbolisaient le départ des villageois pour la chasse. Aujourd'hui, la chasse est uniquement rituelle et l'esprit de la chasse reste nourri afin d'assurer la pérennité du clan. Ainsi, comme le souligne l'auteur, le culte *midje* en tant que support d'ethnicité révèle la façon dont les Nipa gardent trace de leur ancienne organisation sociale. À travers l'analyse du culte territorial organisé par les autochtones, Névo rend bien compte des multiples facettes de l'ethnicité chez les Nipa de la Forêt de pierre : la façon dont ceux-ci se définissent par rapport aux autorités locales mais aussi par rapport aux autres Yi.

En apportant de nouveaux éclairages à l'ethnographie des structures sociales, politiques et religieuses des Nipa, cet excellent ouvrage rend également compte de l'évolution contemporaine des constructions identitaires de cet ensemble multiethnique qu'est la Chine.

Outre la richesse des informations et la finesse des analyses, on apprécie particulièrement que chacun des arguments soit toujours replacé dans son contexte historique. Par ailleurs, au-delà du phénomène d'acculturation ou de sinisation dont seraient victimes les groupes minoritaires de Chine, Névoit renverse judicieusement le problème en introduisant le processus de « nisation » : la population han, qui au fil des décennies, se met à participer au culte territorial *midje* et à parler la langue ni.

Toutefois, l'absence d'un lexique des termes chinois et ni, qui aurait grandement facilité la lecture de l'ouvrage, est fort regrettable. Le rôle des épouses de *bimo*, censées insuffler la force vitale à leurs époux, de même que celui des médiums féminins mériterait d'être mieux explicité. En outre, rien n'est dit sur l'économie domestique des Nipa, riziculteurs et agriculteurs ; or, nous savons que les sociétés chamaniques fondent une grande partie de leurs croyances et rituels sur leur économie domestique. Ces quelques absences n'altèrent en rien la qualité de cette monographie très complète sur les Nipa et d'un réel intérêt pour comprendre la situation politique et religieuse des minorités ethniques en Chine.

**Aurore Dumont**  
EPHE

**Philippe Porret**, *La Chine de la psychanalyse*, Paris : Campagne Première, 2008. 319 pages

Le psychanalyste Philippe Porret ne serait pas lacanien s'il n'y avait dans le titre de son ouvrage un double-entendre : la Chine de la psychanalyse dont il nous parle est un état des lieux, à la fois de la situation de la psychanalyse dans la Chine d'aujourd'hui (d'hier aussi, comme on verra), et de ce qui constitue la Chine, et les idées qu'on s'en fait, vu de la planète psychanalytique (et l'on se doute que ce n'est pas toujours la même). La démarche tient donc à une exigence d'entremêler, et de démêler, deux enjeux, correspondant aux deux casquettes que prend l'auteur : celle de l'enquêteur et de l'historien, qui étudie cet objet passionnant qu'est l'histoire de la psychanalyse en Chine et son développement ; et celle de

psychanalyste, qui s'interroge sur sa position, et sur celle de ses collègues, n'ignorant pas que la manière dont les analystes se représentent la Chine a des effets sur la manière dont ils y transmettent la psychanalyse. De bout en bout cette double exigence est tenue, et c'est là l'une des grandes forces du livre, sa grande honnêteté intellectuelle aussi, et ce qui lui confère des qualités qui tiennent à l'exhaustivité des champs considérés. Pour s'en dépêtrer il faut une grande clarté de vues et de jugement, que l'auteur amène avec un vrai style et souvent un bonheur de formulation qui font du livre une lecture passionnante.

La Chine contemporaine connaît un engouement pour les disciplines en psy-, dont la psychanalyse est parmi les plus parées de prestige. Son efficacité est reconnue, et les rangs grossissent, aussi bien du public cherchant des consultations où cette discipline est une référence, que de ceux qui veulent s'y former pour devenir thérapeutes. Cet accueil qui lui est fait aujourd'hui ne serait pas compréhensible si l'on ne se souvenait qu'il y a une histoire de la présence de la psychanalyse en Chine qui remonte aux débuts même de la discipline : et c'est l'un des grands mérites du livre de Philippe Porret que de nous la retracer. Histoire singulière au demeurant, par rapport à l'Occident, puisque la psychanalyse en Chine fut d'abord, et resta longtemps, une psychanalyse sans clinique, intéressant, comme vision philosophique, les générations d'intellectuels et d'hommes de lettres de l'époque républicaine. Pour la première fois en français<sup>1</sup>, Philippe Porret nous retrace ce passé, que l'analyste qu'il est entremêle de surcroît de fort éclairante façon avec les enjeux plus proprement cliniques au gré desquels les histoires mondiales des disciplines psychiatriques, psychologiques et psychanalytiques ont trouvé leur écho en Chine. Personne n'est oublié dans ce vaste tableau, des grands noms de l'intelligentsia de l'après 4-Mai qui se sont intéressés à la psychanalyse, tels Lu Xun 魯迅 (1881-1936) et Zhang Dongsun 張東蓀 (1886-1973), jusqu'aux psychiatres et psychologues qui ont cherché à l'adapter aux couleurs nationales, tel Zhong Youbin 鍾有彬 (tout récemment décédé, en mars 2009), inventeur de la très surmoïque « méthode thérapeutique par la prise de conscience », sans oublier les traducteurs chinois de Freud dès les années 30, tel Gao Juefu 高覺敷 (1896-1993), ni les experts étrangers résidant en Chine, et qui quelquefois ont donné une vie inattendue à la psychanalyse dans les concessions étrangères, dans les mêmes années où elle était bannie d'Europe. Sait-on par exemple que le propre éditeur de Freud, Adolf Storfer (1888-1944), membre de la société psychanalytique de Vienne, fit partie de cette communauté juive réfugiée à Shanghai à la fin des années 30, où il publia une revue de

psychanalyse ? Sans être un sinologue patenté – il reste certainement beaucoup de choses à découvrir du côté de sources chinoises –, Philippe Porret tient la barre de cette traversée de l'histoire chinoise du XX<sup>e</sup> siècle sans perdre sa boussole psychanalytique, montrant comment la Chine s'est trouvée liée de façon plus soutenue qu'il n'y paraît aux ressacs de l'histoire mondiale de la discipline. Pour le coup, c'est la clarté de la présentation des enjeux analytiques en présence – aux aspects cliniques, théoriques, voire politiques –, avancés sans jamais jargonner, qui intéressera le lecteur sinologue, curieux de comprendre par exemple ce qui a pu se jouer à un moment ou à une autre dans les milieux chinois de la santé mentale.

L'histoire que nous raconte Philippe Porret ne s'arrête pas en chemin, puisque, poursuivant jusqu'aux époques récente et contemporaine, elle démonte les enjeux complexes entourant la question de la psychanalyse (et des disciplines adjacentes en psy-) dans les années de la République populaire. On se doute que le temps de la Révolution culturelle ne fut pas particulièrement favorable à la découverte freudienne, pour parler par euphémisme : non seulement parce que l'invention était bourgeoise (et en cela les critiques pouvaient voisiner avec celles émises en Union soviétique, dont la tradition psychiatrique ne cessa jamais de peser d'un poids important en Chine), mais bien plus encore parce que rien ne pouvait s'analyser de la subjectivité, du temps de la sidération maoïste. N'empêche que le souvenir de l'existence de la psychanalyse ne fut jamais complètement éradiqué, jusqu'aux années 80 où, à l'ombre de la figure emblématique de l'étudiant angoissé se plongeant avec délices dans la lecture de traductions de la *Traumdeutung*, se formèrent, en deux décennies, les conditions pour que la Chine passe à une véritable demande de formation analytique et d'exercice clinique.

C'est ainsi que, français et lacanien, Philippe Porret accorde la place importante qui lui revient sans aucun doute de droit, à l'expérience sans précédent de Huo Datong 霍大同, lequel, séjournant dans les années 90 en France, y fit une analyse, et, revenu dans sa Chengdu natale, se lança à partir du début du nouveau siècle, depuis l'université du Sichuan où il fut nommé professeur, dans une activité d'analyste et de didacticien. Ce qu'il fit en tissant un lien nourri avec des sociétés analytiques françaises, lacaniennes, dont de nombreux représentants vinrent soutenir par des enseignements son propre enseignement, et par leur présence promouvoir son promoteur. De ce mouvement est sortie en partie la rafale d'étudiants chinois venus en France ces dernières années en formation psy- (chanalytique, mais pas seulement : en psychologie clinique par exemple), à cheval entre

formation universitaire (à Paris Diderot notamment) et formation d'école (autour de la Société de Psychanalyse Freudienne en particulier). L'histoire de Huo Datong telle qu'elle est relatée par Philippe Porret comprend les seules pages du livre vis-à-vis duquel j'aurais des réserves : l'histoire quelque peu romantique de l'intellectuel chinois sorti du temps de la Révolution culturelle, venu en France expressément pour y découvrir Lacan (dont celui en chair et en os), ne me convainc pas, ou me convaincrat plus si je pouvais en savoir davantage sur ce qui avait amené le même à venir préparer et soutenir dans notre pays une thèse... de sinologie. L'intéressé ne semble être très prolixe sur le sujet, et la biographie qu'il promet de son propre parcours sent un peu trop la reconstruction *a posteriori*.

Peu importe. Philippe Porret ne limite pas la diffusion de la psychanalyse à ce groupe de Chengdu, mais dresse un tableau assez exhaustif de son état présent, lequel, à nouveau, impressionne par la somme des informations et l'art de les présenter. Car c'est peu dire que les psys de tous poils et de tous horizons se pressent aujourd'hui sur les routes de Chine : freudiens, lacaniens, jungiens, kleinien... ; Français (on en a parlé), Américains parés de la légitimité de l'IPA (International Psychoanalytical Association), Allemands dont les stratégies, avec formations clé en main et SAV, semblent inspirées de l'industrie automobile, etc. Le contexte de la psychiatrie actuelle est rappelé, avec des questions importantes comme celles de la psychiatrie médicamenteuse, des classifications du DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), des thérapies nouvelles et de leur impact en Chine. Plus encore, Philippe Porret donne au lecteur un grand nombre d'indices sur des acteurs chinois aujourd'hui actifs dans des institutions diverses, venus à la psychanalyse par des voies variées, et pouvant se targuer désormais d'une expérience clinique dont la valeur analytique est incontestable. C'est le cas de thérapeutes de Xi'an, ou encore de certains membres du très libéral Hôpital n° 6 (Centre de Recherche en Santé Mentale) de l'université de Pékin, avec par exemple le professeur Cong Zhong 叢中.

Un autre aspect non moins fascinant de l'ouvrage, qui lui donne une grande partie de son *insight*, est la manière dont Philippe Porret analyse la position des psychanalystes étrangers, notamment français, dans leur approche de la psychanalyse en Chine, et d'une supposée « psyché » chinoise. Il faut beaucoup de perspicacité à l'auteur pour aborder cette question, en effet cruciale, qu'est l'idée que les psychanalystes se font de la Chine, enjeu vis-à-vis duquel il parvient à tenir sa position tout en évitant les mines placées sur le chemin de qui démystifie. Tous ses collègues n'ont

pas cette clairvoyance. Comment s'en passer pourtant, sauf à ne pas savoir à partir d'où l'on parle ? Porret part de ce constat, que, pour la première fois dans l'histoire d'une discipline où la traduction a toujours été centrale, le nouvel espace proposé à l'expansion de la psychanalyse est linguistiquement, et dans une large mesure culturellement, un monde opaque, impénétrable à ceux mêmes qui prétendent s'y avancer. Plus encore, il est conscient de la part d'imaginaire que représente, pour la conscience des intellectuels français, ce signifiant : « la Chine », imaginaire que ne cesse dans le même temps d'accompagner un désir de s'informer qui a fait de la gent psychanalytique l'une des plus avides lectrices des productions des sinologues (de certains en tout cas). Et pour compliquer les choses, Porret rappelle ce fait bien connu, que Lacan avait « appris le chinois » (aux Langues'O avec François Cheng), et que ce même fait constitue, chez certains lacaniens de stricte obédience, un objet de dévotion – n'y a-t-il pas un certain séminaire du Maître que d'aucuns appellent le « séminaire chinois » où le psychanalyste de la rue de Lille met Mencius à contribution ?

Philippe Porret a cherché à s'informer, à tenter de comprendre quelle vision de la Chine est sortie de l'histoire de la sinologie, française notamment, et quel a été son impact sur la planète psychanalytique au moment où celle-ci prétend s'adresser à, justement... la Chine. Le résultat de ce qu'il rapporte est aussi riche et complexe – et fort subtilement démêlé – que le reste de sa monumentale enquête. Son travail averti, qui remonte loin dans la tradition sinologique nationale, mais tient compte aussi de comparaisons avec d'autres visions de la Chine qu'ont suscitées d'autres contraintes historiques, dessine un portrait de « la Chine de la psychanalyse » (française) qui aurait pu être au vitriol... s'il n'avait été simplement lucide. Il interpelle ce faisant – et en réussissant le tour de force de ne paraître jamais procureur alors même qu'il ne cache pas ses avis – sur des questions centrales et sensibles dans la psychanalyse, comme la question du culturalisme (né à l'ombre de l'ethnopsychiatrie). Y a-t-il un « inconscient chinois » ? Y a-t-il des données culturelles qui sont d'emblée à même de répondre pour le sujet à la place du sujet, assimilant ainsi ce dernier à sa culture ? Porret documente richement ces questions, comme quand il rappelle l'épisode par lequel un groupe de psychanalystes alla commettre, sous le sceau de François Jullien, un livre intitulé *L'Indifférence à la psychanalyse*<sup>2</sup> – à savoir celle prêtée, pour cause de sagesse chinoise... aux Chinois. Certains participants se sont repentis d'avoir pris part à cette entreprise, qui n'est pas la première, au vrai, documentant, dans l'histoire de la psychanalyse, le chapitre de la résistance à l'analyse par les analystes eux-mêmes.

Usages inattendus de la Chine... D'autres, non moins intéressants, attendent le lecteur, et viennent de Chine et de la propre expérience clinique que l'auteur, peut-être un peu trop modeste sur le sujet, laisse entrevoir à travers quelques brefs témoignages pris sur le vif dont il vient faire respirer ici ou là son propos historique et théorique. On y trouvera, sans jamais de jargon, des propos ou des dialogues saisissants, où c'est cette fois la parole des patients qui laissera au lecteur, en refermant le livre, l'impression que la Chine (la vraie celle-là) de la psychanalyse, loin de l'indifférence, est parfois aussi freudienne que du temps de Freud.

<sup>1</sup> En anglais, l'étude de Zhang Jingyuan (*Psychoanalysis in China: literary transformations, 1919-1949*, Ithaca: Cornell University Press, 1992) est consacrée à l'impact de la psychanalyse sur les milieux littéraires de la République.

<sup>2</sup> Laurent Cornaz et Thierry Marchaisse (dir.), *L'indifférence à la psychanalyse. Sagesse du lettré chinois, désir du psychanalyste : rencontres avec François Jullien*, Paris : Presses Universitaires de France, 2004.

**Rainier Lanselle**

Université Paris Diderot

**Zhang Zhen** (dir.), *The Urban Generation. Chinese Cinema and Society at the turn of the Twenty-first Century*, Durham: Duke University Press, 2007. x-447 pages

Cet ouvrage est une contribution essentielle aux études sur le cinéma chinois contemporain. Aucune œuvre n'avait analysé jusqu'à présent de façon si riche et approfondie le phénomène de la génération urbaine, les conditions historiques et sociales ayant provoqué sa naissance, ses innovations esthétiques, sa relation avec d'une part, le cinéma grand public chinois, et d'autre part, le cinéma international. Un ensemble remarquable de 13 essais (y compris l'introduction signée par Zhang Zhen) offre une vision multi dimensionnelle du cinéma contemporain chinois.

Dès le premier chapitre qui sert d'introduction, nous comprenons que nous sommes face à une œuvre hors pair. De façon claire, Zhang Zhen, professeur associé de cinéma à l'université de New York et auteur d'un remarquable ouvrage sur le cinéma chinois des années 30<sup>1</sup>, explique comment le cinéma chinois à la fin des années 1980 a entrepris de rendre compte de l'effondrement des modes de vie, des espaces urbains et des relations sociales sous le coup du changement d'ère économique. Nous sa-

vons déjà que le nouveau cinéma chinois, celui de la fameuse Sixième génération, s'est construit autour d'un événement tragique : la répression du mouvement des étudiants de la place Tiananmen. Cette expérience a marqué profondément tous ceux qui eurent le malheur de passer en juin 1989 les examens de sortie à l'Institut de Pékin. En effet, aux yeux des institutions d'État (et donc des Studios de cinéma), ces jeunes diplômés représentaient un danger, une force de subversion difficile à identifier et, encore plus, à contrôler. Plutôt que d'attendre des années avant de se voir confier la réalisation d'un film, les nouveaux cinéastes vont alors chercher d'autres voies, notamment en produisant leurs films sans passer par les studios d'État. En marge du système, ils choisissent de raconter les histoires d'autres marginaux, tels que les paysans venus en ville à la recherche d'un travail capable de les sortir de la misère. Sur ces bases, ces cinéastes vont tracer un portrait sans détours et sans complaisance de la société chinoise contemporaine à travers des documentaires ou des films de fiction. Leurs analyses se font toujours à travers un regard lucide sur les nouvelles réalités urbaines, ce qui a valu justement à cette génération le surnom de génération urbaine. Mais l'analyse de Zhang Zhen n'oppose pas complètement le cinéma urbain au cinéma officiel : ils sont en relation et par moments, un vrai dialogue s'instaure entre eux. Autrement dit, le cinéma urbain n'est pas uniquement une prérogative des cinéastes indépendants. Ainsi le regard sur la production cinématographique chinoise contemporaine ne se réduit pas, comme c'est souvent le cas, à une simple dichotomie « dépendance et indépendance » du système officiel. Tout cinéaste chinois est concerné aujourd'hui par les changements qui sont en cours dans la société, mais ce qui différencie les cinéastes indépendants du cinéma officiel est surtout leur engagement créatif vis-à-vis des transformations sociales et économiques de la Chine. De ce fait, les réalisateurs de la génération urbaine deviennent les portes paroles de la confusion et de l'anxiété causés par l'urbanisation massive dans leur pays.

Les douze essais qui suivent sont regroupés en trois sections. Les auteurs de la première section analysent les relations entre l'émergence de la génération urbaine et la naissance de l'économie du marché ainsi que de la culture de masse dans les villes chinoises. L'essai de Zhang Yingjin est particulièrement intéressant. En partant de l'analyse du premier film de Guan Hu, *Dirt* (1994), Zhang identifie chez les musiciens du « Beijing rock » du début des années 90 le côté rebelle qui a caractérisé aussi bien la jeunesse de ces années que certains films de la Sixième génération. Une jeunesse que nous pouvons qualifier en quelque sorte de « post-socialiste »,

à condition de considérer le post-socialisme non seulement comme une nouvelle ère politique et économique mais aussi comme une structure innovatrice faite de nouveaux codes esthétiques et de comportement.

Le post-socialisme est également l'argument principal du remarquable essai de Jason McGrath sur le cinéma de Jia Zhangke 賈樟柯. Le but suprême du cinéma de Jia est de refléter la réalité chinoise dans toute sa diversité. Ses films montrent le passage d'une société où l'emprise du collectif sur le privé était quasiment totale, à la société postsocialiste dans laquelle l'expérience individuelle, libre de tout contrôle, est glorifiée. Le collectif cède donc la place à l'individuel, et les individus sont encore désorientés par cette transformation. Même les sentiments, les rapports humains se trouvent transformés à l'ère du numérique et du SMS, comme nous pouvons le constater dans son film *The world*. Il ne faut pas oublier non plus que Jia Zhangke est l'un des premiers cinéastes de la génération urbaine à nous avoir livré à travers ses films ses réflexions sur la société chinoise face à la mondialisation et à la société du spectacle. Dans son essai, McGrath met en évidence tous ces points avec beaucoup de clarté. Mais l'originalité de son essai consiste surtout à mettre en relation le réalisme de Jia avec d'une part, le post socialisme, et d'autre part, la nouvelle esthétique s'inspirant du réalisme qui a caractérisé tous les plus importants festivals de cinéma au début des années 90. Dans ce sens, les films de Jia peuvent être compris comme une sorte de produit hybride entre la spécificité chinoise et les principes esthétiques du cinéma d'art.

La deuxième section explore de près l'engagement des artistes, en particulier des cinéastes, vis-à-vis des transformations sociales et économiques de la Chine. L'essai de Sheldon Lu s'ouvre sur une heureuse association entre le terme « China » et celui qui en chinois signifie « démolir » : *Chai-na...* En effet, aucun terme ne pouvait être plus explicite pour illustrer les changements en cours dans la société chinoise contemporaine ! D'après l'auteur, le *chai* est le leitmotiv de toute la culture visuelle de la Chine contemporaine et ne se réfère pas seulement à la destruction des immeubles mais aussi à celle, beaucoup plus importante, du tissu social et familial. La réforme économique en Chine a changé les rapports entre les gens qui, obsédés par l'argent, ne se parlent plus entre eux. Par conséquent, la crise n'est pas seulement sociale mais aussi affective. Avec subtilité, Sheldon Lu nous fait remarquer que ce dernier élément est traité de façon différente selon que l'on se trouve face à des films populaires, voire plus commerciaux, ou bien à des œuvres plus avant-gardistes. Par exemple, dans les films à caractère populaire, tel *Shower* de Zhang Yang 張楊, la

désintégration des liens familiaux et sociaux est abordée de façon plus sentimentale ; les films débordent alors de nostalgie, alors que les artistes avant-gardistes adoptent un regard beaucoup plus critique, disons même plus engagé, à l'égard de la réalité.

Yomi Braester, dans l'essai qui suit, s'interroge également sur le cinéma populaire urbain en mettant l'accent sur l'urgence de la part des cinéastes de filmer le quotidien qui en train de disparaître. Deux points en particulier attirent notre attention : d'après Braester le cinéma urbain est apparu lors de la période de la Cinquième génération grâce à des cinéastes précurseurs tels que Huang Jianxin 黃建新 et Zhou Xiaowen 周曉文. Ces cinéastes auraient filmé le quotidien avec une approche encore plus documentariste que la génération successive qui, en revanche, aurait une tendance nostalgique à « légitimer d'un point de vue cinématographique l'effacement de l'histoire ».

Augusta Palmer compare deux films de deux époques différentes qui ont en commun la ville de Shanghai : *Les anges du boulevard* (1937) et *A Beautiful New World* (1998). Elle arrive ainsi à trouver des similitudes entre deux époques et deux contextes socioculturels complètement différents.

La troisième section est consacrée à l'analyse des nouvelles identités des personnes qui vivent dans les villes modernes, leurs désirs et leurs inspirations. Les contributions de Cui Shuqing, Bérénice Reynaud et Zhong Xueping traitent des cinéastes Ning Ying 寧瀛, Zhang Yuan 張元 et Lü Yue 呂樂, pour décrire comment les jeunes (et les moins jeunes) manifestent d'une nouvelle identité entre les mutations socioculturelles, l'évolution de la structure familiale et la libéralisation des mœurs.

Shi Yaohua, en revanche, analyse la figure du policier dans le nouveau cinéma et offre une contribution originale sur la relation entre la ville, la police et le cinéma. L'essai de Zhang Zhen sur la comparaison entre les figures féminines de *Suzhou river* de Lou Ye 婁燁 et *Lunar Eclipse* de Wang Quan'an 王全安 conclut cet ouvrage passionnant.

*The Urban Generation* est un outil indispensable à la compréhension du parcours effectué par la nouvelle génération de cinéastes chinois, des similitudes qu'elle présente ou des ruptures qu'elle a effectuées avec aussi bien la tradition du cinéma chinois que le style de la Cinquième génération. L'autre grand mérite de cet ouvrage est de replacer le cinéma au sein d'une culture beaucoup plus vaste et complexe dominée aujourd'hui par les effets et les exigences du marché, par la télévision, la publicité et l'« effet MTV ». D'ailleurs, l'auteur ne cache pas l'ambition ultime de son livre :

ouvrir de nouvelles perspectives d'enquête non seulement dans le monde du cinéma mais aussi et surtout dans celui de la culture chinoise contemporaine.

<sup>1</sup> Zhang Zhen, *An Amorous History of the Silver Screen, Shanghai Cinema 1896-1937*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

**Luisa Prudentino**  
Paris

**Wilt L. Idema**, *Personal Salvation and Filial Piety. Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008. 227 pages

Dans son dernier ouvrage, W. L. Idema propose une traduction annotée de deux textes appartenant à un genre de littérature connu sous le nom de « rouleaux précieux » (*baojuan* 寶卷), terme qui d'une manière générale, à partir du XV<sup>e</sup> siècle, désigne une forme narrative bouddhique comportant des sections en prose et d'autres en vers. Les deux textes dont il est question se rapportent notamment à deux légendes centrées sur la figure de Guanyin, nom chinois du *bodhisattva* de la compassion Avalokiteśvara, qui a endossé en Chine des caractéristiques très particulières et distinctives.

Le problème de l'origine de la transformation, en Chine, d'Avalokiteśvara en une forme féminine a été abordé par plusieurs savants : le travail de Rolf A. Stein, notamment, mérite d'être mentionné <sup>1</sup>. À partir du IX<sup>e</sup> siècle, en réalité, se développent en Chine différentes légendes se référant à la manifestation de Guanyin sous une forme féminine. La légende la plus connue et également la plus populaire est sans doute celle qui décrit Guanyin se manifestant dans le corps mortel d'une princesse appelée « Bonté merveilleuse » (*Miaoshan* 妙善). En 1978, Glen Dudbridge a publié un ouvrage intitulé *The Legend of Miaoshan*, présentant une étude approfondie du développement en Chine de cette célèbre légende <sup>2</sup>. Le travail d'Idema s'insère partiellement dans ce domaine de recherche. La légende de la princesse Miaoshan, qui a vraisemblablement commencé à se développer vers le début du XII<sup>e</sup> siècle, est connue principalement grâce à sa version la plus populaire, à savoir celle figurant dans un texte portant le titre de « Rouleau précieux de la Montagne des parfums » (*Xiangshan baojuan* 香山寶卷), premier ouvrage traduit par Idema dans ce livre. Ce texte,

qui a été également l'objet d'un séminaire de Michel Soymié à l'École Pratique des Hautes Études en 1972-73, est connu dans différentes versions, notamment une version plus développée et une version abrégée. Le second *baojuan* traduit par l'auteur est un texte très bref, intitulé *Shancai Longnü baojuan* 善才龍女寶卷 et datant très probablement du XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle ; il se réfère à une légende concernant Guanyin et ses deux acolytes Shancai 善才 (Sudhana) et Longnü 龍女 (Nāgakanyā).

Dans la section introductive de son travail, Idema consacre une série de courts chapitres à l'analyse d'un certain nombre d'éléments fondamentaux se rapportant aux textes traduits. Le premier propose une courte présentation générale de la figure d'Avalokiteśvara/Guanyin et résume synthétiquement l'origine de son nom chinois, les caractéristiques principales de ce *bodhisattva* ainsi que les étapes fondamentales de la popularisation de son culte en Chine, à commencer par son introduction dans ce pays grâce à la traduction du *Sūtra du Lotus* par Kumārajīva (344-413 ou 350-409), jusqu'à sa transformation progressive en une forme féminine. Le deuxième se focalise sur les différentes éditions du *Xiangshan baojuan*, dont la version la plus ancienne, intitulée « Sūtra des actes fondamentaux du bodhisattva Avalokiteśvara » (*Guanshiyin pusa benxing jing* 觀世音菩薩本行經), date de 1773. Le texte traduit par Idema est une édition plus récente, datant de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, comportant le même titre que l'édition précédente, mais présentant une forme « abrégée » (*jianji* 簡集) de cette histoire. Les deux versions, afin d'accréditer l'autorité de ce texte, citent l'épisode d'un certain Puming 普明, un moine du monastère Tianzhu 天竺, situé à proximité de Hangzhou. Ce dernier aurait rédigé le texte en question après avoir eu une vision de Guanyin durant l'année 1103. Le texte ne se définissant pas lui-même comme un *baojuan*, il est considéré comme datant d'une période antérieure au XV<sup>e</sup> siècle, période à laquelle on commença à désigner par ce terme les textes appartenant à cette catégorie. Après avoir mis en évidence les différences les plus importantes entre les deux versions, l'auteur propose des comparaisons entre les motifs principaux caractérisant l'histoire de Miaoshan et ceux figurant dans une série de textes à caractère hagiographique relatant la vie de saintes de l'Europe chrétienne de la même époque, en se référant notamment à des textes examinés par Brigitte Cazelles<sup>3</sup>. Les éléments communs à ces textes peuvent être résumés par les motifs suivants : une vision idéalisée de la grandeur des personnages féminins décrits ; la présence d'éléments tels que la torture et les transformations physiques du personnage principal ; le déroule-

ment de l'histoire dans un passé lointain ; l'origine aristocratique du personnage principal ; la présence d'un personnage antagoniste mâle, décrit comme un tyran détestable. L'auteur propose ensuite des réflexions sur les messages fondamentaux du texte et notamment sur les contradictions liées au principe de la piété filiale dans le cadre du réseau complexe des normes qui réglementent la famille patriarcale traditionnelle en Chine. Dans la dernière partie de cette section, Idema présente les thèmes principaux sur lesquels insiste le *Shancai Longnü baojuan* en comparant ce dernier à d'autres textes comportant les mêmes motifs.

L'élément central du *Xiangshan baojuan* est le conflit entre, d'un côté, l'ambition du salut religieux, qui implique l'abandon de toutes les attaches et obligations sociales et familiales, et de l'autre les devoirs liés au principe de la piété filiale, qui exige en revanche la subordination absolue des enfants à leurs parents. Le père de la princesse Miaoshan, roi d'un royaume appelé Xinglin 興林, n'ayant pas d'héritier et souhaitant assurer sa descendance, tente par tous les moyens de faire en sorte que ses trois filles trouvent un époux et donnent naissance à un fils. Mais si les deux filles aînées se soumettent à la volonté de leur père, Miaoshan s'y refuse catégoriquement, exprimant au contraire son souhait de se consacrer à la religion bouddhique. Le roi, dans un premier temps, enferme Miaoshan à l'intérieur de son palais, mais lui permet ensuite d'entrer au « Monastère du moineau blanc » (Baiqiao si 白雀寺), en espérant que les durs travaux auxquels elle sera soumise la découragent de poursuivre son projet. Ayant compris par la suite que Miaoshan ne se laisserait détourner de sa foi religieuse par aucune difficulté, son père décide alors de faire brûler le monastère. Lorsque celui-ci est envahi par les flammes, Miaoshan, en se blessant elle-même à la bouche avec une épingle à cheveux de bambou, produit une pluie de sang qui fait s'éteindre le feu. Miaoshan est ensuite arrêtée par les soldats du roi : ne parvenant pas à convaincre sa fille de revenir sur sa décision, le roi ordonne qu'elle soit exécutée. La princesse est donc mise à mort par strangulation. Contrairement à d'autres versions de cette légende, dans ce *baojuan* figure à cette étape du récit une section relatant la visite de Miaoshan aux enfers, visite qui de fait bouleverse les royaumes de l'Autre-déjà : à cause de la force de sa grande compassion, qui provoque l'intervention du *bodhisattva* Dizang 地藏, les enfers se transforment en lieux de joie. Yama intervient alors afin de remettre de l'ordre dans les enfers et ordonne que Miaoshan soit ramenée à la vie. Une fois retournée dans le monde des vivants, elle exprime son souhait de construire un « ermitage » (*an* 菴). Indra, le roi des dieux, lui suggère un lieu approprié : le

Xiangshan. Entre temps, les mauvais actes dont le père de Miaoshan s'était rendu coupable, avaient produit de lourdes conséquences karmiques touchant très directement sa propre personne : ce dernier devait désormais faire face à une terrible maladie qu'aucun médecin n'était en mesure de guérir. Afin de sauver son père, Miaoshan prend alors les semblances d'un moine médecin, lui révélant que les yeux et les mains d'une personne dénuée de haine, mélangés à un médicament, pourront guérir sa maladie. Le moine affirme en outre connaître une personne demeurant au Xiangshan, prête à renoncer à des parties de son propre corps afin de les offrir pour le salut du roi. Ce dernier ignore qu'il s'agit en réalité de Miaoshan elle-même. Une fois le médicament pris et remis de sa maladie, le roi se rend au Xiangshan avec son épouse afin de remercier la personne, désormais estropiée et aveugle, qui lui a sauvé la vie. Lors de cette occasion, la reine reconnaît sa fille. Le roi, touché par la bienveillance de Miaoshan, décide à son tour d'entrer en religion. Miaoshan, par la force de ses mérites, obtient d'avoir mille mains et mille yeux et devient le *bodhisattva* Guanyin.

La lecture de ce texte et l'analyse d'Idema montrent que l'anecdote du *Xiangshan baojuan* n'insiste pas seulement, en fin de compte, sur l'opposition entre mariage d'un côté, et volonté d'entrer en religion de l'autre. Il possède aussi une autre signification très importante : malgré de fausses apparences, l'ambition du salut religieux coïncide en réalité avec l'exemple suprême de la piété filiale.

Le thème central du second texte traduit par Idema vise principalement à justifier l'origine des deux acolytes principaux de Guanyin, à savoir Shancai et Longnü. La légende se focalise sur une histoire, qui se déroule sous les Tang durant l'ère Qianfu 乾符 (874-879), comptant parmi ses protagonistes un ministre du nom de Chen Debao 陳德寶 et sa femme. Ne pouvant pas avoir d'enfants, le couple adresse ses prières à Guanyin, dans l'espoir que ce *bodhisattva* puisse les aider à exaucer leur souhait. Guanyin fait alors naître un enfant de leur union. Peu après la naissance de ce fils, auquel le couple donnera le nom de Chen Lian 陳連, la femme de Chen Debao décède. Chen Lian qui, depuis sa plus tendre enfance, avait manifesté un intérêt très prononcé pour la doctrine religieuse bouddhique va, à l'âge de sept ans, étudier auprès d'un maître sur une montagne, en prenant le nom de Shancai. Se dévouant totalement à l'étude de la doctrine bouddhique, il décline toutes les offres de son père l'invitant à rentrer à la maison. Toutefois, à l'occasion du soixantième anniversaire de ce dernier, profitant de l'absence de son maître, qui par son départ avait délibérément voulu le mettre à l'épreuve, Shancai décide de s'en retourner chez lui pour

fêter cet événement. En descendant de la montagne où il s'était installé pour poursuivre son parcours religieux, il entend une voix féminine qui lui demande de l'aide. Il s'agit en réalité d'un « esprit-serpent » (*shejing* 蛇精) qui avait été enfermé dans une bouteille durant dix-huit ans. Shancai libère l'« esprit-serpent », mais ce dernier se transforme aussitôt en un monstre horrible qui, très irrespectueusement, menace de dévorer celui même qui lui a rendu la liberté. Shancai se montre indigné du manque de respect de cet être envers son sauveur. L'« esprit-serpent » réplique en affirmant que sa conduite n'est pas différente de celle qui caractérise communément le monde. Avant de se laisser dévorer, Shancai propose de présenter l'objet de leur dispute à trois témoins, qui se prononceront à propos de cette affaire : le premier de ces témoins est l'incarnation de l'« Étoile du buffle d'or » (*Jinniu xing* 金牛星), qui se range sur la position de l'« esprit-serpent » en confirmant les paroles de ce dernier ; le deuxième est un religieux taoïste, qui s'avèrera par la suite être Zhuangzi, et qui se range à son tour sur la même position ; le dernier témoin est une jeune fille. À la différence des autres, elle propose un défi au monstre, lui promettant qu'il pourra dévorer Shancai ainsi qu'elle-même s'il se montre capable de rentrer à nouveau dans la bouteille. Grâce à cette ruse, l'« esprit-serpent » s'y trouve aussitôt à nouveau enfermé. La jeune fille, qui se révèle être en réalité Guanyin, dit à celui-ci que s'il souhaite regagner sa liberté et être sauvé, il devra s'engager à se consacrer à la pratique des préceptes du bouddhisme durant sept ans. À la fin de cette période, l'« esprit-serpent » deviendra Longnü : ce dernier et Shancai deviendront les acolytes de Guanyin.

Dans la section introductive, Idema signale que le motif de l'ingratitude d'un individu envers un être lui ayant sauvé la vie figure notamment dans un récit publié au XVI<sup>e</sup> siècle et connu sous le nom de l'*Histoire du loup de Zhongshan* (*Zhongshan lang zhuan* 中山狼傳), qui comporte à peu près les mêmes éléments : se trouvant en péril, un loup blessé et pourchassé par un chasseur demande aide et protection à un érudit mohiste. Ce dernier le cache et le sauve des chasseurs, mais une fois le danger passé, le loup menace de dévorer l'homme qui lui a sauvé la vie. Comme dans le texte précédent, l'objet de cette dispute, le manque de gratitude envers le sauveur, est soumis au jugement de trois témoins (un abricotier, un buffle et un vieillard). Au-delà de son substrat mythologique, le second *baojuan* traduit par Idema est donc également centré sur le motif de la tendance, de la part des gens ordinaires du monde, à oublier les aides ou les services apportés par d'autres individus, et insiste sur le fait que le sou-

hait le plus fort dans l'esprit des hommes n'est pas celui du salut religieux, mais bien celui de la satisfaction personnelle.

En proposant une traduction aussi précise que fluide de ces deux textes, l'ouvrage d'Idema ne s'adresse pas seulement à un public de spécialistes, mais propose un excellent instrument à l'usage d'un public souhaitant aborder ce genre de littérature populaire. Le choix de ne pas inclure les caractères chinois dans le texte, mais de les reléguer dans un glossaire, coïncide pleinement avec cette volonté de fluidité, même s'il ne recevra probablement pas l'approbation de tous les sinologues. En conclusion, le travail d'Idema constitue un document très important pour l'étude de l'histoire du bouddhisme populaire en Chine, notamment sur les légendes liées à la figure de Guanyin.

<sup>1</sup> Stein Rolf A., « Avalokiteśvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1986-2, p. 17-80.

<sup>2</sup> Dudbridge Glen, *The Legend of Miaoshan*, Oxford: Ithaca Press, 1978. En 2004, son ouvrage fut révisé et republié sous le même titre ; y furent incorporés notamment de nouveaux éléments découverts depuis l'édition précédente, cf. Dudbridge Glen, *The Legend of Miaoshan*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>3</sup> Cazelles Brigitte, *The Lady as Saint: A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

**Costantino Moretti**  
EPHE

**Christine Mollier**, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008. 241 pages

The temptation to divide Chinese religion into neatly sealed and conveniently separate traditions is irresistible—as much to the neophyte grasping for a framework to divvy up a dizzying array of gods, rituals and doctrines as for the seasoned specialist, for whom the imposing Buddhist and Taoist canons weigh heavily on library shelves, encouraging most researchers to choose one or the other. Few venture into both traditions in search of areas of interaction, and when they do, it is the more accessible court debates between leading Buddhist and Taoist figures that first attract attention, linked

as they are to imperial policy towards the professional clerics that dominate the historical record. In *Buddhism and Taoism Face to Face*, Christine Mollier digs deeper, uncovering overlooked areas where Buddhism borrowed from Taoism and vice-versa, in texts and images that do not advertise the debt they owe to their competitors for favor both at court and in the countryside.

Drawing on material culled from the Dunhuang and Nanatsu-dera manuscripts, the Buddhist and Taoist canons, epigraphy and art, Mollier in successive chapters recounts how a sutra in which the Buddha provides a set of magical formulae that allowed one to know neither hunger nor thirst was in fact derived from Taoist meditations on “heavenly kitchens,” producing mental visions of celestial goodies so powerful that they satiate one’s (very physical) hunger. She shows how the Taoist *Scripture for Unbinding Curses*, a manual for fending off sorcery, mimicked an earlier Buddhist text that offered protection against the same witches. The Buddhist *Sutra to Increase the Account* cloned a Taoist work that promised its followers longer life spans extending up to 120 years. Inspired by Taoist works, Buddhists composed a scripture devoted to the talismanic tradition of devotion to the constellation of the Great Dipper, and attributed their creation, once again, to the Buddha. Finally, impressed by the success of the bodhisattva Guanyin, Taoists manufactured a rough equivalent: the Heavenly Venerable Savior from Suffering, widely venerated from medieval times to the present day.

Like apocryphal literature in general, these borrowings are particularly revealing of the mentalities of the times in which they were produced. Works by leading Buddhist and Taoist writers, or translations of scriptures prominent in India survived and circulated whether anyone read them or not. But the texts Mollier discusses survived despite their dubious claims for authenticity and despite the distaste they inspired in leading Taoist and Buddhist thinkers. Mollier documents how, already in the tenth century, the erudite Taoist Du Guangting denounced the *Scripture of the Five Kitchens* as a bogus Buddhist rewriting of a Taoist scripture orchestrated by a devious monk tinkering with a cache of stolen Taoist books in a case of sacred plagiarism on a grand scale. Far from coming to the scripture’s aid, leading Buddhist monks also classified it as a forgery and barred it from the Buddhist canon. Nonetheless, versions of the Buddhist *Scripture of the Five Kitchens* continued to circulate, and found their way into the collection of manuscripts at Dunhuang. The same Buddhist bibliographers dismissed the *Sutra for the Conjuration of Bewitchments* as a fake; yet it

too continued to attract an avid readership. More interesting still, despite the general disinterest in sorcery in Taoist works, the demand for scriptures providing relief from black magic was so great that Taoists too drew on Buddhist works to provide their own solutions to the attacks from malicious magicians that many were convinced accounted for their troubles. For their part, Buddhists were willing to set aside karmic qualms and employ powerful incantations that claimed to mercilessly mangle malevolent witches (“break the witches’ heads into seven pieces” one scripture commands [p. 92]). More generally, Buddhists turned from traditional discussion of improving one’s lot in the next life to manufacture Buddhist equivalents to Taoist scriptures that promised an extension of this one.

The concerns that inspired this irrepressible outpouring of apocryphal literature paint a portrait of popular anxiety: starvation, untimely death, black magic, and the influences of the stars, unpredictable and dangerous—each of which could be addressed with the proper procedures laid out in scripture—or a host of unexpected catastrophes—jail, bandits, disease—remedied only through the mercy of a powerful and attentive deity like Guanyin or the Heavenly Venerable Savior from Suffering. Most of these concerns are virtually universal, not only in Chinese society, but everywhere. Nonetheless, such concerns waxed and waned, and, as particularly sensitive reflections of social psychology, the leap of apocryphal texts from one tradition to another might indicate radical social and even environmental change. Most of the texts Mollier describes came to prominence in the seventh and eighth centuries (dating texts that claim to come from remote antiquity is, not surprisingly, very difficult, and Mollier devotes considerable effort to arriving at tentative dates for the material she discusses). “Kitchens,” Buddhist and Taoist contemplative techniques to eliminate hunger, arose just as Taoist communal banquets (with real food from real kitchens) were disappearing. Did a shortage of food inspire this shift? Did fear of sorcery or pleas for relief from bandits run high in a time of social unrest? Timothy Barrett has argued that an obsession with apocalyptic scenarios in Chinese religion in the sixth century may have been provoked by a world-wide climatic shift brought on by a massive volcanic eruption off the east coast of New Guinea.<sup>1</sup> But the late seventh-early eighth century was a period of relative stability in China. Mollier speculates that the religious literature of this period—“the golden age for this scriptural mix-and-match game” (p. 15)—was driven instead by, on the one hand, the fickle policies of the Tang towards Buddhism and Taoism,

and on the other, by the formation of the Buddhist and Taoist canons, each attempting to outpace the other in scope and volume.

*Buddhism and Taoism Face to Face* highlights the complexity of the relationship between Buddhism and Taoism. Exchange was limited to neither the most learned and doctrinally sophisticated specialists, nor to the elusive “ordinary devotee.” Instead, Mollier speculates in her conclusion that much of the material she discusses came from mid-level religious specialists on the fringes of Buddhist and Taoist institutions. The nature of the exchange was equally varied. Borrowing of terms and concepts was at times openly acknowledged, particularly by Taoists who, when employing notions like rebirth and karma could resort to the story that Buddhism was in fact created by Laozi so that, in drawing on Buddhist texts, they were simply reclaiming what was originally theirs. Given the rich and widely accepted Buddhist apocryphal literature claiming Buddhist involvement in ancient China, they too could have made similar arguments, but in general, Buddhists seem to have gone to greater lengths to either root out or disguise the debt they owed to Taoist scripture and iconography. Mollier’s focus is on uncovering just what these borrowings were.

Underlying the discussion throughout is the question of what the labels “Buddhist” and “Taoist” meant to the creators and audience of the texts and images Mollier analyzes. In her conclusion, she argues convincingly that when identifying with one or another tradition, sociology trumped cosmology, for:

The adherence of individuals to a ritual tradition as transmitted or professed by a given religious community is usually more motivated by sociocultural circumstances than it is by a reflective choice on the part of the person concerned or that of his family. Geographical proximity, cultural environment, and social contact (whether fortuitous or ongoing) with a religious organization, together with the reputation, charisma, and apostolic activism of its members and clerics—these are the factors that explain how it was that certain devotees were brought to place themselves in the care of Taoist masters, while others were taken under the wing of Buddhist monks (p. 209-210).

This framework helps to explain both the ease with which texts and practices bled from one tradition into another and the need to label Taoist texts and Buddhist as such. A devotee was a Buddhist or Taoist because of where he lived and who he knew, neither of which precluded incorporating texts and images wholesale from the other tradition, provided it had been repackaged as a product of one’s own tradition.

The arguments here are well documented, with clear, accurate translations of many of the sources involved, laying the foundation for future

exploration of the nature of the relationship between Buddhism and Taoism, and what this interaction discloses about those caught up in the exchange.

<sup>1</sup> “Climate Change and Religious Response: The Case of Early Medieval China”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, third series, 2007, 17-2, p. 139-156.

**John Kieschnick**  
University of Bristol

**Brigitte Baptandier**, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult* (Translated by Kristin Ingrid Fryklund), Stanford: Stanford University Press, 2008. xiii-374 pages

Brigitte Baptandier is the acknowledged authority on the cult of Chen Jinggu 陳靖姑, who is commonly known as “The Lady of Linshui” (臨水夫人). Her doctoral dissertation on this figure was defended in 1983 and published in 1988, entitled *La Dame-du-bord-de-l'eau* (Nanterre : Société d'ethnologie). Since 1986, she has continued her research in Fujian, the place of origin of this cult. In preparing for the English translation, she incorporated new findings absent from the original French edition. For this reason, this is more than a translation from the French book. For English readers, this is a most welcome event, for, until its appearance, her article “Linshui Furen: How a Woman Became a Goddess,” contained in *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, edited by Meir Shahar and Robert P. Weller (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996, pp. 105-49), was the only one which provided English readers a glimpse of her erudite scholarship built over several decades.

This is a very rich and complex book because its subject, the Lady of Linshui, is a very rich and complex figure. There are not many historical sources about Chen Jinggu's life, but there are many legends which grew with time about her. Although the chronology is confusing, these are some basic facts on which most accounts agree: Chen Jinggu was born in the Tang (one source gives the year 767) in Linshui, Gutian County, of present-day Fujian. When she was twenty-four and pregnant, she aborted (*tuotai*) in order to perform a ritual for rain to save people in the state of Min. She died from extensive loss of blood. Dying, she said, “After my death, I

will be a goddess, and I will save pregnant women in distress” (p. 11). The first temple was built to honor her in 792. She received the title of Merciful and Saving Lady Who Accumulates Blessings and Spreads Benevolence in the 13th century, during the Song. A 14th-century literatus, Zhang Yining, wrote the first official record. By the Ming dynasty, there were six gazetteers providing biographies of her life.

According to popular legends, however, Chen was not an ordinary mortal. She was born from a drop of Guanyin’s blood, and her nemesis, the White Snake, was born from a strand of Guanyin’s white hair. Chen’s battle and eventual victory over the White Snake furnish the main plot of the legend. In the process, the Lady also subdues many demons who endanger the people of Min. What emerges from the many episodes of the legend is a divine woman warrior who is a national patron saint of the Min state as well as a goddess dedicated especially to the protection of women and children. But, with time, she takes on more and more roles and functions. Hers is indeed a very composite legend. As the author explains, “The key elements of it are the battle against a snake—astral breath or harmful demon—and Chen Jinggu’s apprenticeship at Mt Lü with the ritual masters... who pass on to her, above all, the Thunder arts and those of the Northern Dipper” (p. 14).

Baptandier begins the book by pointing out the multiple identities the Lady has assumed. She is “the protector of women and children, or, more precisely, of pregnancy and childhood, defined as the time between the moment of conception and adulthood [at the age of sixteen]. In the mainland province of Fujian as well as in Taiwan, she is also the 21st master of the ritual line of the Three Ladies (*Sannai*), which in the 12th century became the Pure and Perspicacious Tradition of the Three Ladies of Mt Lü (*Jingming Lü Shan Sannai pai*). And finally, she is the inspiration behind several spirit medium cults” (p. 1). The Sannai sect is further connected to other ritual traditions. One is the Shenxiao (the Divine Empyrean), founded by Lin Lingsu (1076-1120) which integrates rites similar to internal alchemy and the rites of the Northern Dipper. Another is the Tianxin zhengfa (Correct Rites of the Celestial Heart), which was founded by Tan Zixiao (d. 973) and popular in the Song dynasty.

In order to do justice to this vast topic, the author wisely chose a multi-disciplinary methodology, using both written sources and anthropological field work. In addition to historical records and local gazetteers, she juxtaposed a careful analysis of the *Linshui pingyao zhuan* (Pacification of the Demons of Linshui), an undated and anonymous text in the style of

similar novels published in the 16th century, with detailed ethnographical observation of rituals performed in the temples of Taiwan and Fujian dedicated to the Lady. She chose this text because it incorporates many diverse legends and thus provides a composite story about the Lady. Another text, the *Mindu bieji* (Informal Records of the Capital Min) also offers a “synthesized” legend of Chen Jinggu, which Vivienne Lo analyzed in her 1993 article “The Legend of The Lady of Linshui” (*The Journal of Chinese Religions* 21: pp. 69-96). Baptandier refers to this text sparingly because most of her informants are more familiar with the *Linshu pingyao zhuan*.

The book is divided into two parts. The first part, Chapters 1–6, is an analysis of the *Linshui pingyao zhuan*. The second part, Chapters 7–9, discusses the role of Chen Jinggu in the lives of women and children by focusing on two principal rites: Flowers and Passes. Chapter 10, the last chapter, is about a woman medium of the Lady who befriended the author in the 1980s when Baptandier did her field work in Tainan. Baptandier tells the reader her rationale for organizing the book this way: “I felt that it was important to enter into the text starting from the elements of the cult that can still be seen in the temples today. The *Linshui pingyao zhuan* was thus ‘tailored’ to fit the ‘pattern’ of the temple of Tainan first of all, and later enriched by the subsequent observation of the temple in Gutian. The organization of the first half of the book is thus more or less mapped onto the organization of the temple” (p. 42). The benefit of this organization is to link the mythical elements of the story with the actual rituals still performed today. This is of course the attraction and even the necessity of combining textual analysis with field work—a methodology which has become increasingly favored by students of Chinese religious studies. On the other hand, for this very reason, this book can be very challenging to readers who are not familiar with the details of the legend and the cult. To take one from a number of examples: The section on “Bad Death” of Chapter 3 mentions that Chen Jinggu is carried off to Mount Lü on her wedding day by Guanyin. Prior to this, however, we read that Chen is married and becomes pregnant, and it is precisely due to her death from abortion that she becomes a goddess. We are not given a complete and continuous narrative. It is thus rather surprising when we suddenly come to this passage. There are frequent cross references in the book, and for this reason the author has to remind the reader to go back or forward to a certain chapter or passage to get the gist of her argument. However, when one succeeds in following the author’s train of thought, this results in getting a fuller and more com-

plete picture of the Lady and her cult. The reader's mental vigilance and acute memory in reading the book is therefore richly rewarded in the end.

I will first single out some key findings of this book and, next, point out some facts for further discussion. First of all, from both the written sources and the testimonies of informants, the Lady is clearly a very powerful goddess. Both her companions (the other two Ladies of the Sannai) and helpers (the sworn sisterhood of 36 Pojie) are also powerful women. Her worshipers are likewise mostly women. It is no wonder that the book has the subtitle, "A Chinese Female Cult". In fact, this is the reason why the author decided to study it. As Baptandier puts it, "My first idea for this work was to show the discourse applied to the feminine, to ask what it means symbolically 'to be a woman' in China, in order to illuminate the practices that characterize the division of the sexes" (p. 1). She reiterates it in the conclusion:

The rites and the actual experience of Chinese women observed, especially that of Chen Jinggu's medium, demonstrate the true function of the language that says that women as full partners in liturgical Daoism, as 'half the sky,' exists only in the imaginary, as transcendent symbolic qualities of the sexual categories. [...] In reality, women are mothers, givers of sons to a patriline, and if escape is necessary for them, they become shamans and mediums, in this way moving between their social reality and their religious model (pp. 261-62).

Like Guanyin/Miaoshan, Chen Jinggu must die before becoming a goddess. "If femaleness is gloried, the myth immediately imposes limits on it as soon as it is taken up by women" (p. 84). Not does only the worship of goddesses not empower real women, but goddesses are also ambivalent figures. While male Red Head masters wear a long skirt to impersonate the Lady in performing public rituals, female mediums serve their primarily female clients mostly in their private homes.

The second point of note is the fluid and permeable nature of Chinese goddesses. Chen Jinggu gradually takes on characteristics and functions of Sovereign of the Azure Clouds (Bixia yuanjun), Celestial Daughter Seventh Star (Tiannü Qixing), Mazu and Child-giving Guanyin (pp. 143, 155). She is also connected with the Old Mother of Mount Li and Queen Mother of the West (p. 142). This is in line with what we see in regard to other goddesses. For instance, Mazu and the Unborn Mother (Wusheng Laomu) are said to be incarnations of Guanyin, or the other way around, depending on the worshipers' affiliations. What is very interesting is that Chen is not said to be the incarnation of these goddesses, but rather she is

no different from them or becomes them. Do we see the same phenomena among male gods? If not, why not?

The last fascinating point is about the special rites performed to protect women in pregnancy and childbirth as well as children from conception until they leave the Lady's protection when they turn sixteen. These beliefs tell us a great deal about the views concerning childhood and women's body. Chen Jinggu is the goddess who is in charge of the Bridge of a Hundred Flowers. Unlike men, every woman "has a Flower representing her in heaven at the Bridge of a Hundred Flowers.... The Bridge of a Hundred Flowers is a process. What women have 'in addition' is this power to transform (*hua*), to cause life in its essence to evolve dialectically, to be themselves and the other at one and the same time, to give birth in themselves to the other. The reflection in heaven of this power of transformation is a Flower (*hua*)" (p. 97). By performing a suitable ritual, a sterile woman can "borrow" a "bud" or embryo from the celestial flower of another woman to give birth to a child. Moreover, she can choose the sex of the embryo up to the 3rd month. In order to make sure that this does not happen to oneself, on the other hand, there are also rituals to safeguard the flower and thus to "stabilize the embryo" (*antai*) (pp. 173-74). When a woman is ill, there are rituals to help her by performing "tending of the flowers" (*zaihua*) (p. 184). The rituals specific to children are equally fascinating. There are many different "passes" (*guan*) which a child must successfully transverse in order to reach adulthood. Rituals have to be performed to help the child to pass these frontiers or obstacles. Both the flowers and passes are called "minor rites" (*xiaofa*) performed for the benefit of the individual, in contrast to public rituals for the benefit of the community. The rituals, called "refining and saving" (*liandu*), are typically performed by the Red Head masters who follow the Mt Lü tradition. They combine meditation, visualization practices and liturgical dramatizations (p. 223).

I now turn to a few specific comments. On page 48, referring to the relationship between Chen Jinggu and her sworn sister Jiang Shanyu who shares the same bed, Baptandier says, "This alchemical use of sexual energy as a step toward the Way, presented here in a 'homosexual' version is all the more fascinating as the protagonists, women, are called by masculine ritual appellations, as is the custom in the Quanzhen monastic tradition in the search for pure yang. The Old Mother of Mount Li is called *shifu*, 'master-father,' and the two sworn sisters call each other *shixiong*, 'brothers' " (p. 48). First of all, I would like to point out that sharing a bed in pre-

modern, or even contemporary, China does not necessarily mean that they have a homosexual relationship. Secondly, to address each other by male appellation is a common practice among Buddhist monastics and not just Quanzhen Daoists. By joining the monastic establishment, a woman hopes to transcend her sexual limitation. A religious woman aspires to become a “heroic manly man” (*da zhangfu*), an ideal much extorted in the Chan tradition. I suspect that this influenced the Quanzhen use of male appellations by woman religious.

The “Lake of Blood”: According to Baptandier, this is a special hell for women who fail to produce a child and die in childbirth. Since in Chinese medicine a child is constituted by the white semen from the father and the red menstrual blood from the mother, when the woman fails to give life by transforming her menstrual blood into a child, she has to suffer in this lake of menstrual blood. This differs from the traditional view as set forth in the apocryphal Buddhist sutra, *Xiepan jing*, composed probably in the 15th century, which, in turn, is based on a Daoist ritual manual composed sometime in the Song dynasty (960-1279). According to that scripture, all women who have given birth have to suffer in this special hell on account of the pollution created by the birth fluid they shed upon the ground. This different version reported by Baptandier might arise from regional variations.

A few minor points need clarification. Guanyin is always accompanied by the Dragon Princess (Longnü) and Sudhana since at least the Song. This is a unique Chinese creation because there is no scriptural basis for putting the three together. I consider this to be the Chinese creation of a Buddhist pantheon. Another example is the pairing of Guanyin and Dizang. In the book, Longnü is consistently called Liangnü (pp. 63, 108–9, 119). Could this be a typographical error?

I would also like to know why Guanyin “does not accept responsibility for the suicides of pilgrims to Mount Emei” (p. 158). There were indeed pilgrims who committed religious suicide on Mt. Emei for Puxian and on Putuo for Guanyin. But devotees of Guanyin would not go to Mt. Emei to carry out this act. Finally, in consigning Guanyin to Buddhism, Chen Jinggu to Confucianism and the Sovereign of Azure Cloud to Daoism (p. 158), the author makes an overly neat division of labor among the goddesses. It is really because these goddesses serve all three religions that their cults have survived down the ages. Their ability to merge and transform into each other, as Baptandier has shown so vividly herself, is what makes their cults enjoy such wide popularity.

This book is the fruit of the author's research of many years. It is indispensable reading for anyone interested in Chinese religion, gender studies, ritual studies, and the rise and development of local cults. The book has an extensive bibliography and a helpful index. It would have been even better if there were a glossary of Chinese characters. But that is something for which the publisher is responsible, and not the author. We should be grateful for this book which opens up new avenues for future research in so many interesting areas concerning Chinese goddesses and their cults.

**Chün-fang Yü**  
Columbia University

**Brigitte Baptandier et Giordana Charuty** (dir.), *Du corps au texte. Approches comparatives*, Nanterre : Société d'Ethnologie, 2008. 352 pages

Cet ouvrage collectif, qui porte en partie sur des données chinoises, traite avec brio des jeux entre les représentations du corps et celles de l'écriture ainsi que de leurs interactions dans des contextes divers. Le volume s'ouvre sur deux textes programmatiques de Brigitte Baptandier et Giordana Charuty.

Sous l'intitulé « Le texte en filigrane », Brigitte Baptandier entend justifier le titre de l'ouvrage. Jouant sur le terme « inscription », elle présume qu'il n'est pas de société radicalement dépourvue d'« écriture ». Dans cette perspective, la Chine occupe une place particulière. La multiplicité des problèmes évoqués brièvement rend difficile une discussion de fond. Quant à la relation du corps à l'écriture, posée d'entrée de jeu dans le titre de l'ouvrage, elle est envisagée pour la Chine essentiellement dans des contextes taoïques. On aimerait demander à l'auteur comment elle justifie une telle réduction. Les nombreuses références invoquées par Brigitte Baptandier dessinent une image complexe de l'écriture chinoise. Comment trancher entre l'affirmation abrupte d'Anne-Marie Christin « le pictogramme est une copie du réel » et l'heureuse expression « images dévoyées » ? Brigitte Baptandier conclut cette introduction en soulignant l'articulation, particulièrement prégnante, en Chine encore, entre l'écriture et le pouvoir.

Giordana Charuty (« Les scènes du texte ») retrace l'histoire des processus par lesquels les ethnologues se sont dégagés de l'opposition artificielle entre cultures parlées et écrites. On peut n'être pas d'accord, à pro-

pos de la Chine, avec des expressions telles que « une langue graphique distincte des langues parlées », il reste que le bilan des travaux menés par l'équipe « Écriture » au laboratoire de Nanterre, est impressionnant. Il s'agit de « décrire des univers sociaux d'écriture » et cela, en se gardant de dresser une typologie *a priori*. Les trois rubriques sous lesquelles G. Charuty range les études présentées dans ce volume, à savoir « incorporer, incarner », « prédire, prévoir, préfigurer » et « gouverner, réformer, contester », manifestent l'ampleur du champ anthropologique considéré.

Parmi les dix articles réunis dans la suite de ce recueil, quatre sont consacrés à des expériences chinoises. Adeline Herrou (« Quand les moines taoïstes se mettent en texte ») étudie les pratiques des moines taoïstes contemporains, auxquelles elle a consacré plusieurs enquêtes de terrain entre 1993 et 2007. Elle analyse d'abord les fonctions du « poème d'obédience » qui, entre autres, situe le moine dans la communauté à laquelle il appartient. Ce texte est utilisé selon les mêmes principes que le poème ou la sentence choisie figurant traditionnellement en Chine dans le registre familial (*jiapu* 家谱). Dans ce contexte, où chacun des caractères du texte est la marque d'une génération successive, tous les membres d'une même génération ont le même caractère dans leur nom personnel. Dans le cas des taoïstes, le nouvel adepte change de nom en commençant sa vie de moine : il prend un nom taoïque (*daoming* 道名) que lui donne son maître. Le poème d'obédience a une fonction analogue à celle du texte figurant dans le *jiapu* familial, à ceci près que le choix du caractère qui figurera à l'initiale du nom taoïque du nouveau moine n'est pas donné par une lecture suivie du texte. Ce caractère sera celui qui suit immédiatement dans le texte l'initiale du nom de son maître. Autrement dit, il s'agit moins d'un repérage chronologique que de marquer l'appartenance du nouveau moine à la lignée d'un maître. Adeline Herrou étudie aussi les usages que font les moines des textes canoniques. Ils les récitent, les lisent à haute voix, les psalmodient, au cours de trois, voire quatre rituels quotidiens. Il s'agit de combiner « l'acquisition et l'assimilation d'un savoir, la maîtrise du corps, la performance musicale et l'action rituelle » (p. 60). Enfin c'est à travers les textes que se constitue le « tissage » des liens entre les taoïstes. Cet exposé présente de façon claire des données complexes, loin de tout ésotérisme.

C'est de théâtre que traite Brigitte Baptandier (« La Biographie de la Mère, *Nainiang zhuan* 奶娘傳. La tablette à écrire »). Elle décrypte le rôle de la mère, de sa matrice, de l'embryon de l'enfant à naître, dans une pièce de théâtre issue d'un rituel de la « tradition des maîtres exorcistes » du Fu-

jian – pièce jouée par des marionnettes ou des acteurs, durant trois jours et trois nuits. B. Bapandier résume ainsi son propos : « Cette pièce met (...) en scène une femme chamane taoïste enceinte, qui, de ce fait, ne peut pas accomplir un rituel et qui l’ayant pourtant mené à bien en produisant une “image” hors d’elle, en meurt avec son enfant : divinisée elle devient un “souffle pur”, *shen*. » (p. 130).

On ne peut détailler ici les données complexes que l’auteur accumule ni les nombreux parallèles qu’elle suggère avec telle ou telle façon de faire attestée en Europe – comme par exemple à propos de l’image de la mère, la position tierce de Anne dans « la Vierge et Sainte Anne de Léonard de Vinci ». Il faut signaler une notation d’un intérêt particulier dans le contexte du présent ouvrage : la présentation de « talismans d’écriture », qui ne sont pas destinés à être lus, mais seulement à être montrés sur des panneaux, ou tracés dans l’air.

Avec le texte de Gladys Chicharro, (« *Qban yuwen* : Histoire d’un manuel scolaire chinois alternatif », p. 263-291), on passe dans un tout autre univers : la Chine d’aujourd’hui, avec la vitalité de ses internautes et le poids toujours pesant des normalisations. *Le chinois des éditions Q* (Q 版語文) se présente comme un manuel de langue à usage scolaire (lecture et écriture). Cependant il est clair qu’il s’agit d’une parodie. Les textes mettent en scène à la fois des personnages empruntés à la tradition chinoise, voire à la littérature classique et aux dessins animés ou séries télévisées. Les héros ne sont guère « positifs » ; ils mettent leur intelligence au service de leur réussite. Ce livre contient implicitement une critique très vive du système d’enseignement dans la Chine contemporaine et, au deuxième degré, une critique sociale. Il a remporté un grand succès de vente auprès de la jeunesse et a été interdit deux mois après sa parution. G. Chicharro souligne que l’auteur fait grand usage de jeux graphiques, de manipulations de caractères, et n’hésite pas à remplacer « un caractère complexe par un autre plus simple et mieux connu, ayant la même valeur phonétique ». Elle note qu’il s’agit, là aussi, d’une transgression, puisque, depuis le début de l’empire chinois, déterminer l’effectif des formes graphiques a été le monopole du souverain.

L’article rédigé par Aurélie Névoit (« Une écriture chamanique bonne pour gouverner. Du processus de nationalisation des caractères d’écriture *ni* en caractères d’écriture *yi* ») se situe également dans l’actualité, mais sur les marges du monde chinois. Il s’agit des stratégies mises en œuvre par les autorités chinoises pour unifier et contrôler les textes rituels utilisés par les chamanes de la minorité *Yi* 彝, en particulier au Yunnan. Traditionnelle-

ment ces textes étaient tracés par le « maître de psalmodie » (*bimo*) de chaque village et il n'y a pas d'uniformité au niveau régional. En imposant un texte de référence, on porte atteinte à la relation entre ces écrits et le corps des officiants : naguère, l'exemplaire de chaque maître était enterré avec celui-ci à sa mort. Il avait auparavant été copié à la main par le disciple destiné à lui succéder, au niveau d'un village. Le nouveau recueil, unifié, est photocopie.

L'objectif proclamé est de faciliter la communication entre les différents groupes *Yi*. A. Névoit souligne qu'il s'agit surtout d'éroder le pouvoir politique des chamanes locaux. Elle note qu'à côté des grandes cérémonies unitaires mises en scène annuellement par le pouvoir, des usages anciens subsistent localement. Cet article est sans doute, parmi tous ceux concernant des données chinoises, celui qui répond le mieux à l'intitulé « Du corps au texte ».

Quant aux articles réunis dans ce recueil qui ne concernent pas la Chine, il suffit ici de les évoquer brièvement. Deborah Puccio-Den (« La Morisma "en chair et en o". Pratiques et représentations autour d'un texte théâtral aragonais ») décrit la tradition théâtrale d'un bourg aragonais, dans lequel les personnages incarnent la geste légendaire des lieux, préservée dans un texte anonyme, vestige supposé d'une tradition orale. Giordana Charuty (« Somnambules à la lettre ») évoque des cas de « sommeil magnétique » comportant des expériences de lecture et d'écriture. Jean-Jacques Glassner (« Le corps écrit. La victime dans le sacrifice divinatoire en Mésopotamie ») traite du corps de la victime comme support direct de lecture des présages. Sophie Houdart (« Projeter en architecture. De mises en page en mises en forme ») s'interroge sur ce qu'est « l'écriture » d'un dessin d'architecte : comment elle se construit et se lit tout à la fois. Emmanuel Grimaud (« Les dérives du scénario. Script, logiciels d'écriture et modèles de conception aléatoires au cinéma ») analyse, dans le cadre des studios de Bombay, les conversions complexes qui accompagnent un script de son écriture à la réalisation du film et note qu'« il est très possible de filmer des interactions [entre les corps] sans les avoir jamais écrites ». Martine van Woerkens (« Écrire pour soi, écrire pour les autres. Trois femmes écrivains au Maharashtra, Inde ») évoque l'œuvre de trois femmes qui, dans une société où la loi brahmanique les exclut de l'écriture, sont parvenues à exprimer leur désir de transformer la société par le déplacement des relations de pouvoir entre hommes et femmes.

Cet ouvrage réunit des textes d'une grande diversité de points de vue. Il est particulièrement utile et intéressant de confronter les données chinoi-

ses, non pas comme c'est trop souvent l'usage, aux seuls faits occidentaux mais à la variété du monde.

**Viviane Alleton**  
EHES

**Pascal Torres**, *Les Batailles de l'empereur de Chine : La gloire de Qianlong célébrée par Louis XV, une commande royale d'estampes*, Paris : Musée du Louvre/Éditions le Passage, 2009. 160 pages, illustrations

Pascal Torres's book is the catalogue of an exhibition at the Musée du Louvre, February 11–May 18, 2009, which provided a rare opportunity for the public to see what is some of the most intriguing—and beautiful—evidence of one encounter between China and Europe in the 18th century. The focus of the exhibition was the set of 16 copperplate engravings made in France between 1766 and 1774 depicting Chinese campaigns in Central Asia and the rites and celebrations that attended the victories by the armies of the Qianlong 乾隆 emperor (r. 1736-1795). From the beginning, the project to engrave images for the emperor of China was a complex and challenging one that required the strenuous efforts of French master engravers under the direction of Charles-Nicolas Cochin le fils (1715-1790), who reported to the Marquis de Marigny (1727-1781), who was the Director of the Académie royale de Peinture, de Sculpture et de Gravure and himself responsible to Louis XV (r. 1715-1774) for the success of the enterprise. Nothing less than the artistic and commercial prestige of France was at stake.

From the beginning, too, the story of the prints (variously referred to in French as “les Batailles” or “les Victoires” but more commonly as “les Conquêtes de l'Empereur de Chine”) has been a mysterious and confusing one. Torres is to be commended for providing as full an account as is possible based on French documentary sources, most important among them the ground-breaking article by Paul Pelliot, published in 1921 (“Les ‘Conquêtes de l'Empereur de la Chine,’” *T'oung Pao* 20 [1921], pp. 183-274). Torres adds to the discussion the contents of crucial archival documents, mostly letters between Cochin and Marigny, that were first published in 1905 (*Nouvelles Archives de l'Art Français*, 3rd series, vol. 22 [1904]) but apparently only recently recognized for their value. (However, Tanya Szrajber at the British Museum previously used much of the same source mate-

rial in her article “The *Victories* of the Emperor Qianlong,” *Print Quarterly* XXIII, no. 1 [2006], pp. 28-47, an article which is not cited in Torres’s bibliography.)

The Qing conquests in Central Asia were commemorated in the Ziguang ge 紫光閣, the Hall of Imperial Glory in the gardens to the west of the Forbidden City, in the form of 100 full-length portraits of the civil and military officials involved in the campaigns as well as a set of 16 large-scale paintings that were mounted on its walls. (The Ziguang ge is visible in the background of the last image of the set, which illustrates the arrival of the Qianlong emperor at a banquet for distinguished officers and soldiers as well as Muslim allies of the Qing, identified by their non-Chinese costumes.) Having seen engravings of battle scenes by Georg Philipp Rugendas (1666-1743) in the possession of Jesuits at the Qing court, the Qianlong emperor ordered that engravings be made of the images in the wall paintings. The imperial edict only specified that the copperplate engravings be made in Europe, and it was the Governor and the Superintendent of Customs of Guangdong who, under the influence of the French Jesuit mission in Guangzhou 廣州 (Canton), directed that the imperial order be sent to France in the care of the officials of the Compagnie française des Indes. Torres’s stated goal is to describe the history of the Chinese imperial order for these copperplate engravings and the French royal response, specifically in the context of the history of engraving in 18th-century France. The story is a convoluted but fascinating one. Some of the narrative is told in Torres’s relatively brief but densely written text, while much additional detail is contained in the lengthy notes at the bottom of almost every page.

Central to Torres’s discussion is the role of the master printer Cochin, who selected and supervised the four engravers—chosen as the best in France—throughout the long and difficult process of producing the finished prints. Cochin sought to bring an artistic unity to the images, in some cases retouching or even redrawing two of the original designs sent from China as well as carefully scrutinizing and frequently modifying the images at each stage of their creation. His achievement is noted in the unprecedented inscription reading “C.N. Cochin *direxit*”—“Directed by C.N. Cochin”—a variant of which appears at the bottom of many of the plates, alongside the names of the original artists and the engravers.

One of the great revelations of the Louvre exhibition and the present catalogue is the presence in the Edmond de Rothschild Collection of printed proofs of early states of 15 among the 16 engravings, prints in

which the images were first reproduced by etching. (The Rothschild Collection was presented to the Louvre in 1935; Torres is curator of the collection and of the Chalcography [the collection of engraved plates] of the Louvre as well as the curator of the “*Batailles*” exhibition.) The distinctions between the related techniques of etching and engraving are often not clear to the general public, and the French term *gravure* can apply to both, although there is a clear distinction between *gravure à l’eau-forte* (etching) and *gravure au burin* (engraving). Etching has the advantage of speed. The person working on a prepared copper plate with an etching needle would proceed much as an artist drawing with a pen or pencil. (The image would be cut into the plate by immersion in a chemical bath.) Engraving—historically considered superior to etching as a technique—can produce a far more expressive line, wider or finer depending on the skill of the engraver in manipulating the burin (a small, chisel-like tool), but engraving takes far longer than etching. Cochin had his master engravers first copy the original designs sent from China onto the plates using the technique of etching, apparently duplicating the size of the originals. The resulting image appears in the first proofs to be printed from the plate like a fine-line drawing. This first stage or “state” of the image was presented to Cochin, who used ink wash and, probably, a pen and ink to retouch the printed image as a guide for the engraver, who would rework the plate as an etching and then print the subsequent state to present, again, to Cochin for his approval. The process was sometimes repeated for a third etched state before Cochin was satisfied. At this point, the engraver began the truly laborious task of recutting almost every single line with the burin, enhancing each line and adding much significant detail as well. The complete process of putting the image on the copper plate required nearly two years for an individual image in some cases, but it produced prints of a quality seldom if ever equaled in the 18th century.

The contrast between the preliminary etched state and the final engraved print is highly informative, both for the printmaking process and for Torres’s perceptive analysis of Cochin’s adaptation—sometimes almost a transformation—of the images he originally received. In his last, brief chapter, “Confucius et les Lumières, sur une estampe d’Helman...,” Torres notes that Cochin succeeded in engraving the images from China without succumbing to the fashion for Chinoiserie, the fantasy images of some vague, distant “China” then at the height of their popularity among the European elite of the late 18th century. While the original designs sent to France apparently no longer exist (they would have been returned to the

Qianlong emperor along with the official printed edition of the engravings and the copper plates themselves), the preliminary etched states seem to accurately reflect the mix of “Chinese” and “European” styles current in the Qianlong court. That is, figures and landscape are European in their detail but Chinese in their overall composition, with sometimes wildly exaggerated landscapes while the skies and bodies of water are left blank. Cochin’s process of retouching the proofs surely produced, among other things, the details of the atmospheric, cloud-filled skies. An earlier set of copperplate engravings made in China clearly demonstrates this “European” tendency in reworking a Chinese original. The Italian Jesuit Matteo Ripa (1682-1746) produced two sets of copperplate engravings for the Kangxi emperor (r. 1662-1722), the Qianlong emperor’s grandfather.

The first was the 1712-1713 engraved version of the illustrations for the *Bishu shanzhuang sanshiliu jing shi bing tu* (避暑山莊三十六景詩并圖 Poems and pictures of the 36 Views of the Bishu shanzhuang), and the second was the 1719 set of 41 maps of China, published in the *Huangyu quanlan tu* (皇輿全覽圖 Maps of a complete view of the imperial territory). In the engravings of the “36 Views,” Ripa retained the compositions of the Chinese woodblock illustrations but added clouds to the skies, ripples to the water, even swans and other birds to make the images more “European.” (Torres does not refer to Ripa’s pioneering efforts in copperplate engraving at the Qing court.)

Concerning the Qianlong emperor’s “Conquest” engravings, Mariigny had written to Cochin in April 1767 on the supposed Chinese preference for precision and a certain level of finish in contrast to what Europeans considered genius or talent: “Vous êtes déjà prévenu que les Chinois préfèrent l’exactitude et le fini de l’exécution à tout ce qui caractérise chés nous le génie et le talent, il est juste qu’ils soient servis à leur goût, à leur gré; ainsy, c’est à vous à recommander aux graveurs de s’y conformer avec grand soin et d’y veiller.” (See the *Nouvelles Archives de l’Art français*, as above, pp. 116-117, document no. 564; cited on p. 155 of Torres’s catalogue, which retains the 18th-century spelling.) Under Cochin’s guidance, however, the French engravers produced a level of finish that surely pleased the Qianlong emperor while incorporating what the French more clearly recognized as art.

The extraordinary quality of the prints that were finally sent to China, their mysterious subjects and exotic imperial patron all made them highly desirable at the time, although the Qianlong emperor’s order for the prints and plates to be returned to China and the French royal response

made it almost impossible for more than a very few sets to remain in French hands. To meet the demand, a set of reproductions in reduced size was published from 1783 to 1785. At the time, the Qianlong emperor's "Conquests" were widely misunderstood and misinterpreted, and, although attempts were made to identify the subjects and their significance, these were not correctly identified for nearly a century and a half. Torres proposes that we look at these truly rare images in a new light, rereading their history not in the context of decorative Chinoiserie or that of later, bourgeois Orientalism, but more in the spirit of that small part of 18th-century society that looked to China as a model in a philological or historical sense of the universal progress of history. Even at the time of their creation, the reception of the prints by the Qianlong emperor was an important concern for France. But, as the administrators of the Compagnie des Indes reported, there was little that could be learned, other than that the emperor was pleased with the prints, since they were intended only for his eyes and the nobles or high officials (*les Grands*) of the court. The "Conquests of the Emperor of China" provoked much learned discussion when they were created, they have been the focus of scholarly attention since that time, and Torres has added a significant new chapter to understanding the creation of these 16 superb engravings.

**John Finlay**  
Paris