



HAL
open science

Domination, institution, et identité: le mouvement Taiping et la Chine du XIXème siècle.

Gérard H. Gautier

► **To cite this version:**

Gérard H. Gautier. Domination, institution, et identité: le mouvement Taiping et la Chine du XIXème siècle.. Education. Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, 1992. Français. NNT : 870338IX . tel-00676281

HAL Id: tel-00676281

<https://theses.hal.science/tel-00676281v1>

Submitted on 4 Mar 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

巴黎第八大學 教育科學系

霸權，制度，意識

太平天國和十九世紀的中國 一

高迪恩

Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis
U.F.R. Communication, animation, psychanalyse,
éducation, didactique (CAPFED)
Département Sciences de l'Education (U.F.R. 8)
Doctorat Approches Multiréférentielles
des Pratiques Educatives
Analyse Institutionnelle
Année 1991-1992

Gérard GAUTIER

**DOMINATION, INSTITUTION, ET IDENTITÉ
LE MOUVEMENT TAIPING ET LA CHINE
DU XIX^{ème} SIÈCLE**

Thèse soutenue sous la direction de Rémi HESS

**Volume Un
INTRODUCTION
LE CADRE ET L'EXERCICE DE LA DOMINATION**

貪財爲貪

La convoitise des richesses est de la convoitise

貪權貪勢尤貪

La convoitise du pouvoir et de l'influence est de l'extrême convoitise

林紓 “析廉”

Lin Shu (1852-1924)

Explications sur l'officiel intègre

Remerciements

Je tiens à remercier ici les personnes et/ou institutions suivantes :

- le Centre Culturel Français de Taipei, qui a retenu ma candidature pour une bourse d'un an,
- le Ministère de l'Education à Taïwan, qui me l'a accordée,
- Charles Curwen, qui m'a offert un exemplaire de son ouvrage *Tai ping Rebel*,
- Jacques Pimpaneau et Jean-René Ladmiral pour le temps qu'ils m'ont consacré, leur attention, leurs remarques et leurs suggestions de lectures,
- Halkawt Hakim, qui m'a aidé de manière inestimable pour le plan de mon étude,
- Daniel Hardy dont la correspondance et les remarques régulières m'ont beaucoup encouragé,
- mes enseignants de chinois du Mandarin Training Centre à Taipei, Christophe, Fabienne et tous les amis qui m'ont supporté lorsque je pensais tout haut, Nathalie, Armelle, Nathalie, et tous ceux et celles qui ont relu ou écouté mes élucubrations en général... sans oublier Nounours, qui a écouté, critiqué, relu et même pris le temps d'annoter,
- les conservateurs et les membres du personnel des bibliothèques suivantes, qui m'ont permis d'accéder à leurs collections :

Academica Sinica, Nankang, Taiwan, Bibliothèque d'Anthropologie ; Bibliothèque Censier, Paris ; Bibliothèque Nationale, Paris ; Bibliothèque de l'Institut des Langues Etrangères (Yuyan Xueyuan), Pékin ; Bibliothèque de l'Institut National d'Etudes Démographiques, Paris ; Bibliothèque de l'Institut Ricci, Taipei ; Bibliothèque de la Chinese University, Shatin, Hong-Kong ; Bibliothèque de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris ; Bibliothèque du Mandarin Training Centre, Normal University, Taipei ; Bibliothèque Publique d'Information, Centre Pompidou, Paris ; Bibliothèque de la Sorbonne, Paris ; British Library, Londres ; British Maritime Museum, Greenwich ; National Library, Taipei (en particulier le Centre for Chinese Studies) ; Public Record Office, Kew.

J'exprime tout particulièrement mes remerciements pour les cas où l'accès m'a été accordé alors que je ne pouvais guère y prétendre *a priori*. C'est le cas pour la Bibliothèque de la Maison des Sciences de l'Homme, dont l'accès a été particulièrement précieux, notamment pour les textes publiés au Japon, et aussi pour celle de l'Institut des Langues Etrangères de Pékin, pour laquelle les ouvrages consultés ont été empruntés par mon professeur de chinois, madame Zheng, que je remercie ici.

Présentation du plan de l'étude

Cette étude se divise en trois parties, précédées d'une introduction.

L'**introduction** expose le cadre d'interprétation que j'ai tenté de construire, et que le lecteur devrait conserver en mémoire en abordant la suite de mon travail. Je ne prétends pas avoir réussi partout dans la suite du travail à respecter les lignes de réflexion que je m'étais tracées lors de la rédaction de cette introduction méthodologique. Il reviendra au lecteur d'en juger. Ensuite vient l'étude proprement dite.

La **première partie** de l'étude fournit une approche descriptive des conditions en Chine, non seulement au moment du déclenchement de la rébellion Taiping, mais aussi plus loin dans le passé (dynastie Ming, précédente de celle des Qing contre laquelle se soulèvent les rebelles de 1851). Elle se divise en deux sections :

- la *première section* présente les faits proprement matériels : conditions géographiques, économiques et sociales dans la société chinoise ;
- la *seconde section* présente les faits culturels et idéologiques, en particulier le confucianisme, expression du pouvoir impérial, et incarnation de ce contre quoi luttèrent les rebelles. L'ensemble constitue une tentative de reconstruction du paradigme général de l'époque, dont furent nourris les acteurs sociaux.

La **seconde partie** de l'étude concerne la résistance et la révolte développées par le mouvement Taiping contre ce paradigme dominant. Elle comprend les divisions suivantes :

- un *événementiel* consacré à une description rapide des événements de la rébellion, et dont le but est de permettre au lecteur peu familier avec les événements traités d'en prendre rapidement connaissance. A la fin de ce chapitre se trouve une esquisse très sommaire de la problématique : l'identité du mouvement révolutionnaire dont l'histoire vient d'être brossée à grands traits. Il est suivi d'un chapitre d'introduction méthodologique concernant les problèmes propres à cette partie de l'étude ;
- une *analyse étape par étape* de l'évolution du mouvement Taiping constitue ensuite le corps de la seconde partie proprement dit. Assez logiquement, chaque étape est traitée en un chapitre. L'analyse s'intéresse plus spécifiquement à l'évolution des modes d'organisation et des modes d'appartenance au mouvement, spécialement dans la phase de la réorganisation de Nanjing comme capitale céleste, la Nouvelle Jérusalem.

Cette analyse comprend elle-même des sections biographiques quand nécessaire, et s'appuie sur une étude des documents publiés par les rebelles, et sur une approche comparative avec d'autres mouvements messianiques ou religieux (Christianisme et Islam des origines, missionnariat chrétien de l'époque des Taiping, mouvements messianiques médiévaux...). Elle comprend aussi une étude comparative des organisations militaires respectives des rebelles Taiping et des forces impériales qui les combattent, spécialement l'Armée du Hunan, la *Xiangjun* de Zeng Guofan.

La **troisième partie** propose pour conclusion une réflexion méthodologique plus générale, centrée sur le problèmes des conditions de l'occurrence d'une révolte contre l'ordre dominant.

Je tente d'y revenir sur la notion de paradigme, en mettant en rapport cette idée avec ce qu'on appelle souvent "la thèse de l'idéologie dominante". Puis je reviens sur la psychologie du rituel à partir notamment de la cérémonie taoïste du thé - et tente d'aborder ainsi une analyse "resocialisée" du taoïsme. Une comparaison est tentée avec le rôle des rituels dans le paradigme confucianiste. Le but est de préciser la notion d' "emprise psychologique" qui sera utilisée dans la suite.

Ensuite, je reviens à la question de l'existence d'un consensus dominé, en essayant de montrer qu'il peut y avoir emprise sans consensus au sens conscient du terme, en raison de la signification contextuelle des symboles utilisés dans les activités rituelles. A partir de cette analyse du "mode d'être" de l'emprise, j'examine les possibilités de révolte, la dynamique menant à la rébellion, et le type de paradigme permettant la révolte – et construit dans l'action. Le messianisme se montrant particulièrement susceptible de jouer ce rôle, j'en entame une analyse, avant de revenir au mouvement Taiping pour lui appliquer les idées qui se sont dégagées dans cette troisième partie. En particulier l'existence dans les mouvements de ce type de moments contradictoires référant à la *transe* et à l'*utopie*, que je tente de mettre en relation avec les moments de l'instituant et de l'institué utilisés en analyse institutionnelle.

Cette partie peut être considérée comme la conclusion de l'étude sur les Taiping. Mais elle pourrait aussi constituer une base de départ pour, à partir du travail accompli au propos de la Chine du XIX^{ème} siècle, travailler sur certains aspects de mouvements sociaux d'opposition se déployant dans d'autres sociétés, dans d'autres contextes... à condition de garder à l'esprit précisément l'importance des contextes spécifiques.

*

* *

Contrairement à une base de données relationnelle, un livre ne peut malheureusement être lu que séquentiellement : quel que soit l'ordre de lecture adopté, il doit bien y avoir un ordre de lecture. J'ai supposé que ce travail serait lu dans l'ordre ou les chapitres ont été disposés (Cet ordre n'est pas nécessairement celui dans lequel ils ont été rédigés).

Je me suis donc laissé guider lors de la rédaction définitive par une logique d'exposition, qui ne devrait pas être prise par le lecteur pour une expression de ma croyance en une causalité socio-historique ou logique particulière. Mais j'ai tenté aussi de permettre d'autres modes de lecture par des renvois fréquents.

J'ai cherché à aborder chacune de ces approches du mouvement Taiping non pas comme excluant les autres, mais au contraire comme devant s'intégrer dans une vision pour ainsi dire kaléidoscopique. L'ordre d'exposition n'est donc pas (totalement) le fait du hasard. Ainsi la biographie de Hong Xiuquan s'appuie-t-elle sur des éléments exposés dans l'étude du contexte culturel chinois de l'époque, et celle de Zeng Guofan sur l'étude du confucianisme, et du néo-confucianisme de Zhu Xi. L'analyse des différentes formes d'organisation militaire des Taiping et de leurs ennemis s'appuie sur les biographies, et ainsi de suite.

Il me semble qu'en réalité il y a ici deux ouvrages séparés, reliés en un certain nombre de points par des "ponts" qui les font communiquer. Ainsi un certain nombre de sections méthodologiques ou/et théoriques qui se trouvent insérées dans le texte au fur et à mesure des besoins pratiques de l'étude pourraient-elles être lues les unes à la suite des autres plutôt qu'à l'emplacement où elles se trouvent. Mais alors on abandonnerait provisoirement la partie à proprement parler "factuelle" du travail. Je soupçonne que cette partie-là ne peut être lue indépendamment de son "commentaire", mais je n'en suis pas sûr (!).

Il faut bien avouer que plus on passe de temps à travailler sur un sujet, plus il devient difficile de se rendre compte si le produit de ce travail demeure lisible par quelqu'un d'autre ! (Ce doit être une loi sociale de la communication).

Etudier les hommes comme on étudie les insectes, ce n'est pas non seulement immoral, c'est, avant tout, antis-cientifique [Eliade, 1959, p. 26].

La problématique d'une prise en compte des aspects hétérogènes d'une réalité semble, dès lors, moins résider dans un choix radical, exclusif, entre l'une ou l'autre des optiques concurrentes, que dans l'*articulation* et la *conjugaison* judicieuse de ces différents éclairages. Ainsi, les statuts respectifs d'une *historicité-temporalité*, autrement dit de l'*altération*, au cœur même du *faire social*, les jeux originaux de l'*imaginaire* et de l'*inconscient* se mêleront, en fait, constamment, sans être toujours clairement reconnus à l'analyse des *enjeux* plus proprement politiques. En regard d'une "logique de la domination", il y a, toujours, à comprendre aussi les effets subtils d'une *emprise*. (...) Il faut comprendre l'analyse multiréférentielle comme une lecture plurielle, sous différents angles, en fonction de systèmes de références distincts, non supposés réductibles les uns aux autres, des objets qu'elle veut appréhender [Ardoino, 1988, pp. 248-9].

Qu'ainsi donc la "sinologie" ne représente pas seulement une marche éloignée aux confins de nos connaissances, comme un savoir de plus, mais puisse aussi nous servir de *mesure* et d'*outil* dans la prise de conscience de nous-mêmes [Julien, 1984].

Introduction

A la recherche d'un cadre d'interprétation

En quoi consiste cette étude ?

Pour moi dès l'origine, ce qui a été clair était plutôt tout ce que cette étude *n'était pas*, ce qui est quelque peu traumatisant : elle traite de la Chine, mais n'est pas de la sinologie (mes compétences en chinois ne sont certes pas suffisantes pour me permettre de prétendre être sinologue !). Elle traite d'une période historique particulière mais n'est pas de l'histoire. Ce pourrait être de la sociologie, mais cette thèse n'est pas une thèse de sociologie. Dans un monde où l'identité doit être marquée sur une étiquette, je devais donc me poser la question : qu'est-ce que c'est ?

Une façon de commencer à répondre à cette question pourrait bien être d'en poser une autre : quels rapports entretient ce travail avec les pratiques et les recherches

d'analyse institutionnelle en cours au département sciences de l'éducation de l'université Paris VIII, où cette thèse est soutenue ? Ce travail de recherche sur la Chine du XIX^{ème} siècle ressort-il de l'analyse institutionnelle (A.I.) ? J'aurais tendance à répondre "oui", parce que j'y ai tenté de travailler sur des idées et avec des outils ressortant du "paradigme" de l'A.I. Qu'est-ce que j'appelle paradigme ? Provisoirement, je le définirai comme un "cadre interprétatif", au sens de Kuhn [Kuhn, 1985], mais dépassant le cadre des sciences exactes¹.

Je comparerais l'analyse institutionnelle (A.I.) à l'astronomie, qui est un domaine où on ne se gêne pas pour emprunter des pratiques, des méthodes, des concepts, à divers domaines plus "classiques" : optique, physique des solides, mécanique quantique ou tensorielle, etc... En A.I. aussi, on emprunte à divers domaines à la fois concepts et méthodes d'approche : à la sociologie d'intervention, à la psychosociologie, à l'anthropologie, à l'histoire...

C'est peut-être cela, le paradigme de l'A.I. : un faisceau de problématiques (le non-dit social, l'analyse de l'implication), de concepts (la transversalité, l'institutionnalisation), de méthodes (l'intervention socianalytique, mais aussi la méthode régressive-progressive d'Henri Lefèbvre), d'origines fort diverses. Utilisées en conjonction, au service du dévoilement, de l'analyse, et de la tentative d'agir sur, la domination sociale. Non pour agir soi-même – en tant qu'"analyste" – sur la domination sociale, mais pour restituer la possibilité aux dominés de s'en débarrasser eux-mêmes. Ce paradigme est un cadre, à la fois un cadre interprétatif, comme l'analyse Kuhn, mais aussi et surtout auparavant un cadre d'action sociale.

1 - Kuhn présente le paradigme comme un ensemble d'accomplissements scientifiques passés, généralement exposés sous la forme de manuels servant à nourrir les générations suivantes d'étudiants, et qui définissent implicitement, en exposant l'ensemble des théories acceptées, les problèmes légitimes et les méthodes légitimes de tel domaine scientifique. [Kuhn, 1985, p. 29]. Par "légitime", Kuhn entend qui relève bien du champ du domaine scientifique et question. Ces manuels servent à former les chercheurs à résoudre un certain nombre de problèmes, après les avoir choisis en accord avec ce que Kuhn appelle le champ de la "Science normale". En gros, un paradigme est un "modèle implicite" servant à définir ce qui est du domaine de la science normale. Kuhn étudie les transitions entre paradigmes, en partant du principe qu'ils déterminent la science normale de manière implicite. C'est à dire que quand un paradigme "fonctionne" bien, les scientifiques travaillent "docilement" dans le champ qu'il leur assigne, interprètent instinctivement les résultats obtenus dans le cadre du paradigme, intègrent les nouvelles données en enrichissant le paradigme, grâce aux méthodes que le paradigme fournit.

Les paradigmes servent aussi, outre à véhiculer une théorie scientifique (rôle "cognitif"), à fournir une "carte de l'univers explorable" : "Comme la nature est trop complexe pour être explorée au hasard, cette carte est aussi essentielle au développement continu de la science que l'observation et l'expérimentation" (rôle "normatif")..."Le paradigme propose des directives pour réaliser la carte" [Kuhn, 1985, p 155]. Il y a dans l'usage inconscient d'un paradigme une réelle occultation socialement organisée de la "positivité de la pratique", par amnésie de celle-ci au profit d'une interprétation immédiate, qui fait qu'un changement de paradigme peut être aussi qualifié de "réinterprétation".

L'intérêt de ce "paradigme", c'est précisément qu'il est rien moins que figé : après une réflexion intégrant l'ethnométhodologie d'H. Garfinkel, puis les idées d'Henri Lefèbvre, voici que l'A.I. redécouvre l'école sociologique de Le Play et commence l'exploration de la méthode monographique. Virée de la sociologie dans la plupart des universités françaises, l'A.I. est à la périphérie des disciplines académiques : sociologie, ethnologie, histoire... C'est qu'à la périphérie de plusieurs domaines, on a une bonne vue sur chacun d'eux. On peut même être un carrefour.

Du roman à la thèse

Alors quel rapport entretient cette étude avec l'A.I. ? D'abord, que contient-elle de factuel ?

J'ai cherché à reconstituer l'évolution d'une révolte paysanne, celle des "Taiping", qui a éclaté en 1851 dans le Sud de la Chine, et s'est vite transformée en révolution, puis en Etat théocratique, avant d'être atrocement réprimée. Cette évolution ne peut qu'en évoquer d'autres, advenues ultérieurement à d'autres mouvements révolutionnaires. Et de nombreux mouvements révolutionnaires ultérieurs se firent aussi avec une base de masse paysanne – fut-ce avec des paysans sous l'uniforme, fut-ce avec une idéologie "prolétarienne". Il se pourrait donc que la question de la compréhension de la révolution Taiping dépasse la question de la Chine au XIX^{ème} siècle².

Si c'est le cas, pourquoi ai-je choisis de travailler spécifiquement sur la Chine ? Cela a commencé il y a plusieurs années, par un voyage au cours duquel j'ai découvert au musée de Nanjing consacré à cette révolte une photo d'une pierre tombale sur laquelle se lisait le nom d'un anglais, Augustus Frederick Lindley. Lors du déclenchement de la révolte des Taiping contre la dynastie impériale Qing, une poignée d'occidentaux avait pris parti pour les rebelles. Ils avaient formé une "Légion Fidèle", qui combattit contre les troupes impériales de la répression, et... contre les armées française et anglaise. En effet, les Anglais avaient envoyé le (futur) général Gordon pour diriger l'armée de mercenaires anglo-chinois (l'"Ever Victorious Army") qui participa à l'écrasement de la révolte.

Lindley était le chef de cette légion révolutionnaire. Rentré en Angleterre pour raison de santé, il survécut au massacre des révoltés en 1864, et mourut à 33 d'une crise cardiaque ans après avoir publié contre la politique Britannique en Abyssinie un livre intitulé : *The Abyssinian events from the point of view of an Abyssinian*. Enthousiasmé par le personnage, je décidai de lui consacrer un roman. Au retour, passant par Londres, je pus me procurer ses mémoires, écrites en 1866 en défense des Taiping [Lindley, 1866]. Puis une fois en France, je complétais cette première approche, latérale, de ce qui

² - Sur cette question du rôle des paysans dans les révolutions et sur leur rôle en Asie, voir entre autres : [Centre d'Etudes et de recherches Marxistes, 1973 ; 1974], [Bideleux, 1985]. Voir la troisième partie de cette étude.

allait devenir mon “sujet”, par la lecture d’un excellent ouvrage de Jacques Reclus [Reclus, 1972].

En Juin 1988, après près d’un an de travail sur le sujet, je dispose d’une masse de documentation sur le XIX^{ème} siècle chinois, d’un projet de synopsis, et de fiches de personnages historiques. Devant partir en Juillet pour la région où a débuté la révolte, je demande à Rémi Hess, mon responsable de thèse, de changer de sujet pour travailler sur les Taiping. Il donne son accord avec un enthousiasme qui me surprend. La thèse va alors éclipser le roman dans l’ordre des priorités – et l’aventure de Lindley momentanément se réduire à quelques lignes dans cette introduction.

Cependant, cette période de recherche de documentation romanesque n’aura pas été inutile : l’importance donnée dans la thèse à la compréhension de la psychologie des personnages est sans doute un héritage de la phase roman.

Quelle méthode d’approche ?

Une fois engagé dans une étude “universitaire”, il fallait se demander comment procéder. Il y avait quelques évidences. D’une certaine manière, le fait que ces événements se soient produits dans une culture étrangère permet de poser des questions “radicales”, des questions de compréhension de la nature du mouvement qu’on ne se pose guère par exemple pour la révolution française : on croit comprendre ; on a sans doute tort. Mais dans le cas des Taiping, la vision du monde même des révoltés comme de leurs bourreaux nous est étrangère. L’étranger nous est étrange, et il nous appartient de reconstruire une familiarité, de faire jouer une interprétation consciente qui supplée à notre interprétation inconsciente, l’habitude génératrice d’*a priori*.

Donc il s’agit de reconstruire un univers culturel. Mais pas en “faisant preuve” d’une érudition totale. Cette érudition, elle ne m’intéresse qu’en tant qu’elle est la “connaissance de sens commun” possédée par les acteurs du temps : on est toujours un érudit de sa propre époque. Je cherche à opérer une reconstruction *impliquée*, par la tentative de *reconstruction des représentations* de l’époque, en d’autres termes reconstruire le “paradigme d’action sociale” d’une époque...

Il me semble qu’une telle reconstruction doit passer par une *interprétation* de l’histoire, une herméneutique du texte historique. La méthode proposée par Gadamer [1976] est celle d’une *fusion d’horizons* entre le lecteur de l’histoire et ses acteurs. Je ne saurais devenir réellement un paysan chinois de 1850 – pas plus d’ailleurs que je ne saurais devenir un paysan chinois de 1989. Mais je dois chercher à la fois à utiliser l’interprétation comme méthode d’approche de l’époque, et comprendre comment fonctionnait le processus d’interprétation mis en branle par les acteurs sociaux dans leur paradigme culturel. Sans pour autant nier ma propre identité.

Il s’agit aussi de rendre compte – autant pour s’en servir que pour la critiquer – de la manière dont les historiens ont posé les problèmes jusqu’à présent, de poser sous formes de couches superposées les différentes approches qui se sont parfois affrontées

quant à la nature de la société chinoise, le mode de domination exercé par les élites, etc... car l'interprétation exercée par un historien plongé dans son propre contexte social (la Chine maoïste, les Etats-Unis...) est également riche d'enseignements pour moi qui cherche aussi à exercer ma propre capacité à interpréter.

Mais il s'agit d'éviter les démons classiques de l'histoire interprétative, comme d'interpréter l'évènement abusivement par ses conséquences. Au contraire, je souhaite accompagner l'évènement dans la manière dont ses acteurs construisent sa réalité, et ainsi en donner une vision différente. Certains travaux faits en commun entre sociologues et historiens ouvrent des pistes à ce sujet, comme le petit livre de Arlette Farge et Jacques Revel (*Logiques de la foule, L'affaire des enlèvements d'enfants, Paris, 1750*) :

Au plus près des sources qui composent aujourd'hui une révolte de papier, on peut tenter de lire un évènement qui est trivial et qui est unique. On y reconnaît les contours d'un grand jeu social dans lequel chacun des partenaires improvise son rôle tout en se conformant à d'anciens canevas et peu à peu découvre la signification de son action [Farge & Revel, 1988].

Je voudrais tenter aussi une approche *micro-sociale* des événements historiques (qui ne soit pas une histoire des Princes) – sans pour autant renoncer à exploiter si nécessaire une échelle temporelle démesurée. Par exemple, le début de la révolte Taiping, la plus grande révolte paysanne de l'histoire, qui allait faire entre 30 et 50 millions de morts, impliqua au début quelques dizaines, puis quelques milliers de personnes... Comment passe-t-on ainsi du micro-social à l'"historique" – au sens courant de "portée historique" ?

La réponse est à mon avis qu'on n'y passe pas. Il doit être possible de raconter cette révolution comme un conflit dans un établissement éducatif quelconque, une grève dans une université par exemple... L'histoire, l'évènement historique, le fait historique, l'échelle de ce qu'on considère comme un fait, sont des constructions sociales du temps de l'historien et non de celui des acteurs de l'histoire :

Est fait historique, tout ce que, dans l'immensité de ce qui a eu lieu et dont j'ai eu connaissance, je prends la responsabilité d'isoler et de constituer comme significatif et mémorable [H. Moniot, 1986].

Ce dont prétend traiter l'Histoire comme discipline est donc remis en cause en tant que sujet constitué. Ainsi les révoltés de 1851 sont-ils mentionnés dans les ouvrages historiques successivement comme "les membres de la Secte des Adorateurs de Dieu", puis "les rebelles", puis "l'armée Taiping"... Je trouve fascinante cette évolution dans le vocabulaire. Que signifient ces catégories historiques ? Sont-ce des catégories sociologiques, séparées par des transitions "catastrophiques" ? Y'a t'il eu révolte... ou agression de l'Etat ? Un Taiping se serait-il défini comme un "révolté" ?

Le paradigme d'action sociale

Je voudrais revenir à cette notion de “paradigme d'action sociale”. J'entends par là l'organisation des représentations comme univers sur lequel on fonde pour l'interprétation et l'action dans la culture, ce qui inclut la définition des normes d'interprétation et d'action. Ces normes sont différentes de la “légalité”, officielle ou sociale, et leur caractéristique essentielle est d'être occultées socialement. Elles sont littéralement rendues invisibles par le fait même qu'elles sont d'usage universellement répandu dans la culture considérée.

Dans le cas de la Chine impériale, ce paradigme, aspect invisible et cependant omniprésent de la culture commune, a souvent été caractérisé comme un véritable “complexe culturel confucéen”. Cette caractérisation a d'ailleurs également accusée de consister en la simple attribution d'un nom générique, d'une “étiquette”, à un phénomène complexe pour lequel on économise ainsi la nécessité d'une véritable explication.

Tous ces éléments sont mêlés en un cadre interprétatif permettant la décision quotidienne de l'acteur de l'époque. C'est pourquoi il me semble important de caractériser ce cadre comme “paradigme”, global, en faisant volontairement abstraction de ce que certains de ses éléments pourraient être vus (dans une analyse typique de nos siècle et culture), comme “idéologiques” et d'autres, “réels”.

Un exemple concret : après le soulèvement Taiping, les soldats impériaux vaincus, obéissant aux ordres de la cour impériale, se rendent au village de Hong Xiuquan 洪秀全³, le chef des rebelles. Ils repèrent la tombe des ancêtres du clan Hong, en déterrent les ossements qu'ils fracassent et éparpillent aux quatre vents. Vengeance ou pratique magique ? Rationnel ou idéologique ? Dans le paradigme d'interprétation dominant, c'est le pire que l'on puisse faire à un ennemi. Je rappelle qu'une des récompenses impériales en cours à l'époque était la promotion *post mortem* à des titres de lettrés des ancêtres de la personne à récompenser ! Mais aussi la source de la puissance de l'individu, c'est le soutien de ses ancêtres. Il a laissé piller leur tombe, et donc devrait perdre leur soutien comme “mauvais fils”, le pire crime au sens confucéen.

La dimension symbolique devrait donc être absolument déterminante dans l'analyse d'un paradigme social – et ce remarquablement en Chine, en raison par exemple des

³ - Il existe de nombreuses transcriptions de la langue chinoise en caractères latins. Le problème du choix est à peu près insoluble – c'est à dire que chaque choix a ses inconvénients. Dans ce travail, les mots chinois seront transcrits à l'aide du *pinyin* [拼音], transcription en usage en République Populaire de Chine. Pour leur première apparition dans le texte, ou en cas d'ambiguïté, les caractères chinois importants seront placés derrière le *pinyin*.

Pour simplifier encore le problème (!), certains caractères chinois existent en deux versions : les “simplifiés” en usage en R.P.C., et les “non-simplifiés” ou “traditionnels”, utilisés partout ailleurs. Comme les notions et les noms propres sont ceux du siècle dernier, j'ai choisi les caractères “traditionnels”.

rapports de cette culture avec sa propre écriture. D'autres lieux d'investissement de sens y sont les rituels et l'architecture, deux domaines sur lesquels j'aurai à revenir à plusieurs reprises.

Paradigme et histoire : synchronique et diachronique

Il importe de “planter le décor” d'où naît le paradigme en question. Par exemple – de manière non inclusive – les conditions climatiques, géographiques, écologiques, une journée d'un paysan en saison, une année d'un paysan, les rapports sociaux au village, l'organisation sociale en groupes d'appartenance constitutifs d'identités, le pouvoir politique... tout ce qui contribue à informer la “vision du monde” d'un membre de la culture considérée.

Mais une vision totalement synchronique de ce paradigme au travers duquel se déroule l'interprétation des situations et leur création par l'acteur serait fautive parce que implicitement statique. Comme le montre A. Bourguignon [1988], c'est ce que produit l'ethnométhodologie, en ne se préoccupant que de l'“ici-et-maintenant” des situations sociales, c'est à dire en refusant de voir que dans une situation donnée, agissent aussi des éléments définis “ailleurs-et-auparavant”. Par contre, une vision totalement diachronique de ce paradigme ne reconstruit pas le contexte (“histoire linéaire”). Elle risque de plus de tomber dans l'enchaînement abusif de causalités dont je parlais plus haut.

Il faut donc sans cesse croiser synchronique et diachronique. Le décor que l'on plante a été construit précédemment. Il faut donc y introduire des éléments diachroniques venus du passé. Ceux-ci à leur tour n'ont de sens que dans une compréhension du synchronique qu'ils intersectent. Tenter de reconstituer les paradigmes sociaux du XIX^{ème} siècle – les paradigmes ennemis – nécessite pour les comprendre une incursion dans l'histoire des idées de la Chine en remontant à sa philosophie classique. Celle-ci a elle-même subi un processus complet d'institutionnalisation qui l'a menée à ne plus se composer que de commentaires des textes de la période précédente, et à être instrumentalisée sous la forme du Néo-Confucianisme, au service de la domination sociale de l'Etat Impérial et des lettrés.

Dans le même ordre d'idées, des incursions dans le futur du temps de l'étude (notre propre “présent”) sont nécessaires : c'est peut-être là que peut intervenir la connaissance acquise comme étranger dans la Chine des années 80, celle de la République Populaire, celle de Taïwan, celle d'après la Révolution Culturelle, celle aussi du massacre de Tien An Men. Cinq séjours d'un ou plusieurs mois, un travail d'arrache-pied sur les réformes de Deng Xiaoping et la Chine Populaire des années 80... Quelle compréhension du passé y ai-je trouvé ? Quelle compréhension de l'actuel puis-je puiser dans les Taiping ? Impossible de répondre formellement à cette question – sauf peut-être à parler de la méthode proposée par Henri Lefèbvre, et à citer Haudricourt :

Beaucoup de ceux qui essaient de reconstituer le passé omettent d'essayer de comprendre le présent. Non pas que l'on puisse simplement projeter ce qui est sur ce

qui fut, mais un contact continu avec l'aujourd'hui permet d'appréhender mieux le "vivant" du passé [Haudricourt et Brunhes-Delamarre, 1986].

Et, pour l'utilité du processus "dans l'autre sens", Haudricourt de citer Michelet :

Celui qui voudra s'en tenir au présent, à l'actuel, ne comprendra pas l'actuel.

J'ai trouvé entre ces deux périodes une continuité subtile, mais que je ne sais pas expliciter, l'analogie "mandarins impériaux"- "mandarins rouges" me laissant un arrière-goût de simplification très amer. Il aurait fallu pouvoir prendre le temps de travailler sur le statut des intellectuels chinois après la révolution républicaine pour mieux comprendre l'héritage transmis d'une période à l'autre, de préférence en s'appuyant sur des biographies⁴.

Personnaliser l'histoire

Reconstruire le contexte mène à personnaliser l'Histoire, non pas en tant qu'Histoire produit des actes des Héros, mais parce que les biographies de personnes réelles permettent à la fois de pénétrer intellectuellement le contexte et de lui donner vie. Les personnages servent de "guides", qui devraient d'autre part permettre de faire une certaine part entre les concepts opérationnels du paradigme d'action du personnage – ceux qui font agir l'acteur social du temps – et les concepts explicatifs introduits ensuite par l'historien. Par exemple, l'opposition "prédateurs-protecteurs", introduite par Elizabeth Perry [Perry, 1980,] qui utilise précisément une méthode synchronique-diachronique, pour caractériser les stratégies de survie paysanne en Chine, est-elle une opposition dominante dans le paradigme d'action social du paysan pauvre de la Chine du XIX^{ème} siècle ? Quelle que soit la réponse à la question, il ne s'agit pas de répudier une catégorie d'analyse au profit de l'autre. C'est bien d'une "fusion d'horizons" qu'il s'agit.

Le fait de choisir au moyen d'une approche biographique des "guides" à suivre dans le contexte à reconstruire peut me permettre de limiter cette recherche du contexte à l'horizon perceptible par telle ou telle personne de cette époque, de manière à éviter la noyade dans "l'érudition-pour-elle-même" que mentionne Antoine Savoye [Savoye, 1988]. De plus, la biographie traduit en actes le paradigme, car elle donne à voir concrètement comment la vie des acteurs historiques, les décisions qu'ils prennent, sont modelées par leur perception sociale.

⁴ - Avec son article *Wither China ? Yang Xiguang, Red Capitalists and the social turmoil of the Cultural Revolution* (Modern China, vol. 17, n° 1, Janvier 1991, pp. 3-37), Jonathan Unger donne un exemple d'étude sur l'éducation confucianiste d'un futur cadre du Parti Communiste Chinois dans les premières années de la République [Unger, 1991]. Voir aussi la revue *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 4, 1984, *Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique*, (sous-titre) Centre de recherches Univ. Paris VIII.

Plusieurs paradigmes

C'est l'interaction entre acteurs et contexte qui est à étudier : le paradigme n'est assurément pas le même indépendamment de la situation de l'acteur social. Il faut se demander ce qu'un paysan du Guangdong ou du Guangxi, et un mandarin de ces deux régions, ont en commun comme regard sur leur société et comme normes d'action, mais aussi ce qui les sépare. La culture est hiérarchisée (stratifiée horizontalement), mais aussi traversée verticalement de structures transclassistes très importantes, comme le clan, l'association régionale, etc... Surtout, dans ce monde à lui seul qu'est la Chine, la société est aussi séparée le long de lignes régionales (stratifiée verticalement) : deux paysans, l'un de la région pauvre et périphérique du Guangxi, l'autre de ce cœur de la culture et de la richesse chinoises qu'est le Zhejiang, dans le bas Yangzi, n'ont certainement pas la même vision, le même horizon sur leur société. Il faut rappeler justement que l'une des grandes questions de l'historiographie moderne de la Chine est celle de l'unité culturelle des élites lettrées.

Une méthode consisterait donc à travailler par "coupes" dans la société, en cherchant à reconstruire les horizons de divers acteurs. Ces paradigmes différents ne seront cependant pas indépendants entre eux : savoir ce *contre* quoi les Taiping luttèrent ou crurent lutter renseigne aussi sur ce *pour* quoi ils luttèrent ou crurent lutter.

On voit apparaître ici, en complément de l'approche biographique, une approche monographique, entendue comme une sorte de "biographie collective", dans les cas où les données existent, mais ne se rapportent pas à un seul individu ("la petite paysannerie sans terres du Guangxi"). Mais toute analyse d'un sous-ensemble devrait intégrer comme une donnée essentielle la *domination* qui traverse la société.

La description du paradigme de l'orthodoxie - qui est bien évidemment le paradigme dominant, que ses tenants cherchent à imposer - entre donc dans le champ de cette recherche. C'est qu'il ne s'agit pas d'une recherche sur l'orthodoxie ni d'ailleurs sur l'hétérodoxie en elles-mêmes, mais en quelque sorte sur leurs rapports - en ce que, quand la bannière de l'hétérodoxie se lève, elle tente d'opérer une véritable *révélation du non-dit* de l'orthodoxie.

L'évolution du paradigme

A chaque époque, les dissidents ont recours à des modes d'actions particuliers pour tenter de modifier le paradigme culturel de leur époque. L'idéologie au nom de laquelle on agit, autant que le catalogue d'actions revendicatives qu'on choisit d'accomplir, sont situés socio-historiquement. Ces modes d'actions sont (paradoxalement ?) également définis en partie par ce paradigme. Ainsi la manifestation de rue remplace-t-elle l'émeute du siècle dernier dans notre monde policé. Ainsi la grève a-t-elle perdu en grande partie son caractère insurrectionnel avec la reconnaissance comme interlocuteur social des syndicats ouvriers. Il faut donc en examinant ces données aussi bien éviter

l'ethnocentrisme que le "vingtième-siècle-centrisme". Selon le schéma de C. Tilly [Tilly, 1981, spécialement 94-215], les acteurs disposent d'une sorte de "catalogue" d'actions envisageables qu'ils se constituent au cours de l'histoire - et concrètement au cours de leur recherche des meilleurs moyens d'affirmer la légitimité de leur action en termes de leur paradigme.

Des exemples de mode d'action, de "mise en mouvement" possibles du paradigme dominant étaient fournis aux acteurs sociaux chinois par le *Shui Hu Zhuan* 水滸傳 (roman racontant la création et le devenir d'une bande de brigands). Il semble que le théâtre classique, qui adapta des extraits du *Shui Hu Zhuan*, fournit des modèles pour toute la période suivant sa diffusion. Il y eut même des révoltes d'acteurs d'opéra chinois appartenant à des sectes secrètes. L'un d'entre eux, Li Wenmao, se rallia aux Taiping à la tête d'une armée de plusieurs centaines de milliers d'hommes qui combattaient les soldats impériaux en costume de scène !

Mais que des "modèles littéraires" aient pu exister ne signifie pas à mon avis que les acteurs sociaux les aient suivis "mécaniquement", comme le propose quelque peu R. Wagner, quand il part de l'idée que les Taiping n'ont fait qu'appliquer de bout en bout le programme que leur traçait la vision de leur prophète [Wagner, 1982]. Quand le programme proposé par la vision se serait déroulé jusqu'au bout, la rébellion se serait alors effondrée... Ceci me semble une vision un peu trop linéaire d'une véritable réalisation rationnelle d'une prophétie, conçue comme un planning.

Les acteurs sociaux accomplissent au fur et à mesure leur évolution d'un état à un autre, si bien qu'à un moment donné, le chemin parcouru devient mesurable, sans qu'à aucun moment le mouvement ait été perçu : la transition n'est pas forcément ressentie comme de type "catastrophique" par les acteurs. Les acteurs "coopèrent" d'une certaine manière dans la définition des normes du paradigme d'action : par exemple, la transition de la "Société des Adorateurs de Dieu" – le premier mode d'organisation des Taiping – du repli social vers la révolte apparaît comme un ballet à deux où l'Etat comme les paysans jouent des pas coordonnés.

Bien sur, on ne peut nier que le paradigme influence la direction prise par les acteurs. Ainsi les armées de la répression anti-Taiping, avec les liens traditionnels qui en unissent les membres, apparaissent-elles comme l'essence même, (l'archétype socialement réalisé ?) de la philosophie confucéenne du lien personnel, de l'immanence sociale (jusque dans la reconduction au sein des bataillons des rapports entre propriétaires terriens/lettrés et petits paysans). C'est précisément contre cette conception que luttent les rebelles Taiping, partisans d'une transcendance du pouvoir d'origine divine, et qui s'incarne partiellement dans l'organisation de leur propre armée, base organisationnelle de leur état théocratique.

Paradigme et domination sociale

Il me semble qu'il est temps de revenir à un autre paradigme : celui par lequel j'ai commencé cette introduction, celui dans lequel j'entends replacer les données que je viens de reconstruire : parlons cadre d'interprétation.

Analyser le ou les paradigmes d'une époque donnée ne peut se faire qu'en intégrant la notion de *domination sociale* en tant qu'objet culturel, et de la conscience dominée en tant que l'objet psychologique lui correspondant. En effet, si la domination apparaît dans le monde moderne (capitaliste) comme liée à l'exploitation, qu'elle y soit liée ne signifie pas qu'elle y soit totalement identifiable et identique. Je fais l'hypothèse suivante : la domination interviendrait dans la réinstitution permanente des rapports de production en tant qu'outil au service des classes exploiteuses. Elle permettrait de créer les conditions culturelles dans lesquelles l'exploitation (selon les rapports de production du moment socio-historique considéré) pourrait continuer à s'exercer. Il s'agirait d'un *outil culturel de pérennisation de l'exploitation* – et donc d'un facteur important dans la définition des normes d'interprétation et d'action dont il a été question plus haut.

Quel est l'intérêt d'une notion qui semble si proche de l'exploitation, mais moins située dans la réalité des faits sociaux ? Elle me semble plus générale, parce que susceptible de "travailler" à la fois dans l'économique et l'imaginaire, précisément, et à la fois dans nos sociétés et les sociétés dites "pré-capitalistes⁵".

Lourau [1970], par exemple, montre que, même dans les sociétés modernes à base d'exploitation de la force de travail dans des rapports salariés, il existe des faits culturels dégagant une "odeur de sacré" dont une analyse faite seulement sur la base des rapports de production ne permet pas de rendre compte de façon très satisfaisante. Plus exactement, elle peut rendre compte en partie de la fonction de ces faits, sans en pénétrer le mécanisme précis.

Tout se passe comme si la persistance de techniques de domination culturelle héritées du passé "pré-capitaliste" permettait de "faire reprendre du service" à un vieux soldat des rois et des prêtres pourtant depuis longtemps promis à la retraite par les positivistes, en le mettant cette fois au service de nouveaux maîtres : les patrons et les technocrates (ce qui ne veut pas dire que les formes sociales et les rapports de production dans ces diverses sociétés ou opère une domination devraient être identiques : ce n'est pas parce qu'on cherche à travailler sur le culturel et le symbolique comme phénomènes de plein droit qu'on défend pour autant une perspective totalement an-historique).

⁵ - Ce terme me déplaît souverainement car il me semble signifier précisément qu'on a intégré comme une nécessité non seulement objective mais encore positive un avenir réservé à l'intégration capitaliste de toute la planète et que les sociétés auxquelles on attribue cette étiquette en semblent presque "en retard" d'après ce seul nom !

Cependant, il existe bien sur une rétroaction. Ce sont aussi – et sans doute surtout, hors les périodes révolutionnaires – les dominants qui font évoluer le paradigme ! Car la domination ne peut se perpétuer qu'en se modifiant sans cesse. Ainsi de nouvelles techniques de domination sont-elles actuellement sans cesse “mises au point” par le capitalisme. De la perpétuation-modification des moyens *actuels* de domination⁶, il sera assez peu question dans un travail consacré essentiellement à la Chine du siècle dernier. Mais le processus en question sera abordé – car *aussi* dans les Etats pré-modernes la domination a du se modifier pour se perpétuer.

Cet outil culturel de domination peut se concevoir à partir de ce que Marx appelle “l'idéologie dominante”, mais me semble le dépasser. Il y a de nombreux éléments de l'appareil de domination culturelle qui ne sont pas cohérents entre eux, ni même finis en conception. Il s'agirait plutôt d'un processus dynamique, d'un filet en éternel tissage et réparation, en réaction aux déchirements qui l'atteignent. Pour voir comment fonctionne l'appareil de domination, il faut examiner aussi bien la communication symbolique dans la société que les rapports de production. Pour la société chinoise actuelle, les travaux de Sangren avancent précisément un cadre d'interprétation intéressant ces deux champs, qui insiste sur l'aspect dialectique des relations entre “niveau culturel” et “niveau économique” [Sangren, 1987] : chacun est en fait impliqué par l'autre, il y a causalité circulaire, et décider d'un sens prédominant de causalité est une tâche sans fin et un faux problème. La vision de leur propre histoire par les acteurs joue selon Sangren un rôle de tout premier plan dans la pérennisation de l'ordre social.

Un autre auteur qui s'est posé le même type de questions, Prasenjit Duara, propose de son côté, pour la société villageoise de la République Chinoise des années 30, une interprétation mêlant en un ensemble qu'il appelle le *cultural nexus of power* des éléments symboliques et organisationnels (que nous pourrions rassembler comme “institutions”) que je tenterai d'examiner comme élément local du paradigme dominant [Duara, 1988].

On voit qu'il s'agit d'éclairer les conditions socio-culturelles de la réinstitution de la domination.

Une telle approche mène presque immédiatement à dégager des objets d'étude appartenant au domaine socioculturel, ou ayant une facette, un plan d'existence socioculturelle, comme : l'aspect imaginaire des institutions, (qu'il s'agisse au sens large de normes sociales dominantes, ou au sens plus courant, restreint, d'établissements), les modes d'existence des symboles, la communication qu'ils permettent, (de soi avec soi, ou de soi avec les autres) ce qui amène au problème de l'auto-conscience (individuelle ou collective), qui mène à son tour au problème de l'identité et de la légitimation (de l'individu ou d'une institution). On est passé, pour reprendre les termes de Castoriadis, au problème du *mode de socialisation de la psyché* [Castoriadis, 1975, pp. 375 sq.].

⁶ - A ce propos, voir [Habermas, 1979].

La conscience dominée comme objet

La problématique de la domination sociale mène à se poser le problème de la manière dont est généré le consensus quant à la domination, donc à se poser celui de sa *légitimation*. Cette problématique apporte aussi une autre manière de considérer le problème, posé par Schroyer, de l'origine réelle de la dynamique de lutte contre l'oppression : non pas tant dans l'exploitation objective elle-même, que dans la conscience de la domination, dans un véritable "supplément de conscience" né de la domination elle-même et pouvant alors être employé à entreprendre la lutte contre l'aliénation causée par celle-ci⁷ [Schroyer, 1980]. Il ne s'agit pas de remplacer l'étude de la communication sociale par un retour à la philosophie de la conscience, conçue comme celle du sujet connaissant, individuel. Au contraire, je voudrais suivre la voie proposée par Habermas, qui répudie des apories de la philosophie de la conscience au profit d'une approche des phénomènes de communication sociale, et particulièrement de la "communication systématiquement déformée" comme moyen d'exercice de la domination dans la société moderne [Habermas, 1987, vol. II, ch. V, p. 8.]. Il récuse l'approche "traditionnelle" par la philosophie occidentale des problèmes sociaux en termes de la problématique du sujet connaissant, en tant qu'elle hypostasie le sujet insulaire, désocialisé.

S'il s'agit bien de faire retour aux *catégories* de la philosophie de la conscience, c'est pour les replacer dans un cadre qui dépasse celle-ci, pour montrer comment, dans un paradigme donné, est socialement, culturellement, et idéologiquement construite cette illusion de la conscience isolée, comment le processus par lequel on intériorise des valeurs est, qu'il soit ou non maîtrisé consciemment, la manière dont s'opère l'institution imaginaire de la société, sa réinstitution éternelle et de chaque instant, sa légitimation, et *en même temps l'institution de l'identité même du sujet en tant que sujet désocialisé ne dialoguant plus qu'avec ses valeurs morales.*

Pour faire "éclater" la conscience insulaire de la philosophie de la conscience, il s'agit donc d'examiner par quels moyens les problèmes de l'organisation sociale et notamment de la domination sociale se trouvent réduits à celui des valeurs morales et de leur intériorisation, comment l'utopie critique de l'ordre établi naît à son tour de la projection de ces valeurs, comment elle se "réalise" en se niant alors que les valeurs se précipitent en lois, que l'intériorisation se résoud en obéissance conforme, et que la transe laisse place au rituel.

Un exemple d'un tel processus est précisément le paradigme confucéen, quelles que soient les critiques que puisse par ailleurs encourir cette "étiquette" entachée du soupçon d'an historicisme. Ce paradigme, comme mettant d'abord en scène la cons-

⁷ - Rappelons que c'est une réponse radicalement différente à cette même question qui avait amené Lénine à l'idée que le parti révolutionnaire devait importer pour ainsi dire *de l'extérieur* la conscience de classe au prolétariat. Voir quant à ce problème la troisième partie de l'étude.

science morale du sujet, est traversé de la tension entre “interne” et “externe”, sujet et société. Il est guidé par l’idée de l’harmonie d’où tout conflit doit être exclu. L’harmonie doit être entre autres réalisée au niveau interne par l’examen de conscience (*fanxing* 反省) et au niveau externe par l’observance des rituels appropriés (*li* 禮).

Conclusion

Comme Occidentaux, nous approchons la société chinoise essentiellement au travers de son altérité. Peut-elle nous éclairer par réflexion, porter sur notre propre organisation sociale, notre propre mode de pensée, une lumière au spectre différent ?

Peut-être, justement parce qu’elle est autre. Justement parce qu’elle réclame interprétation, elle peut aiguïser notre jugement sur nos propres horizons, que nous croyons reconnaître – à tort naturellement – comme des paysages sans surprise⁸.

⁸ - Quand Y. Chevrier écrit : “Le conflit déchire une trame d’harmonie que la politique s’attache à retisser. Il faut en revenir à l’opposition classique bien connue : le conflit est la règle en Occident, l’exception en Chine.” [Chevrier, 1984, p. 102], il me semble qu’il y aurait énormément à dire sur l’idée que le conflit serait en Occident une situation “allant de soi”.

Première Partie

Le cadre et l'exercice de la domination

Section 1 (chapitres 1 à 4) : *Le cadre social-historique*

Section 2 (chapitres 5 à 8) : *L'exercice de la domination*

Chapitre 1

Eléments d'évolution de la société chinoise

Ce chapitre se propose d'établir la base de travail à partir de laquelle sera ensuite abordée l'étude de la société chinoise de l'époque précédant le déclenchement de la révolte Taiping. Pour ce faire, seront abordées de manière minimale, et en les replaçant dans un cadre historique large, la géographie – essentiellement la géographie humaine – et l'économie chinoises.

Culture, géographie et histoire

S'il est indéniable que les éléments géographiques déterminent initialement la possibilité de survie et de perpétuation d'une communauté humaine en un lieu donné, cette détermination est en quelque sorte une question posée à la communauté humaine : "Comment allez-vous vivre ici (et d'abord : allez-vous vivre ici ?), que mangerez-vous ?"

Les réponses à cette question primordiale sont innombrables, et des cultures humaines différentes répondent différemment à des questions géographiques presque identiques. De manière symétrique, une même réponse est parfois donnée par une même culture à des questions géographiques immensément différentes. Il suffit pour s'en persuader de voir des rizières népalaises. Nécessitant comme toutes les rizières un sol parfaitement de niveau, elles sont installées à grands efforts le long des flancs de l'Himalaya. D'une certaine manière, la réponse à la question géographique de la survie est *d'abord* culturelle.

Si la détermination historique des origines, de la fondation d'une culture – si cette idée même a un sens – me semble en dernier ressort devoir être matérielle, – et même *technique*, – voir l'invention du feu, de l'agriculture – dès que l'on considère le processus évolutif, différenciation sociale et évolution culturelle rentrent dans un jeu de relations dialectiques entre elles et avec la base matérielle de la civilisation concernée. Les différenciations sociales introduites par l'intégration du feu dans l'arsenal des techniques de survie des hordes de grands primates ne sont plus de l'ordre du technique, et en retour, impliquent à terme des modifications dans l'organisation de la base matérielle même de l'existence de la horde, en tant que le feu révèle de nouvelles ressources.

Si on replace la géographie humaine dans le cadre historique, elle perd sa fausse apparence statique et devient dynamique. D'abord parce que ce qui nous paraît immuable à l'échelle d'une vie humaine a pu se modifier sur de longues périodes. Par exemple, si l'on considère la Chine actuelle du point de vue de la géographie climatique, on constate bien sur une différence de climat entre les régions du nord,

semi-désertique, et du sud, tropical, reliées et séparées par une région de transition subtropicale. En termes de géographie humaine, il y a aussi la singularité – toujours actuelle – de la vallée du Bas Yangzi, historiquement réservoir humain et agricole et centre de richesse économique.

Ces différences climatiques se traduisent par des différences culturelles notables : blé dans le nord, riz dans le sud, et légumineuses comme supplément. Il semble qu'il ait existé depuis longtemps une relative spécialisation régionale liée aux différences climatiques. La canne à sucre se cultivait dans le sud, le thé et les mûriers au Zhejiang (bas Yangzi), le coton dans le nord, où l'on faisait également du chanvre, pour l'huile, et aussi pour la fibre – la plante produisant chacun des deux étant cultivée séparément. Dans le sud, c'est le ramie qui servait pour la fibre.

Mais il semble que la zone nord, qui est à présent semi-aride, fut aux origines recouverte d'immenses forêts. Celles-ci furent défrichées par les chinois qui voulaient mettre la plaine en culture, ce qui provoqua la désertification par érosion quand les arbres protégeant le sol eurent été tous détruits. Cette hypothèse est soutenue par certaines allusions dans des textes anciens et par le fait que lorsque des royaumes barbares – peuples pastoraux et non agricoles – enlevèrent le nord aux Chinois, le processus s'inversa, pour reprendre après la réunification du pays.

Mais une dynamique pouvant fonctionner dans un véritable schéma de développement socio-historique commence à apparaître si l'on s'intéresse à l'évolution démographique de la Chine depuis le début de son histoire, et surtout à la *répartition de sa population*. Cette répartition est dominée par l'histoire gigantesque de la sinisation du sud de la Chine actuelle.

Une migration gigantesque

La frontière nord, historiquement, est une *frontière d'exclusion*¹ avec les “barbares” de la steppe – comme le montre encore de nos jours la Grande Muraille (qui n'est en réalité que l'assemblage de fortifications de taille moindre). C'est, en termes de culture, une ligne de démarcation entre agriculture et nomadisme, même si la frontière politique et militaire ne recouvrait jamais exactement dans les fluctuations des rapports de force, la “frontière culturelle”, qui n'est bien sur pas elle-même une ligne, mais une zone de transition.

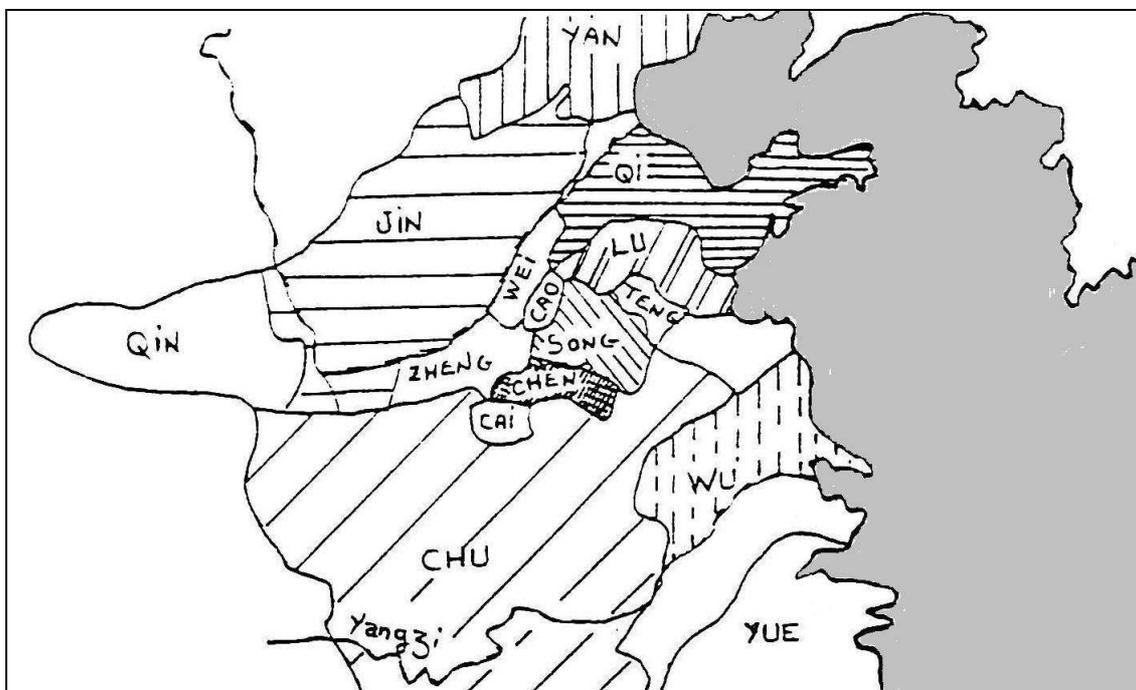
Les envahisseurs vinrent toujours du nord : les Huns, puis les barbares Jin² 金, les Mongols, qui fondèrent la dynastie Yuan 元, que visita Marco Polo, et enfin les nomades mandchous (Manzhou 满州) lointains descendants des Jin, qui fondèrent la dernière dynastie chinoise, celle des Qing 清 contre laquelle devaient se lever les Taiping.

¹ - Les notions de “frontière d'exclusion” et de “frontière d'inclusion” proviennent des travaux de Owen Lattimore [Lattimore, 1962], cit. in [Knapp, 1980].

² - Voir le chapitre 8 sur le confucianisme, consacré en partie à Zhu Xi.

Par contre, il fut un temps où la frontière sud du pays ne fut autre que le sud du Yangzi ! Une carte de la Chine de l'époque de Confucius, par exemple, révèle un ensemble culturel chinois (fractionné en six états) couvrant seulement une minuscule partie de la Chine ethniquement chinoise actuelle. C'est à dire que toute la région centre et sud de la Chine actuelle est une zone de colonisation de peuplement et de "mise en culture" (à tous les sens de ce mot : le riz et les rites) occupée au cours de l'histoire en une migration aux dimensions gigantesques qui dura près deux millénaires et s'étendit sur des milliers de kilomètres, du nord au sud et d'est en ouest. La frontière sud était donc une *frontière d'inclusion*, qui ne cessa de se déplacer vers le sud à partir du moment où les chinois se mirent en marche depuis les plaines de loess du Fleuve Jaune, le Huanghe.

Les colonisateurs chinois commencèrent par s'installer vers le VIII^{ème} siècle av. J.C. dans le Bas Yangzi, où la riziculture trouva pour se développer d'excellentes conditions. Puis la pression démographique résultant de cette prospérité les poussa à se remettre en marche. On estime que les premiers colons franchirent le Yangzi vers le sud aux alentours du III^{ème} siècle [Wakemann, 1975, 12]. Le climat du sud se prêtait admirablement à la riziculture, et les chinois repoussèrent les aborigènes de plus en plus loin pour s'installer à leur place. L'attraction du sud plus fertile allait de pair pour certains paysans avec le désir d'échapper au fisc... Les populations d'origine furent décimées, assimilées, ("sinisées") ou repoussées progressivement jusqu'au Yunnan et en Indochine. Les minorités actuelles du Guangxi et du Yunnan constituent des traces de cette évolution.



La Chine des Printemps et Automnes (époque de Confucius, 722, 481 av. J.C.)

[Cheng, 1981, p. 9]

Le Fujian commença à se développer sous les Song du Sud, au XII^{ème} siècle. Canton, qui devait devenir la capitale du Guangdong, fut longtemps une ville-frontière,

peuplée d'un grand nombre de marchands persans et arabes, qui se révoltèrent même plusieurs fois contre le pouvoir lointain de l'Empereur. Cette tradition de relative insoumission du Guangdong – et de tout le sud – au pouvoir central lointain de Pékin (ou de Nanjing, selon les époques) s'est d'une certaine manière prolongée jusqu'à nos jours³.

La dernière étape de cette marche colonisatrice millénaire fut Taïwan, où les premiers établissements durent avoir lieu au XVI^{ème} siècle, pour se prolonger jusqu'au XIX^{ème}⁴. Mais on pense que les marins chinois atteignirent l'île dès le XIII^{ème} siècle à partir de Quanzhou, au Fujian, alors un centre de commerce international où se réunissaient des marchands de 53 pays : Arabie, Perse, Italie, Inde, peut-être Afrique, en un quartier sud de la ville où s'établissaient les étrangers.

Du point de vue sociologique, l'organisation de cette communauté en marche fut modelée par cette caractéristique "vie de frontière". Les migrations furent sans doute rarement individuelles, mais emmenèrent des paysans par clans, par villages entiers. C'est le même processus qu'on retrouvera quand les adhérents des Taiping se mettront en marche en 1851 – sauf que dans le cas de la migration vers le sud, il dut être encouragé par l'Etat Impérial.

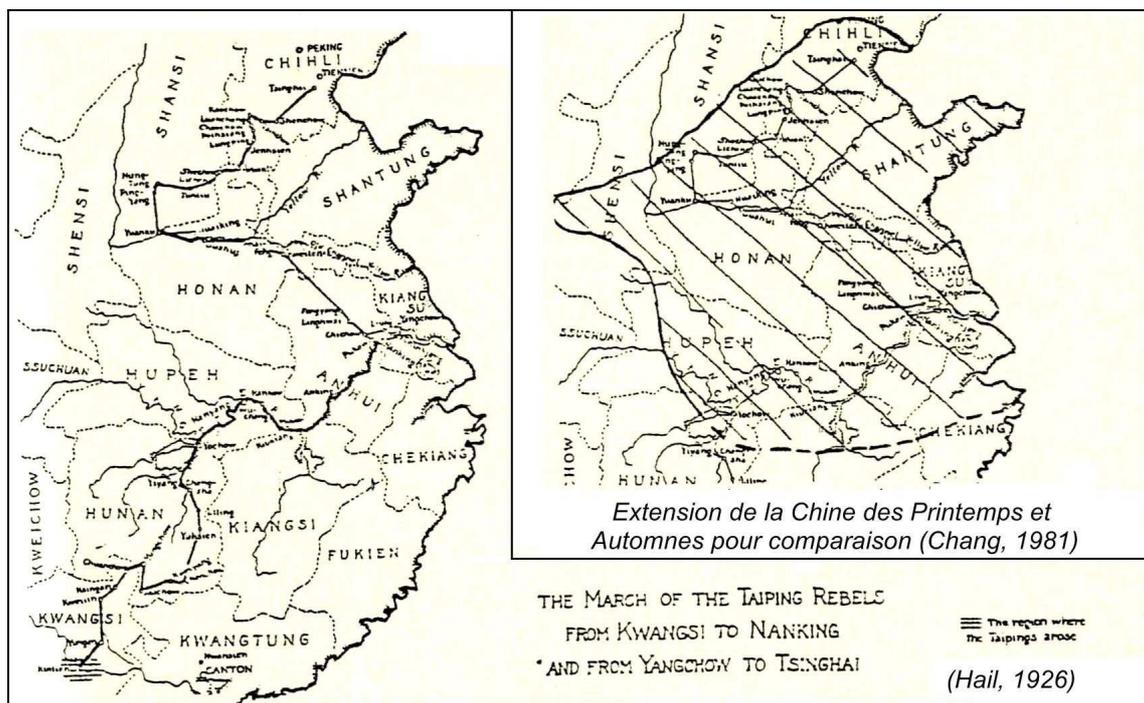
Cependant, si on a longtemps pensé que le sud, en contraste avec le nord, se caractérisait par une très grande importance sociale de l'organisation en clans, on a un peu nuancé cette idée dernièrement. On peut noter que par exemple à Taïwan, l'organisation en clans ne fut jamais un mode d'organisation déterminant, rôle qui fut plutôt tenu par les fraternités (*sworn brotherhoods*, *jiébài xiōngdì* 結拜兄弟) [Knapp, 1980, pp. 90 et 97].

Mais il est clair que l'immigration a du jouer un rôle pour modeler les communautés – y compris sur le plan imaginaire. Les rapports entre membres d'une communauté chinoise locale doivent beaucoup à leur origine géographique ou clanique. Ainsi il est très important pour un Taïwanais de savoir s'il vient plutôt du port de Quanzhou ou de

³ - Ces oppositions nord-sud continuent à fonctionner, y compris au sein du PCC. Dès la fin de la guerre civile, des différences de stratégies (notamment pour la réforme agraire) entre communistes cantonnais et cadres venus du nord "nécessitèrent" une épuration. En mai 1989, le PC du Guangdong appela même à manifester contre le gouvernement ! A présent, le sud, de Shanghai à Canton, demeure le terrain de responsables locaux fidèles à la fraction de l'ex premier secrétaire Zhao Ziyang, écarté du pouvoir lorsque la fraction rivale Yang Shangkun-Li Peng gagna l'oreille de Deng Xiaoping pour décider du massacre des protestataires de Tian An Men.

⁴ - Mais il est possible que les premiers établissements aient eu lieu bien plus tôt : en 1954, près de Pali, au nord-ouest de Taïwan, on découvrit des restes humains datant des V^{ème} au XII^{ème} siècles. Les archéologues travaillant sur le site de Shisan pensent qu'il y a des restes d'immigrants chinois arrivés sur l'île durant les Tang (618-907), ce qui remet en cause la théorie selon laquelle les premiers immigrants arrivèrent sous les Ming [*Les Echos de la République de Chine*, vol. 24, n° 23, 21 Août 1991]. Il faut cependant se rappeler que le gouvernement nationaliste de Taïwan a tendance à insister sur tout ce qui rappelle les relations entre l'île et la Chine continentale : publier cette nouvelle répondait donc également à une stratégie de légitimation par l'histoire largement utilisée en Chine (voir chapitre 6).

celui de Zhangzhou, tous deux ports d'embarquement des émigrants au XVII^{ème} siècle, près de Xiamen/Amoy, au Fujian.



La Chine à l'époque Qing (Est) [Hail, 1926]

De façon plus générale, l'ancêtre fondateur du clan continue parfois d'être adoré dans le temple familial des milliers d'années après sa vie terrestre. Il se peut même qu'il ne soit qu'un ancêtre inventé, son "annexion" par le clan étant basée sur une similarité de nom – ce qui éclaire bien son rôle symbolique. Je reviendrai sur ces notions d'origine historique comme déterminant l'appartenance communautaire dans le chapitre 8, consacré au réseau culturel pérennisant l'ordre dominant. Steven P. Sangren [1987] a travaillé notamment sur le processus de réification de cette origine historique comme moyen d'institution imaginaire de la communauté.

Les rapports sociaux entre anciens migrants doivent parfois aussi à leur moment d'arrivée dans leur zone de peuplement ultérieure. Un exemple se trouve dans les provinces sudistes du Fujian, du Guangdong, et du Guangxi, avec les rapports entre Hakka⁵ et Bendi, qui vinrent tous deux du nord, mais avec deux siècles d'écart. Les Hakka, venus plus tard, durent se contenter de prendre en tenure les plus mauvaises terres des Bendi, et des travaux et métiers que ceux-ci voulurent bien leur laisser. C'est

⁵ - "Hakka" est la prononciation cantonnaise du mot *Kejia* [客家], "hôtes", par opposition aux "gens du pays", ou Bendi [本地]. Le problème de la transcription du chinois est compliqué par le fait que les noms des protagonistes natifs du sud étaient (et sont encore) prononcés à la cantonnaise et non selon le dialecte mandarin. L'exemple moderne type est celui de "Chiang Kaichek" prononcé dans le nord Jiang Jieshi... écrit avec bien sur les mêmes caractères. La transcription standard du nord sera toujours employée sauf dans certains cas particuliers comme celui-ci.

la période qui est ici réifiée comme déterminant social imaginaire. Mais elle “fonctionne” socialement de manière totalement “réelle”, puisqu’elle structure l’accès aux ressources matérielles et donc les lignes selon lesquelles s’exerce la domination sociale.

Ces paramètres investissaient donc le socio-économique et les rapports de domination. C’est une combinaison des deux facteurs (date d’implantation et origine) qui détermine actuellement à Taïwan les rapports entre “taïwanais” de souche (c’est à dire arrivés du Fujian il y a deux cent ans) et “continentaux” (arrivés avec les nationalistes de toutes les régions de Chine continentale après la victoire des communistes).

Quelques traits de l'économie chinoise

Aux visiteurs occidentaux du XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle, la Chine apparut comme une civilisation totalement triomphante, bien en avance sur l’Europe. Une question posée par tous les historiens – y compris chinois – est : “Comment se fait-il que ce ne soit pas la Chine qui ait fait la révolution industrielle” ? A titre d’exemple, voici ce qu’écrit l’économiste chinois Wu Dacun :

“Dans notre étude du processus historique de l'apparition de la société capitaliste, nous sommes confrontés d'une façon inévitable à cette question, à savoir pourquoi le féodalisme en Europe occidentale a t'il évolué vers le capitalisme, contrairement à toutes les régions au-dela de l'Europe occidentale, *i.e.* les régions qui selon Marx font partie du mode de production asiatique.”

Cette question, également posée entre autres par Needham, constitue sans aucun doute l’une des raisons primordiales qui fait que le problème de la nature de l’économie chinoise au cours de l’histoire a été énormément discuté. En particulier, la dominance ou non d’une économie de marché. Ce débat sur d’éventuels “bourgeois du capitalisme” a bien sur des résonances politiques très actuelles, et ses participants ne manquent pas d’y faire preuve de leur allégeance, qui au marxisme estampillé de type Parti Communiste Chinois, qui à l’anticommunisme ou au libéralisme économique les plus simplificateurs.

Avant de revenir brièvement sur le débat de la nature de l’économie chinoise, donnons-en quelques traits généraux. Il en existe en effet qui ne varient guère durant toute l’histoire chinoise.

L’énergie de base de la production fut la force motrice humaine et animale, l’agriculture la principale production, où dominait le riz, nécessitant une irrigation. On faisait aussi de l’alcool de riz, du thé, de l’huile, et de la farine (de plusieurs céréales).

L’industrie était artisanale, et le textile – soie et coton – en était la production la plus importante. La plupart des producteurs artisanaux étaient en même temps paysans [Grove & Daniels, 1984, *Introduction*] (ce qui donna précisément corps au débat mentionné plus haut). Dans les districts proches d’un marché, les cultivateurs trouvaient souvent plus profitable de faire pousser des cultures commerciales ou de produire des biens manufacturés [Needham, 1984, p. 509]. Il y eut ainsi une commercialisation **relative** de la production agricole au moins depuis les Song, au travers de marchés

périodiques, où on vendait et achetait pour agrémenter avec d'autres produits sa production de subsistance. Perkins estime que 20 à 30 % de la production agricole devait être échangé au XIX^{ème} siècle [Perkins, 1969] . Balasz donne le même chiffre pour l'époque Song [Cit. in Moulder, 1977] ! Cela ne veut pour autant pas dire qu'il n'y aurait pas eu d'évolution, car on a vu qu'il ne s'agit pas dans les deux cas de la même Chine.

Ainsi le coton, introduit par le sud sous les Song, remonta peu à peu vers le nord, et atteignit le Yangzi vers le XIII^{ème} siècle [Needham, 1984, 537]. Les Yuan créèrent dans les régions du Sud-est des administrations destinées à en promouvoir la culture . On fabriquait aussi des produits pour les lettrés : du papier et de l'encre.

La spécialisation régionale, déjà mentionnée, n'était donc pas seulement due au climat. Certaines régions achetaient à d'autres des produits finis et leur vendaient des matières premières, mais la répartition des rôles régionaux varia, certaines régions se "développant" et se mettant à exporter des produits finis. L'évolution économique est parallèle à l'évolution démographique, qui reflète la sinisation progressive du sud du pays dont il a été question plus haut. Dans les zones de terres mises en valeur récemment, donc où la terre ne manquait pas et où la population était peu dense, les méthodes culturales utilisées étaient moins intensives que dans les régions déjà densément peuplées. Ainsi, un auteur de l'époque Song explique que les paysans du sud-est du Guangdong ne repiquent même pas le riz ! L'évolution est indéniable : si, sous les Song, on ne cultive pas au Hubei et au Hunan de la manière intensive et méticuleuse utilisée dans le bas Yangzi, sous les Qing, ces régions exportent vers le reste du pays [Needham, 1984]. La réelle mise en valeur du sud remonterait aux Song, avec la généralisation du repiquage et l'introduction du riz hâtif Champa importé d'Asie du Sud-Est [Ho Ping-Ti, 1963, cit. in Cartier & Will, 1971, p. 161].

Il y eut cependant toujours aussi une forte autosuffisance locale et régionale, donc sans doute pas de "marché national" au sens moderne [Moulder]. On verra que si l'importance prise au XVI^{ème} siècle par le commerce maritime permit de diminuer un peu les coûts du transport [Rawski, 1985], ceux-ci restèrent toujours très élevés⁶.

La nature de l'économie chinoise en débat

Quelles conclusions tirer de ces éléments quant à l'importance de la commercialisation dans la société chinoise ? Kang Chao a produit à ce propos une étude très documentée [1986] où il défend la thèse d'une économie basée sur le marché, dont il fait par ailleurs une catégorie totalement anhistorique, et pour ainsi dire "naturelle". Je reviendrai plus loin sur les orientations idéologiques de cet auteur. Il défend la thèse de la dominance de la commercialisation, et ce *dès les débuts de l'histoire chinoise* et considère par ailleurs comme paramètre principal de l'évolution économique la pression démographique. En ce qui concerne ce dernier point, pour ce qui est des XVIII et

⁶- Et l'insuffisance du réseau de transports intérieurs est curieusement toujours l'un des problèmes de la Chine de 1990...

XIX^{ème} siècle en tout cas, c'est à dire pour la fin de la dynastie Qing, les chiffres sont suffisamment explicites pour obliger au moins à examiner sa thèse.

Selon les chiffres officiels (voir tableau et graphique page suivante), la population chinoise passe de 179 millions en 1750 à 414 millions d'habitants en 1850 ! Ces chiffres officiels sont sujets à caution, en raison des fraudes, du manque de personnel des fonctionnaires chargés du recensement (problème permanent de l'empire), etc... Ils n'en reflètent pas moins une augmentation indéniable de la population. Ho Ping-Ti [1959] a déduit à partir de ces chiffres une population en 1700 d'à peu près 150 millions. Cartier [1979, p. 23] propose, après interprétation d'un probable sous-enregistrement officiel en début de période, les chiffres suivants : 240 à 250 millions en 1750, 429 millions en 1850.

Il faut savoir que les séries provinciales officielles montrent de grandes disparités régionales. Ainsi, si le bas Yangzi connaît durant ces 100 ans une augmentation de 105 % (soit un taux annuel d'environ 7 ‰), le centre-sud (les trois provinces du Fujian, Hunan et Jiangxi) est à 160 % (taux annuel 9 ‰) et le Guangdong accuse 540 % (17 ‰) !! Certaines augmentations sont en réalité dues en partie à des migrations internes. Le phénomène est donc divers. Mais on est bien en présence d'une véritable explosion démographique, survenant apparemment en l'absence de toute "révolution" agricole ou industrielle, de toute amélioration brusque des conditions matérielles. Ho Ping-Ti l'attribue à l'introduction des plantes venues du Nouveau Monde (maïs, patate douce, arachide, etc...), Perkins à l'amélioration des rendements agricoles due à diverses innovations technologiques. Ce fait, écrit de son côté Cartier, "constitue une véritable énigme pour les démographes".

Quelle que soit l'origine réelle de cette expansion, elle commença d'abord comme une récupération après la grave dépopulation ayant suivie les invasions Jürchen dans le nord. Il faut donc nuancer l'image traditionnelle d'explosion démographique en précisant qu'au XVIII^{ème} siècle, la plupart des provinces du pays venaient à peine de retrouver leur niveau de population d'époque Song (sauf le Sichuan, nous précise Cartier, qui ne devait le retrouver que plus tardivement).

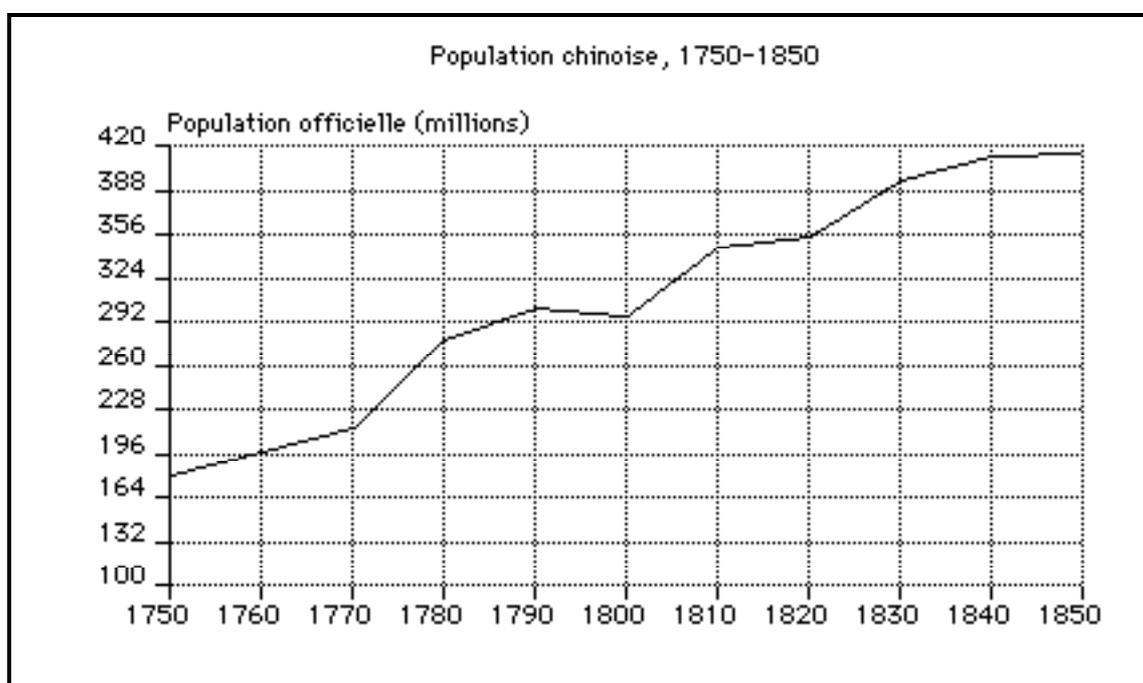
Kang Chao, quant à lui, ne se pose pas le problème de la cause de l'évolution démographique. En effet, celle-ci lui apparaît non pas comme la conséquence de progrès agricoles ou d'introduction de nouvelles plantes, mais comme leur *cause* : il fallait produire plus, pour nourrir la population.

Dans cet esprit, il insiste sur la différence de *réponse* de la société chinoise à la pression démographique par rapport à la société occidentale : alors qu'en Europe, la population était globalement régulée par les conditions économiques (on ne se mariait pas avant d'avoir obtenu des moyens de subsistance), la famille chinoise, au contraire, poussait au mariage indépendamment des conditions économiques pour se perpétuer en tant que famille. Le groupe familial, très soudé, devait socialement subvenir aux besoins de ceux de ses membres qui n'avaient pas de revenus ou de travail. Ainsi le système

familial chinois, au lieu de fonctionner comme régulateur, tolérait-il la surpopulation.

| Année | Population |
|-------|-------------|
| 1750 | 179 538 000 |
| 1760 | 196 837 000 |
| 1770 | 213 613 000 |
| 1780 | 277 554 000 |
| 1790 | 301 487 000 |

| | |
|------|-------------|
| 1800 | 295 237 000 |
| 1810 | 345 717 000 |
| 1820 | 353 377 000 |
| 1830 | 394 784 000 |
| 1840 | 412 814 000 |
| 1850 | 414 493 000 |



Evolution population chinoise 1790 -1850

Chiffres officiels [Cartier, 1979]

La famille chinoise, continue Kang Chao, jouait le rôle de mécanisme de redistribution des surplus de nourriture : si les propriétaires terriens cessent d'embaucher des ouvriers agricoles au moment où la production supplémentaire obtenue grâce au travail payé (produit marginal) descend au-dessous du salaire minimum, par contre, le salaire minimum n'existe pas pour la famille, ce qui constitue un mécanisme pouvant masquer le manque de travail.

Cette partie de l'analyse me semble devoir être relativisée pour deux raisons.

D'une part, l'idéal familial des chinois était sans conteste le très confucianiste "trois générations sous le même toit" – qui devait aussi pousser à la procréation. Mais les historiens commencent à percevoir que le *degré de réalisation de cet idéal* dut en réalité fortement varier en fonction des conditions économiques et le long de lignes de classe.

Il semble que ce soient les classes les plus aisées, les gros propriétaires terriens, qui purent augmenter leur puissance en constituant de véritables clans qui imposaient leur loi aux autres familles. Je reviendrai sur ce problème du clan dans les chapitres 2 et 4 de cette partie. Il semble bien que l'évolution démographique se soit en quelque sorte stratifiée le long de lignes de classes.

D'autre part, on l'a vu, de nombreux chercheurs renversent la ligne de causalité établie par Kang Chao, et voient au contraire dans l'augmentation démographique de l'époque Qing la preuve et la conséquence de la prospérité économique du pays à cette époque et à la précédente⁷ – puisque les faits démographiques manifestent toujours une grande inertie et sont “en retard” sur les conditions économique-sociales.

Par contre, en ce qui concerne le deuxième terme de l'analyse de Kang Chao, il semble qu'on observe bien au cours de l'histoire chinoise une disparition progressive des latifundia au profit de la tenure, de la tenure à partage de récolte au profit de la tenure à loyer fixe de la terre, et des exploitations artisanales au profit de la fabrication familiale en période de morte-saison. Vu la taille du pays et les différences régionales, ces évolutions ne s'accomplirent pas partout simultanément, et des modes de production latifundiaires quasiment esclavagistes⁸ coexistèrent sans doute avec des modes de production de mise en fermage⁹.

Une autre des conclusions de Kang Chao est que la surpopulation poussait à choisir en agriculture des récoltes et des techniques intensives en travail. Il cite notamment Perkins [1969] pour expliquer comment

“...l'augmentation de la densité de population après le XI^{ème} siècle permit l'extension de la double récolte en Chine du Sud et du Sud-Ouest en supprimant le goulot d'étranglement entre les deux moissons causé par un manque de main-d'oeuvre.”

Ainsi, la Chine obtenait-elle des rendements élevés, au prix d'une quantité de travail fort élevée :

“Les méthodes chinoises de fertilisation et de récoltes pluri-annuelles étaient si intensives en travail qu'elles avaient un rendement par heure de travail par personne considérablement plus bas que des méthodes plus simples de fertilisation et une récolte annuelle. (...) Dans les années 30, il fallait dans certains districts jusqu'à 600 jours-personnes de travail par an pour cultiver un hectare : de 10 à 20 fois ce qui

⁷ - Citons, en plus de [Ho Ping-Ti, 1959] et [Perkins, 1969], déjà mentionnés, Paul S. Ropp, dans sa remarquable étude sur Wu Jingzi, romancier d'époque Qing, auteur du célèbre roman satirique *Rulin waishi* [Ropp, 1981] et dont j'utilise le travail au chapitre suivant.

⁸ - Oyama Masaaki, dans son article sur la grande propriété foncière [Masaaki, 1984], in [Grove L. & Daniels C., 1984] (suite d'articles passionnants traduits du japonais) défend la théorie d'un mode de production esclavagiste dominant en Chine jusqu'à la fin des Ming, qui verrait alors seulement commencer la féodalité.

⁹ - Naquin & Rawski [1987], citent des exemples fujianais de coexistence au XVIII^{ème} siècle, entre divers modes de production se trouvant à des phases différentes de leur propre évolution : la tenure (en pleine phase d'ascension) avec rente fixe, et l'exploitation latifundiaire quasiment servile (en phase de disparition).

était nécessaire pour des céréales sur terrain sec, avec le système extensif appliqué dans de nombreux pays en voie de développement.”

J’ajouterai l’hypothèse suivante à l’analyse de Kang Chao : ceci expliquerait que le coût de la main-d’œuvre pouvait demeurer assez bas, et que, malgré une productivité à l’hectare élevée, l’équilibre s’établissait à peine au-dessus du seuil de subsistance pour les travailleurs agricoles sans terre. Ainsi, au moindre problème (problème naturel comme une sécheresse ou une inondation, problème économique comme une crise liée à la monétarisation), la société pouvait entrer très rapidement en convulsions.

Analyse d’un économiste chinois

Le courant dominant, quasiment officiel, des historiens chinois, quant à lui, défend traditionnellement une version marxiste “orthodoxe” marquée au coin du stalinisme qui mit hors-la-loi comme “trotskyste” toute la problématique du “mode de production asiatique”. C’est la vision d’une société se développant linéairement par phases défalquées de celles de l’histoire européenne, les deux dernières phases correspondant respectivement à une société *féodale* et à une société *semi-féodale et semi-coloniale*.

C’est en fait essentiellement pour combattre cette périodisation, qu’il voit comme la seule “marxiste” possible, que Kang Chao a élaboré sa propre construction théorique.

D’une part, il semble que les données permettent de conclure que s’il y eut certes une proportion non négligeable de biens commercialisés au cours de toute l’histoire chinoise, il n’y eut sans doute à aucun moment **dominance** de la commercialisation dans l’économie chinoise. Mais on constate une évolution à la fin de l’Empire vers une plus grande commercialisation et une monétarisation croissante de la vie économique.

D’autre part, en Chine même, en résonance avec les développements politiques ayant fait suite à l’élimination de la Bande des Quatre en 1979, cette vision marxiste orthodoxe s’est trouvée attaquée sur son flanc par des historiens et des économistes rouvrant le dossier d’un développement spécifique de certaines régions du monde, ce qui les a amené à contester l’universalité de la notion de “féodalité” telle qu’elle est empruntée à l’histoire occidentale.

Ainsi par exemple Wu Dagun, professeur d’économie politique à l’université de Pékin, a-t’il publié plusieurs contributions au problème de la nature de l’économie chinoise [Wu Dagun, 1957, 1979, 1985].

Si le terme chinois *fēngjiàn* (封建) est habituellement traduit par “féodal, féodalisme”, Wu choisit la transcription plutôt que la traduction : le *fēngjiàn*-isme, correspondant à l’état avancé de ce que Marx décrit comme la forme asiatique de propriété, n’est pas l’équivalent du féodalisme européen, correspondant à ce que Marx décrit comme la forme germanique de propriété en Europe Occidentale. La Chine *fēngjiàn* possède par rapport à la société féodale occidentale les caractéristiques spécifiques suivantes :

- les propriétés foncières privée et étatique coexistaient dans la Chine *fēngjiàn*, le souverain étant le propriétaire suprême ; la Cour Impériale contrôlait la terre, les ressources en eau, les entreprises artisanales et commerciales les plus importantes (monopole sur le sel et le fer notamment),

- la terre pouvait être achetée et vendue. Le capital terrien était intimement lié au capital marchand et au capital usurier.

- des vestiges de l'esclavage se combinaient avec le système patriarcal pour une forme particulière de domination (esclaves réduits à ce statut pour cause de dettes, ou anciens criminels) particulièrement cruelle,

- absence d'une économie seigneuriale typique et de serfs, donc absence de villes libres. Le rapport entre villes et campagne était totalement différent de celui de l'Europe. *En l'absence d'une bourgeoisie, les propriétaires terriens et les bureaucrates prédominaient dans les villes chinoises,*

- l'économie naturelle de la société *fēngjiàn* était celle de la petite paysannerie, et empêchait ainsi le développement d'une économie marchande. La production de biens (p. ex. soie, porcelaine) subvenait essentiellement aux besoins des propriétaires terriens et des bureaucrates. En Europe féodale, les producteurs principaux n'étaient pas les petits paysans, mais les serfs. Notons que ce point n'infirme pas la thèse de Kang Chao, mais resitue le concept de petite économie marchande dans un cadre plus clair.

Ces caractéristiques expliquent d'après Wu le rythme de développement très lent de la société chinoise après les Qin et les Han.

Il y avait de nombreux propriétaires fonciers parmi les dirigeants *fēngjiàn* de la Chine. Ils pouvaient exploiter les petits paysans à leur guise, sans être soumis eux-même à la corvée ou à l'impôt (ou très peu). Soumis aux deux,

“les petits paysans libres risquaient sans cesse de perdre leur terre et d'être ramenés à la condition de fermiers ou de paysans dépendants (...). La concentration de la terre résultant de cette situation aiguës deux types de contradictions (...) : celle entre les intérêts publics et privés (entre le gouvernement central et les forces *fēngjian* locales, ou entre l'Etat et les propriétaires influents) et entre la propriété de la terre et son utilisation.”

Les expropriations de terre réduisaient sans cesse le nombre des petits paysans libres fournissant les revenus de l'Etat asiatique, qui devenait ainsi de moins en moins capable d'accomplir ses fonctions économiques et sociales : résister aux invasions nomades, entretenir et développer l'irrigation...

Les expropriations, touchant seulement le droit de propriété de la terre, aggravaient aussi la contradiction entre droit de propriété et droit d'usage :

“tandis que le droit de propriété se concentrait (...), l'usage de la terre ne cessait de se disperser, résultat de la mise en fermage par les propriétaires.”

Quand la situation des petits fermiers devenait intenable, que l'Etat ne pouvait plus remplir aucune de ses fonctions,

“la dynastie était mûre pour être renversée. La contradiction intrinsèque du système foncier se muait en contradiction entre la classe des propriétaires fonciers et celle de la paysannerie (les utilisateurs véritables de la terre). Ceci explique les soulèvements paysans intermittents de l'époque *fengjian*, soulèvements conduisant au remplacement d'une dynastie par une autre.”

Les soulèvements réguliers des petits paysans qui secouent périodiquement la Chine au cours de son histoire contraignaient la classe dirigeante à

“adopter des systèmes d'impôts et des systèmes fonciers propres à réajuster les rapports de production et [à] les adapter aux forces productives qui se développaient.”

La thèse de Wu est la suivante : *au cours de l'histoire, grâce à ces mouvements sociaux, la propriété foncière privée se développa au détriment de la propriété foncière étatique* : limitation de la propriété foncière des nobles sous les Qin, égalisation des terres sous les Tang, système post-Tang semblable dans une large mesure au système seigneurial de l'Ouest. Au niveau de l'impôt, à partir du système Han, séparant nettement loyer foncier, capitation, achat de la dispense du service militaire, on passe à un système combinant loyer, corvées, et impôts en nature, puis au système des deux impôts sous les Tang (paiement deux fois par an, proportionnels à la taille de la propriété), et enfin au système établi au cours des Ming “d'un seul coup de fouet” (*yījiáobiān fǎ* 一條鞭法), c'est à dire paiement en espèces, en une seule fois, d'un impôt unique regroupant tous les autres.

Wu en conclut que le système impérial évolua du contrôle direct sur la personne avec travail gratuit vers l'extraction d'impôts,

“ce qui permettait à la marchandise et à l'argent de jouer un rôle croissant dans l'économie. *On pourrait dire qu'il s'agissait d'une tendance vers le capitalisme.*”

On va voir que dans ses grandes lignes, cette interprétation globale de Wu que nous venons de résumer n'est absolument pas contradictoire avec les résultats récents des recherches historiques. Ceci semble vérifié en ce qui concerne la tendance à la marchandisation de l'économie, au moins après le XVI^{ème} siècle, que la section suivante du présent chapitre va aborder. Cela semble également vérifié pour ce qui est de l'évolution du statut de la terre et des paysans et la coexistence de différents droits de propriétés “faibles” sur la même terre, abordés dans le chapitre 3 de cette partie.

Mais, ajoute Wu :

“La Chine, après tout, était un état de type asiatique où le développement du capitalisme était entravé par des forces si puissantes qu'avant la Guerre de l'Opium de 1840-42, il n'existait pas de forces productives ni de rapports capitalistes dans la société *fengjian* chinoise comparables à celles de la société féodale de l'Europe Occidentale. C'est ainsi que la Chine n'est pas devenue une société capitaliste.”

La dernière partie de ce chapitre reviendra sur la nature de ces forces.

Remarque méthodologique

Aussi bien dans le cas de Kang Chao que dans la manière dont Wu Dagun a été autorisé à publier ses thèses à un moment précis, on voit apparaître des exemples

intéressants de la manière dont le paradigme d'analyse dominant de la société où travaille l'historien joue sur son interprétation du passé. On a bien ici une "fusion d'horizons", mais elle est de caractère en partie manipulateur. En effet, le retour sur le devant de la scène du mode de production asiatique se trouvait certainement lié aux débats de l'époque (les débuts des réformes de Deng Xiaoping) sur la modernisation. Y. Craipeau, dans son commentaire du texte de Wu Dagun, écrit :

"La discussion (...) n'est évidemment pas gratuite. La "modernisation" de la société chinoise entreprise par les technocrates de l'équipe Deng Xiaoping, suppose la liquidation des séquelles "asiatiques" du pays. Il ne leur déplait pas que les "communes populaires" qu'ils démantèlent soient assimilées à une résurgence du mode de production asiatique."

C'est une caractéristique de la Chine que les débats historiques (et intellectuels en général) y ont quasiment toujours des implications modernes très précises. Un autre exemple daté de la même époque est celui du débat sur les idéologies égalitaires dans les révoltes paysannes chinoises, ... qui a lieu au moment précis où l'enrichissement de certains paysans (les "familles à 10 000 yuan") vient en contradiction totale avec ce que les Chinois ont appris durant la phase ultra-égalitariste de la Révolution Culturelle. Le débat philosophique des années 80 sur le fait de savoir si l'aliénation existait encore dans une société socialiste (entendre, la société chinoise), reflétait lui aussi des luttes de fractions au sein de l'appareil du PCC. Savoir ceci n'invalide pas pour autant totalement les analyses de Wu, mais il faut savoir que celui-ci est (auto ?)-limité dans l'étendue de ses déclarations par *ce qui est acceptable*.

Ainsi il ne peut qu'approuver "ce qu'a souligné le camarade Mao Zedong", c'est à dire que "les luttes de classes paysannes (...) constituaient la véritable force motrice du développement historique dans la société féodale". Mais comme il parle auparavant du "rythme de développement très lent de la société chinoise après les Han", il se condamne donc à insister sur le rôle important des luttes de classes paysannes dans une évolution qui ne put malheureusement avoir lieu¹⁰ ! En effet, si les révoltes paysannes victorieuses fonctionnaient bien globalement comme un mécanisme de redistribution des terres à ce qui devenait fort rapidement une nouvelle élite, le rapport de ce mécanisme indéniable avec une évolution du système social et de la taxation ne paraît guère évident.

Dans le cas de Kang Chao, j'ai précédemment mentionné qu'il était essentiellement dirigé par son intention de combattre l'interprétation marxiste orthodoxe. Il considère cette interprétation comme la seule que peut produire le marxisme, alors qu'il s'agit essentiellement de la version stalinienne de l'histoire économique : il ne mentionne à aucun moment les thèses de Wu Dagun ni même la problématique du "mode de

¹⁰ - Pour un passage en revue de points de vue d'historiens chinois confrontés à ce problème précis du rôle historique des révoltes paysannes en Chine, voir [Crowell, 1983] (C.R. d'un "Symposium on peasant rebellions") – texte parfois très drôle en raison de citations d'articles chinois "susceptibles de provoquer une apoplexie chez les historiens les plus doctrinaires de Chine Populaire". Aussi utilisé au chapitre 22 de cette étude.

production asiatique”, qui seraient sans doute plus difficiles à réfuter, parce que plus complexes. Certains passages de son ouvrage révèlent, mis à part son excellent travail de documentation, une tendance à trop fonder sur des séries statistiques faisant abstraction de la réalité pour produire une interprétation favorable à ses thèses, et surtout à un point de vue qui est celui de l’hyper-libéralisme économique : il voit dans le libre jeu du marché la solution à tous les problèmes sociaux et agraires. C’est assez paradoxal quand on pense à la situation apocalyptique de la paysannerie chinoise au XIX^{ème} et surtout au XX^{ème} siècles. Je reviendrai sur cet exemple chapitre 3. Le travail de Kang Chao ne se réduit cependant pas à ces points délicats.

Augmentation de la productivité agricole et monétarisation

Ce qui reste hors de doute, c’est que, cause ou conséquence, la productivité agricole augmenta continuellement du VIII^{ème} au XIII^{ème} siècle [Moulder]. Le taux d’augmentation de la production agricole diminua fortement au moment où les envahisseurs mongols envahirent puis dirigèrent le pays avec la dynastie Yuan. Ce ralentissement correspond aussi à une forte diminution de population due aux ravages de la guerre.

Puis l’augmentation de la productivité agricole reprit réellement à partir des Ming, qui renversèrent les Yuan (XIV^{ème} siècle), et ensuite sous les Qing [Elvin, 1973]. Les Jésuites arrivant à la cour des Ming s’émerveillèrent de la haute productivité de l’agriculture chinoise [Needham, 1984, 555]. Paul Leser, historien des techniques agricoles, attribue même la transformation de l’agriculture européenne du XVIII^{ème} siècle aux nouvelles idées ramenées de Chine par les jésuites.

“Les accroissements de productivité sous les Ming et les Qing furent dus principalement à des améliorations dans la fourniture d’engrais et dans l’organisation du contrôle hydraulique, demandant de nouveau un travail supplémentaire.” [Needham, 1984, 509]

Un réseau de transports aquatiques fut établi, le crédit se développa, la commercialisation augmenta, et la population urbaine augmenta [Kang Chao, 1986].

En ce qui concerne les productions non agricoles et le commerce, au XVI^{ème} siècle, ce dernier passa de la terre à la mer. Plus précisément des provinces intérieures et de l’Asie Centrale aux provinces maritimes, qui commerçaient avec le Japon (notamment par l’intermédiaire des Portugais établis à Macao), Manille (où étaient alors présents les espagnols), et l’Asie du Sud-Est. Les navires pouvaient porter une plus grande quantité de marchandises que les caravanes, à moindres difficultés, et ce changement contribua à un développement important du commerce [Rawski, 1985, *Introduction*]¹¹.

De 1500 à 1630, l’économie Ming fut caractérisée par une *monétarisation croissante*, basée sur un système commercial longue-distance, et même international, pour les régions côtières et du bas Yangzi. L’argent japonais et mexicain (les Espagnols

¹¹ - Aussi pour les éléments qui suivent sur le commerce.

payaient en or du Nouveau Monde) se mirent à affluer en Chine. Une expansion économique inégale, favorisant les côtes et le bas Yangzi se produisit, accompagnée d'une "marchandisation" des produits agricoles. Le développement, centré sur les régions côtières, laissa certainement "en arrière" les régions de l'intérieur¹².

Puis durant les années 1630, les Japonais mirent fin brutalement au commerce portugais¹³ (1638), tandis que les Espagnols réussirent à limiter le commerce à Manille. La Chine connut alors une période de déflation. Puis la croissance reprit pour ne s'interrompre de nouveau que dans les années 30 du XIX^{ème} siècle. En termes de balance des paiements, l'intégration de plus en plus importante de la Chine au commerce international lui était alors profitable, car tout le monde cherchait à acheter thé, soie et porcelaine, par exemple, alors que la Chine quant à elle ne recherchait guère les produits étrangers. On estime ainsi que *neuf-cent millions de dollars* entrèrent en Chine entre le XVI^{ème} siècle et 1826 [Naquin & Rawski, 1987, p. 234]. La disponibilité d'une telle masse monétaire ne pouvait qu'aider à une croissance rapide, si on évalue celle-ci aux normes des états "pré-modernes". Mais c'est cette intégration au marché international – ainsi que le développement des facilités de crédit interrégionales dans le pays – qui allait provoquer par la suite le drainage en sens inverse de la masse monétaire chinoise et la grave crise de liquidité du milieu du XIX^{ème} siècle : en quelques dizaines d'années, la *moitié* des liquidités entrées en Chine en deux siècles allait en ressortir, lorsque l'opium aurait achevé de renverser la balance des paiements chinoise.

Durant l'intervalle qui court entre les crises des années 1630 et 1830, on assista globalement à une expansion des villes [Kang Chao], et à une augmentation :

- des relations villes-campagne. Les populations urbaines s'intégrèrent aussi dans une hiérarchie sociale mieux répartie, les villes "rayonnaient" plus culturellement,
- des relations interrégionales : exemple du coton du nord vendu par des commerçants du Bas-Yangzi pour être filé et tissé dans le Jiangnan.

Le développement du marché et la croissance économique poussèrent le gouvernement à relâcher les contrôles directs sur l'économie. Le fondateur des Ming avait conservé le système Yuan des "impôts spécialisés", consistant en l'enregistrement de certaines familles comme fournisseurs de services spécialisés : sel, soldats, artisans. Au XVI^{ème} siècle, ce système s'effondra et la réforme dite "d'un seul coup de fouet" aboutit à son remplacement par des paiements en monnaie. La corvée impériale fut remplacée par des contrats avec des firmes privées utilisant le travail salarié. De même pour les travaux hydrauliques, qui passèrent sur un financement et une gestion locaux

¹² - Ce problème de développement inégal entre zones côtières et régions intérieures est toujours à l'ordre du jour en Chine (1991), et l'une des "pommes de discorde" entre la fraction Zhao Ziyang et la fraction Li Peng.

¹³ - En raison de la révolte chrétienne écrasée au Japon en 1637, dont ils soupçonnaient les Portugais d'être les instigateurs.

[Ho Ping-Ti, 1964]. On voit s'esquisser un parallèle avec l'évolution des rapports de production décrite précédemment.

L'Etat chinois devait aussi chercher à minimiser la compétition pour les surplus agricoles des gros propriétaires qui auraient pu priver l'état de ressources [Needham, 1984] (ce qui se produira sous les Qing). Dans certains cas, comme au début des Ming, pour encourager les paysans à mettre en culture de nouvelles terres dans les zones moins densément peuplées, il fut décidé d'exempter ces nouveaux champs de taxe [Kang Chao, 1986].

Le développement et la monétarisation progressive de l'économie, l'explosion démographique qui l'accompagna, puis la grave crise économique déjà mentionnée du XIX^{ème} siècle, allaient avoir d'importantes conséquences sociales et culturelles.

Conclusion

Revenons à la période précédant immédiatement celle des Taiping. Plusieurs questions se posent :

1- Quels pouvaient être les effets sociaux et culturels (et donc psychologiques), des différentes périodes d'évolutions économiques qui viennent d'être grossièrement retracées ? C'est ce domaine que le Chapitre 2 de cette partie se propose d'explorer.

2 – Quelle était de manière plus précise la vision du monde, le paradigme, des différentes couches sociales vivant dans cette société au moment de l'émergence du mouvement Taiping ? Les Chapitres 3 et 4 de cette partie sont donc à orientation monographique. Concernant respectivement la paysannerie et l'élite, ils tentent d'explorer leur monde respectif. Ce travail est fait à partir de données différentes dans chaque cas, pour des raisons expliquées au début de chacun des deux chapitres.

Enfin, le cinquième et dernier chapitre de la première section de cette partie se propose d'explorer historiquement (c'est à dire dynamiquement) deux "objets" :

1) le confucianisme, en tant qu'idéologie des lettrés, mais aussi en tant qu'idéologie légitimatrice du système impérial,

2) les rapports entre la classe des lettrés et le pouvoir. Ceci vise à reconstruire le cadre intellectuel dans lequel s'élabore la pensée chinoise, puisque ce furent des représentants de cette classe qui l'élaborèrent continûment de l'antiquité jusqu'à la période qui nous occupe. On verra que ces rapports n'étaient pas indifférents pour le type de théorisation (notamment des rapports sociaux) proposée par l'élite.

Et Zhang Pengguo, que je félicitais si souvent et tenais en la plus haute estime, put écrire un mémoire si stupide que j'ordonnai qu'il soit imprimé et placé dans toutes les villes importantes, de façon que chacun puisse le lire - car il déclarait que la chute du niveau du fleuve était due à un miracle accompli par l'esprit des eaux, quand la raison réelle était qu'il n'avait pas plu depuis six mois en amont du Fleuve Jaune !

Spence J.O. [1974, p. 40]

Chapitre 2

Evolution sociale et culturelle

L'impression que donnait à ses visiteurs la Chine de l'apogée des Qing était celle d'une civilisation extraordinairement avancée et stable, d'un Etat gouverné de main de maître, sans problème profond. Les auteurs chinois de l'époque tirent d'ailleurs argument de l'importante progression démographique du temps pour en tirer les mêmes conclusions. Pour conforter encore cette impression, le XIX^{ème} siècle apocalyptique que connut la Chine a abusivement donné aux historiens la sensation que, par contraste, les deux siècles précédents avaient dû être à la fois calmes et surtout statiques. On a vu dans le chapitre précédent qu'en fait, ni au plan économique, ni au plan culturel, il n'en fut ainsi. L'"Empire Immobile" n'existe pas. La société chinoise fut continuellement affectée durant toute la période des Qing (et à la fin des Ming) de transformations économiques, sociales, culturelles et intellectuelles. Ce qui est vrai par contre est qu'à une période d'expansion de plus d'un siècle succéda vers la fin de la première moitié du XIX^{ème} siècle une très grave crise économique qui révéla des menaces jusqu'alors latentes. Ce chapitre se propose d'examiner plus en détail les conséquences sociales et culturelles de cette évolution.

Différenciation sociale et concentration foncière

La Chine étant un pays essentiellement agraire, nous commencerons par examiner les conséquences foncières du développement de l'époque Qing-Ming.

En ce qui concerne la propriété foncière, la plupart des historiens marxistes voient dans l'histoire de la répartition des terres en Chine une tendance à la concentration entre les mains de gros propriétaires (*landlords*) qui se perpétue jusqu'à la période contemporaine.

Kang Chao pense par contre que le paramètre fondamental dans le processus d'évolution de la répartition de la terre fut la taxation [Kang Chao, 1986]. A partir des

Han, les ressources de l'Etat provenaient typiquement d'une taxe foncière où d'un impôt sur la récolte. Chaque dynastie exemptait de taxe certaines catégories (nobles, officiels...).

L'Etat imposait de plus une corvée (*dīng* 丁) sur les adultes mâles des familles déjà soumises à la taxe foncière. Le *dīng*, calculé par tête, constant et indépendant de la surface de terre ou de la récolte, était un fardeau qui frappait le plus durement les plus pauvres. Pour un paysan possédant très peu de terre, additionné à la taxe foncière, il pouvait excéder le revenu de la terre, et donc le pousser au choix de la tenure. Typiquement c'était une famille exemptée de taxe qui rachetait sa terre. Chao Kang estime que, suite aux efforts des derniers Ming et des mandchous Qing pour fusionner taxe foncière et *dīng* (la taxe dite du "coup de fouet unique"), la taxation cessa de pousser à la concentration des terres après le XV^{ème} siècle.

Quant au rôle du développement économique et du commerce dans la répartition des terres, il a été apprécié diversement par les historiens.

D'abord la commercialisation des denrées peut augmenter les revenus des paysans, et donc augmenter les demandes sur le marché de la terre. D'autre part, Elvin [1973] a suggéré que les profits croissants du commerce aux époques Ming et Qing pouvaient détourner les familles aisées d'investir dans la terre, et les pousser à s'établir en ville. L'idéologie confucéenne qui voyait le travail agricole comme le seul productif, et dévalorisait relativement en conséquence les marchands, pouvait aussi pousser ceux-ci à réinvestir les profits du commerce en terres... Ce flux de capital en retour de la ville vers la campagne pourrait bien être la cause du développement tardif dans l'histoire chinoise récente. Le commerce devenait alors un instrument intermédiaire en vue d'accumuler la richesse traditionnelle : le sol. Cet "incessant mouvement en retour du capital urbain vers la campagne" limitait tout investissement extra-agricole. Ce processus, connu par les historiens depuis les Han, était tenu pour responsable de la répartition inégale de la terre, et appelé *jiānbìng* 兼并, ou "accapuration de la terre". Plus important le commerce, plus grande la concentration des terres en résultant...

Kang Chao considère que, au contraire, le flux du capital urbain devait disperser les terres. Voici son raisonnement:

(...) considérons un secteur agricole totalement isolé des autres secteurs. Dans un tel secteur, les seules personnes susceptibles d'acheter de la terre sont les propriétaires existants, en particulier les gros propriétaires, qui possèdent plus de terre qu'ils n'en ont besoin pour subsister et peuvent donc accumuler des surplus. Les vendeurs de terre, de l'autre côté, sont les petits propriétaires qui ne gagnent pas assez avec leurs terres. Ainsi, le système se trouve progressivement polarisé quand les petits propriétaires sont forcés de vendre leurs terres morceau par morceau alors que les gros propriétaires étendent leurs possessions avec leurs surplus année après année.

Si du capital commercial est injecté dans ce marché foncier précédemment isolé, la situation sera modifiée pour un certain nombre de raisons. D'abord, la présence de fonds extérieurs augmente la demande sur le marché foncier, ce qui, en

conséquence, augmente le pouvoir de négociation des prix des vendeurs ainsi que le prix de la terre. Ensuite, l'intrusion de capitalistes marchands sur le marché foncier tend à briser l'hégémonie des gros propriétaires existants. Il y a à présent plus d'acheteurs sur le marché foncier, et il se peut très bien qu'il y ait également plus de propriétaires de terres. Troisièmement, une nouvelle possibilité s'ouvre aux fermiers sans terre les plus pauvres, qui peuvent d'abord s'engager dans des activités donnant des revenus plus élevés, puis revenir à la campagne pour acheter de la terre, si leur ultime préférence est de demeurer fermiers. La conclusion plausible est que la commercialisation et l'influx de capital commercial dans le marché rural de la terre en Chine traditionnelle tendait à disperser une propriété foncière qui aurait été autrement hautement concentrée [Kang Chao, 1986, p. 107].

Durant les périodes Ming et Qing, conclut l'auteur, ce n'est donc pas une coïncidence si l'on assiste à une dispersion des terres vers des petits- et moyens-propriétaires plutôt qu'à une concentration.

Il n'y a vraiment que la foi qui sauve ! Ceux qui pouvaient spéculer sur les prix étaient toujours les plus riches – quoi que pense Chao Kang du “rôle égalisateur du marché pour les terres” et de “la possibilité pour les fermiers les plus pauvres de s'engager dans des activités plus lucratives” !! Et les “capitalistes marchands”, les acheteurs de terres, ne sortent pas du néant, mais ont de fortes chances de se trouver recrutés non seulement parmi la classe des commerçants, mais aussi parmi les gros propriétaires terriens absentéistes et urbanisés, au besoin par l'intermédiaire des agences de prêt usurier ou ils investissent, car elles rapportent tellement plus que la terre ! Et elles étaient fort nombreuses en Chine impériale à l'époque¹.

D'autre part, les marchands eux-mêmes gardaient des attaches en leur lieu d'origine (*lǎojiā* 老家) et devaient y acheter de la terre préférentiellement. La distinction entre capitalistes marchands et propriétaires terriens n'est pas forcément pertinente en ce qui concerne l'accès au marché foncier. Elle me semble plutôt justement décalquée de la situation féodale européenne, ce qui est assez paradoxal, vu les positions de Chao Kang. De plus, le raisonnement de Chao Kang devrait impliquer que plus il y a de capital marchand, moins les terres sont concentrées.

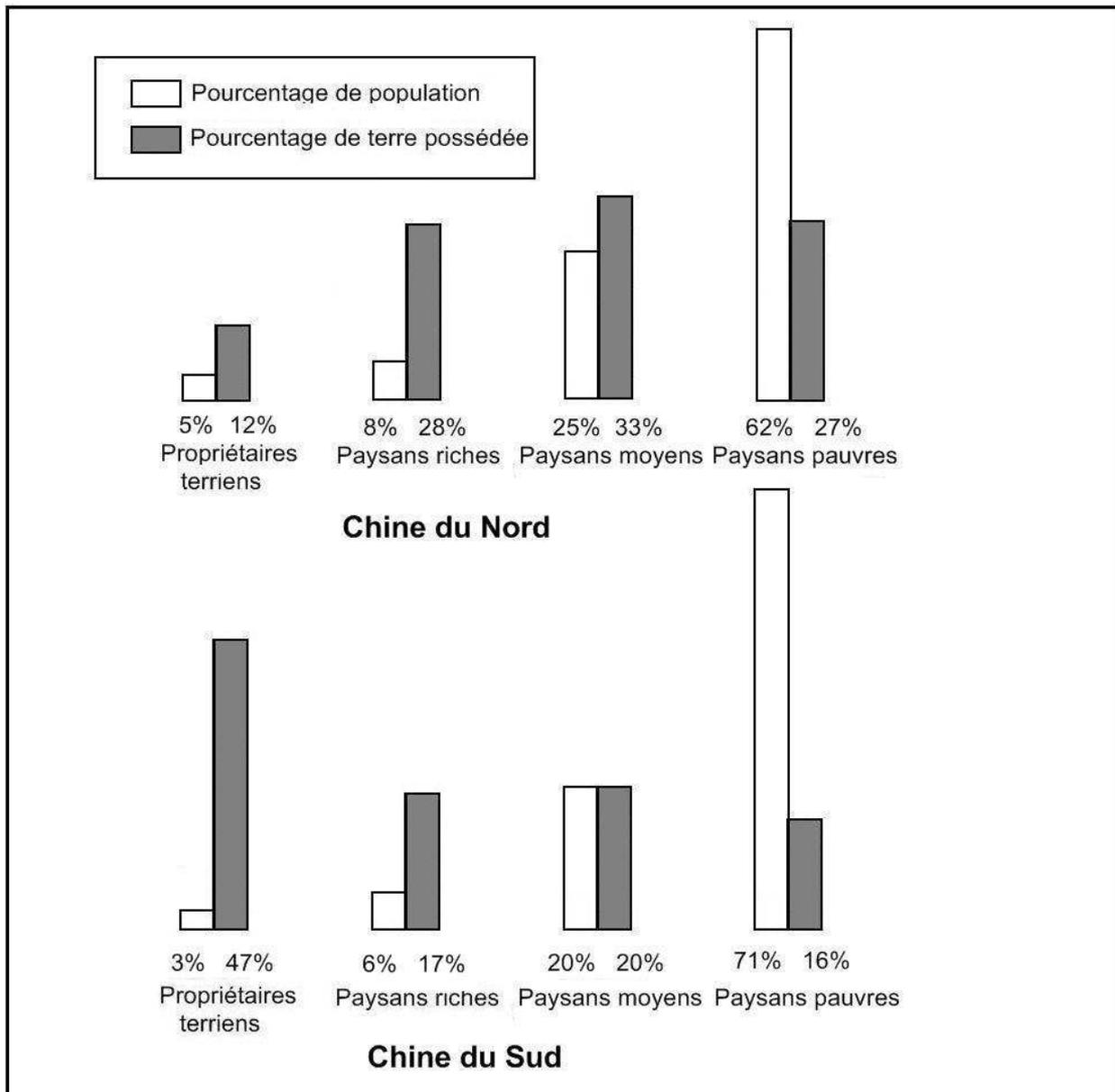
Il semble donc bien que, sans en arriver aux niveaux extrêmes du XX^{ème} siècle, la concentration des terres en Chine au XVIII et XIX^{ème} siècles n'est guère niable. Comme le montrent les données ci-contre, elle fut plus importante dans le sud, qui était justement plus riche, plus avancé économiquement, ce qui semble bien de nouveau infirmer le raisonnement de Chao Kang.

Je reviendrai sur la modification des mentalités et des relations entre classes rurales, mais jusqu'à la grande crise des années 1850, l'accroissement, déjà mentionné, de la productivité agricole à la fin des Ming eut pour conséquence une certaine amélioration du *statut* du tenancier (ce qui ne signifie pas que l'exploitation s'atténua, mais que ses

¹ - On pourrait préciser que l'introduction du marché pouvait sans doute venir *modifier* le mécanisme traditionnel par lequel s'opérait la concentration des terres - mais pas en *diminuant* la tendance à la concentration !

conditions changeaient)². Par contre, l'inconvénient de la marchandisation était que ceux qui produisaient pour le marché pouvaient en subir les crises : crises de prix, et non plus de production...

Le contrat n'était pas encore très répandu, mais il avait valeur de *signe* [Rawski, 1985, p. 6]. Il remplaça peu à peu le cadre personnel dans les relations sociales. En ville, les gens commencèrent à investir leur argent dans les officines de prêt (*pawnshop*). La société devint *plus compétitive, plus différenciée, plus hiérarchisée*.



Concentration de la terre en Chine du nord et du sud au XX^{ème} siècle(1945)³

² - Pour toute cette section : [Rawski, 1985].

³ - Graphique repris de [Wakeman, 1975] à partir de [Chen Han-Seng, 1945]. Wakeman précise que Chen a été critiqué par certains chercheurs pensant qu'il a surestimé la concentration foncière. Ses chiffres sont basés sur des études de terrain.

Compétition accrue, angoisse et émergence de nouvelles institutions

Du point de vue de l'élite, l'expansion économique stimula à partir du XVI^{ème} siècle l'expansion du système scolaire, ensuite encouragée par l'Etat Qing qui y voyait un moyen de défense de l'orthodoxie. Ainsi augmenta le nombre de compétiteurs pour les examens impériaux de recrutement des fonctionnaires. Le taux d'accroissement démographique, qui fut d'ailleurs plus élevé pour les couches privilégiées, dut encore augmenter l'ampleur du phénomène, qui mena, les quotas et le nombre des postes n'ayant pas changé, à un véritable effondrement des pourcentages d'admis aux examens au milieu du XIX^{ème} siècle.

Que les classes riches, qui comme on le verra étaient quasiment exemptées d'impôts, deviennent proportionnellement plus nombreuses, signifiait d'autre part une exploitation plus intense des paysans tenanciers [Chow Yung-Teh, 1967, pp. 110-113].

La lutte pour les places officielles devint donc plus aigüe, et les maisonnées des notables se mirent à s'angoisser sur le maintien de leur statut. Rawski va jusqu'à écrire :

Il ne peut guère y avoir de doute sur le fait que la pression psychique sur les familles de notables s'intensifia en même temps que la compétition pour les diplômes [Rawski, 1985, p. 6].

A l'intérieur des familles comportant des lettrés, la différenciation sociale se refléta de plusieurs manières. Les clans les plus couronnés de succès se débarrassèrent littéralement des descendances plus pauvres en les excluant des généalogies et des avantages du clan [Rawski, 1985, p. 7].

Parallèlement, le commerce se mit à émerger comme une activité pouvant doter qui la pratiquait d'une richesse supérieure à celle obtenue dans le service public. Le statut des grands marchands s'améliora sans conteste, mais sans pour autant les amener au statut social des fonctionnaires lettrés. Les riches marchands achetaient alors souvent des postes officiels. Ce phénomène d'ascension du commerce comme moyen de reconnaissance sociale complexifiait les rapports entre statut social et richesse [Bastid, s.d., p. 9] et dut contribuer à augmenter l'angoisse des élites traditionnelles. On pouvait se comporter comme les élites traditionnelles et ainsi en acquérir le statut.

Parallèlement, diverses institutions se mirent à prendre de plus en plus d'importance dans la société chinoise, par exemple les *huiguǎn* 會館 "associations de province", utilisés à la défense d'intérêts sectoriels parfois très différents. Pour en juger, on peut se reporter à la définition que le dictionnaire Ricci donne du *huiguan* : "foyer, cercle d'une association de compatriotes (gens de la même province), foyer d'un corps de métier, maison syndicale" [Ricci, p. 429].

Ces associations prirent au XIX^{ème} siècle une très grande importance. Pour prendre un exemple précis, Zeng Guofan, l'artisan de l'écrasement de la révolte Taiping⁴ avait été durant ses nombreuses années de service à Pékin le trésorier du *huiguan* du Hunan. Ainsi, il s'était trouvé au centre de la communauté hunanaise de la capitale [Hsieh Cheng-Kuang, 1975]. Il avait aidé et reçu divers candidats aux examens venus de sa province. Des années plus tard, au moment où il arriva au Hunan avec son projet de monter une grande armée en combinant les milices locales, il connaissait déjà les deux chefs des seules milices locales existantes dans sa province.

Le *huiguan* était donc par excellence un cadre de relations sociales où allaient pouvoir s'exercer et se recevoir les influences et les relations (*guānxi* 關係), et par le canal duquel passerait la défense des intérêts sectoriels et pourrait se perpétuer la domination sociale.

Certains *huiguan* étaient des hôtels destinés à recevoir les candidats aux examens officiels venus d'une même province, mais aussi les marchands. Ils remplissaient donc aussi (et sans doute à l'origine avant tout) une fonction économique. Mais si cette émergence peut sans conteste être analysée comme une nécessité économique, on peut aussi aborder le problème sous l'angle suivant : en période de mutation sociale et économique rapide, de nouveaux moyens de contrôle social sont créés (ou adaptés d'institutions anciennes) car ils constituent des *structures d'identité* pour ceux que les changements angoissent à un moment où l'expansion économique a justement affaibli les moyens traditionnels de contrôle. Le paradigme se modifie – les institutions contribuent à le retisser.

L'environnement compétitif qui produisit ces stratégies collectives produisit également l'anxiété et la tension psychique décrites ci-dessus – anxiété quant au statut personnel, à la sécurité des biens de la famille, et, de la part des élites traditionnelles, quant à la perpétuation de leur prééminence [Rawski, 1985, p. 10].

Ces modifications économiques et sociales de plus en plus importantes posaient aux élites dominantes un problème délicat : comment leur domination pourrait-elle être maintenue ? Voici deux éléments de réponse :

D'une part, il se pourrait bien que *l'ascension de la forme sociale du clan*, que David Faure date à partir du XV^{ème} siècle [Faure, 1989], constitue indirectement une réponse à cette question. Le chapitre 4 de cette partie fait usage entre autres des données rassemblées par Faure pour tracer de l'évolution de l'élite un schéma partant du XV^{ème} siècle.

D'autre part, la commercialisation et la monétarisation croissantes augmentèrent les communications sociales. On a déjà mentionné que les villes se mirent à rayonner plus culturellement. Globalement, le pays entra dans une phase d'intégration culturelle plus importante, ce qui devait signifier entre autres une *transmission des valeurs de l'élite aux gens du commun*. Naquin et Rawski [1987, p. 230] décrivent

⁴ - Voir le chapitre 17 qui aborde des éléments de sa biographie.

une quantité croissante de professionnels et de spécialistes informels [qui] agissent comme des intermédiaires transmettant des pratiques normatives à la population dans son ensemble.

Le chapitre 8 liera ces deux aspects en revenant sur différentes structures sociales, considérées comme des cadres de communication et de transmission de valeurs devant être intériorisées, donc des cadres d'exercice de la domination sociale.

Une remarque quant aux institutions en ascension à cette époque : même s'il est tentant de faire en quelque sorte de l'acte d'instituer un effet en retour de la dynamique économique, il faut demeurer prudent. Les quelques exemples vus au chapitre précédent d'attribution de lignes de causalité exclusive entre phénomènes sociaux devraient nous y inciter. Des associations de toutes sortes (associations de temple, d'irrigation, de provinces, de corporations) existèrent de tout temps dans la société chinoise - on a vu que le phénomène de migration qui domina la société chinoise durant la plus grande partie de son histoire joua sans aucun doute un grand rôle dans le processus d'institution - et aucune association citée ici n'est entièrement nouvelle dans la Chine du XVI^{ème} siècle. Il semble en fait que ce qui se passa est que certaines formes institutionnelles connurent à partir de cette époque une fortune nouvelle. Comme si elles avaient été ressaisies et modifiées pour prendre des fonctions nouvelles, elles se mirent à devenir plus répandues qu'auparavant.

Par contre, l'acte de naissance d'une nouvelle association d'un genre différent, qui allait faire parler d'elle par la suite, doit bien être daté du XVIII^{ème} siècle dans le Fujian : la Société du Ciel et de la Terre (*tiāndìhuì* 天地會), ou Triade. Ce qui est à présent devenu une association assez comparable à la Maffia commença, comme cette dernière, par être une fraternité d'entraide.

Créativité littéraire et religieuse

Le changement de dynastie des Ming pour les Qing ne modifia pas longtemps les tendances lourdes de l'économie. La guerre civile et ses destructions - notamment dans les provinces du sud, qui furent plus difficilement soumises - ralentit quelque temps la machine. Mais à la fin du XVII^{ème} siècle, la Chine du nord reprit sa croissance, qui devait durer jusqu'aux années 1830. Les régions dépeuplées par la guerre civile du bas et moyen Yangzi reçurent au début des Qing des immigrants qui réhabilitèrent leur économie. Dans l'ensemble, pour la plupart des régions, le XVIII^{ème} siècle fut aussi prospère que le XVII^{ème}.

La frustration et l'angoisse stimulèrent la créativité dans la culture urbaine. Le XVI^{ème} siècle avait déjà été une période de développement intellectuel intense, particulièrement dans les villes du bas Yangzi. Beaucoup s'étaient détournés vers la fin des Ming de la carrière orthodoxe du fonctionariat par peur des dangers des luttes factionnelles, qui y furent extrêmement intenses. Citons notamment la lutte de la "faction Donglin", groupe de lettrés pour la plupart du bas Yangzi, contre le pouvoir discrétionnaire des eunuques du Palais, et dont les membres furent exécutés.

Les énergies ainsi détournées des postes officiels s'investirent dans les arts, la littérature, les livres, la calligraphie ou la peinture. Puis les problèmes de loyalisme que se posa la première génération en âge de prendre des postes officiels après la chute des Ming amplifièrent cette tendance à réutiliser l'énergie détournée des luttes politiques pour devenir *wénrén* (文人) – homme de culture plutôt que fonctionnaire.

Robert Hegel [1981] voit dans l'ascension parallèle du roman comme genre littéraire sérieux un support pour la protestation politique et l'examen de problèmes de fond posés aux intellectuels, une manière d'exprimer des idéaux Confucianistes qui ne se réalisaient plus dans les postes officiels, une tentative de suppléer à une *perte de sens du social*, en cherchant celui-ci dans le domaine littéraire. J'irai même jusqu'à dire qu'il s'agissait d'en re-doter le social au travers de la littérature, un processus exprimant sans doute une véritable angoisse existentielle. Le théâtre connut lui aussi une véritable fortune au cours de cette période.

Tandis que certains s'adonnaient au roman ou au théâtre (lequel avait une audience plus variée socialement), d'autres se tournaient vers la religion, ou la réforme des mœurs populaires [Rawski, 1985, p. 13].

L'Etat, on le verra, ne devait pas demeurer sans réagir à ces nouvelles tendances.

Emergence d'une nouvelle morale

Déjà, s'était produit au XVI^{ème} et au XVII^{ème} siècles un renouvellement, un *revival* du bouddhisme. L'école de Zhu Heng, défendant l'idée que l'on pouvait trouver le salut en remplissant ses devoirs sociaux, rappelle à cet égard la morale protestante étudiée par Weber...

Nous avons noté précédemment le début d'une tendance à long terme de l'économie à s'écarter du contrôle direct sur l'individu au profit d'un contrôle indirect du marché. (...) Dans le domaine culturel, nous retrouvons cette tendance, reflétée dans les "Livres Moraux" (*shàn shū* 善書), et qui insiste sur l'intériorisation des valeurs et l'autonomie morale [Rawski, 1985, p. 15].

Dans son étude sur le chef Taiping, Hong Xiuquan, Bohr examine les influences culturelles auxquelles celui-ci fut soumis dans sa jeunesse. Et il écrit en note [Bohr, 1978, p. 14] :

Wolfram Eberhard conjecture que les Chinois du XIX^{ème} siècle avaient une conscience du pêché et de la honte plus intense que lors de n'importe quelle période précédente.

avant de citer Eberhard [1967] :

Nous pourrions dire que les personnes qui ont un tel concept du "pêché", et des émotions accompagnant un acte ou une pensée coupables (*sinful*), semblent avoir intériorisé les normes sociales à un niveau encore plus élevé que celles qui ont seulement un sentiment de culpabilité légale (*legal guilt*), parce que les règles supranaturelles chinoises sont basées sur les normes sociales. Elles ne sont pas en contradiction avec ces normes sociales, mais les renforcent et les resserrent.

L'idée d'Eberhard est démontrée par les Livres Moraux qui jouirent d'une popularité incessante, comme le *Tàishàng gǎnyìng piàn* (太上感應篇), traité très exalté sur la punition morale, écrit avant le XI^{ème} siècle par Li Chiqi et réimprimé sans cesse depuis, qui donne un barème des récompenses et punitions affectées aux bonnes et mauvaises actions. Ces "Livres Moraux", écrits par des intellectuels marginaux bouddhistes ou taoïstes adhérents de l'"Ecole de Chengzhu"⁵, étaient des tracts populaires prêchant de manière fort significative contre la décadence morale et physique de l'époque la discipline personnelle : pas d'alcool, pas de tabac, de jeu, de magie, de jurons, le tout accompagné d'une eschatologie bouddhiste ou taoïste : Ciel et Enfer, Salut et Punition. Comme si les auteurs (et le gouvernement, qui en encourageait la diffusion) avaient correctement perçu l'émergence d'un nouveau dérèglement social, mais sans en percevoir l'origine réelle.

Pour voir à quel point l'Etat acceptait ces publications comme un moyen supplémentaire de faire respecter l'orthodoxie, notons qu'à l'école, l'éducation confucianiste commençait non pas par les Classiques confucianistes eux-mêmes, mais bien par l'apprentissage par cœur de quelques uns de ces "best-sellers". C'est seulement ensuite, vers l'âge de 15 ans, que l'on commençait à apprendre l'écriture poétique des Bāgǔ 八股, les "Essais en Huit Parties", qui serviraient aux Examens Impériaux. Je serais tenté de dire que ce nouvel idéal, plaqué sur une orthodoxie aussi ancienne que le système impérial, naquit d'une certaine manière des symptômes sociaux précédemment mentionnés.

C'est précisément de ce type de livres moraux que Liang Afa emprunta des éléments quand il commença à rédiger les textes de prosélytisme chrétien qui devaient tant impressionner le futur chef Taiping, Hong Xiuquan. Notons que Liang, avant d'être converti au protestantisme, fut justement d'abord membre de la secte bouddhiste de la Terre Pure. On connaît peu de choses sur la spiritualité de la couche sociale de Liang. Les "Livres Moraux" devaient être chez lui la source principale de connaissances confucianistes orthodoxes :

Ils enseignaient que les infractions aux tabous sexuels, aux "Cinq Relations", confucianistes (obligations du sujet au monarque, de l'enfant aux parents, de la femme au mari, du frère au frère, de l'ami à l'ami), aux droits de propriété, et aux êtres surnaturels, étaient des *péchés* (zuì 罪), un concept introduit en Chine par les bouddhistes, qui le soulignaient par l'idée de causalité morale de la punition ou de la récompense lors de l'incarnation suivante [Bohr, 1978, p. 53].

Les livres de Liang sont remplis d'une phraséologie empruntée à ces Livres Moraux. En termes de morale intériorisée, il est intéressant de donner le compte-rendu fait par Bohr de la crise de conscience à l'issue de laquelle Liang Afa se convertit au christianisme : à cette époque encore assez croyant en le culte bouddhiste de la Terre Pure, il eut beau lire le sutra de Guanyin, il ne put empêcher la réapparition de "pensées

⁵ - Ecole néo-confucianiste Song de Cheng-Yi et Zhu Xi. Voir le chapitre 5 de cette partie pour des précisions sur cette période.

licencieuses”. Il alla trouver un moine bouddhiste, qui lui proposa de se faire lui-même moine. Liang se plaignit au moine que “une piété ritualiste de ce type ne pouvait pas engendrer une moralité impliquée” [Bohr, 1978, p. 56]. Le moine lui recommanda alors la méditation (“quiet-sitting”), *jìngzuò* 靜坐.

Après dix jours de *jìngzuò*, Liang réalisa soudain avec une force inégalée qu’une telle fuite mystique, non accompagnée de l’accomplissement de bonnes actions, était pour ainsi dire “trop facile”, et ne pouvait assurer la pureté morale. Liang venait de refuser la voie “interne” du salut, celle du retrait du monde. C’est alors qu’il se tourna vers le christianisme, dont la dénonciation du culte des images par le missionnaire dans l’imprimerie duquel il travaillait l’avait pourtant précédemment énormément choqué.

E. Rawski voit dans l’ascension de ces livres de moralité, et leur idéologie insistant sur la capacité de l’homme à exercer le contrôle sur son destin l’expression morale des changements économiques permettant l’élévation ou l’abaissement rapide des fortunes individuelles.

Il me semble qu’on peut voir aussi l’entrée en scène de ce type de morale comme fournissant une *sanction morale* au risque comme à la réussite économiques : c’est surtout pour ceux que la réorganisation de la différenciation sociale déjà entamée laissait (et allait continuer à laisser) sur le bas-côté qu’il s’agissait de légitimer le nouvel état de choses, *la réussite des autres*. Quant à ceux qui réussissaient, leur réussite pouvait leur apparaître comme la sanction morale du risque qu’ils avaient pris. Ainsi les deux interprétations par les lecteurs des classes différentes qui étaient en train d’émerger confortaient-elles le mécanisme de différenciation et lui fournissaient une idéologie adaptée à sa légitimation. Un autre exemple de l’utilisation d’une idéologie pour légitimer le succès (ou l’échec) nous est fourni à la même époque par la géomancie :

La géomancie était particulièrement utile dans la société féroce et compétitive du delta cantonais comme moyen d’expliquer succès et échec en termes impersonnels [Naquin & Rawski, 1987, p. 179].

La nouvelle morale ne menait pas au retrait du monde, comme avaient pu le proposer Bouddhisme ou Taoïsme. C’était une morale essentiellement mondaine. Les livres de moralité fixaient le comportement social approprié à chaque classe, distribuant les nouveaux rôles. Ils étaient bien reçus justement parce qu’ils atténuaient l’angoisse produite par l’évolution rapide en montrant le succès matériel comme lié à l’action morale.

Un nouveau mode de contrôle social pour un retour au passé ?

Si, en termes de maintien de l’ordre politique traditionnel – paradoxalement celui-là même que l’évolution économique allait sous peu venir saper – ces livres venaient compléter de manière privée les efforts du gouvernement comme les conférences rurales (*xiāngyuē* 相約) sur l’“Edit Sacré” rédigé par l’empereur Yongzheng, ils sont aussi

témoins de l'émergence sociale d'une "nouvelle" conception de la morale : la morale comme devant être *intériorisée*.

Il ne s'agissait pas d'une idée nouvelle à proprement parler en termes intellectuels. Zhu Heng défendait avec enthousiasme un texte taoïste datant du XII^{ème} siècle, qui contenait déjà de telles idées, nouvelles par rapport aux textes de moralité d'époque Song. Mais c'est le fait que ces idées commencèrent à avoir largement cours qui est intéressant. A quel besoin social répondaient-elles précisément à ce moment ? On peut dire qu'il s'agit d'idées non pas "intellectuellement nouvelles", mais plutôt "socialement nouvelles".

On peut faire le parallèle avec le fait que se répandaient de plus en plus de nouveaux types d'associations, non pas nouvelles, mais qui n'avaient jamais auparavant été ni aussi nombreuses ni aussi importantes.

Quel est le contenu de base de cette nouvelle morale? L'individu est jugé non plus seulement par rapport à ses seules actions, mais "par rapport aux critères plus subtils du souhait ou de la motivation".

Les livres moraux de la fin des Ming faisaient communément cette distinction entre comportement et motivation. (...) L'expansion de l'éducation et l'accroissement de la mobilité sociale eurent ainsi de multiples effets sur la culture et la société chinoises. Ceux qui grimpaient l'échelle sociale et ceux craignant de devoir la descendre se tournèrent vers la religion comme consolation et moyen de contrôle social. L'élite éduquée et le gouvernement attribuèrent une grande importance à l'inculcation des valeurs morales et éthiques [Rawski, 1985, p. 16].

D'une certaine manière, cette nouvelle conception de l'individu renvoie aussi à l'entrée en scène du roman, déjà mentionnée, en ce que cette forme d'écriture décrit des personnages nantis d'une psychologie au vrai sens du mot.

L'ascension de cette morale s'accompagnait d'une activité de "normalisation écrite" des règles du bon comportement social, parfois officiellement législative, mais le plus souvent locale et prise en compte par les dirigeants de divers groupes sociaux. Durant la période de la promulgation de l'"Edit d'un Seul Fouet", fin Ming, il y eut ainsi publication de collections de "Règlements de villages" (*xiangyuan li*), qui soulignaient le code moral de la communauté et l'importance d'une distribution juste de la richesse. En même temps, le clan, qui émergeait comme groupe d'appartenance de plus en plus important, surtout dans l'élite, se dota souvent lui-même de véritables "lois de clan". Celles-ci furent parfois rédigées par écrit par les leaders. Le fautif passait en jugement devant un véritable tribunal de clan, et pouvait être exclu. On reviendra sur ces "lois de clan" dans le chapitre consacré à l'évolution de l'élite.

On a parfois attribué l'extension que prit sous les premiers Qing la recherche textuelle sur les classiques et les textes anciens en général à cette recherche des voies d'une intériorisation morale qui avait été celle du confucianisme des débuts. Mais cette volonté de "retour aux sources" produisit aussi des effets plus inquiétants.

L'exemple des femmes

Certaines écoles de la fin des Ming opposées au néo-confucianisme avaient prôné l'unité des trois doctrines (*sānjiào* 三教), confucianisme, taoïsme et bouddhisme dans un esprit par ailleurs assez anti-autoritaire qui les fit traiter de “*chán* fous” par leurs adversaires (禪 japonais : *zen*)⁶. Le néo-confucianisme du début des Qing au contraire se montra très intolérant des deux autres doctrines. Il insista sur l'ordre, la hiérarchie, et l'obéissance. La nouvelle morale entendait bien régler les comportements. Pour ce qui est des femmes, écrit Ropp,

Les femmes furent de nouveau découragées de marcher ouvertement dans les rues, de se rencontrer publiquement avec des hommes, et de plus en plus, les veuves furent encouragées à conserver leur chasteté ou à commettre le suicide. Autre aspect de cette tendance, les manuels sur la sexualité, remarqués auparavant pour leur acceptation ouverte de la sexualité féminine et leur popularité, furent proscrits et supprimés sous les Qing [Ropp, 1981].

Il doit être souligné ici que de toute manière, pour définir la place de la femme dans la société, l'idéal familial confucianiste s'était toujours plutôt préoccupé de qui pouvait et devait exercer sur elle l'autorité – comme le montre l'expression traditionnelle [Ricci, p. 789] appliquée à la femme : *Sān Cóng Sì Dé* 三從四德 : Les Trois Obéissances et les Quatre Vertus. Les trois obéissances sont : l'obéissance au père, au mari, et au fils aîné (dans le veuvage), les quatre vertus sont : la chasteté, la modestie dans les paroles, la décence dans les manières, et (last but not least) l'ardeur au travail.

Dans le *Nu jie* (Préceptes pour les femmes), la fameuse historienne Ban Zhao a décrit de la manière suivante le rôle “idéal” de la femme tel que vu par les hommes (et apparemment intériorisé par elle) :

Garder soigneusement sa chasteté, contrôler avec circonspection son comportement ; montrer de la modestie dans chaque mouvement, modeler chacun de ses actes sur le meilleur usage, ceci est la vertu féminine.

Choisir ses mots avec soin, éviter les vulgarités de langage, parler aux moments appropriés ; ne pas importuner les autres (en parlant trop) peut être appelé les caractéristiques de la parole féminine.

Nettoyer la saleté, garder vêtements et décorations frais et propres, laver la tête et baigner le corps régulièrement et garder sa personne libre de la saleté disgracieuse, peut être appelé les caractéristiques du maintien féminin.

Avec dévotion et de tout son cœur, coudre et tisser, ne pas aimer les ragots et les moqueries stupides, en propreté et en ordre préparer le vin et la nourriture pour servir les hôtes peut être appelé les caractéristiques du travail féminin.

Ces quatre qualifications caractérisent la plus grande vertu d'une femme. Aucune femme ne peut se permettre de ne pas les posséder [Swann, 1968, p. 86, cit. Withers, 1983, p. 121].

⁶ - Voir cependant plus loin l'analyse de l'évolution de ces tendances que fait R. Levenson pour la peinture.

Les Trois Obéissances pouvaient mener jusqu'au suicide de la veuve, payée pour ce faire par une récompense en argent pour sa famille. Les femmes ne pouvaient en général posséder de biens en propre (sauf les veuves, précisément). Li Ruzhen (1763-1830) avait écrit un roman, *Fleurs dans le miroir*, se passant dans un royaume de femmes dont les habitantes bandent les pieds d'un homme qui pleure et est pris d'un remors quelque peu tardif [Li Ruzhen, 1965, cit. Withers, 1983]. Mais la réclusion des femmes n'était pas possible dans les couches pauvres de la société, pour des raisons économiques. Beaucoup de femmes étaient diseuses de bonne aventure et shamans. Les faiseuses d'allumettes et les sages-femmes étaient uniquement des femmes. Les prostituées des bateaux-fleurs du fleuve Qinhua à Nanjing représentaient l'envers de l'idéal (masculin) de la femme réelle, celle du foyer : la prostituée, littéraire, intelligente, représentait la femme "idéale" dont aucun homme ne voulait chez lui⁷ !

Non que les tendances à la séclusion, on le voit, aient été nouvelles à l'époque : aussi tôt qu'à l'époque Song, Zhu Xi, le grand penseur néo-confucianiste, s'était déjà distingué à ce propos. Alors qu'il était gouverneur de Tong'an dans le Fujian, il remarqua que les femmes y marchaient dans la rue avec le visage découvert. Il décida donc d'une loi selon laquelle les femmes devraient se couvrir le visage d'un tissu quand elles étaient hors de chez elles [Miyakawa, 1969, p. 42]. Est-ce parce que, comme l'écrit Julia Kristeva à propos de la situation de la femme en Chine impériale,

(...) exclues de la représentation des rapports de production, donc exclues du pouvoir politique, les femmes représentent les rapports de reproduction et la part de négativité ("maléfique") et de jouissance qui s'y articule ?

Autre exemple de la manière dont les femmes étaient perçues comme un danger dans cette société dirigée par les hommes, le proverbe 女無才便是得, c'est à dire : "Une femme qui ne sait rien seule a de la vertu" (Il vaut mieux avoir une femme ignorante qu'éduquée).

Mais, à l'époque Ming et Qing, quel que soit l'idéal masculin en la matière, c'est à dire l'idéal confucianiste d'harmonie familiale, la réalité non plus n'y était guère conforme :

Les quelques études sur le sujet [la condition de la femme] pour l'époque Ming et Qing fourmillent de détails horribles concernant des peccadilles [*peccadillas*] sexuelles de ce genre : une jeune mariée est violée et tuée par l'amant de sa belle-mère, et sa famille accepte de l'argent pour garder le silence ; madame Wu, une veuve du Jiangxi au XIX^{ème} siècle, épouse son amant afin d'éviter un scandale, puis chasse son fils de la ferme familiale ; une liaison illicite entre un neveu et la fille de son oncle mène à leur assassinat par d'autres membres de la famille. Puis il y a des femmes se suicidant en dernier acte de vengeance contre des belles-mères ou des maris tyranniques. Il semble y avoir de nombreux exemples d'un monde gouverné par les passions, violent, et qui s'écarte énormément du modèle de la famille Confucianiste harmonieuse [Rawski, 1985b, p. 419].

⁷ - Voir aussi le passage consacré aux romans dans Lu Xun, *Brève histoire de la fiction chinoise*, p. 331.

Bien évidemment, ces horreurs demeuraient cachées, et n'étaient pas mises en avant par les avocats d'un nouvel intégrisme. Et si elles l'étaient, c'était bien sur pour servir d'argument au discours conservateur de la défense de la restauration de l'harmonie blessée par une époque indigne.

Le souvenir du cortège d'horreurs ayant accompagné l'effondrement des Ming et de la décadence ayant marqué les dernières années de la dynastie tombée durent également jouer dans le conservatisme de la période suivante. Un autre paramètre était incontestablement l'origine étrangère de la nouvelle dynastie, qui la poussa à se montrer encore plus respectueuse du confucianisme sous sa forme apparemment la plus conforme à la tradition que ne l'aurait peut-être été une dynastie "nationale". "Que le confucianisme ne soit pas une amulette pour les Mandchous", écrivait à Tokyo en 1907 le journal de Sun Yat-Sen, le futur "Père de la Nation" [Levenson, 1979, vol. II, p. 9].

C'est pourtant bien ainsi que gouvernement Qing utilisait le confucianisme, cherchant par tous les moyens à promouvoir l'orthodoxie, notamment en organisant des harangues publiques dans les bourgs :

Le *xiangyue* : litt., liaison ou association établie entre les habitants d'un canton. Il désigne aussi bien la harangue publique que celui qui en est chargé. C'est une institution établie par l'empereur Shunzhi (1644-1661), consistant en des conférences données en principe deux fois par mois dans les bourgs et les gros villages, par les magistrats ou des lettrés spécialement désignés. Les orateurs y expliquaient, pour l'édification de tous les habitants, et surtout des illettrés, les règles essentielles de la morale confucéenne, telles que les résumaient les Six Maximes (*liu yu* 六語) de Shunzhi, et l'Edit Sacré (*shèngyù* 聖諭) de [l'Empereur] Yongzheng. Les responsables des harangues publiques avaient en outre un rôle de surveillance moral et idéologique qui, au XIX^{ème} siècle, s'était souvent transformé en une fonction policière [Bastid, p. 79].

L'ambiguïté des formes artistiques

L'ascension du théâtre elle-même, qui a été mentionnée précédemment comme un lieu possible d'expression de la critique sociale, se fit au travers de la *forme* traditionnelle, codifiant à l'extrême les types de personnages apparaissant sur scène, et empruntant le plus souvent les scénarios à l'histoire chinoise. L'acteur se trouvait ainsi soumis à

une tension à l'intégration, dans une nouvelle actualisation (*conferma*) du stéréotype culturel dont [il] était officiellement exclu.

Les formes dominantes du théâtre, leurs règles de respect des formes dominantes dans la société

amenaient l'acteur à reproduire au théâtre un système de signes qui, dans la mesure où il accentuait ses propres caractéristiques (*le proprie specificazioni*), était analogue à celui produit par la société dominante (*egemone*). Le chaman qui avait renoncé à la vision, l'acrobate et le jongleur qui créaient du spectacle avec les techniques physiques du merveilleux, tous convergeaient en l'Opéra de Pékin, et, à

l'intérieur de la richesse des signes théâtraux, introduisirent la qualité d'une action scénique qui excluait l'individualité sociale et psychologique de l'acteur, le contraignant à présenter sa personne (*a presentare se stesso*) comme un objet physique doté de capacités et de techniques vocales et gestuelles.

L'acteur ne pouvait assumer réellement (*al suo interno*) ni la distance et la différence, ni les connotations qui ne lui appartenaient pas par son statut social ; il ne pouvait que produire des signes, utilisant seulement (*impegnando unicamente*) son corps et ses capacités comme **masque total**.

Présent partout, mais toujours suspect, l'acteur du théâtre populaire régional chinois et de l'Opéra de Pékin est l'héritier direct (*l'erede diretto*) de la "musique" diverse et transgressive, *san yue*, et des restrictions et normes sociales dont elle était victime [Ottaviani, 1984, pp. 188sq].

L'acteur était mal considéré, analyse Ottaviani, autant parce qu'il habillait des personnages officiels d'une musique indigne (héritière du *sanyue*) que parce qu'il était en lui-même un hors-caste. Rappelons que ceux auxquels il était interdit de concourir aux examens officiels étaient les femmes et... les acteurs (ainsi que jusqu'au milieu du XVIII^{ème} siècle, les hakka). Mais tout en étant hors-caste, l'acteur était pourtant celui auquel on confiait la responsabilité d'incarner des rôles rigides, archétypes des différentes castes de la société *qui précisément l'excluait*.

Sa personnalité disparaissait, celle des gens qu'il incarnait également : c'est l'ensemble des qualités archétypales du type de personnage, du "caractère" dont il citait les traits, qui comptait. Il n'était plus lui-même qu'un *masque total*, une coquille vide, expression inversée et contradictoire de l'intériorisation de la norme dominante. Il incarnait l'hégémonie - la domination.

Il est remarquable de constater que la critique sociale put cependant, malgré la forme imposée, parvenir cependant à "récupérer" ce théâtre, à s'en emparer pour ses besoins, notamment contre les Qing.

L'activité littéraire offre le même type d'ambiguïté apparente. En fait, tout comme la peinture, mentionnée également par Ropp [1981, pp. 37-38], ces formes – ce que permettait justement leur ambivalence – furent des champs de bataille entre conservatisme puritain et critique sociale, parfois radicale, parfois formelle.

Levenson [1979, vol. I, pp. 22sq] dans un passage intitulé significativement : "Le paradoxe d'un anti-académisme académique", donne une excellente analyse de la peinture influencée par le *chan* (en japonais le "zen") de l'Ecole du Sud à la fin des Ming : la conception de ce genre est à l'origine toute de communion avec la nature et de spontanéité : l'artiste jette son paysage intérieur sur la soie sans dessein préalable.

"Le savoir est second, écrivait Tao-Shi, les dons naturels sont premiers, et les dons acquis ne sont pas des dons." et "Je suis moi, et dans moi, il y a seulement moi !" Il voulait établir une méthode si naturelle qu'elle ne serait plus méthode. (...) "Quand Ba-Da-Shan-Ren était brusquement saisi de l'envie passionnée de peindre (écrivait un de ses contemporains), il tendait le bras, attrapait son pinceau et jetait de l'encre sur tout alentour en poussant des cris comme un fou."

Le confucianisme assimile cette conception en en reprenant le discours, mais en la transformant dans les faits en une conception apparemment tout aussi anti-académique, mais où en réalité, l'accent est mis sur la communion avec les œuvres des anciens maîtres et non plus avec la nature elle-même. L'intuition se "routinise" ; Wang Yu (1680-1724) qui prêche de manière solennelle l'activité créative inconsciente, développe une

esthétique opposée au stéréotype, et qui est elle-même stéréotypée en tant qu'esthétique. Sa peinture, qui n'arrive pas à suivre ses prescriptions, se montre cohérente avec elles.

Les traités de l'époque se portent significativement sur les règles à suivre pour suivre la voie des anciens, et un genre syncrétique mêlant "académisme" du Nord et "anti-académisme" *chan* du Sud apparaît. Ainsi Levenson explique-t'il l'apparent paradoxe d'une intelligentsia confucéenne semblant adopter l'esthétique mystique du bouddhisme. Il fallait imiter les anciens, dans la plus pure tradition traditionaliste confucéenne... parce que les anciens étaient spontanés !

Récession des anciennes relations dans le symbolique

L'ascension de la norme contractuelle modifia progressivement les relations sociales entre membres de classes différentes. Les services mutuels entre propriétaires et métayers étaient culturellement un moyen de générer entre autres la reconnaissance du propriétaire par le métayer - tout comme sur le plan économique la survie du métayer! (le "mandat de subsistance") C'était une sorte de régulation légitimatrice de la domination accomplie seulement dans le face-à-face, dans la coexistence quotidienne, parfois dans la confrontation à des problèmes communs.

La conséquence inévitable du paternalisme est l'ambivalence. De même que les classes les plus hautes considéraient le paysan avec des sentiments mêlés, de même métayer ou journalier mêlait-il gratitude et ressentiment. Ce même contrat qu'il avait signé pour garantir sa sécurité pouvait se révéler un instrument de servitude si les conditions économiques changeaient [Wakeman, 1975].

Mais avec l'absentéisme des propriétaires, conséquence de l'urbanisation progressive des élites, cette régulation psychologique disparaissait progressivement. Le salariat remplaçait de plus en plus le mode de production utilisant des travailleurs non payés des maisonnées (*serflike households*). L'absentéisme foncier s'accrut, et de même les tensions entre propriétaire et tenancier [Kang Chao, 1986].

Avec un peu d'anticipation, on voit se produire ici en partie ce que Marx décrit comme l'entrée en scène du capitalisme comme mode de rapports sociaux destiné à dominer la société. Les acteurs sociaux commencent devant nous leur entrée "psychologique" dans le capitalisme : *Avant*, les normes sociales traditionnelles jouent dans la fixation du "juste prix" - *après*, la liaison en est brisée, et le système économique atteint son autonomie régie par la pure recherche du profit. C'est une entrée

psychologique dans la mesure où cette nouvelle norme de comportement doit être intégrée psychologiquement, *intériorisée*, pour que ce système puisse un jour dominer la société. Historiquement, la classe des entrepreneurs se définit (s'autodéfinit !) par le fait qu'elle intègre cette norme *avant* les autres : les autres, ce sont les futurs "non-entrepreneurs", autrement dit le prolétariat (qu'il soit en bleu de travail ou non).

Evidemment, l'appartenance à cette future classe, quant à elle, ne doit certes pas au hasard : celui qui est en situation de détenir la puissance de domination antérieure nécessaire à la transition vers les nouveaux rapports de production (domination en termes de statut et en termes financiers), celui-là a de bonnes chances de devenir le futur dominant dans le nouveau système encore en formation. Ainsi, si le rapport d'exploitation se modifie, le rapport de domination peut-il, quant à lui, conserver l'usage de certains outils datant d'une phase antérieure de développement des rapports de production.

On constate en parallèle l'émergence d'une notion extrêmement mondaine, "quasi-protestante", de la tenue morale, basée sur l'intériorisation de règles, sa réification presque simultanée au niveau légal (les lois de villages et de clan), ce peut-être sous l'influence grandissante du nouveau mode de relations sociales basé sur le contrat, et son imposition - ou sa tentative d'imposition - en tant que norme non-dite le long des lignes d'exercice de domination sociale (exemple des femmes, des métayers).

Mais si le maintien de la domination ne pouvait plus se baser sur le face-à-face, il fallait que des symboles idéaux de l'ancienne relation perdue soient réintroduits dans le paradigme culturel dominant. Wakemann décrit justement dans un autre article comment les *symboles* de l'égalité sociale prenaient de plus en plus d'importance au fur et à mesure que ce qu'ils décrivaient s'éloignait dans un passé idéalisé :

Paradoxalement, alors que les relations sociales égalitaires s'affaiblissaient, les symboles de solidarité communautaire étaient renforcés [Hou Wailu, 1959, pp. 18-21].

Alors qu'en réalité les intérêts économiques privés (*sī* 私) prévalaient, c'étaient les valeurs du bien-être public (*gōng* 公) sur lesquelles on insistait le plus, et la différenciation sociale rurale était accompagnée par une insistance de plus en plus idéalisée sur l'importance de l'honnêteté et de la confiance [Wakemann, 1977, p. 214].

Wakemann précise que si cette tendance fut surtout fortement marquée au XIX^{ème} siècle, elle marque toute l'histoire chinoise au-delà d'une certaine période. Elle venait fort à propos compléter par une symbolique idéaliste l'aspect de morale mondaine et impersonnelle déjà décrit. Elle venait le modérer en apparence, alors qu'elle était en réalité une autre facette du même processus.

Bien sur (comme pour le théâtre), les laissés-pour-compte surent intégrer dans leur propre paradigme du monde leur propre interprétation symbolique des événements. Sakai Tadao montre que le développement économique s'accompagna partout de l'apparition de slogans populaires appelant à une répartition juste de la richesse. Ainsi le discours idéaliste dont il vient d'être question pouvait-il sembler faire l'unanimité : tous les protagonistes ne le tenaient-ils pas ?

Les formations économiques qui marginalisaient certains au village généraient aussi des mythes nouveaux de solidarité communale au travers desquels les relations avec les marginaux étaient réfractées. E. Hobsbawm [1980] a proposé par exemple une théorie de l'idéalisation du marginal comme type de bandit accomplissant la justice sociale (*social bandit*), véritable “Robin des Bois” chinois. On a vu que certains anciens thèmes de l'histoire chinoise se trouvèrent réactualisés au travers de pièces de théâtre (comme celles inspirées d'épisodes du roman *Shui Hu Zhuan*, “*Les Bandits des marais*”) pour exalter la révolte contre les officiels corrompus. La critique sociale sut ainsi s'emparer des formes imposées et les “retourner” pour exprimer, réfracter, les aspirations à une plus grande justice sociale.

Ascension du roman : l'exemple de Wu Jingzi

Mais le roman ne fut pas une forme imposée. Il s'imposa lui-même comme forme par sa popularité. A Canton dans les années 1830, il existait des bibliothèques ambulantes prêtant des romans populaires. Un témoignage parle de 2000 volumes, dont seulement 300 entre les mains du bibliothécaire, le reste étant en prêt [Rawski, 1979]. Le roman fut féroce­ment critiqué et combattu par le gouvernement et les lettrés confucianistes, qui le soupçonnaient d'influencer ses lecteurs de manière immorale. L'appellation chinoise elle-même, *xiǎoshuō* 小說, comporte une connotation méprisante (*xiǎo* 小 = “petit”). Il faut dire qu'un bon nombre des romans populaires circulant à cette époque étaient licencieux, érotiques, voire carrément pornographiques, ce qui ne pouvait certes plaire aux tenants néo-confucianistes de la “nouvelle morale” dont il a été question plus haut !

Un exemple de critique sociale passant par le roman nous est bien sûr fourni par celui, très célèbre, de Wu Jingzi 吳敬梓 (1701-1754), *Rulin Waishi* 儒林外史 (*Histoire non officielle des lettrés*⁸).

Cet ouvrage est examiné par Ropp [1981] comme l'expression parfaite, la synthèse de tous les types de critique sociale littéraire qui s'étaient exprimés de son temps. C'est le premier roman dans l'histoire chinoise à traiter spécifiquement des intellectuels et de leurs relations avec les institutions et les injustices de leur société.

Les différentes étapes de la vie de Wu Jingzi se reflètent dans les poèmes qu'il ne cessa jamais d'écrire. Il était d'une famille de la rive nord du bas Yangzi, dans l'Anhui. Il semble que l'influence de son père dut peser sur Jingzi. Celui-ci, un petit officiel qui ne monta jamais dans la hiérarchie, est dit “n'avoir jamais montré de respect pour ses supérieurs, mais toujours s'être beaucoup préoccupé de plaire aux gens du commun” [Ropp, 1981, 60]. Il a été dit qu'il avait refusé de se faire appeler *xiansheng* (seigneur, maître) car il trouvait cela prétentieux. A la mort de son père, Jingzi, qui avait commencé à passer les examens impériaux, jeta tout par-dessus bord. Il était peu enclin à passer les meilleures années de sa vie à étudier les *bagu* (les “essais à huit pieds”,

⁸ - Aussi publié à Pékin en traduction anglaise sous le titre *The scholars*.

nécessaires pour composer aux examens). Un de ses amis décrit son comportement à Quanjiao, le bourg où il résidait :

Les biens laissés par ses ancêtres valaient plus de 20 000 taëls d'argent. Mais il ne se préoccupa jamais de gagner sa vie. Il préférait faire assaut de galanterie et s'amuser. Dès qu'il rencontrait des pauvres, il leur donnait [de l'argent]. Il se mettait toujours avec d'autres écrivains, jour et nuit, pour boire, écrire de la poésie et écouter des filles chanter. Ainsi il dépensa tout son héritage en quelques années [Ropp, 1981].

Il "s'intéressa de très près" aussi bien à de jeunes chanteuses qu'à de jeunes acteurs (qui à cette époque étaient forcément de sexe masculin). Ces contacts avec le milieu artistique, qu'il ne considérait pas, lui, comme des hors-castes, mais comme des gens intelligents, cultivés et sensibles, devaient plus tard contribuer à lui donner son regard moraliste, ironique, sur les lettrés. Peut-être ceci contribua-t-il aussi à ses positions inhabituelles quant à la défense de l'éducation des femmes.

Il regretta cependant plus tard ces années qui malgré l'apparence furent aussi des années de douleur, avec sa rupture très violente avec les autres membres de son clan, et la mort de sa jeune femme lors de laquelle tous ses domestiques l'abandonnèrent. Il devint la fable de la ville, on l'utilisait comme exemple de ce qu'il fallait éviter, on l'insultait en lui disant qu'il avait bien mérité sa pauvreté. Un jour, le portier d'un ami refusa de lui ouvrir la porte et de transmettre son nom au maître de maison.

Il se mit à mépriser le matérialisme et le manque d'éducation des élites, leur ambition qui les faisait n'étudier que pour réussir. Ces sentiments furent sans doute exacerbés par un fort sentiment de culpabilité, d'apitoiement sur soi-même, et d'échec social. Croisant un ami qui avait passé avec succès les examens officiels, il se sentit soudainement si plein de honte qu'il n'osa même pas le saluer et s'en fut tête baissée !!

Après des années de terrible dépression, il déménagea à Nanjing, se remaria, se remit (invité par des amis partageant son intérêt artistique) à aller au théâtre et à entendre des chanteuses. Il se représenta alors sans doute plusieurs fois sans succès aux examens impériaux, mais il semble paradoxalement que ce fut l'échec de plusieurs de ses amis à ces mêmes examens qui commença à lui faire voir tout le système avec ironie. Il renonça dès lors à toute ambition de carrière officielle, et refusa depuis de passer encore et encore ces examens. Il commença sans doute à ce moment la rédaction de son roman satirique, dans lequel il critiquerait les lettrés pédants, conservateurs et ambitieux qu'il détestait. Un ami écrit de lui :

Tout au cours de sa vie, dès qu'il voyait quelqu'un de talentueux, il ne trouvait pas de mots assez forts pour l'encourager. Mais il haïssait les spécialistes du *bagu* comme de réels ennemis, et plus ils y excellaient, plus sa haine en était forte. Il sentait toujours qu'il était trop extrême, mais il ne pouvait changer, et en conséquence devint de plus en plus pauvre [Ropp, 1981, 77].

Il mit plus de dix ans à terminer le roman. Il y critique non seulement le système des examens impériaux (ce pour quoi le livre devint très vite connu), ainsi qu'un gouvernement dépeint comme à la fois inefficace et oppressif, mais y attaque aussi la

promotion exclusive de l'école philosophique Cheng-Zhu⁹, ce qui en fait une critique autant politique que sociale. Mais son objectif principal reste la satire sociale. Il attaque aussi dans son ouvrage les inégalités entre hommes et femmes dans la société chinoise, ainsi que les croyances et pratiques populaires.

L'inquisition littéraire

L'Etat cherchait à encourager la diffusion de l'orthodoxie. C'était l'aspect "positif" du contrôle idéologique, qui supposait qu'on ouvrit des écoles. Sous les Ming, un réseau d'écoles élémentaires fut établi pour compléter les écoles privées. Les livres permettant l'apprentissage de la lecture et de l'écriture (*Classique en trois caractères...*) apprenaient en même temps aux enfants la doctrine néo-confucianiste orthodoxe. L'Empereur Kangxi entre autres, exprima l'idée que la meilleure manière d'influencer le peuple était l'éducation [Rawski, 1979, 33]. Un décret Qing de 1652 se lit: "Que chaque communauté établisse une école et sélectionne des personnes de caractère honnête et sincère pour servir de professeurs." Revoilà la morale au cœur du contrôle social. Il faut dire que l'idée selon laquelle l'éducation avait un rôle central à jouer dans l'établissement de la société harmonieuse était aussi vieille que le confucianisme lui-même...

Un thème qui se retrouve souvent dans les règlements des écoles charitables est : "Quand un enfant comprend la vertu, il peut transformer les anciens de sa maison, et il peut transformer son voisinage." L'école offrait bien entendu des leçons de morale quotidienne.

Cet aspect "positif" sera largement développé au premier chapitre de la partie suivante, traitant de la "fabrication de la conscience dominée". Mais le contrôle social offrait aussi un aspect "négatif", à base d'interdictions. J'ai dit auparavant que l'Etat avait parfois combattu férocelement le roman. En fait l'Etat ne se limita pas à celà. Les mandchous en particulier, étaient très prudents quant à ce qui se publiait dans leurs domaines. Goodrich rapporte :

Sous le premier empereur mandchou, (...) une action fut menée contre un groupe de lettrés de la province du Zhejiang, qui avaient entrepris de compiler leur propre histoire des Ming. Le procès (...) se conclut en la deuxième année de Kangxi (1663) par l'emprisonnement et la mort des responsables du travail, et l'exécution de soixante-dix lettrés impliqués [Goodrich, 1935, rééd. 1966]¹⁰.

Mais la tentative la plus systématique de contrôler la production littéraire et philosophique de l'empire fut le fait de l'empereur Qing Qianlong (1736-1796). Les premiers empereurs mandchous, en tant qu'usurpateurs des Ming, étaient en effet

⁹ - Voir le chapitre 5 de cette partie.

¹⁰ - Pour toute cette section, Goodrich, Luther Cattington, *The literary inquisition of Ch'ien Lung*, American Council of Learned Societies, 1935, N.Y., Paragon Reprint Corp., 1966.

particulièrement sensibles à tout ouvrage parlant de la période de transition. Voici un extrait d'un décret impérial de 1780 :

Les livres ou les pièces circulent librement dans les provinces. Comme ceux qui concernent la période Ming et le début des Qing doivent contenir des références à notre maison, dont certaines risquent d'être de connotation rebelle, il y a quelque temps, j'ai ordonné à Yilinga 伊齡阿 et Quan De 全德 de chercher soigneusement, de consulter à ce propos, et de prendre les mesures nécessaires.

Yilinga a à présent envoyé le rapport suivant :

“Des délégués ont été nommés pour mener la recherche avec discrétion. Nous avons soigneusement vérifié les résultats ; pour ceux qui nécessitaient suppressions et altérations, nous avons supprimé et altéré, pour ceux qui nécessitaient coupes et éliminations, nous avons coupé et éliminé : ils sont présentés ici pour examen impérial. (...) Nous recommandons que vous ordonniez aux différents gouverneurs généraux et gouverneurs d'instituer une recherche.”

L'action doit être entreprise comme recommandé. Je demande ici que le rapport originel de Yilinga soit copié et distribué à tous les hauts officiels provinciaux pour leur information. Qu'ils conduisent leur recherche avec zèle, mais prennent soin de ne pas perdre leur calme et ne pas causer d'erreurs par des intimidations. (...) Ceci est un décret impérial [Goodrich, 1935, 194].

Comme on va le voir, l'action positive et négative en matière littéraire furent indissolublement mêlées.

Qianlong, qui cherchait à promouvoir la littérature, ordonna de nouvelles éditions de classiques, et en 1772, promulga un Edit établissant la collecte d'ouvrages dans tout le pays pour la bibliothèque impériale. Le but avoué de l'opération était de compiler des ouvrages de littérature dans une collection appelée *Siku Quanshu* 四庫全書— (*Bibliothèque complète en Quatre Sections*). Des officiels étaient chargés d'inciter les lettrés à donner ou vendre des textes rares à l'empereur.

En 1774, plus de dix mille ouvrages étaient parvenus à la capitale pour la bibliothèque impériale. Qianlong promulga alors un Edit, dix jours après, ordonnant d'examiner ces livres, et de “brûler les ouvrages séditieux” ! Les mêmes officiels auparavant chargés de récupérer les livres furent alors chargés de repérer textes à interdire et ouvrages à détruire ! Fut notamment ordonnée la destruction des ouvrages professant des idées contraires à celles de l'école néo-confucianiste Cheng-Zhu, en particulier les œuvres de Xie Qishi. Mais cela provoqua un tel tollé dans le Hunan qu'il fallut surseoir à l'application.

Certains ouvrages furent non pas détruits, mais censurés d'une manière particulière: les caractères exprimant des idées subversives avaient déjà été enlevés dans les copies parvenant à la capitale. Il semble que les ouvrages avaient été directement imprimés à l'origine avec les caractères subversifs remplacés par des espaces blancs ! Un édit ordonna

aux hauts officiels de chaque province de découvrir ces volumes, qu'il n'est pas nécessaire de détruire, mais qui ont été imprimés avec des espaces blancs, afin de les marquer et de les envoyer à la capitale. Ils seront alors transmis aux commissaires pour délibération, remplis [les espaces avec d'autres caractères] et retournés. Au cas où les planches d'impression¹¹ (*woodblocks*) subsisteraient, les hauts officiels provinciaux devraient avec obéissance les comparer avec les versions révisées, et faire graver [les endroits nécessaires des planches] afin qu'elles soient exactement conformes [Goodrich, 1935, 192].

Le *Shui Hu Zhuan*, déjà plusieurs fois mentionné comme source d'inspiration d'opéras particulièrement subversifs, était spécialement sur la sellette. Un Edit promulgué par Qianlong en 1774 disait :

Toutes les librairies¹² qui impriment l'histoire séditeuse *Shui Hu Zhuan* doivent être recherchées avec rigueur et l'ouvrage interdit. Aussi bien les planches d'impression que les ouvrages imprimés doivent être brûlés. S'il est découvert que le livre est en cours d'impression, et que l'officiel local n'agit pas pour le découvrir et l'empêcher, alors il lui sera retenu six mois de salaire. Dans le cas où des librairies sont autorisées à prêter ce livre et que l'officiel est au courant, alors il sera rétrogradé de deux rangs et démis pour être envoyé à un autre poste. Si un officiel grave lui-même l'ouvrage, il sera démis totalement de tout poste. S'il en achète une copie et la lit, alors il lui sera retenu en punition un an de salaire [Goodrich, 1935, 262].

On voit bien apparaître les deux volets complémentaires du programme de contrôle : d'abord faire appel à l'éducation, et promouvoir les valeurs positives (qu'on se rappelle les conférences rurales déjà mentionnées). Ensuite, vient la partie négative du programme : censurer et faire jouer la répression, au besoin en exécutant les lettrés qui rédigeaient une histoire personnelle d'une période sensible. Ce dernier point n'est d'ailleurs pas propre aux Qing : tout au long de l'histoire chinoise, l'état impérial a le *monopole de l'histoire*. Le passé est institué, officiel, sinon il ne peut exister. J'aurai l'occasion de développer ce point.

Il ne faut cependant pas exagérer l'efficacité des mesures de censure durant cette période. Si Qianlong y fut particulièrement opiniâtre, les autres empereurs Qing le furent moins. De plus, l'intégration culturelle en cours favorisait l'émergence d'une culture commune de moins en moins possible à censurer. On peut se demander si le gouvernement ne faisait pas que réagir face à une créativité critique d'un nouveau genre liée à cette émergence. Mais,

il ne pouvait pas beaucoup mieux contrôler la culture qu'il ne le faisait pour l'économie [Naquin & Rawski, 1987, 232].

En guise de conclusion

La période précédant les années de la révolte Taiping, (mais surtout le XVIII^{ème} siècle) apparaît comme la période où, sous une apparence brillante, la société se

¹¹ - Bien que la technique des lettres séparées ait été alors connue, on imprimait le plus souvent les livres à l'aide de planches gravées page par page, en un seul bloc.

¹² - Les libraires étaient souvent également des éditeurs.

monétarise, se hiérarchise, se complexifie. De nouvelles institutions voient le jour, d'anciennes institutions reçoivent de nouvelles fonctions, le déséquilibre s'accroît dans les campagnes, les élites s'urbanisent, les relations entre classes sociales commencent à se modifier, les lignes de séparation entre classes traditionnelles semblent se brouiller. Le paradigme est en mouvement. L'idéologie cherche à apporter des justifications à la différenciation sociale qui progresse. La préoccupation croissante de l'idée de conscience se manifeste aussi bien au travers de la problématique de l'intériorisation de la morale (conscience morale) que de l'ascension du genre littéraire romanesque.

En conséquence émergent de nouveaux types de critique sociale. Ceux-ci, qui affectent une allure parfois étonnamment "moderne", ne doivent pourtant rien à une quelconque influence de l'Occident. Ils apparaissent comme le contrepoint – et sans doute la réaction – à un certain repli sur soi-même de la pensée orthodoxe chinoise, caractérisé par l'émergence d'une morale néo-confucianiste rigide et mondaine préoccupée de "retour aux sources", et une réorganisation relative des lignes d'exercice et des modes de domination. Ce repli sur soi-même pourrait bien à son tour être la réaction à ce qui est perçu justement comme un mouvement dans la société.

De notre point de vue, tous ces éléments sont prémonitoires d'une crise qui ne se produira pourtant que cent-cinquante ans après la mort de Wu Jingzi.

De tous les gens du monde, les plus ignorants, les moins ouverts à l'apprentissage et les plus déraisonnables sont les paysans. Ils tiennent à leur propre version de la "raison" et sont irréductibles et obstinés. Si on les exhorte à revenir dans le droit chemin, ils tombent dans une violente colère. Quand on les pousse à faire le mal et à se rebeller, ils se ruent pour être les premiers. Parmi eux, les femmes sont plus ignorantes que les hommes, et les gens des lieux reculés sont plus ignorants que ceux habitant près de grandes routes. De l'autre côté, marchands et colporteurs peuvent s'écarter du droit chemin, mais ne sont pas rebelles. En ceci, les lettrés des zones montagneuses sont différents d'eux [eux se rebellent]. Pour les marchands, ceux qui commercent hors de leur lieu de résidence sont plus raffinés et plus faibles que les marchands locaux.

Ainsi, on peut dire que, des quatre sorte de gens, les paysans sont les plus déloyaux, puis ensuite viennent les artisans, puis ceux qui ont passé les plus bas des examens militaires, puis les lettrés des lieux distants, et enfin les marchands. Pour ce qui est des lettrés des villes, à mon avis, ils ont l'esprit étroit et obstiné, mais ils ne se rebellent pas [Wang Shiduo, *Riji*, 2:18b, cit. in Withers, 1983, p. 221]¹.

Le paysage chinois est une expression matérielle de la culture chinoise. [Tuan, *China*, p. 177, cit. in Knapp, 1980, p. 5].

L'argent peut être dépensé, pas la terre [Dicton chinois].

Les pauvres en Chine étaient silencieux. Ils n'ont pas laissé de chroniques écrites et leurs idées ne nous sont parvenues qu'au travers des mots de l'élite, dont les perspectives et les intérêts étaient très différents des leurs. [Withers, 1983, p. 217]

Chapitre 3

La paysannerie chinoise

Quelle était la position des paysans dans la société chinoise ? La réponse à cette question sera donnée en deux parties : la position théorique d'abord, c'est à dire comment la tradition et l'élite les considéraient, la situation réelle ensuite : leurs activités quotidiennes, leur place dans la société chinoise, notamment au niveau économique, et leurs rapports avec les classes dominantes et les représentants de l'état impérial. Ensuite seront tirées quelques conclusions partielles quant au mode de domination subi par les paysans dans la société chinoise impériale.

¹ - Lettré chinois qui vécut à Nanjing durant l'occupation Taiping. Des éléments biographiques seront trouvés au chapitre 17.

La position théorique de la paysannerie

Dans la société chinoise, les paysans étaient considérés de manière extrêmement ambivalente. Théoriquement, dans l'idéologie confucianiste, l'agriculture était nantie d'un statut très élevé, puisqu'elle était considérée comme l'activité de base (*běnyè* 本業), la seule productrice de richesses. Les commerçants n'étaient pas loin d'être considérés comme des parasites venant indûment profiter de cette richesse. Ainsi les paysans auraient-ils dû détenir un statut social très élevé, en rapport avec leur activité productrice.

Mais dès le début, les lettrés confucianistes se définirent en tant que tels comme *ceux qui ne cultivent pas*. Les premiers confucéens – et le Maître lui-même – furent d'ailleurs critiqués de leur temps par d'autres écoles philosophiques pour refuser de prendre part à la production. C'est peut-être là que s'opère la fondation symbolique de la *classe* des lettrés en tant que telle. Tout au long de l'histoire, jusqu'à la Chine des Qing et au-delà, ceci se manifeste par un mépris à peine dissimulé des élites pour les paysans.

C'est que d'abord, ceux-ci ne participent pas à la culture élitiste des lettrés, et qu'ensuite ils peuvent se rebeller. Il faut admettre qu'en effet ceux-ci ne se privèrent pas de se révolter au cours de l'histoire chinoise. Pour ne citer qu'un exemple, la dynastie Ming, qui renversa la dynastie mongole des Yuan, fut fondée à la suite d'une révolte paysanne victorieuse. Les révoltes furent ensuite particulièrement nombreuses sous les Qing.

Le confucianisme fait volontiers écrire des textes "politiques", et de nombreux lettrés chinois de toute époque apparaissent s'être préoccupés des moyens de "gérer" les rebellions paysannes. Mei Zengliang, pour ne citer que lui, écrit après la révolte Lin Qing de 1813 un essai intitulé *Mínlùn* 民論 (Théorie du Peuple) qui impressionna énormément Zeng Guofan, le futur chef de la répression des Taiping. Mei y classe les désordres sociaux en séparant ceux causés par les *luànmín* 亂民 (peuple séditieux, rebelles) et les *jiānmín* 奸民 (peuple déloyal, crapules). Les *luànmín* se révoltaient parce qu'ils avaient été maltraités par les officiels, et les *jiānmín* étaient ceux qui organisaient une religion hétérodoxe pour attirer les gens du commun par des idées subversives.

Pour Mei, les plus dangereux étaient les *jiānmín*, car on pouvait toujours disperser les *luànmín* une fois démis les officiels corrompus. La solution préconisée était le renforcement du système éducatif pour que le peuple soit endoctriné dans les principes néo-confucianistes et soit ainsi plus résistant aux idées hétérodoxes [Hsieh, 1975].

Outre qu'on constate ici comme trait caractéristique et "admis" la corruption des fonctionnaires, on voit aussi que les deux aspects rendant les lettrés méfiants et soupçonneux vis-à-vis des paysans, à savoir le manque de culture et la propension à se

rebeller, étaient parfaitement liés dans leur esprit. Sans doute est-ce cet état d'esprit qui mène à l'exclusion quasi-totale des paysans des histoires officielles, et des textes lettrés en général. Seule la culture populaire, elle aussi tenue en mépris par la majorité des lettrés (voir les remarques du chapitre précédent sur le roman) nous permet d'approcher la manière de voir du paysan, non sans problèmes d'interprétation. On voit que les données disponibles pour aborder l'étude de la paysannerie sont essentiellement différentes de celles permettant celle de l'élite, pour laquelle existent des textes sans nombre. Il est difficile de se rendre compte jusqu'à quel point l'évolution culturelle exposée au chapitre précédent a pu influencer la paysannerie. De même le problème de la différence entre cultures urbaine et rurale est-il fort délicat à aborder.

Quelle était la situation concrète de la paysannerie ? Elle était assez diverse, à la fois en raison de différences importantes entre nord consacré à la culture du blé et sud rizicole, et, à l'intérieur de chacune de ces deux grandes zones, entre régions plus ou moins riches en termes de ressources naturelles, et aussi entre régions à économie plus ou moins monétarisée. La "paysannerie" n'était pas non plus une masse homogène, indifférenciée ; on pouvait y discerner une hiérarchie claire. Pour l'illustrer, je vais d'abord donner une description très générale de la société rurale chinoise, que je préciserai ensuite par deux exemples volontairement très différents.

Les classes sociales rurales : schéma général

Le riz (dans le nord le blé) était certes cultivé par les paysans, mais il servait aussi à nourrir ceux qui ne le sèment ni ne le repiquent jamais.

Ces derniers étaient d'une part les agents du pouvoir impérial, ceux que les paysans qui possédaient de la terre ne voyaient que quand ils venaient leur soutirer l'impôt, en riz, en nature (travail forcé) ou en argent. Ces agents qui venaient au village, parfois accompagnés de la force publique, c'étaient les "coureurs de yamen", même pas des fonctionnaires au sens plein du terme. Embauchés personnellement par les fonctionnaires, ils étaient souvent mal payés et corrompus, utilisant leur position d'intermédiaires pour s'enrichir. Il y avait d'autre part les propriétaires de la terre, ceux pour lesquels cultivaient les métayers. Au XIX^{ème} siècle, les propriétaires ne venaient souvent plus en personne réclamer la rente. Ceux appartenant à un clan riche, envoyaient aussi un intermédiaire, un membre plus pauvre du clan embauché comme contremaître, ou un domestique servile. Ces intermédiaires étaient aussi fréquemment malhonnêtes.

Pour réussir à payer rente ou taxe, le paysan était parfois contraint d'engager sa récolte auprès d'une de ces officines de prêt usuraire qui se multipliaient.

Même une description aussi sommaire que celle-ci fait immédiatement apparaître deux choses : d'abord crèvent les yeux la domination et le mépris dans lesquels est tenue la paysannerie. Ensuite il existe une différenciation au sein même de celle-ci. Il y a les paysans les plus pauvres, ceux qui ne possèdent pas de terre. Parfois ils ne peuvent même pas cultiver la terre des autres sur une base régulière, alors ils vendent leur force

de travail comme journaliers au moment du repiquage ou de la récolte. Ensuite, dans une situation un peu meilleure viennent ceux qui sont métayers. Ceux-là cultivent la terre d'un autre, et lui paient soit une partie de la récolte (jusqu'à 60 % si la région est riche), soit une rente fixe. Cette dernière est de plus en plus fréquente au XIX^{ème} siècle. Elle tend à supplanter les autres systèmes et s'impose particulièrement dans les régions riches, comme le Jiangnan (dans le bas Yangzi) ou le Guangdong. Ces paysans sans terre et métayers ne paient pas de taxe foncière.

Immédiatement au-dessus, se trouvent ceux qui ont un peu de terre, mais, soit parce qu'elle est de mauvaise qualité, soit parce qu'il n'y en a pas assez, ils doivent compléter leur revenu en en prenant en métayage quelques parcelles supplémentaires. Parfois ces paysans renoncent à cultiver eux-mêmes leurs plus mauvaises terres et en donnent en métayage à d'autres. Ils sont donc à la fois métayers de propriétaires terriens (parfois plus riches, parfois au même niveau qu'eux mêmes) et propriétaires ayant des métayers. La dispersion de la terre en petites parcelles parfois éloignées les unes des autres facilite sans doute l'établissement d'une telle situation, assez complexe. De tels paysans paient à la fois la taxe à l'état pour les parcelles dont ils sont propriétaires, et la rente au propriétaire pour celles qu'ils louent à ferme.

Ensuite, on trouve les paysans qui possèdent assez de terre pour survivre. Ceux-là n'ont pas besoin de prendre d'autres terres en métayage. Ils cultivent en famille leur exploitation, souvent dispersée, et n'ont pas de métayers. Dispersion des parcelles en plus, ils représentent l'idéal des révoltes paysannes de tout temps : une société de petits producteurs indépendants. Mais ils ne constituent qu'une petite minorité de la société rurale, et leur situation n'est guère stable. A la moindre crise, ils subissent une chute dans la classe en-dessous. Leur ambition les pousse parfois à l'ascension et donc à chercher à concentrer plus de terres entre leurs mains.

Puis viennent les propriétaires terriens proprement dits. Ils possèdent largement plus de terre qu'ils ne peuvent en cultiver, et prennent de nombreux métayers. On a vu que la grande exploitation unique employant des travailleurs serviles ou salariés avait notablement reculé au profit de la mise en métayage par parcelles.

Ces propriétaires riches constituent en général des clans puissants qui "s'arrangent" avec les fonctionnaires impériaux envoyés de Pékin. Ceux-ci, obligatoirement venus d'une autre région du pays en vertu de la fameuse "Loi d'Exclusion" (*huìbì* 迴避) qui interdisait à un officiel de détenir un poste dans sa région d'origine, ont besoin de l'appui des notables locaux au moindre problème. Ceux-ci en profitent pour obtenir des réductions, voire des exemptions illégales de taxes. En tant que personnalités du village, ils obtiennent souvent les postes "électifs" de représentation du village dans diverses associations comme les associations de temples, d'irrigation, etc... Mais leurs avantages évidents impliquent aussi des responsabilités, qui couvrent par exemple l'organisation des secours en cas de mauvaise saison, les travaux d'entretien hydrauliques, etc... Bien sur, ces travaux divers sont souvent pour eux le moyen de gagner de l'argent en sus de celui obtenu de leurs métayers. Le chapitre suivant se préoccupera

plus précisément de cette “élite”, au sein de laquelle se recrutent en général les fonctionnaires au travers du système des examens impériaux.

Comme on l’a déjà mentionné, au XIX^{ème} siècle, dans les régions où l’économie est la plus monétarisée, les propriétaires les plus riches sont souvent absents des campagnes. Certains commencent à découvrir l’intérêt d’investir dans d’autres domaines que la terre, notamment dans les officines de prêt, qui rapportent tellement plus que celle-ci ! On a dit précédemment que la situation du paysan n’était guère stable : dans ce climat parfois imprévisible, chacun sait qu’il devra peut-être un jour avoir recours au prêteur sur gages. Les taux vont jusqu’à 40 %. Ainsi, le paysan est-il parfois contraint d’ajouter à l’emprise du propriétaire celle du prêteur - parfois un autre propriétaire. Le propriétaire peut aussi accepter de remettre au métayer le paiement de la rente... à un taux équivalent !

On a vu dans le chapitre précédent que la répartition foncière en 1945 était plus inégalitaire dans le sud de la Chine que dans le nord. Il y a de bonnes raisons de penser que cette situation était la même au siècle précédent. Il semble que la situation des métayers également connaissait des différences. Outre une commercialisation et une monétarisation plus avancées dans le sud, la raison de la répartition plus inégalitaire des terres dans le sud aurait été une plus grande importance du clan comme propriétaire foncier collectif dans le sud (*corporate ownership*) :

Les clans riches investissaient de grandes quantités d’argent dans des sociétés et domaines familiaux, qui étaient gérés par des représentants du clan [Wakemann, 1975, p. 14].

En Chine, de même que l’acteur social et l’acteur politique, l’acteur économique était souvent collectif².

Mais il ne faut pas en conclure que la situation des petits paysans dans le nord était bien meilleure que celles de leurs collègues du sud. Le climat du nord était plus dur, et les grands fleuves très capricieux. En particulier le Fleuve Jaune transporte des tonnes d’alluvions qui se déposent au fond de son lit, et qui en font remonter peu à peu le niveau *au-dessus de la plaine environnante* ! Régulièrement, les digues sautaient, et l’inondation dévastait des provinces entières. Parfois l’inondation provenait de ce que les officiels chargés des travaux avaient préféré empocher les fonds... Dans d’autres

² - Ce semble toujours être le cas, à en juger par ce qu’écrit une publication chinoise de notre époque : “Parmi les problèmes de la mentalité paysanne actuelle, se trouve le fait de chercher à s’appuyer sur le clan, plutôt que sur les politiques ou la collectivité. Certains paysans préfèrent s’appuyer sur la force du clan pour pouvoir obtenir les choses. Ce phénomène a mené à des cercles d’intermariage de plus en plus étroits, les jeunes gens et jeunes filles tendant à se marier dans leur propre village. Certaines personnes importantes dans leur clan (*clan elders*) utilisent le pouvoir de leur famille pour obtenir des postes administratifs légaux. Les familles en position plus faible doivent céder davantage (*give way more*) quand elles font des affaires.” In [*Mensuel des Réformes de la Structure Economique* (中國經濟體制改革月刊), Pékin, 23 Avril 1991, pp. 40-41, cit. in *Inside China mainland*, vol. 13, n° 8, n° 152, August 1991, p. 24]

cas, c'était la sécheresse qui frappait. Par exemple, la grande sécheresse du Shanxi dura de 1876 à 1879. Il ne plut pas durant trois ans. On estime que dix millions de personnes moururent dans le nord de la Chine en 1878-1879 [Wakemann, 1975, p. 11].

En ce qui concerne les différences de statut du métayer entre nord et sud, le gouverneur du Liangjiang écrit :

Les métayers dans le nord vivent dans des maisons appartenant à leur propriétaire. Pour leurs bœufs de labour et leurs semences, ils dépendent aussi des propriétaires. Ainsi, quand ils abandonnent un métayage, non seulement n'ont-ils plus de terre à cultiver, mais en plus n'ont-ils plus de maison où vivre. Les métayers ont donc peur de leurs propriétaires et ceux-ci les font travailler comme des esclaves.(...)

Les métayers dans le sud vivent dans leur propre maison et fournissent leurs propres animaux de trait et semences. Ils louent simplement la terre au propriétaire. Sauf pour le paiement du loyer de la terre, les métayers et les propriétaires ont peu à voir les uns avec les autres. Si le métayer abandonnait la tenure, il pourrait encore se débrouiller. Les métayers regardent donc leurs propriétaires comme de peu d'importance, et les propriétaires ne peuvent guère tyranniser leurs métayers [Kang Yongqian, 1982, cit. in Bernhardt, 1984, pp. 28-29].

Ce texte doit être considéré avec précaution. Il généralise et ne détaille guère les différences régionales : le "sud", c'est ici aussi bien le riche Jiangnan que le Guangxi périphérique et montagneux. Et en ce qui concerne l'optimisme concernant la situation des métayers du sud, il y a sans doute à prendre et à laisser dans l'opinion de ce haut officiel. Les grandes familles du sud ne se préoccupaient parfois même pas de qui était le paysan dont elles récupéraient le riz, métayer ou non ! Dans le Guangdong, elles envoyaient parfois des hommes armés moissonner de force des récoltes appartenant à d'autres, de préférence bien sûr à des clans moins puissants. Elles dissimulaient ces opérations sous des noms comme "saisie de terres sableuses" ou d'inondation [Kung-Chuan Hsiao, 1972].

Dans les passages ultérieurs de ce chapitre qui décrivent des structures foncières parfois complexes, le lecteur devrait garder à l'esprit cette possibilité toujours présente d'usage par les puissants de la force pure et simple au service de l'extorsion. La notion selon laquelle les dominants respectent la loi, puisqu'elle a été établie pour défendre leurs propres intérêts, ne s'applique pas totalement ici, comme on le verra et le reverra par la suite.

Mais ce texte a au moins le mérite de montrer que malgré une moins grande concentration foncière, la situation de domination n'était pas si confortable que cela pour le métayer du nord.

De la description de la société rurale faite dans cette section, on peut tout au moins retirer la sensation que les causes de mobilisation n'y faisaient guère défaut : la situation des campagnes, c'est le moins que l'on puisse dire, pouvait donner lieu à des mouvements sociaux nombreux et de types divers. En fonction de leurs objectifs, la participation pouvait être assez variée : dans les mouvements de *résistance à la rente foncière*, les métayers fournissaient bien sûr le gros des troupes. Dans les cas de *résistance à la taxe impériale*, les petits propriétaires étaient à la base de la mobilisation,

mais pouvaient parfois entraîner à participer des paysans moins “nantis”. On a déjà mentionné des instances de violence directe de la part des dominants. La violence affleurerait sans cesse dans les relations sociales, et émergerait parfois au grand jour. J’y reviendrai.

Au milieu du XIX^{ème} siècle, la monétarisation croissante fit que les bonnes récoltes aussi se mirent à ajouter aux malheurs des paysans intégrés à un marché de type “moderne” en faisant baisser les prix. La banqueroute de nombreux commerçants face aux produits étrangers dans les années 40 augmenta encore la contraction du marché et diminua encore les revenus paysans de l’artisanat. Il est cependant intéressant de noter que les mouvements de protestation paysanne ne se firent pas toujours – contrairement à ce que l’on pourrait penser – le long de lignes de résistance à l’intégration marchande, mais parfois autour d’une volonté d’entrer dans les nouveaux rapports économiques dans une situation meilleure. Si dans les régions les plus pauvres, le marché soulevait la méfiance, et la résistance à la rente – ou à la taxe – était souvent une matière de survie pure et simple, dans les régions les plus monétarisées, où le développement économique améliora tout au long de cette période la situation économique des métayers, ceux-ci résistèrent à la rente parfois tout simplement parce qu’ils préféraient garder une quantité plus importante de leur récolte pour pouvoir la vendre sur le marché [Bernhardt, 1984].

La vie quotidienne du paysan du sud : la riziculture ³

La Chine du nord cultive certes le blé, mais le cœur économique du pays fut de tout temps le bas Yangzi rizicole, d’où partaient le long du Grand Canal menant à la capitale des centaines de bateaux chargés du tribut... en riz. De plus, la révolte Taiping se déclencha et se déroula quasiment totalement dans le sud de la Chine. Je vais donc prendre le temps de décrire avec quelque précision le quotidien du cultivateur de riz.

Quels avantages apporte la culture de cette céréale [Gourou, 24] ? D’abord, elle donne une récolte plus régulière que le blé. Ensuite, la rizière inondée offre l’avantage d’assurer des rendements acceptables, quoique modestes, sur des sols pauvres, sans jachère, ni rotation, ni apport d’engrais [Gourou, 25]. Par exemple, en 1941, les rizières du Phu-Yên, province méridionale de ce qui était alors l’Annam, aux sols très pauvres, produisaient près de 1800 kg de riz à l’hectare par récolte. La rizière traditionnelle ne fatigue pas le sol, comme feraient d’autres monocultures : voilà dix à quinze siècles que bien des rizières livrent chaque année leur récolte, sans “fatigue” apparente [Gourou, 25]. En milieu salin, la riziculture, si un drainage sérieux est pratiqué, permet de dessaler progressivement le sol – également par exportation du sel dans les chaumes.

De plus, dans le cas d’une agriculture “prémoderne”, elle autorise une sélection instinctive des espèces à maturation plus rapide⁴. Ajoutons à ce propos que dans le sud

³ - Pour toute cette section : Pierre Gourou - *Riz et civilisation*

⁴ - *La génétique et la domestication des céréales*, in “La Recherche” de juillet/août 1983.

de la Chine, il y eut un processus contrôlé de choix de semences plus adaptées, du riz Champa ayant été importé d'Asie du Sud-Est sous contrôle d'Etat au XI^{ème} siècle.

La technique du repiquage consiste à semer serré dans un champ spécial soigneusement entretenu, puis à repiquer les jeunes plants plus éloignés les uns des autres, quand leur croissance est entamée, dans des champs beaucoup plus grands. Le repiquage présente ses propres avantages : on produit ainsi beaucoup d'épis par grain ce qui fait que la culture nécessite donc peu de semences, ce qui est important pour des cultivateurs ayant peu d'excédents. On a constaté à Madagascar que les semis consumaient jusqu'à six fois plus de semences que le repiquage. Repiquer permet aussi de n'occuper la rizière elle-même qu'un temps beaucoup plus bref, et donc autorise deux voire trois récoltes par an. Le repiquage donne au début aux jeunes pousses de riz un avantage important sur les mauvaises herbes – même si il ne parvient pas à éliminer totalement le besoin du sarclage, “goulot d'étranglement de la riziculture traditionnelle” [Gourou, 51].

Le riz possède cependant des parasites et des prédateurs : le crabe d'eau douce chinois, perceur de diguettes, le rat mangeur de récoltes. Mais le paysan, à son tour, rôtit le rat et mange le crabe – qui doit être préparé bien cuit, sous peine de donner la paragonimose pulmonaire ou intestinale ! [Gourou, p. 52]

L'empreinte du riz sur la culture est importante. Dans le langage tout d'abord : en chinois, comme du reste en vietnamien, laotien, siamois... "manger" se dit "manger le riz" (chinois *chī fàn* 吃飯). Il existe toute une série de mots chinois différents pour désigner le riz : le riz cuit se dit *fàn* 飯, le riz non cuit se dit *mǐ* 米, le riz encore dans le champ s'appelle *dào* 稻. Enfin, le mot *qì* 氣, qui désigne à l'origine la vapeur du riz en train de cuire, désigne aussi le dynamisme interne de la création cosmique [Gourou, p. 38] ! En termes inspirés du Taoïsme, ce même mot désigne la puissance créatrice personnelle de l'individu. La formation du goût au riz, future base de l'alimentation, se fait dès la petite enfance : la mère donne au nourrisson du riz qu'elle a mâché.

Voici les étapes techniques de la culture du riz, telles qu'elles ont été notées par Fei Hsiao-Tung [Fei Hsiao-Tung, 1976] au village de Gaixiangong, au sud du lac Taï (Tàì Hú 太湖) dans le district de la soie, entre Shanghai et Nanjing. Ces étapes sont propres à cette région, mais illustreront le type de travail que représente la culture du riz : c'est une céréale qui en demande énormément.

Les travaux de culture du riz démarrent en juin, et se terminent fin décembre. Le travail commence par la préparation d'une petite parcelle de terrain comme “couveuse” pour les jeunes pousses⁵. En un mois, le riz grandit d'environ 30 cm. Cette parcelle requiert énormément de soin dans la régulation de l'arrivée d'eau. D'où l'importance de

⁵ - De nos jours à Taiwan, cette étape du travail n'est plus accomplie par le paysan lui-même, qui achète directement à un grossiste les jeunes pousses que celui-ci a cultivées. Techniquement, le rôle du paysan commence donc à présent au re-piquage.

l'irrigation et de l'entretien des canaux, qui donne souvent lieu à création d'associations rurales de district, et aussi à des luttes féroces pour la suprématie dans la distribution d'eau !

Avant la transplantation, on prépare le champ principal : on brise les mottes de terre, on égalise le sol. Le travail se fait avec une houe de métal à quatre dents, fixée sur un manche en bois d'une longueur égale à une hauteur d'homme. Celui-ci tire l'outil derrière son dos et par-dessus sa tête ; en le poussant en arrière, il peut briser les mottes contre ses dents. La charrue n'est pas en usage dans le processus décrit par Fei.

Une fois cette première préparation terminée, le sol est encore rude et inégal. Il faut continuer. Fei estime le travail nécessaire pour obtenir un sol convenable à quatre jours de travail par personne et par *mou* de terre. C'est seulement ensuite qu'on commence à irriguer la parcelle, après avoir contrôlé le bon état des diguettes et des canaux d'amenée. Avec une pompe artisanale, il faut 1 jour par *mou* pour obtenir 10 cm d'eau. Ensuite, l'égalisation du champ irrigué prend environ 1 jour par *mou*.

Ainsi, préparer au repiquage 7 *mou* de terre demande un total de 35 jours de travail pour une personne, soit le temps nécessaire à la pousse du riz à repiquer [Fei Hsiao-Tung, 1979].

Le repiquage est une période de travail intense. Les paysans partent tôt le matin pour le champ de jeunes pousses, qui est parfois assez éloigné du champ principal. Les jeunes pousses sont emportées par bateau. On amène les enfants, pour aider, mais pas les femmes. Pour les Hakka, la coutume est différente : les femmes participent à ce travail. Dans la majorité des campagnes chinoises, les femmes demeuraient à la maison, où elles tissaient ou fabriquaient des biens destinés à la vente au marché local. Ainsi la relative commercialisation de l'économie chinoise traditionnelle reposait-elle en grande partie sur cet artisanat domestique et sur les femmes. On peut se demander si cette différence de coutume chez les Hakka correspondait à une économie moins commercialisée que chez leurs adversaires Bendi.

Les enfants aident en tenant les pousses tandis qu'on les plante en rangs, par groupes de 6 ou 7 tiges. Une personne plante ainsi 6 ou 7 groupes à sa portée, sans bouger. Puis elle fait un pas de côté et continue. S'il y a plusieurs personnes au travail dans le même champ, elles forment un rang et bougent simultanément. Lors d'un travail monotone comme celui-là, travailler en rythme et maintenir un rythme commun aide. On chante alors des airs cadencés, souvent écrits à cet effet, sous le nom de "chants des jeunes plants" (*yāng'ge* 秧歌).

"Comme, dans cette région, écrit Fei, les femmes ne participent pas à ce travail, ces chants y sont moins développés que dans les régions avoisinantes".

Chaque personne peut planter ainsi environ 1/2 *mou* par jour, ce qui fait que planter 7 *mou* prend environ 2 semaines.

En juin, il fait chaud et il pleut. Le riz pousse vite. Le dicton dit que "le ciel aide les gens à donner de l'eau au riz." Mais si le ciel refuse son aide durant plus de quelques jours, alors il faut pomper. Et si le ciel donne trop d'eau, il faut au contraire l'évacuer.

L'herbe sauvage mêlée au riz pousse encore plus vite que celui-ci, et il faut commencer à désherber dès la semaine qui suit le repiquage. A cet effet, on utilise une sorte de râteau plat, constitué d'une plaque de fer avec de nombreux clous d'un côté, et fixée à un long manche de bambou. Puis ensuite, on doit fumer le champ, avec des excréments animaux et humains mêlés à de l'herbe et éventuellement à des déchets du pressage de l'huile de soja. Avant de les répandre dans le champ, le paysan attend que les excréments soient transformés en compost par une longue exposition à l'air.

Une fois le riz haut, il faut désherber de nouveau, mais cette fois, on ne peut plus utiliser le "râteau" déjà décrit, sous peine d'abîmer la racine de la plante. Il faut le faire à la main. Pour éviter d'abîmer le riz, le paysan porte fixé à la ceinture une sorte de panier d'osier en forme de selle, qui écarte le riz au fur et à mesure que le paysan avance dans la boue entre les rangées.

Tout le temps du paysan de juin à septembre se passe ainsi en irrigation et en désherbage. Fin octobre, on peut commencer à moissonner le riz hâtif. On se sert d'une longue faucille recourbée. Le riz est coupé près de la racine, et porté en faisceaux devant la maison. Là - ou parfois dans la pièce de devant - on le bat en frappant les épis contre le rebord d'une grande boîte, au fond de laquelle sont recueillis les grains, séparés du son. Le foin est empilé par terre près de la maison. Ensuite, le grain est séparé de son enveloppe dans une machine rotative.

De la description qui précède, on voit que si la taille optimale d'une exploitation agricole était limitée vers le bas par le seuil de subsistance, elle l'était également vers le haut par la quantité de force de travail disponible - à degré de mécanisation constant. D'où la nécessité d'une organisation sociale allant au-delà de l'exploitation *strictement* familiale dès que la parcelle dépasse une certaine taille.

Une région riche : le Jiangnan

En se concentrant sur la situation des métayers, Kathryn Bernhardt a étudié la paysannerie de la région du Jiangnan, dans le bas Yangzi, pour la période précédant la conquête par les rebelles Taiping [Bernhardt, 1984]. Cette région est assez proche de celle où travaillait Fei, dont j'ai utilisé les informations dans la section précédente. De plus, Bernhardt fournit aussi des données sur le devenir du Jiangnan sous administration Taiping, ce qui permettra ensuite des comparaisons intéressantes.

Le Jiangnan n'est pas réellement une région "exemplaire" : c'était l'une des régions les plus riches de Chine... et les plus taxées. Les données collectées par Bernhardt confirment cependant pour le Jiangnan les tendances générales déjà évoquée. Vers la fin des Qing, la terre des propriétaires absentéistes s'y fragmentait de plus en plus. Au début, la rente avait en réalité consisté en un partage de la récolte en deux tas, les rentes allant de 25 % à 60 % de la récolte. Peu à peu, on passa du paiement en nature au paiement d'une *rente foncière fixe*, plus facile à collecter, plus rentable, de plus en plus perçue en numéraire. Dans cette région en tête du développement marchand du pays, la

rente fixe se généralisa à partir du XVIII^{ème} siècle. Sa monétarisation autorisait plus facilement l'absentéisme du propriétaire.

La rente fixe aurait dû sensément améliorer la situation du métayer en cas de bonne récolte, mais les propriétaires trouvaient le moyen de retourner la situation de toute manière : ils pouvaient demander un paiement en argent, ce qui leur permettait de jouer sur le taux de conversion entre riz et argent. Si par contre le propriétaire demandait à être payé en riz et non en numéraire, il pouvait se permettre de le stocker en attendant que le prix soit au plus haut (ce que ne pouvait pas faire le métayer) et le revendait ainsi avec un excellent bénéfice ! De plus, comme le XIX^{ème} siècle fut caractérisé par une augmentation régulière du prix du riz, la rente fixe en riz devenait une rente en augmentation en argent ! Ainsi, quel que soit le mode de paiement adopté, la monétarisation profitait au propriétaire.

La tradition voulait cependant qu'en cas de mauvaise année, le propriétaire remît le paiement. Souvent dans le Zhejiang voisin, les propriétaires ne demandaient pas de rente foncière pour la récolte de printemps. Quand une rente de printemps était demandée, le taux global était plus bas. Mais les propriétaires levaient en plus des surcharges sur les paysans. Par exemple les frais qu'occasionnaient pour eux la collecte... étaient facturés aux paysans ! De plus, les nouveaux métayers devaient déposer une caution en argent (*dìngshōuyín* 訂收銀) pouvant parfois atteindre l'équivalent d'un an de rente foncière.

Cette somme, qui paraissait énorme au métayer, le propriétaire, quant à lui, pouvait la faire *doubler* en deux ou trois ans en la prêtant au taux usuraire habituel de l'époque. On peut d'ailleurs penser que le système se nourrissait ainsi de lui-même, beaucoup de nouveaux métayers étant probablement obligés pour s'acquitter de cette obligation du dépôt de recourir au prêt. Le circuit de l'argent était ainsi bouclé...

Althabé propose pour analyser la situation d'endettement de la paysannerie malgache la notion de *système quasi-servile*, qui me semble pouvoir être appliquée ici [Althabé, 1982] : la monétarisation intervient en fait pour attacher le paysan à sa terre par l'intermédiaire de la dette dont il ne peut jamais s'émanciper, et pour l'assujettir à la domination de l'élite-détentrice des liquidités. Cette analyse me semble importante à mentionner, parce qu'elle montre bien que l'analyse économique faite strictement en termes fonciers n'épuise pas la nature du mode de domination même s'il est clair que celle-ci repose en dernier ressort sur l'appropriation des ressources productives.

Le *dìngshōuyín* désignait le dépôt de métayage, mais aussi le prix d'achat des droits de propriété sur la *surface* de la terre. Cette distinction était interdite par le gouvernement, mais elle était coutumière. Il y avait les droits de propriété sur la partie profonde du sol (*tiándì* 田地) et sur la surface (*tiánmiàn* 田面). Le propriétaire du *tiándì* était le propriétaire légal et c'était lui qui payait les taxes. Le propriétaire du *tiánmiàn*, droits de surface, ou droits d'usage, payait une rente de métayage au premier.

S'il désirait les droits de *tiándì*, il devait les lui racheter. Chacun pouvait hypothéquer ou vendre indépendamment ses propres droits. Ce système semble s'être développé durant les Qing. Le fait que le même mot désigne le dépôt de rente et ce système de double droits plaide pour une origine commune. Parfois, ces droits de surface avaient sans doute été reçus en compensation d'un travail de défrichage ou de fumure : dans la préfecture de Changzhou, le mot désignant ce système est *huīfēi* 灰肥 ("cendres et engrais").

Ce type de métayage avait aussi des avantages : il donnait plus de sécurité au métayer. En effet, si le propriétaire voulait le chasser, tant que la rente foncière était payée, il devait d'abord lui racheter ses droits au prix du *dìngshōu*. Mais un propriétaire ne voulant pas rendre son dépôt à un métayer qu'il voulait éliminer pouvait toujours demander au métayer suivant de le payer au précédent... Il arrivait aussi qu'un métayer revende illégalement au métayer suivant ses droits de surface plus cher qu'il ne les avait achetés au métayer précédent.

Ce système introduisait cependant un élément visant à figer la distribution des terres, ce qui dans une société en proie à une forte pression démographique, devait engendrer des tensions insupportables. De plus, en raison du montant du dépôt initial, seuls les plus riches pouvaient y pénétrer. Le prix total de la terre avec division des droits était toujours supérieur au prix de la terre sans division. Il se peut donc fort bien que le *dìngshōuyín* ait en fait fonctionné pour hiérarchiser encore davantage la société rurale. Au début du règne de Qianlong, un *dìngshōuyín* typique était de 2 à 3 taëls d'argent par *mou* de terre, et représentait de 8 à 27 % du prix de la terre sans division des droits, alors qu'à la fin de ce même règne, avec l'augmentation de la pression démographique sur la terre, il était passé dans la fourchette de 57 à 60 %.

Il y eut accroissement de la fabrication artisanale paysanne vers la fin des Qing, et accroissement du surplus pour les paysans les plus riches. Les propriétaires tentèrent d'extraire celui-ci en augmentant les rentes, en créant des surcharges, etc... ce qui mena à des mouvements de résistance contre la rente (*kàngzū* 抗租), individuels et collectifs qui atteignirent des proportions sans précédent dans toute la Chine entre la fin des Ming et la fin des Qing. Il faut dire que la taxe foncière du Jiangnan était la plus élevée de Chine à l'époque Qing, et aussi le lieu d'extorsion le plus coté. Les magistrats en général n'aimaient guère y être nommés. Le paysan, quant à lui, devait y payer, en plus de la taxe foncière, l'entretien du système de taxation !

Si la *situation économique* des métayers du Jiangnan dût s'améliorer au cours de la période Ming-Qing (ils gagnèrent le droit de conserver toute augmentation de la production, ce qui devait faire augmenter la productivité⁶), ils perdirent progressivement la

⁶ - Parallèle curieux avec le système des réformes rurales de Deng Xiaoping à partir de 1979 ! On pense d'ailleurs que les basses productivités augmentèrent effectivement entre la fin des Ming et la fin des Qing.

fourniture des graines et des animaux de trait, qui furent dès lors fournis par le propriétaire. Ils entraient ainsi dans une situation de *dépendance renforcée*⁷.

Une région pauvre : le Huaibei

Si les tenanciers du Jiangnan luttèrent pour un surplus en augmentation, dans les régions les plus pauvres, les “périphéries”, c’était la lutte pour la survie.

En contraste complet avec le Jiangnan, Elizabeth Perry a étudié la région de Huáiběi 淮北, centre de nombreuses révoltes au cours de l’histoire chinoise, et habitat des plus durs, où sécheresses et inondations créent un milieu peu sûr où la paysannerie confiait sa survie à des stratégies très violentes [Perry, 1983]. C’était depuis fort longtemps l’une des régions les moins taxées de Chine.

Huaibei se trouve dans le Nord de l’Anhui, dans les basses-terres entre la rivière Huai et le Fleuve Jaune, au cœur de la “région de l’inondation et de la famine”, connue pour la dureté de ses conditions et de sa population. Bien qu’à l’échelle de la Chine, cette zone ne soit pas très éloignée du Jiangnan, elle appartient géographiquement à la Chine du nord. Elle fut le lieu de la première grande révolte de l’histoire chinoise, celle de Chén Shè 陳涉 en 209 av. J.C., puis de nouveau sous les Jin occidentaux 西晉 (265-316). Durant les Song du sud 南宋 (1127-1279), elle joua un rôle-clé pour repousser l’invasion extérieure. Elle fut aussi le siège d’une forte opposition aux mongols Yuan 元, et lieu privilégié du recrutement de l’armée des Turbans Rouges qui les détrôna et fonda la dynastie Ming 明. La vallée fut ensuite le lieu de rassemblement des loyalistes Ming résistant aux mandchous Qing 清, et perpétua sa tradition de mouvements rebelles durant la République de 1911 à 1949...

Pourquoi cette tradition ? D’une part, la zone est stratégique, entre Chine du nord et du sud ; c’est le terrain de bataille privilégié de ceux qui luttent pour le pouvoir. Les destructions répétées ainsi apportées rendent difficile un réel développement économique, laissant les habitants à la merci d’éléments naturels particulièrement difficiles. En effet, la situation géographique impose un système de contrôle hydraulique pour cultiver. Huaibei appartient à la région du loess, et peut être très fertile si les conditions d’approvisionnement en eau s’y prêtent. Mais c’est une région si plate que les inondations s’y produisent facilement et que l’eau peut y demeurer fort longtemps. La sécheresse aussi n’y est pas rare, et les inondations peuvent aussi bien y amener de riches alluvions que stériliser le sol pour des années en y déposant du sable...

⁷ - Il faut cependant modérer l’idée d’une amélioration sensible de la situation économique en mentionnant que le prix du riz ne cessa de descendre durant tout le XIX^{ème} siècle. Le prix du coton descendit aussi, suite à deux très bonnes récoltes en 1844 et 1846. De plus, la demande baissa en raison de l’afflux des textiles étrangers, moins chers, d’où chute supplémentaire des prix et chute des revenus que les paysans tiraient des activités artisanales domestiques. Dans les cas de versement de rente foncière monétaire fixe (les plus répandus à ce moment), ceci revient à une augmentation du pourcentage de la récolte à verser au propriétaire. De 16 à 18 % en 1830, il passe de 43 à 44 % en 1840 !

Un réservoir avait existé au sixième siècle avant J.C., mais l'importance stratégique du lieu – qui avait sans doute poussé à la réalisation de ce projet remarquable – en empêcha la perennité. Une décadence économique à long terme s'ensuivit. Puis au XII^{ème} siècle, le Fleuve Jaune brisa ses digues déjà endommagées par la guerre et prit le lit de la Huai. Ces deux fleuves turbulents allaient poser des problèmes durant huit siècles, au long de “cycles hydrauliques” de réparations et de destruction des digues qui faisaient d’abord monter le niveau des rivières, puis provoquaient de nouvelles catastrophes en se brisant. Le changement de cours du Fleuve Jaune au milieu du XIX^{ème} siècle fut le huitième recensé au cours de l'histoire⁸.

Ces conditions difficiles se reflétaient en une densité de population plus faible à Huaibei (150 à 200 hab./km² en 1934) que dans d'autres zones comme la plaine du Yangzi (250 à 300 hab./km²). L'auteur de cette étude de 1934 ajoute que, vu la pauvreté de la région, la population *en excédait les possibilités*. Cette faible densité de population limitait les possibilités de développement agricole ainsi d’ailleurs que les possibilités de vie commerciale, en augmentant les coûts de transports et en décourageant la spécialisation des fonctions. Les routes étaient en terre, vite transformée en boue lors des pluies. Les rivières pouvaient être utilisées mais il y avait les inondations. Dans l'ensemble, les paysans préféraient cultiver pour leur propre consommation, même si leur terre aurait pu en permettre davantage : s'ils abandonnaient ces cultures de subsistance, ils deviendraient totalement tributaires d'un marché qu'ils ne contrôlaient pas. On voit apparaître ici la différence entre Jiangnan, économiquement central, et Huaibei, économiquement périphérique, où on peut parler effectivement d’une résistance à l’intégration marchande. En 1945, la plupart des commerçants de Huaibei n’en étaient pas originaires. Beaucoup de commerçants étaient d’ailleurs des col-porteurs.

La culture du riz, pratiquée dans le passé, avait été abandonnée quand le système d'irrigation avait disparu. En contraste avec la Chine du sud, cette agriculture de terrain sec était extensive. Elle réclamait moins de temps de travail, et les paysans étaient inoccupés de novembre jusqu'à fin février. Cet excès de force de travail, ainsi qu'une production agricole insuffisante lors des mauvaises années, rendaient nécessaires d'autres moyens de subsistance, et ceux-ci étaient parfois obtenus par la violence. La mauvaise irrigation donnait des productivités plus faibles et un éventail de plantations moins ouvert qu'ailleurs.

Les conditions géographiques très difficiles limitaient les possibilités de récoltes aux espèces les plus résistantes : le gel recouvre le sol près de six mois par an, et les étés sont brûlants (90°F). De nombreuses dépressions, lacs semi-permanents, se remplissent lors des pluies diluviennes du début de l'été. C'est là que l'on semait le blé d' hiver. La

⁸ - Le neuvième se produisit en 1938 quand Chang Kaishek ordonna la destruction des digues, croyant ainsi empêcher les Japonais d’avancer vers le sud. Le bilan oscille suivant les estimations de 500 000 à près d’un million de morts et de 3 à 6 millions de réfugiés. L’avance japonaise, quant à elle, se poursuivit.

récolte de printemps par excellence était le sorgho (kaoliang, chinois *gāoliang* 高粱), résistant bien à la sécheresse comme aux inondations, mais peu rentable alimentairement. Sa tige fournissait la majeure partie du combustible disponible. La récolte d'été était le soja. Une certaine rotation des terres cultivées était respectée, la partie non plantée en blé en hiver étant laissée en repos, puis replantée en soja, une petite proportion étant affectée à des cultures vivrières.

L'agriculture sèche était sans doute plus adaptée aux conditions locales, mais en raison d'une productivité plus faible, demandait plus de terre pour nourrir une famille : 30 *mou* pour 5 personnes, à condition qu'aucune catastrophe naturelle ne se produise. Or, en 1936, 85% des familles possédaient entre 0 et 29 *mou* dans le comté de Fengdai, dans le nord de l'Anhui. La concentration des terres était encore plus prononcée dans la Huai : plus de 70% des terres était en parcelles de moins de 20 *mou*. 18% des familles possédaient 70% des terres, en parcelles de 200 à 700 *mou*...

La concentration des terres entre les mains de gros propriétaires (*landlordism*) était répandue, mais Huaibei avait assez peu de métayers. De 6 à 15 % suivant le lieu. Dans l'ensemble de la région de culture du blé et du kaoliang, 1 % seulement étaient de purs métayers, 19 % combinaient métayage et culture de leurs propres parcelles. Mais dans la Huai, la grande majorité étaient des propriétaires sans terre de métayage... Ce taux très bas de métayage était dû à la fois à une terre peu fertile si non irriguée et à un faible développement du marché. La terre donnait juste de quoi subsister, et incitait peu au métayage, peu de rente pouvant en être extraite.

Ce taux très bas de métayage ne signifiait pas pour autant la prospérité pour les paysans de Huaibei. Les parcelles de la majorité des familles étaient trop petites – en 1940 dans un village du comté de Feng-Yang, 84 % des familles avaient des parcelles d'en moyenne 12,1 *mou* – et les possibilités de louer de la terre en plus réduites. Ceux qui pouvaient le faire (environ 10 %) cultivaient en moyenne 19,6 *mou* de terre leur appartenant en propre, plus 11,6 *mou* de terre de tenure, soit le double des autres...

Quelques riches propriétaires pouvaient engager des travailleurs – typiquement des célibataires masculins – sur une base annuelle. Les gages de ce “prolétariat rural” étaient à peine suffisants pour lui permettre de subsister. En général, les travailleurs étaient engagés en saison, et non gardés durant l'hiver. Il y avait deux périodes, courant du 15 du premier mois lunaire au 15 du septième et de la fin du septième mois lunaire jusqu'au début de l'hiver.

Il existait à Huaibei quatre types de métayage. Dans le plus courant, le métayer ne possédait en propre aucun moyen de production : outils, animaux, semences, et même la maison, tout appartenait au propriétaire, qui récupérait 60 à 70 % de la récolte.

Dans le second type de métayage, le paysan empruntait au propriétaire pour acheter un animal de trait. Il ne payait pas d'intérêts, mais ne pouvait rompre le contrat de tenure tant que la dette n'était pas réglée. Le propriétaire gardait alors 50 à 60 % de la récolte.

Dans le troisième type, la rente était payée en travail. Le propriétaire laissait 4 ou 5 *mou* de terre au métayer, qui ne payait pas de rente, mais lui et sa famille devaient garder les terres du propriétaire ou le servir lors des fêtes ou d'occasions spéciales. Ce système était seulement pratiqué par des propriétaires assez riches.

Enfin – moins répandu – le système à rente fixe, comme en Chine du Sud ou au Jiangnan. Ce système était rare parce qu'irréaliste en raison de l'incertitude des conditions à Huaibei. Le contremaître du propriétaire – souvent un parent – personnage tout-puissant, recevait une commission des métayers : c'était lui qui décidait à qui louer la terre.

On retrouve aussi à Huaibei la situation d'endettement déjà décrite pour le Jiangnan : les surplus de la rente fournissaient aux propriétaires le capital à prêter aux petits paysans en difficulté qui s'endettaient ainsi auprès d'eux. Le propriétaire riche pouvait d'autre part compenser une mauvaise récolte ici par une bonne ailleurs, et jouissait ainsi d'une sécurité interdite aux paysans en général. Mais le partage des terres lors de l'héritage jouait à la longue, ainsi que les fréquentes catastrophes naturelles, pour renverser la fortune des grandes familles...

A la fin des Qing et au début de la République, les taxes étaient peu élevées à Huaibei. D'abord en raison de la faible productivité du lieu, menant à de faibles surplus. Ensuite, parce que le fondateur de la dynastie Ming, Zhu Yuanzhang, natif de Huaibei, avait, une fois sa rébellion victorieuse, décrété une suspension des taxes pour sa région natale, et la tradition en était demeurée. Dans certains lieux inondés, les taxes furent aussi remises, mais une fois les terres gagnées de nouveau, les villages refusèrent de reprendre le paiement ! Quand la rivière changeait de cours, les villageois s'arrangeaient pour ne pas payer de taxes sur les terres nouvellement émergées...

Malgré le taux en général modeste de la taxe foncière, à certains moments, le fardeau sur la paysannerie pouvait être énorme. Ceci fut certainement vrai au XIX^{ème} siècle, lorsqu'un accroissement du prix de l'argent accrut énormément le poids réel des impôts. (...) Le gouvernement demandait que la taxe foncière soit payée en argent, alors que tout ce que le paysan recevait de la vente de sa récolte était en général en cuivre [Perry, 1983, p. 39].

En 20 ans, de 1834 à 1854, la valeur de l'argent doubla. Il est clair que la rébellion Nien de 1851-68, qui fut centrée sur Huaibei, comprit une certaine activité anti-taxe. Puis à partir des années 20, les Epées Rouges furent inspirées par la résistance aux taxes énormes levées par les Seigneurs de la Guerre comme par les Nationalistes du Guomindang...

Huaibei : deux stratégies violentes et opposées de survie

La faible quantité de force de travail nécessaire à la culture en raison des mauvaises conditions laissait oisifs un très grand nombre de jeunes gens non mariés de la région, qui s'engageaient donc soit dans des activités illégales : contrebande du sel, petit banditisme, soit dans des activités non pas illégales, mais également violentes :

protection (contre les précédents) des convois, engagement dans des milices locales. Le gouvernement, sachant que la région ne pourrait produire un surplus important, y était assez peu intéressé, sauf pour des raisons stratégiques, et y stationnait peu de troupes. Celles-ci n'étaient d'ailleurs guère efficaces pour protéger les habitants. La fluidité de la société aurait rendu l'imposition d'un contrôle plus strict très coûteuse, aussi l'Etat s'en désintéressait-il.

L'éducation était également peu développée, et les familles riches préféraient utiliser leur argent à acheter la protection que le gouvernement ne leur fournissait pas, plutôt qu'à éduquer leurs rejetons. Ainsi, Huaibei produisait-il peu de personnes capables de passer les examens impériaux. Cette carence des notables locaux, à son tour, limitait les contacts avec les officiels, si utiles pour aider au gouvernement d'une région.

On voit que la "carrière" d'un jeune de Huaibei ne désirant pas quitter sa région pouvait fort facilement l'aiguiller vers la violence, au détriment d'occupations plus honorables. En contraste, le Jiangnan fournissait – et avait toujours fourni – une grande quantité d'officiels à l'empire.

E. Perry met l'accent sur la valeur adaptative de la violence paysanne à Huaibei par rapport aux conditions de l'environnement. Beaucoup d'études sur la paysannerie, explique-t-elle, se sont concentrées sur les rapports entre le paysan et le monde extérieur – et le suzerain – sans aborder réellement la question de l'écologie. L'importance de cette question apparaît dès que l'on se rappelle la localisation particulière des révoltes. *Dans certains environnements, la stratégie la plus adaptée à la survie devait être la violence collective.*

Perry propose de caractériser les comportements violents de survie dans ces conditions en deux types de base :

- la *stratégie de prédation*, visant à augmenter par des moyens illégaux les ressources de certains membres de la communauté aux dépens de certains autres ;
- la *stratégie de protection*, en réaction contre ces assauts, visait à protéger les biens.

Ces deux stratégies étaient des solutions d'adaptation au problème d'obtention de ressources dans un milieu où elles étaient d'existence précaire. On peut s'attendre à ce que, dans un milieu paysan où la terre constitue la ressource la plus recherchée, et où les propriétaires sont face aux paysans pauvres ou sans terre, la stratégie de protection soit plutôt de leur fait. Perry précise d'ailleurs qu'elle n'a pas cherché à substituer à une détermination de classe une détermination écologique, mais à donner à voir une *facette supplémentaire* de la situation : comment les conditions écologiques avaient pu, dans le long terme, contribuer à maintenir une certaine tradition. Du point de vue de la reconstruction du paradigme qui est celui de cette étude, il est clair que la dureté de l'environnement devait constituer un paramètre de tout premier plan pour informer la vision du monde d'un paysan de Huaibei.

Ce qui est intéressant dans l'analyse de Perry, c'est qu'elle montre qu'en fait, cette détermination stratégique entre protection et prédation ne fonctionnait pas telle quelle. D'abord parce que les paysans ne déterminent pas leur stratégie individuellement, mais plutôt comme membres d'une famille, d'un clan, ou d'un village, en fonction de ce qu'ils considèrent comme leur(s) *groupe(s) d'appartenance*. De plus, les collectivités n'agissent pas comme la somme des individus membres. Des considérations de leadership, des interventions extérieures, leur expérience passée, y interviennent. L'obtention de l'une de ces deux stratégies n'est pas mécanique. De plus, vouloir en adopter une n'est pas y arriver.

La détermination de la stratégie n'était pas non plus automatiquement une détermination de classe : les structures (inter-classistes) du clan, de la parenté, de liens entre patrons et clients, jouaient un rôle important dans la manière dont la lutte était menée. La conscience des acteurs variait également : certains prédateurs étaient simplement des bandits, d'autres volaient les riches pour donner aux pauvres. De même, certaines activités de protection étaient menées sur un mode égalitaire, d'autres sur un mode autoritaire, pour protéger les intérêts d'un unique propriétaire terrien.

L'intervention gouvernementale qui se produisait parfois quand le degré de violence devenait trop élevé pouvait jouer un rôle de catalyseur dans un processus de rébellion contre l'état. C'est un peu le phénomène dont nous avons été témoins lors du déclenchement de la révolte Taiping :

Le fait que la présence gouvernementale ait été relativement faible à Huaibei encouragea le développement de stratégies locales de survie prédatrices et protectrices. Le banditisme était possible seulement en raison du faible contrôle gouvernemental, de même que les mesures d'autodéfense contre le banditisme étaient rendues nécessaires par l'absence de protection gouvernementale. Toutefois, quand l'Etat visait à augmenter sa présence en imposant des taxes plus élevées ou en mobilisant des troupes, ceci pouvait pousser les deux stratégies en cours à lancer un combat de résistance commun. De ce fait, les interventions du gouvernement jouaient un rôle important dans la transformation des formes préalables de violence collective en rébellion ouverte.

Ainsi les deux types d'organisations peuvent-ils également se trouver entraînés dans la rébellion contre l'état. Cette constatation est à rapprocher de celle faite par Kuhn, qui montre dans son étude classique que les mêmes structures d'organisation miliciennes, à priori protectrices et orthodoxes, pouvaient fort bien ensuite verser dans l'hétérodoxie... [Kuhn, 1970] Il semble donc qu'une structure sociale ayant au départ choisi une stratégie particulière peut parfaitement par la suite en changer : de "protectrice" devenir "prédatrice", le contraire semblant moins probable.

Le chapitre consacré plus particulièrement aux structures sociales, à la domination et à la mobilisation rurales, reviendra sur ce problème de l'*ambiguïté de fonction* des diverses institutions rurales : associations d'entraide, d'irrigation, de temples, troupes de bandits, milices de protection, loges de sectes, hétérodoxes ou non, etc...

L'Etat et la domination impériale : les rapports avec les fonctionnaires

Le paysan chinois savait certes qu'il y avait un Empereur à Pékin, la propagande des élites y veillait à chaque occasion. Mais comme je l'ai dit dans l'introduction de ce chapitre, ses relations concrètes avec l'état se faisaient au travers des employés du *yámén* 牙門, le bureau gouvernemental du district, qui venaient au village réclamer l'impôt. L'employé type vu par le paysan était le "coureur de yámén".

Qu'étaient les coureurs de yámén ? Les fonctionnaires eux-mêmes étaient en Chine extrêmement peu nombreux, et ce d'autant plus à l'époque qui nous occupe que leur nombre n'avait pas suivi l'augmentation de la population. On estime à 1 ou 2 % de la population totale le nombre de fonctionnaires sous les Qing, au point que certains historiens [Fairbanks, 1978, p. 20] ont qualifié de mystère le fait qu'une bureaucratie impériale aussi réduite ait pu réussir à gouverner la Chine.

Les fonctionnaires étaient débordés, et de plus, comme ils étaient recrutés au travers d'examens impériaux mettant l'accent sur la culture classique, ils n'avaient souvent pas les compétences nécessaires pour mener une tâche administrative complexe. Ils engageaient donc une série d'assistants, en général parmi les candidats malheureux des examens qu'eux-mêmes avaient passés avec succès. Ironie suprême, ceux qui échouaient aux examens impériaux se retrouvaient bientôt à faire le travail d'administration réel du pays et à y gagner une compétence pratique à jamais refusée à leurs supérieurs.

Ces assistants étaient parfois embauchés officiellement, parfois payés de la propre poche du magistrat, et liés à lui personnellement par le système du *mùfǔ* 幕府 (système de secrétariat personnel tenant des rapports patron / client) et se trouvaient alors sans aucun statut officiel. Ils avaient à leur tour la main haute sur justement les coureurs de yamen, sorte de force de police chargée des contacts quotidiens avec les paysans dont le magistrat lui-même, venu d'une autre province, n'aurait de toute manière sans doute pas compris le dialecte.

Le coureur de yamen se trouvait donc placé à l'extrémité inférieure de la hiérarchie du bureau gouvernemental. Il représentait les locaux non éduqués aux yeux de ses chefs plus lettrés, et se trouvait représenter l'état aux yeux des paysans. Il ne se privait pas d'en profiter. C'était "le type même de l'employé corrompu" [Kung-Chuan Hsiao, *op. cit.*]. Il pouvait falsifier les livres, déclarer de la mauvaise terre comme productive, si on ne le payait pas pour l'éviter. Comme du reste dans la Chine actuelle (Taïwan ou République Populaire), ce devait être le règne du chantage permanent au *hongbao*, l'enveloppe rouge contenant l'argent de la corruption. Un dicton hakka de l'époque disait : "Le yamen est aussi profond que la mer, la corruption est comme le ciel sans limites". L'expression chinoise actuelle en quatre caractères désignant les fonctionnaires corrompus se dit d'ailleurs encore *tānguān wūlì* 貪官污吏, c'est à dire "officiel cupide, subalterne corrompu".

Voilà par quels intermédiaires le paysan entrait en relation concrète avec l'Etat.

Perry cite un témoignage illustrant fort bien cette corruption. Il s'agit de celui d'un vieil homme de quatre-vingt trois ans, travailleur salarié du Jiangsu, qui relata en 1848 les événements suivants aux autorités provinciales :

Le premier mois de cette année, un employé dans l'épicerie de Xi Gengnan fut détourné par un bandit monté sur un cheval roux, qui s'enfuit avec son argent et ses habits. Xi rapporta l'affaire au magistrat du district qui ordonna à ses assistants de capturer le coupable. Les assistants du yamen forcèrent Xi à payer un pot-de-vin pour leurs services. Puis, comme ils n'arrivaient pas à mettre la main sur le vrai criminel, ces assistants s'emparèrent de mon fils. Voyant qu'il avait un cheval de la même couleur que le bandit, ils le traînèrent jusqu'à la boutique de Xi et intimidèrent l'épicier pour qu'il déclare faussement reconnaître mon fils comme le criminel. Faussement accusé, mon fils insulta Xi, qui pour se venger ordonna aux assistants de le torturer jusqu'à confession. Ils lui enfoncèrent des câbles de cuivre dans le nez jusqu'à ce qu'il s'évanouisse. Quand il revint à lui, il refusait toujours de reconnaître l'attaque. Il fut alors emmené aux bureaux du district pour être de nouveau interrogé. Xi corrompit alors le portier pour qu'il torture de nouveau mon fils, qui mourut des blessures infligées. Quand je portai plainte, le corps fut inspecté et trouvé couvert de plusieurs centaines de blessures. Mais Xi paya de nouveau les officiels pour étouffer l'affaire et prétendre que mon fils était mort de maladie. Quelques mois plus tard, un bandit capturé à Fuyang reconnut le vol de l'épicerie. Mon fils a été injustement accusé, mais les autorités locales ne font toujours rien. Alors, au désespoir, je suis venu à la capitale [Perry, 1983, p. 116].

Les témoignages de cet ordre sont fort nombreux, et nous retrouvons un processus rencontré au début de la rébellion Taiping lors de l'arrestation de Feng Yunshan. Le rôle des "exécuteurs de basses-œuvres" du yamen apparaît ici dans toute sa hideur. Outre qu'à délit équivalent, les punitions infligées aux gens du commun étaient incomparablement plus dures que pour les lettrés, on voit qu'un prévenu pauvre avait bien moins de chances d'échapper à l'arbitraire que quelqu'un disposant d'entregent (le célèbre *guānxi* 關係 chinois) et bien sur d'argent !

La corruption des yamen était de telle notoriété que lorsqu'en 1862, on voulut établir des réserves de grain à usage charitable (*yìcāng* 義倉), le grain fut récolté non pas par l'intermédiaire des yamen, mais par des gens de familles riches, au travers de "bureaux de collecte" (*cóngjú* 叢局) spéciaux. La propagande pour l'organisation disait textuellement : "Le grain ne partira pas dans les yamens corrompus, il sera géré par les familles riches" [Kuhn, 1970]. On voit par quel processus les riches pouvaient légitimer leur nouveau rôle social en jouant sur la dépréciation de l'image de l'état et de la sphère "publique" (*gōng* 公) en général. C'est l'une des facettes concrètes du processus d'évolution culturelle du rapport entre "public" (*gōng*) et "privé" (*sī* 私) abordé au chapitre précédent.

Avec de telles tensions, la violence explosait de manière endémique. Les témoignages et rapports de coureurs de yamen battus ou tués lors de tournées dans les villages ne sont pas rares... non plus que les exemples d'officiels faisant montre d'un total mépris pour la vie des gens du commun. Ainsi, quand la ville de Changzhou fut menacée par les Taiping, le gouverneur de la ville, He Guijing, s'enfuit en bateau avec

sa famille⁹ sous prétexte qu'il fallait aller organiser la défense de Suzhou ! Quand le peuple de Changzhou apprit qu'il voulait quitter la ville, plusieurs milliers de personnes se rassemblèrent pour le supplier de rester. Lorsqu'ils refusèrent de bouger pour qu'il puisse partir, He Guijing ordonna à ses gardes d'ouvrir le feu ! Plusieurs citoyens qui s'étaient agenouillés furent tués [Li, fo. 62, in Curwen, 1977, p. 116] ¹⁰.

Les officiels eux-mêmes n'apparaissaient donc pas souvent en personne aux paysans. Un lettré de Huaibei s'étonnait vers la fin du XIX^{ème} siècle de ce que, pour faire redresser les injustices dont ils étaient victimes, les paysans préfèrent aller trouver les rebelles Nien plutôt que les fonctionnaires du yamen proche. Les paysans lui répondirent :

Les officiels dans leur yamen sont comme des dieux dans un temple. Vous ne pouvez jamais réellement les voir. Leurs portiers sont plus féroces que des démons. Il vous faut de l'argent pour déposer plainte, et même alors, l'officiel peut ne pas l'approuver. Et s'il l'approuve en effet, il n'y a pas de garantie que ses assistants exécuteront ses ordres. Et chaque pas sur le chemin nécessite de l'argent. Une affaire légale peut ruiner toute une famille. Mais quand nous allons trouver les [rebelles] Nien, sans dépenser une sapèque, les cas est jugé et justice faite le même jour [Perry, 1983, p. 117] .

Mais quant à ce qui se passait quand le paysan avait le malheur de croiser sur son chemin un "vrai" officiel, "le père et la mère du peuple" comme on l'appelait, parfois plus à craindre qu'un tigre, voici ce qu'écrivit Gao Yendi à la fin du XIX^{ème} siècle sans doute sur une zone du sud du pays :

Un certain haut officiel traverse le district. Son bateau se déplace très lentement au long de la rivière. Je suis intrigué par sa lenteur, car il est tiré par un grand nombre de haleurs. En l'inspectant de plus près, je découvre que, parmi les plusieurs centaines de personnes qui halent le bateau, neuf sur dix sont des bossus, des infirmes, des borgnes, des gens aux jambes enflées, des hommes gémissant ou pleurant de maladie, de faim ou de froid. Certains d'entre eux tombent par terre après quelques pas, certains, qui ne sont plus capables de marcher, reposent leurs coudes sur la corde et se laissent traîner par les autres tout du long ; certains quittent la corde de halage, descendent de la digue en courant, et disparaissent à la vue. Deux contremaîtres, chacun un fouet à la main, supervisent la bande. Ils fouettent ceux qui ne tirent pas assez dur, donnent la chasse en vociférant à ceux qui s'enfuient. Mais quand ceux qui s'effondrent et s'enfuient deviennent trop nombreux, alors les contremaîtres au fouet eux aussi s'enfuient, de peur du châtement...

Après un long moment, le bateau est hors de vue. Quelques-uns des fugitifs sortent de leur cachette. Je me renseigne auprès d'eux. Les sourcils froncés, ils me font la réponse suivante : "Nous sommes tous des gens affamés. Les bateaux officiels qui traversent le district sont, de pratique établie, munis de haleurs dont le

⁹ - Il s'agit d'une version anglaise traduite et remarquablement commentée par J. Curwen du témoignage obtenu du général Taiping après son emprisonnement par Zeng Guofan.

¹⁰ - Il fut suivi dans sa fuite par un millier de soldats indisciplinés, ce qui explique peut-être pourquoi le gouverneur du Jiangsu refusa de lui ouvrir les portes de Suzhou. Il dut se réfugier à Shanghai, et fut finalement jugé et exécuté pour son incapacité à défendre la région contre les Taiping [Curwen, 1977, p. 235].

nombre varie avec le rang du fonctionnaire. Chacun d'entre nous est supposé recevoir cinquante ou soixante sapèques (*copper*) par jour ce qui est à peine suffisant pour la nourriture. Mais il faut payer des droits (*fees*) pour récupérer l'argent. Une fois les droits déduits les uns après les autres, la somme reçue par chacun n'atteint pas vingt sapèques, ce qui n'est pas suffisant pour un repas. Les serviteurs, assistants et bateliers des hauts officiels, se reposant sur l'influence officielle de leurs maîtres, emportent habituellement une grande quantité de diverses denrées, en espérant échapper aux taxes et faire de gros profits... Employer des gens sous-alimentés pour halier des bateaux surchargés, voilà pourquoi les bateaux ne vont pas vite et pourquoi les haleurs s'enfuient souvent avant d'avoir terminé leur service !” [Cité dans Kung-Chuan Hsiao, 1972, d'après *Qingxu tongkao*, 28/7769]

On voit aussi comment les relations entre paysan et officiel pouvaient intérioriser la situation de domination à un point qui ne trouve guère son parallèle que dans les rapports entre castes indiennes : poser le regard sur le fonctionnaire même était risquer une sanction, comme le montrent les descriptions, que nous fournit la littérature de l'époque, de paysans terrifiés osant à peine lever les yeux vers l'officiel qu'ils ont en face d'eux...

Pour le paysan, le fonctionnaire et le propriétaire terrien étaient en quelque sorte jumeaux. On a déjà décrit les processus de collusion, de complicité culturelle (ils étaient souvent lettrés tous les deux), d'échange de bons offices qui les rassemblaient sur le dos des paysans les plus pauvres. Pratiquement, la taxe et la nécessité de son extorsion – on a vu par quels intermédiaires ! – venaient compléter l'inégalité foncière dans l'accomplissement de la situation d'assujettissement. En vertu du principe selon lequel “les impôts fonciers proviennent des fermages” (*liáng cóng zūchū* 糧從租出), le fonctionnaire aidait le gros propriétaire à percevoir les rentes... puis l'aidait à échapper à l'impôt !

La collecte des impôts

Comment étaient perçus concrètement les impôts ? Le mécanisme de la collecte était très sévère, et donnait – bien sur ! – lieu à des abus.

Avant de collecter l'impôt, l'Etat se trouvait confronté au vaste problème de l'évaluation des biens et des personnes imposables. Je n'aborderai pas ce problème globalement (c'est essentiellement pour des raisons fiscales que l'Etat a élaboré les séries foncières et démographiques que j'ai mentionnées au chapitre 1). Je dirai cependant quelques mots du *lǐjiǎ* 里甲, l'organisation locale créée pour *enregistrer* les imposables, mais qui fut dès le milieu du XVII^{ème} siècle dévolue à la collecte des impôts elle-même.

Au moment de la fondation sous les Song, il existait en fait deux bureaux de type différent, le bureau de la sécurité, ou *bǎojiǎ* 保甲, nanti de fonctions de contrôle et de police, et le *lǐjiǎ*, chargé des aspects fiscaux. Mais d'une part cette distinction se perdit peu à peu dans la confusion, et d'autre part, le *lǐjiǎ* finit par s'effondrer ou se routiniser, laissant la place à l'investissement de plus en plus grand des notables locaux et d'autres intermédiaires dans la collecte.

Le *lijia* était dirigé par un villageois placé sous le contrôle du magistrat du district. Les contribuables y étaient répartis en *li* 里 de 110 maisonnées, au sein desquelles les chefs des 10 maisonnées ayant le plus grand nombre de mâles adultes (*dīng* 丁) étaient nommés chefs de *li* ou *lǐzhǎng* 里長. Les 100 maisonnées restantes étaient divisées en 10 *jiǎ* 甲, chacune devant élire un chef de *jiǎ*, ou *jiǎzhǎng* 甲長, qui devait collecter les impôts des 11 maisonnées sous sa juridiction. Ce système rencontra parfois l'opposition des chefs de familles riches quand ceux-ci n'en étaient pas les chefs désignés. La place de chef de *jiǎ* était cependant peu enviée, car il était responsable des impôts non payés ! Ainsi l'Etat diffusait-il l'exercice de la coercition dont il était le véritable maître d'œuvre au sein des contribuables eux-mêmes.

Cette organisation, "idéale", fut en fait surtout appliquée dans le nord. Dans le Guangxi, par exemple, le *shè* 社 (le mot désigne aussi le dieu du sol local d'un lieu particulier), association destinée au départ à l'organisation en commun de divers travaux agricoles et surtout de sacrifices, remplit souvent son rôle. A la fin du XIX^{ème} siècle, dans les régions les plus monétarisées, l'Etat se mit à vendre la collecte de régions entières à des intermédiaires privés, analogues à l'institution royale de la Ferme en France avant la révolution de 1789. Parfois,

les organisations communautaires prenaient en charge volontairement et collectivement la collecte de l'impôt et les autres exigences de l'Etat justement afin d'éviter d'avoir à traiter avec des intermédiaires privés (*entrepreneurial brokers*), que les paysans considéraient fréquemment comme des prédateurs [Duara, 1988, p. 43].

On voit que, eu égard à l'immensité du pays, aux difficultés de recensement des populations et des terres et aux différences de conditions régionales, la collecte de l'impôt ne fut sans doute jamais totalement uniformisée, et qu'en outre le processus ne cessa d'évoluer avec l'économie. Voici cependant, pour en donner une idée plus concrète, la description qu'en donne Kung-Chuan Hsiao¹¹.

La collecte se faisait en deux périodes séparées. La première durait du deuxième au quatrième mois de l'année, la seconde du huitième mois de l'année au deuxième mois de l'année suivante¹². L'impôt devait être totalement rentré à la fin de chacune de ces deux périodes. Pour chaque période de collecte, le processus se faisait en deux phases. Un mois avant le premier jour de la période, le yamen commençait par rappeler aux payeurs leurs obligations en éditant un document qui était appelé *yìshí yùdān* 易識預單, "Notice pour une compréhension aisée". Il était remis au *jiǎzhǎng* qui devait le faire circuler aux 5 à 10 familles de son voisinage. Ensuite devait intervenir le paiement. L'argent devait être déposé dans de grandes caisses en bois closes placées devant la porte du yamen, personnellement, par l'imposé, le grain dans des magasins désignés. Le magistrat du district était le percepteur autorisé. Il utilisait les coureurs de yamen pour les envoyer dans les villages. Un employé important, le 總署 *zǒngshū* (Greffier Principal), informait le magistrat de ce qui était dû, des récoltes, etc...

¹¹ - Pour toute cette section, Kung-Chuan Hsiao, 1972.

¹² - Données basées sur les années 1791 et 1877.

Lors des périodes de collecte, les paysans avaient souvent peur de se rendre en ville car, qu'ils aient ou non payé l'impôt, ils risquaient d'être pris et enfermés par les assistants du yamen contre une véritable rançon : il était plus sage d'éviter la ville en cette période. Les employés du yamen saisissaient souvent les chargements amenant le grain et les conservaient pour eux, ne les rendant que contre paiement. Comme ils gardaient également les impôts, les paysans les payaient ainsi deux fois !

Parfois, les officiels, eux aussi, ne respectaient pas le mode de paiement légal, les boîtes devant le yamen : ils pouvaient ouvrir ailleurs des guichets de perception où l'on extorquait des montants bien supérieurs. Dans certains lieux, ils n'ouvraient les magasins à riz gouvernementaux que pendant quelques jours durant les périodes de collecte. Ceux qui arrivaient trop tard pour payer en grain devaient verser l'impôt en argent ! Et en raison de la crise économique des années 30-40, le prix du riz chuta de 2200/2500 sapèques par *shi* (années 1830) à 1500/1600 dans les années 40¹³. Il y avait des bureaux de change officiels entre riz et monnaie, et entre sapèques de cuivre (ce que possédait en général le paysan) et taëls d'argent (ce en quoi devait être payé l'impôt) qui donnaient bien sur lieu à de nouvelles extorsions par modification du taux entre cuivre et argent.

La crise qui dépréciait la sapèque de cuivre par rapport au taël d'argent faisait encore plus souffrir le paysan à cette période que le prix du riz. Certains officiels furent arrêtés dans les années 1850 pour avoir pratiqué un taux double du taux réel. D'autre part, dans la conversion entre riz et argent, il existait aussi *deux* taux. L'un, plus favorable, était appliqué aux grandes familles riches, l'autre, défavorable, s'appliquait aux petits paysans. Ainsi la taxation poussait-elle au métayage.

Comme les sources décrivant les réactions des paysans semblent confirmer que les abus étaient plus importants lorsque la collecte était confiée à des intermédiaires privés, on peut se demander jusqu'à quel degré d'extorsion pouvaient alors aller les collecteurs ! Les données de Hsiao concernent surtout la période terrible du milieu et de la fin du XIX^{ème} siècle et il est probable que le fardeau des paysans n'atteignait pas le même niveau durant le siècle précédent. Mais des officiels et des employés "pourris" sont attestés à toutes les époques, et dans ce climat de mépris des non lettrés, les abus durent exister de tous les temps. Reclus parle quant à lui de "haine de classe"... de haut en bas [Reclus, 1972].

¹³ - Le Ricci ne donne pas d'unité appelée *shi* – du moins il existe un caractère *shí* 石, "pierre", qui signifie aussi une unité de mesure : 10 *dǒu* 斗 ou boisseaux (dans le système sans doute moderne dit "du marché", un hectolitre) mais il se prononce alors *dàn*. L'auteur a dû vouloir désigner ceci. Un *dǒu* vaut 10 *shēng* 升, le *shēng* valant à la fin des Qing 1,035 litres. Le *shēng* se divisait en 10 *hé* 合 (prononcé semble-t'il en fait *ke*). Les valeurs de toutes ces unités étaient en fait variables suivant les systèmes et les périodes [Dictionnaire Ricci, p. 330].

Une approche de la domination symbolique : le calendrier

Comme le rappelle Castoriadis, dans la plupart des sociétés, il existe un temps imaginaire qui se superpose au temps calendaire comme temps **de la signification** : le temps imaginaire donne sa signification au temps calendaire, et le temps calendaire ne peut exister qu'avec le temps imaginaire :

Ainsi, par exemple, les articulations du temps imaginaire doublent ou épaississent les repères numériques du temps calendaire. Ce qui y arrive n'est pas simple événement répété, mais manifestation essentielle de l'ordre du monde, tel qu'il est institué par la société considérée, des forces qui l'animent, des moments privilégiés de l'activité sociale – qu'elle concerne le travail, les rites, les fêtes, la politique [Castoriadis, 1975, p. 289]

Pour aucune société, avant l'époque contemporaine, le début du printemps, ou le début de l'été, n'ont jamais été simples repères dans le déroulement de l'année, ni même signaux fonctionnels pour le début de telle activité "productive", mais toujours tissés avec un complexe de significations mythiques ou religieuses, et que même la société contemporaine n'est pas arrivée à vivre le temps comme simplement calendaire (le "progrès", la "croissance", etc...). Même la volonté de réduire le temps dans notre société moderne à une valeur essentiellement mesurable et prédictible est elle-même une caractéristique de l'imaginaire de cette société...

Dans la société chinoise, en tant qu'elle est une société essentiellement agraire, le temps revêtait une importance imaginaire qui ne faisait pas exception aux propositions de Castoriadis.

J'ai examiné l'organisation de la perception de l'impôt et de la rente, y compris dans les formes les plus brutales qu'elle pouvait prendre, l'extorsion pure et simple appuyée par la force armée. Mais la domination marquait aussi comme on l'a vu les relations "personnelles" qui pouvaient s'établir entre paysan et officiel, et s'étendait à tout l'univers symbolique du paysan : elle allait ainsi de la menace sur la terre qu'il cultivait et sur le produit de son travail jusqu'au calendrier du travail agricole lui-même, et atteignait ainsi le plus grand nombre possible d'aspects de ce qui définissait son identité de paysan. Je vais développer rapidement cet aspect, la domination symbolique dans son ensemble devant être abordée plus tard.

On sait l'importance du temps et de sa mesure pour le cultivateur de toute culture humaine:

La connaissance du cycle saisonnier du monde organique est très importante pratiquement pour les gens. Leurs activités de production ne sont pas individualistes et spontanées. Elles nécessitent des actions collectives, préparées collectivement. Ils doivent savoir quand les grains peuvent germer pour déterminer la date des semailles. Ils doivent savoir combien de temps cela prendra au bourgeon pour se développer en une jeune pousse, afin de savoir quand ils doivent préparer le sol pour transplanter la pousse dans le champ principal [Fei Hsiao-Tung, 1976, p. 144].

L'écoulement du temps, perçu collectivement, est très naturellement marqué dans la communauté par des fêtes, et le calendrier se transforme donc facilement en un objet

rituel. Le calendrier chinois (lunaire) donne une année d'un peu plus de 354 jours un tiers. Ceci nécessite le rajout d'un mois intercalaire tous les 2 ou 3 ans. La date lunaire ne pouvant donc servir de base aux travaux agricoles, un système de cycles *solaires* se superpose donc aux cycles lunaires. Il est à base de *jié* 節 (sections), dont 24 correspondent à une année. C'est ce système, dont les almanachs donnent les dates lunaires, qui sert de base aux périodes agricoles.

On voit donc l'importance de l'almanach dans la maison. Chaque famille possède en fait une telle brochure, ou une “encyclopédie à usage quotidien”, placée sur le four devant le dieu de la cuisine. Considérée un peu comme une amulette, cette brochure indique aussi les jours favorables pour entreprendre diverses actions : labourer le sol, faire des vêtements, visiter des parents, etc... extension logique de son rôle d’“indicateur agricole”.

Dans cette société à majorité agricole écrasante, c'est le long de ces lignes de définition de la vie quotidienne de la famille paysanne que cherche à intervenir l'Etat impérial pour assurer sa domination symbolique : c'est l'idée du *monopole impérial du calendrier*. Ce monopole couvre tout le domaine : pour l'établir, pour décider du respect des fêtes, pour faire circuler ses versions papier : *la fabrication illégale d'almanachs était punie de mort* dans la Chine impériale. Le calendrier officiel portait toujours ces mots :

Calendrier officiel (*shíxiànsū* 時憲書), imprimé, correctement compilé et calculé sur ordre de l'Empereur pour être diffusé dans tout l'Empire.

Celui qui reproduit ce calendrier sera puni selon la loi et condamné à être décapité. Ceux dont les renseignements permettront l'arrestation [des faussaires] recevront une récompense officielle de cinquante onces d'argent. Tout ouvrage ne portant pas le sceau officiel sera considéré comme une publication pirate [Cité in Morgan, 1979].

Ce monopole n'est pas sans rappeler celui sur l'histoire, mentionné au chapitre précédent, qui faisait condamner à la même peine ceux qui rédigeaient des textes historiques. Le temps, passé comme présent, appartenait dans son ensemble au Fils du Ciel.

Les rebelles Taiping qui décident de rédiger leur propre calendrier commettent donc un crime très grave. Ils brisent un monopole impérial qui vise à structurer le cadre d'évolution de la conscience du paysan. C'est le véritable acte de l'institution de leur propre dynastie, de leur propre volonté de définir les consciences.

En conclusion

La domination des paysans était donc basée sur l'*accès inégal aux ressources foncières*, qui autorisait diverses structures d'extorsion du produit du travail des paysans les plus pauvres. Cette structure foncière inégalitaire, “légale”, était accompagnée de différences de statut social “culturelles”. Ces inégalités de statut étaient basées sur l'accès à la culture élitiste des lettrés, et se reflétaient à la fois dans le système juridique

théorique et dans la définition pratique et quotidienne des actes considérés comme répréhensibles : elles autorisaient une inégalité dans la capacité d'échapper à l'impôt (ou à la rente) par la collusion plus ou moins grande avec les fonctionnaires. Le gouvernement tolérait dans les faits que les grandes familles ne paient pas l'impôt, mais les aidait à percevoir la rente des paysans récalcitrants. Ainsi la corruption des fonctionnaires apparaît-elle non pas comme un abus ou une mauvaise application d'un système qui serait en lui-même "juste", mais comme partie intégrante de celui-ci, logiquement intégrée dans son fonctionnement quotidien, *condition même de son existence* comme garant de la domination de l'élite sur les paysans.

Dans les régions riches, la structure de domination pouvait aussi apporter une certaine sécurité au dominé – à condition qu'il accepte de demeurer dans son cadre. On a déjà abordé au chapitre précédent le problème de la manière dont les relations face-à-face pouvaient servir à légitimer la domination. Mais le cas du Jiangnan montre que les droits de propriété sur la terre très sophistiqués qui s'étaient peu à peu développés pouvaient fonctionner aussi bien comme structure de protection du métayer que comme véritables chaînes sociales *limitant sa volonté* à s'affranchir du système. Ce système concourait également avec l'évolution progressive de l'économie pour hiérarchiser de plus en plus la société rurale. De façon générale, la structure de domination était peu à peu remise en cause dans les régions les plus avancées par l'évolution de la monétarisation. On a vu que certains paysans aspiraient à s'intégrer plus au marché. Mais ils constituaient vraisemblablement la couche supérieure des métayers.

Cette structure se complétait parfois, quand les conditions de subsistance redescendaient en-dessous d'un certain seuil, d'une actualisation de stratégies extrêmement *violentes*, soit de type *prédateur*, soit de type *protecteur*. Ces stratégies se répartissaient grossièrement le long de lignes de classes, mais la décision était complexifiée par le type de *groupes d'appartenance* dans lesquels se reconnaissaient les protagonistes.

Dans l'ensemble, quoique les différentes régions réagissent de manière très différente en fonctions de leurs conditions propres, les modes d'organisation sociale de la domination commençaient à craquer : soit "par le haut", comme au Jiangnan, soit "par le bas" et en un véritable effondrement général comme au Huaibei. Mais la conscience de ce fait n'avait encore pénétré profondément dans les mentalités des parties en présence au-delà d'une angoisse vague pour les élites, et d'une lutte quotidienne pour la survie pour les pauvres des régions les plus défavorisées.

La domination n'aurait pas été complète si elle n'avait pas été simultanément exercée dans le domaine symbolique de l'accès à l'écriture et à la culture – ce qui excluait les paysans illettrés. Les familles de propriétaires terriens les plus éduquées, au sein desquelles étaient justement recrutés les fonctionnaires, apparaissaient aux gens du commun comme les "maîtres de la signification". Le respect que leur culture inspirait leur conférait un statut légitimant leurs privilèges. Le chapitre suivant, consacré à l'élite, examinera plus précisément ce groupe social sous ses deux facettes : les notables ruraux et les lettrés.

Un exemple concret de la manière dont la domination s'exerçait simultanément dans le domaine symbolique nous est fourni par le calendrier, qui se trouvait au cœur du quotidien de l'agriculteur, et devait de ce fait devenir un nœud de signification impérialement imposée. Je rappelle que j'avais également mentionné au chapitre précédent un autre exemple : la manière dont sont définis les types de rôle dans le théâtre classique chinois. Ces exemples ne montrent que des domaines particuliers d'un processus de beaucoup plus grande ampleur faisant de la culture toute entière à la fois le cadre et l'exercice de la domination, et donnant l'illusion au dominé que l'univers tout entier n'existe qu'en tant que domination. Il s'agissait non seulement de limiter la volonté du dominé de quitter le cadre de la domination qu'il subissait, mais tout autant de le persuader que le quitter ne pouvait le conduire que dans le néant.

Après avoir décrit les élites traditionnelles, je tenterai d'analyser la manière dont se trouvent définis paradigme et conscience dominés, et pour ce faire je me tournerai vers les armes de cette domination symbolique. Il s'agit essentiellement de ce que je définirai (de préférence à une "idéologie") comme un véritable *paradigme confucianiste*.

C'est seulement ensuite, dans le chapitre venant conclure cette deuxième partie de l'étude, que pourront être abordées les institutions sociales de la campagne chinoise, en tant que cadres concrets de l'exercice de la domination, mais aussi de résistance éventuelle.

Certains travaillent avec leur esprit, et certains travaillent avec leur force physique. Ceux qui travaillent avec leur esprit dirigent les autres, et ceux qui travaillent avec leur force physique sont dirigés par les autres. Ceux qui sont dirigés entretiennent les autres, et ceux qui dirigent sont entretenus par les autres. C'est un principe universellement reconnu [Mengzi, 5b.1b-2a., trad. Legge, 1861, pp. 125-126, cit. in Ping-Ti Ho, 1964].

Les petites gens des villages ont aussi peur des bureaucrates subalternes que de tigres. En voir un arriver au village est comme voir un tigre arriver dans sa maison !

Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235)

La fusion (*merging*) d'une tradition lettrée (*literate*) et de pratiques ayant des racines dans une société non alphabétisée (*non literate society*) et leur réémergence en tant que culture unifiée fut l'un des accomplissements les plus importants (*lasting*) de l'extension de l'usage de l'écriture [Faure, 1989].

Chapitre 4

L'“Elite” traditionnelle chinoise

Il a été dans les chapitres précédents beaucoup question de domination et de classes ou groupes dominés. Diverses manifestations d'un statut privilégié détenu par certains aux dépens d'autres ont été décrites. Elles se fondent sur une conception hiérarchique de la société qu'exprime on ne peut plus clairement la citation de Mencius se trouvant en exergue de ce chapitre. Cette conception fut partagée au cours des siècles par à peu près toutes les écoles de pensée chinoise. Voici le moment d'en venir en quelque sorte au fait, et d'étudier dans ce chapitre les “dominateurs” de la société impériale chinoise, non plus par réflexion dans l'ensemble de la société, mais par eux-mêmes. Ensuite seront abordés les moyens de leur pouvoir.

Débat sur la nature de l'“élite” chinoise

Il se trouve que l'identité sociale de ces dominateurs, l'“élite”, a fait et fait encore énormément débattre. Ce débat recoupe celui concernant la nature de l'économie et de la société chinoise impériale, déjà mentionné dans le chapitre correspondant. C'est que la nature réelle de l'élite dominante apparaît comme l'un des points clés pour faire la décision quant à la nature de cette société. Par exemple, si l'on fait l'hypothèse de caractéristiques correspondant à nos sociétés féodales, on est conduit à rechercher la

classe sociale qui jouait dans la société chinoise un rôle analogue à celui des “seigneurs”.

En fait, ce débat, qui fut un temps très brûlant, s’est quelque peu “refroidi” au fur et à mesure que progressait la connaissance de l’élite et de la société chinoise des dernières dynasties et que les certitudes non fondées laissaient la place à des doutes plus “savants”. En particulier, la nature monolithique de l’élite a quelque peu été remise en cause.

Le débat sur la nature de l’élite dominante proprement dit opposait surtout deux conceptions [*Cambridge History...* , 10-1, pp. 12sq] : une conception plutôt “politique”, qui voyait principalement dans l’élite l’ensemble des détenteurs de diplômes officiels, et une conception “économique”, qui y voyait plutôt la classe des gros propriétaires fonciers. Venait se greffer sur ce débat la question de savoir si on pouvait parler ou non de ce groupe dominant en tant que classe sociale de plein droit. Il semble bien qu’on puisse en fait considérer les *deux* conceptions comme simultanément fondées, mais en tenant compte du fait que le statut conféré par le diplôme était conféré à *l’individu*, alors que le statut lié à la possession foncière revenait à la famille élargie¹ ou *clan* qui possédait la terre de manière indivise. Ainsi, ce serait à l’institution familiale du clan que reviendrait de jouer le rôle de cadre d’échange et de fusion entre deux types de légitimités sociales conférées de manière différente.

Peut-être ce rôle central du clan comme “échangeur de légitimité” est-il aussi à mettre en rapport avec le fait que l’existence d’un clan puissant et nombreux donnait en elle-même un certain statut à la famille – et donc à chacun de ses membres, encore qu’il faille considérer les différences de statut vis-à-vis de l’extérieur liées aux différences sociales à *l’intérieur* du clan en question. Autre phénomène déjà mentionné, mais à rappeler ici : si l’*idéal* confucianiste d’une famille unie et nombreuse semble dans l’ensemble avoir été reconnu comme tel par tous les Chinois de quelque classe sociale qu’ils soient, les pas les plus fréquents vers sa réalisation *effective* semblent bien avoir été le fait des familles appartenant à l’élite. Le clan pourrait alors être décrit quelque peu paradoxalement comme... une structure interclassiste marquée socialement par une classe particulière !

A tous points de vue, le clan apparaît donc comme un objet d’analyse privilégié.

Dans ce chapitre, j’aborderai l’analyse de l’élite en commençant par examiner les connotations du terme traditionnel la désignant en chinois, puis le problème de sa

¹ - Sans entrer dans les débats anthropologiques sur la définition des différents types de clan, définissons-le simplement *dans le contexte chinois* comme une famille dans laquelle les enfants mâles mariés amenaient à la maison leur femme et dont les enfants restaient ensuite vivre dans la même maison que leurs grands parents et pouvaient même s’y marier. Cette famille possédait des terres en indivision. Une telle structure pouvait durer jusqu’à la mort des parents originels ou même après si personne ne décidait de diviser les biens. Voir à ce propos [Baker, 1979].

traduction. Ensuite j'aborderai chacun des deux aspects du statut de l'élite : sa facette "bureaucratique" ou "politique", au travers d'une courte étude de l'officiel et de son mode de sélection, principalement – mais pas seulement – le système des examens impériaux. Sa facette "économique" ou "foncière", sera traitée au travers d'une étude du rôle des notables ruraux et de leurs clans, notamment du point de vue de leur développement historique dans les quelques siècles précédant la révolte qui nous occupe. Ce dernier point permettra de retracer une partie du débat quant à la nature et à la fonction de l'élite, en mentionnant – comme je l'ai déjà fait pour le débat sur l'économie et la société chinoise – les paradigmes des historiens qui y prirent part. Quand on sait que la défaite finale des Taiping fut due en grande partie à leur incapacité à attirer de manière significative les notables dans leur camp, on mesure toute l'importance de la question de l'élite pour évaluer correctement la politique du Royaume Céleste.

Une désignation reflétant une nature duale

Le terme chinois utilisé pour désigner l'élite chinoise impériale est *shēnshì* 紳士. Les textes anglo-saxons le rendent volontiers par "gentry", terme qui évoque quelque peu le statut du gentilhomme campagnard anglais d'avant la révolution industrielle. Quand j'ai rencontré ce terme dans des textes en anglais, je l'ai jusqu'à présent rendu en français tout simplement par "élite". Ceci risque (à tort !) de laisser supposer de ma part un accord avec l'idéologie qui fait de cette classe sociale "la meilleure partie du peuple", l'élite à proprement parler. Mais c'est un choix sanctionné par l'usage. Dans les descriptions se rapportant à des situations locales, et quand je voulais insister sur les rapports sociaux, j'ai préféré parler d'élite locale ou de "notables". En matière foncière, j'ai parlé de propriétaires terriens, en insistant sur leurs liens avec les fonctionnaires.

Au travers de la variété des termes utilisés, on voit déjà apparaître que cette élite pose un problème de définition. S'agit-il bien à chaque fois de la même élite ?

L'usage du mot "gentry" en traduction a été critiqué aussi bien par des historiens français qu'anglo-saxons. M. Bastid écrit à ce propos :

Le terme de *shenshi* 紳士 désigne les fonctionnaires, retirés ou sans poste, et les lettrés. Il est souvent utilisé par les journaux de l'époque pour désigner l'élite exerçant le pouvoir localement. Il est souvent traduit en anglais par "gentry". Ce que je préfère éviter, soit en gardant le mot chinois, soit en parlant de "fonctionnaires et lettrés" ou de "lettrés-fonctionnaires" ou "notables" [Bastid, s.d.].

Wakemann, quant à lui, critique l'emploi de "gentry" de la manière suivante :

Ce mot ne traduit pas de manière adéquate *shenshi*, qui était la manière la plus fréquemment utilisée en chinois pour désigner l'élite locale. "gentry" évoque de manière satisfaisante le statut "de hobereau" (*gentlemanly status*) et la résidence rurale du *shenshi*, mais n'arrive pas à suggérer l'origine bureaucratique de ce statut. Les autres termes comme "mandarin", "diplômé" (*degree holder*), décrivent le rang officiel du *shenshi*, mais ne rendent pas compte du statut non-bureaucratique que les membres de l'élite (*gentry*) tiraient de la richesse, de l'éducation, et même de la naissance seule. (...) Contrairement au terme anglais, le mot chinois *shenshi* rend

compte des deux composantes, attestant aussi bien des tendances bureaucratiques que aristocratiques de l'élite [Wakemann, 1975, pp. 19-20].

Le Dictionnaire Ricci choisit de rendre le mot *shēnshì* directement par “notables”.

De ce que disent Bastid et Wakemann, retenons que si le terme général *shēnshì* désigne à l'origine uniquement les fonctionnaires, en exercice ou/et retirés, son sens s'élargit par la suite, et qu'il est vrai que les deux composantes du mot réfèrent bien à des statuts sociaux différents – ou en tout cas différemment légitimés.

La composante *shēn* 紳, désignant à l'origine une grande ceinture de cérémonie aux extrémités pendantes [Ricci, p. 815], a vu son sens s'élargir à *celui qui la porte lors du rituel*. Référant d'abord – très significativement – à une fonction rituelle, *shēn* en vient donc à désigner au sens plus large le “notable”, celui auquel on confie “naturellement” les fonctions rituelles dans la communauté. Notons que de nos jours, pour parler en chinois “d'élite locale” ou de “notables locaux”, on utilise *dìfāng shàng de xiāngshēn* 地方上的鄉紳 (*xiāng* 鄉 signifiant “campagne”, par opposition à la ville).

La composante *shì* 士, “lettré” mais surtout “fonctionnaire”, personne tenant un office², c'est la “facette bureaucratique” d'un groupe dominant qui en possédait donc plusieurs³. Si, comme il a déjà été mentionné, le statut de lettré jouait pour légitimer un statut social dominant, tous les lettrés n'obtenaient pas le même statut. De plus, Wakemann le souligne, d'autres moyens de légitimation tenaient aussi à la richesse matérielle et parfois à la naissance.

Cependant ces moyens de légitimation ne fonctionnaient pas totalement seuls. Sans la légitimation par l'éducation matérialisée par les diplômes, on n'atteignait pas le statut d'élite. C'est ainsi que les marchands sous les Ming et les Qing ressentaient le besoin d'acheter des titres officiels. En achetant les diplômes, ils achetaient (ou croyaient acheter) une légitimation qui était à l'origine liée à l'éducation que les diplômes matérialisaient.

Enfin il n'est pas indifférent de rappeler ici que l'accès aux examens impériaux était un privilège des hommes : *les femmes ne pouvaient concourir* – seuls les Taiping leur donnèrent ce droit à Nanjing quand ils y établirent leurs propres examens en 1859 sous l'impulsion de Hong Rengan, leur premier ministre d'alors.

² - Notons que Wakemann propose une répartition *totale* inverse entre *shen* et *shi* qui fait du premier la facette “bureaucratique” et du second la facette “notables-locaux” de l'élite, dans la mesure où le *shen* désignait d'abord l'insigne du rang du fonctionnaire. Cependant, Anne Cheng note : “Les 士 *shi*, sous les Zhou, se trouvaient principalement au service de grandes familles. La plupart d'entre eux recevaient une formation assez complète, à la fois de guerriers et de lettrés, propre à des “gentilshommes” décidés à mettre leurs compétences au service d'un supérieur. Ils formaient ainsi une couche intermédiaire entre gouvernants et gouvernés, qui devait par la suite constituer un facteur considérable de mobilité sociale et être à l'origine de la “gentry” chinoise” [Cheng, 1981, p. 19].

³ - Je ne ferai qu'effleurer ici le problème précis du mode de recrutement des fonctionnaires et de l'évolution des examens impériaux. Je reviendrai sur cet aspect dans le chapitre consacré au confucianisme et aux rapports des lettrés avec l'état.

Bureaucratie, aristocratie et sélection des élites : aspect historique

Commençons par examiner l'aspect *shì* de l'élite, l'aspect "lettré", c'est à dire la légitimation par les études. C'est d'ailleurs celui qui a été traditionnellement mis en avant, puisque les Occidentaux des XVII et XVIII^{ème} siècles qui découvrirent le système des examens impériaux crurent trouver dans dans la Chine la "méritocratie" de leur rêves. Qu'en est-il ?

Il semble bien que l'origine de l'idée d'examen en Chine remonte à l'époque Han [Ho Ping-Ti, 1964, p. 321, note 27]⁴. Précédemment, les nominations officielles se faisaient sur la base d'une idée assez générale de la "vertu" nécessaire pour participer au gouvernement. Ceci menait en pratique à une sélection par recommandation sur divers critères sensés dénoter cette "vertu" ou ce "mérite" : filialité, amour fraternel, assiduité et compétence au travail, talent en général... Cette pratique s'était développée en réaction contre le mode de sélection en vigueur à l'époque immédiatement précédente, celle des Royaumes Combattants, où seuls avaient compté les accomplissements militaires. Les gouvernants du temps avaient d'ailleurs souvent eu pour pratique de se sélectionner eux-mêmes sur la base du succès remporté en renversant leur prédécesseur, succès pris comme preuve de l'approbation du Ciel ! Etant bien compris qu'on demeurait dans le cadre de la société hiérarchisée décrite par Mencius (cf citation en exergue) et sur laquelle il y avait consensus⁵, il s'agissait donc, d'une tentative pour "moraliser" la sélection de ceux qui devaient "diriger les autres".

Mais le système de recommandation donnait lui aussi facilement lieu à divers abus, et sous les Han on commença à l'assortir d'examens subis par les recommandés, en même temps que la notion de "vertu" ou de "mérite" se rétrécissait progressivement. Puis lorsque le nord de la Chine fut perdu et passa aux mains des barbares en 316, les dynasties chinoises du sud s'appuyèrent pour gouverner sur les puissants clans locaux et sur les clans du nord qui avaient choisi d'émigrer avec elles : durant les trois siècles suivants, l'évolution sociale fut pour ainsi dire "bloquée", le statut social demeura largement héréditaire.

Puis le pays fut réunifié par les Sui en 589, et la dynastie des Tang (618-907), qui leur succéda, institua ce que l'on peut considérer comme le premier système d'examens officiels. Ceux-ci répartissaient les candidats en six catégories s'inspirant dans l'ensemble des catégories d'hommes méritants utilisées sous les Han. Ceux-ci connurent une éclipse relative sous la dynastie mongole des Yuan et le début des Ming, mais regagnèrent ensuite leur importance comme première voie d'accès aux postes officiels. S'il y eut encore des fonctionnaires nommés sur recommandation ou en raison de liens familiaux avec la maison régnante, leur nombre demeura toujours minime par rapport aux diplômés, même au début de la dynastie mandchoue des Qing.

⁴ - Et plus généralement pour toute cette section.

⁵ - En termes de commentaires écrits par les lettrés. C'est à dire qu'il y avait consensus... de ceux qui pouvaient être amenés à participer à la direction des affaires.

Levenson analyse précisément l'ascension de la bureaucratie impériale dans ses rapports avec les problèmes de la légitimité de l'aristocratie [Levenson, 1965, vol. 2, p. 37-38 ; voir aussi Wakemann, 1975, p. 20]. Il voit dans la bureaucratie l'outil par lequel l'empereur put contrôler efficacement puis quasiment faire disparaître de la scène politique l'aristocratie qui constituait un obstacle à l'établissement d'un pouvoir impérial centralisé. L'institution impériale, la bureaucratie et l'aristocratie entretenaient un rapport triangulaire ambivalent :

A l'époque Zhou, durant la plus grande partie du premier millénaire av. JC, l'*aristocratie* avait été un obstacle à l'autorité centralisée. Et bien que l'aristocratie ait été brisée par l'autocratie Qin, elle revint à la vie à partir du troisième siècle ap. JC, durant la période post-Han des dynasties impuissantes et des conquêtes militaires. Frappée par les Tang, elle se rapprocha du camp de la monarchie.

La *bureaucratie*, l'instrument Qin-Han, et plus tard Tang de la monarchie anti-féodale, se trouvait à présent [époque Ming-Qing - GG] confrontée directement à la couronne ; après avoir aidé à nettoyer le terrain de ses rivaux, elle tenait elle-même le terrain comme le seul contre-pouvoir restant.

Quand l'empereur désirait tenir à distance les fonctionnaires, il pouvait aussi s'appuyer sur ce qui lui demeurait d'aristocratie, en un "muet" – pour reprendre le terme de Levenson – savamment étudié. Mais, après la relative éclipse de la dynastie Yuan, qui reposa sur un mode de gouvernement assez différent, importé de Mongolie, on peut dire qu'à partir de l'avènement des Ming, les fonctionnaires ne furent plus réellement menacés en tant que corps principal de l'Etat pour des raisons proprement internes à la société et à l'organisation chinoises. Ils durent bien sous les Ming lutter contre le pouvoir exorbitant des eunuques du palais, mais il y eut toujours des fonctionnaires confucianistes dans les provinces.

Il est vrai que les Mandchous Qing, en raison de leur culture propre, connurent un conflit au début de leur dynastie entre un mode de pouvoir fondé sur leurs modèles tribaux, faisant la part belle à des "princes" et à une noblesse ethnique, et le modèle de gouvernement à la chinoise hérité de la dynastie qu'ils avaient détrônée. Mais on peut précisément voir dans ce conflit une dynamique en partie extra-chinoise. Il fut réglé d'abord par l'empereur Gangxi plutôt dans le sens chinois, puis ensuite par la sinisation progressive des conquérants. Les fières "bannières" mandchoues, qui avaient conquis l'empire sur les Ming, se virent attribuer dans le nord des parcelles de terre *inaliénables*, et ne tardèrent pas à s'appauvrir⁶. La bureaucratie avait définitivement pris le pas sur l'aristocratie. Elle lui emprunta même certains de ses traits, à défaut de pouvoir comme elle le souhaitait la remplacer en tant que pouvoir local. Mais l'empereur veillait à l'unité de l'Etat, et il faudra en 1911 que la dynastie tombe et que

⁶ - Il est intéressant de noter que ces parcelles, pour inaliénables qu'elles aient été, finirent tout de même, en un processus classique de concentration de terres, dans l'escarcelle des prêteurs sur gages chinois quand les Mandchous se furent suffisamment appauvris pour devoir y faire recours ! Leur statut n'était plus rien d'un statut d'élite. On voit dans les années 1850 Zeng Guofan refuser de recruter un Mandchou des bannières venu le solliciter pour entrer dans son armée anti-Taiping.

la République soit proclamée pour que les notables locaux, pouvant enfin donner libre cours à leur soif d'autonomie, se jettent dans les bras des militaires de province et accouchent des fameux "Seigneurs de la Guerre" contre les secteurs radicaux de la révolution républicaine.

Je reviendrai sur cette volonté de la bureaucratie de s'"aristocratiser", d'obtenir localement un certain statut "féodal" à propos de ce que j'ai appelé sa seconde facette, celle des gros propriétaires fonciers. On voit que l'on pourrait aussi bien dégager une opposition de nature différente entre ces deux facettes, la bureaucratique pouvant être qualifiée de "nationale" - non pas au sens du nationalisme moderne, celui d'une "nation" mais au sens de l'appartenance à un état impérial "prémoderne", y compris dans ce qu'il a de multinational – et la facette foncière, celle des notables, pouvant être qualifiée de "locale".

Les diplômés et les fonctionnaires : les examens impériaux

Quel rapport peut-on faire entre cette "bureaucratie pré-moderne", et celle de nos Etats-nations actuels ? Levenson a caractérisé la conception de la connaissance qui sous-tendait la domination de cette bureaucratie comme un "idéal de l'amateur" [Levenson, 1965, vol. 1, pp. 15sq]. Contrairement à notre conception moderne de la bureaucratie, celle-ci ne s'identifiait pas à l'expertise, à la compétence spécialisée, mais à la "culture", entendue dans un sens qui pourrait nous paraître fondamentalement passéiste, mais qui reflète sans doute aussi l'isolement de la Chine en tant que culture ; dans le domaine des arts, les mandarins confucianistes critiquaient l'idée de changement et la recherche de l'originalité : l'expression intellectuelle de l'époque se devait de reposer d'abord sur une connaissance des classiques dans tous les domaines. C'est cette connaissance non spécialisée qui donnait accès aux arcanes du pouvoir par les examens d'Etat où l'on devait composer les fameux "essais à huit pieds" (*bagu*) dont il a déjà été question⁷.

Bien sur, écrit Levenson,

en raison de la nature de son institution, ce type de savoir esthétique servait bien à quelque chose : obtenir une place. Mais c'était une qualification symbolique, et non logique. (...) Ils [les mandarins] étaient amateurs dans le plein sens du mot, initiés noblement à une culture "humaniste", ne portant pas intérêt au progrès, inclination pour la science, sympathie pour le commerce, ou préjugé en faveur de l'utilitaire. Amateurs en matière de gouvernement puisque leur formation était artistique, ils avaient des positions d'amateurs pour l'art lui-même, puisque leur profession était de gouverner.

Levenson oppose cette situation à celle des sociétés bureaucratiques modernes, où la notion même d'"amateur" a évolué pour prendre une connotation quelque peu méprisante (conducteur amateur) face à l'"expert", qui est lui, hyper-valorisé. Dans la bureaucratie chinoise, la compétence à gouverner était d'abord *culturelle* et *symbolique*.

⁷ - Une discussion centrée sur l'évolution des épreuves des examens et les "bagu" sera trouvée au chapitre 11.

L'écriture jouait un rôle très important dans ce domaine, en rapport avec sa fonction dans le maintien de l'unité de l'élite et de l'Etat :

La structure du système d'examens, qui avait des quotas à différents niveaux administratifs, et des quotas par région au plus haut niveau d'examens, permettait que l'élite éduquée soit répartie dans les diverses régions chinoises : l'existence d'un programme unifié permettait d'assurer l'homogénéité dans les valeurs de l'élite quelle que soit son origine régionale, et c'était un élément très important pour maintenir un empire unifié sur des distances aussi grandes et sous des conditions prémodernes de transport et de communications. L'importance du langage écrit en Chine comme un facteur d'intégration de la culture de l'élite ne peut être surestimé [Rawski, 1985, p. 12-13].

On peut dire que c'est sa culture écrite qui faisait de cette élite dominante une élite proprement "nationale", chinoise au sens large, et non pas sichuanaise, cantonaise, etc...⁸ On retrouve sous l'angle culturel l'opposition centralisation/pouvoir local dont il vient d'être question, et qui a amené certains historiens à distinguer totalement deux types d'élites.

Revenons à la relation entre diplômés et fonctionnaires en poste. Il ne faut pas conclure de ce qui précède qu'il y avait identité totale entre les deux groupes.

D'une part, il y avait des gens qui étaient officiels et qui n'étaient pas diplômés. Ils étaient passés par le vieux canal de la recommandation, qui existait encore. Mais il est vrai que leur pourcentage était minime parmi les officiels.

D'autre part, il existait à l'époque Qing plusieurs niveaux de diplômes. Le candidat passait d'abord un examen au niveau du district (préfecture), qui, s'il le réussissait, lui donnait le grade de *shēngyuán* 生員, "étudiant officiel", traduit en général par "bachelier". Ce grade, situé tout en bas de la hiérarchie, donnait le droit de passer l'examen provincial. Celui-ci donnait le grade de *jǔrén* 舉人 ou "homme recommandé", en français "licencié". Puis il y avait le *jìnshì* 進士, "lettré accompli", en français "docteur", pour lequel l'examen se tenait au niveau national, et était supervisé personnellement par l'Empereur.

A l'origine, il est vrai que tout diplôme donnait un poste. Mais en 1850, seuls les *jìnshì* pouvaient être surs d'en obtenir un. Les *shēngyuán* étaient en fait en partie exclus de l'élite officielle. Ils constituaient une sorte de groupe intermédiaire, auquel il était référé par le terme *shìmín* 士民, un terme qui pourrait être rendu par "élite du commun". Ceci dit, si les *shēngyuán* n'avaient pas de poste, et se retrouvaient en général enseignants de village, ils étaient tout de même dispensés de punitions corporelles, de travail réquisitionné et de corvée, ce qui démontre un certain statut et les avantages qui y sont liés. Cependant,

Les *shēngyuán* et des *jiānsēng* 監生 [étudiants du collège impérial] n'avaient pas le statut social et les relations par lesquels l'élite supérieure (*upper gentry*) était capable d'obtenir un traitement favorable des officiels. Ils constituaient donc un groupe

⁸ - Le chapitre 6, traitant des aspects symboliques de la domination exercée par l'élite, reprendra et développera cette problématique culturelle.

vulnérable. Mais en même temps, ils constituaient un groupe éduqué et possédant une influence locale, un niveau intermédiaire clé dans l'administration locale. Qu'ils aient pris la tête de mouvements de résistance à l'impôt n'est pas surprenant [*Cambridge History...*, 10-1, p. 131].

D'après le nombre de membres de cette "élite inférieure" qui prirent en effet la tête de rébellions diverses, on peut supposer que leur statut leur paraissait pour le moins étriqué et sans rapport avec leurs capacités réelles.

J'ai déjà mentionné au chapitre 2 de cette partie, consacré à l'évolution sociale et culturelle, la critique du système des examens produite par l'un d'entre eux, Wu Jingzi. Le prophète des Taiping, Hong Xiuquan, constitue un autre exemple de la même frustration, encore que dans ces deux cas elle ait trouvé une expression sociale incommensurablement différente, pour l'un dans l'écriture d'un roman satirique, pour l'autre dans le déclenchement d'une révolte qui allait faire des dizaines de millions de victimes !

La pyramide menant du statut d'homme du commun à celui de *jìnshì* avait des pentes très escarpées. J'ai déjà mentionné au chapitre sur la paysannerie le très petit nombre d'officiels administrant la Chine impériale : un magistrat de district se trouvait au XIX^{ème} siècle devoir gérer entre 200 000 et 250 000 habitants [*Cambridge History...*, 10-1, p. 20]. C'est que la sélection à l'entrée était terrible.

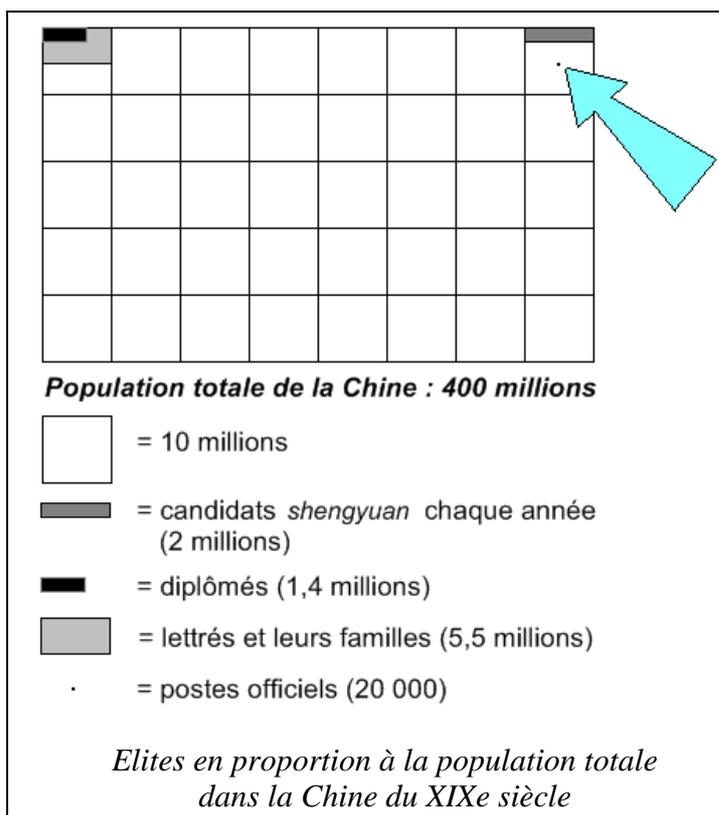
D'une part, il y avait des quotas réglant le nombre de candidats admis à se présenter par province : en moyenne, 15 candidats par district [Brine, p. 20]. Mais il existait des inégalités entre provinces : plus une province était riche, plus elle contribuait financièrement à l'Etat, et plus elle obtenait un nombre important de places supplémentaires aux examens ! Ainsi de tout temps le riche bas Yangzi avait-il fourni la crème des fonctionnaires. Mais quand la population diminuait (famines, catastrophes...), le pourcentage relatif de la couche des lettrés augmentait, donc l'exploitation, venant ajouter à la misère des plus défavorisés, se faisait plus lourde.

A chaque examen de district, il y avait environ dans tout le pays deux millions de candidats. Mais seulement 30 000 étaient faits *shēngyuán*. Parmi ces *shēngyuán*, un sur vingt pouvait espérer devenir *jǔrén* [Wakemann, 1975, p. 22]. Mais à Nanjing en 1828, sur quelque 20 000 candidats, il n'y en eut que 200 faits *jǔrén* [Brine, 1862, p. 21]. En fait, pour le million et quelque de détenteurs de diplômes de l'empire, il n'y avait que 20 000 postes officiels disponibles.

Dans son travail sur l'élite, Chang Chung-Li, 1955 et 1962] fournit l'estimation suivante : au début du XIX^{ème} siècle, il y aurait eu 1 100 000 membres de l'élite, dont environ 11 % appartenant à "l'élite supérieure" (*higher gentry*), et pouvant être nommés à des postes mandarinaux. A partir du compte des *shēngyuán*, en leur supposant une espérance de vie de 33 ans après leur succès à l'examen, on peut calculer approximativement les chiffres suivants : avant la révolte des Taiping, il y avait 740 000 diplômés, soit 0,18 % de la population ; après la révolte, 910 000, soit 0,24 %. Si on compte leur famille – dont les membres avaient rang de lettrés – on obtient environ 5,5 millions de personnes.

Tout ceci est à rapprocher des chiffres de population fournis au chapitre 1, c'est à dire, pour les années 30-60 du XIX^{ème} siècle, environ 400 millions d'habitants ! Le graphique ci-contre montre clairement les proportions en jeu⁹.

Pour pouvoir se permettre de passer les années nécessaires à la préparation des examens impériaux, il fallait certes disposer de certains moyens. Avoir la moindre chance de devenir un jour fonctionnaire supposait de commencer à étudier à l'âge de cinq ans, de connaître par cœur les Classiques à 11 ans, de maîtriser la composition poétique à 12.



Ensuite pouvait-on commencer à étudier le *bagu*. Le jeune candidat pouvait faire un premier essai à l'examen du district à 15 ans – et sans doute devenir *shengyuan* avant 21... L'âge moyen des *jürén* était de 31 ans, celui des *jìnshì* 36.

La facette “notables locaux” de l'élite : l'évolution du clan

Pour mener à bien un tel programme, on ne pouvait compter seulement sur le talent, d'autant que les examens mettaient l'accent plutôt sur l'orthodoxie que sur la créativité. Les clans les plus riches engageaient donc des précepteurs privés qui venaient enseigner à domicile à leurs enfants ; d'autres clans ouvraient leurs propres écoles. Les paysans qui n'avaient pas de force de travail à perdre appelaient leurs enfants à les aider dans les champs en lieu et place d'étude. C'est de cette manière concrète que s'accomplissait dans l'exploitation l'identité des clans les plus riches et les plus puissants de la classe des propriétaires terriens avec la caste des officiels.

⁹ - En fait, ce graphique n'est pas tout à fait exact : le point représentant le nombre de postes officiels devrait être deux fois plus petit que celui qui est montré ! Mais (outre quelques problèmes techniques) un facteur 2 ne signifie ici plus grand chose ! D'autre part, les chiffres des troupes régulières Qing à l'époque de la révolte Taiping sont tout aussi effarants par leur maigreur : pour tout l'empire, en 1850, il y avait officiellement : 87 000 cavaliers, 194 815 fantassins, 194 815 soldats de garnisons, soit au total 618 319 hommes ! Cela donne 0,15 % de la population... [Hail, 1926 ; Wade, 1851]. Et encore ces chiffres sont-ils largement exagérés, les officiers empochant la paye de soldats déclarés mais inexistantes : on embauchait des figurants pour les revues ! [Reclus, 1979]

Si telle était la situation au moment de la révolte des Taiping, elle n'avait cependant pas toujours été semblable dans le passé. Pour comprendre la dynamique d'évolution du statut de l'élite considérée en tant que classe de notables, il faut revenir à l'histoire. C'est ce que je vais faire à présent, comme je l'ai déjà fait dans la section précédente pour le système de recrutement des fonctionnaires impériaux.

J'ai déjà décrit dans les chapitres 1 et 2 de cette partie les transformations profondes dont la société chinoise avait été le théâtre entre les XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles. En ce qui concerne l'élite, durant une période légèrement plus étendue, on assiste à plusieurs phénomènes parallèles qu'il est intéressant de mettre en rapport :

- 1- *la victoire du centralisme* de l'institution impériale sur les velléités "aristocratiques" ou "féodales" des élites locales,
- 2- *l'investissement de plus en plus grand* des élites locales dans la carrière administrative impériale,
- 3- *l'ascension du clan* d'élite comme forme sociale dominante dans les campagnes,
- 4- *la percolation des valeurs confucianistes* dans la société dans son ensemble.

Fermeture de la porte aux ambitions féodales de l'élite bureaucratique

J'ai déjà mentionné qu'après que la couronne impériale se soit appuyée sur la bureaucratie pour mettre fin définitivement à la menace de l'aristocratie, elle dut entrer en lutte contre l'ambition naturelle des familles de notables : se transformer elles-mêmes en une aristocratie, processus qu'elles entreprirent activement aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles. Les fonctionnaires obtinrent le privilège *héréditaire* du *yin*, qui donnait automatiquement à leurs fils le statut d'étudiants de l'Académie Impériale, ce qui en faisait des membres de l'élite. Ils bénéficiaient aussi à titre héréditaire des exemptions de taxes propres aux fonctionnaires.

Les empereurs Ming à leur accession confisquèrent les terres de l'élite du Yangzi, supprimèrent tous les privilèges héréditaires et les restreignirent aux seuls fonctionnaires en poste¹⁰. Enfin, ils rétablirent le canal des examens comme principale voie d'accès aux postes officiels, ce qui leur permettait de contrôler idéologiquement l'entrée dans le statut d'élite. Ainsi considérer les ambitions politiques et foncières locales de l'élite permet-il de rajouter au tableau précédemment esquissé de l'évolution des

¹⁰ - Il est intéressant de signaler l'ambiguïté – de notre point de vue – de cette mesure "anti élite" prise à la suite de l'accession au pouvoir d'un premier empereur Ming perturbé par une *révolte paysanne*, et qui apparaît en définitive s'intégrer dans la lutte millénaire entre *couronne impériale* et élite... Voir les thèses de Hobsbawm sur les rapports entre mouvements médiévaux de rébellion populaire et légitimité royale ou impériale [Hobsbawm, 1965 et 1981].

examens une fonction supplémentaire : ils servirent de moyen de contrôle de l'institution impériale sur sa propre bureaucratie¹¹.

Implication croissante de l'élite dans la carrière bureaucratique

S'il était évident pour le chef d'un puissant clan de l'époque Qing que ses enfants mâles devaient étudier et devenir fonctionnaires, la situation n'avait pas toujours été semblable, loin de là.

Un chercheur japonais, Shigeta Atsushi, nous montre dans des études de cas remarquables des membres de l'élite rurale ne correspondant absolument pas à l'image traditionnelle que nous en avons [Shigeta, 1984, p. 355]. En particulier, il étudie deux familles, respectivement des XV^{ème} et XVII^{ème} siècles, dont les membres, loin d'être absentéistes, travaillaient avec les paysans et dirigeaient leur exploitation en personne. Ne se contentant pas de superviser les travaux des champs, ils mettaient la main à la pâte, et la récolte en fin de saison était partagée en plusieurs tas entre propriétaire et métayers. Plus significative encore est la réponse que fit le père de l'une de ces familles à son fils qui désirait étudier pour devenir officiel :

“Le chemin pour les postes impériaux est bien difficile, et il vaut mieux se contenter de travailler la terre pour répandre la vertu pour les ancêtres.”

Mais le fils devint tout de même magistrat de district, ce qui nous montre tout à la fois le processus d'évolution, et aussi que l'élite fonctionnaire puisait ses membres dans cette couche sociale. Il faut tout de même souligner ce qu'une telle réponse aurait eu d'improbable deux ou trois siècles plus tard. Une source de 1872 nous dit :

Récemment, j'ai remarqué que les propriétaires terriens dans les familles riches et les grandes maisonnées restent toujours à l'intérieur, ne sortent jamais. Ils ne vont pas dans les champs, et ils ne connaissent pas les visages de leurs métayers. Tout est confié aux contremaîtres administrant leurs terres [Shigeta, 1984, p. 362].

Dans les textes écrits, l'insistance passa progressivement de l'importance du bon choix des métayers au bon choix des contremaîtres ; expression de la séparation de plus en plus grande d'avec la réalité de la terre – et de l'aliénation des classes.

Shigeta nous donne ici à voir comment la couche sociale des propriétaires terriens sut s'adapter à un nouvel environnement social : celui de l'institution impériale triomphante et de son outil de sélection, les examens officiels¹².

¹¹ - Pour une description plus complète de ce processus, cf [Levenson, 1965] et [Wakemann, 1975].

¹² - Au XIX^{ème} siècle, le processus avait été assez loin pour qu'avec la commercialisation croissante, un autre processus, de “sortie par le haut” de la carrière administrative ait été largement entamé : les propriétaires urbanisés étaient entrés dans le réseau bancaire, au travers du prêt usuraire. Depuis la ville, ils maîtrisaient le foncier par cet intermédiaire.

Ascension du clan comme forme sociale dominante

Pendant longtemps, les chercheurs ont analysé le clan chinois de manière totalement statique, supposant implicitement qu'il n'avait guère évolué depuis les origines de la culture chinoise. Faure, qui a travaillé sur l'évolution historique des clans dans les Nouveaux Territoires de Hong-Kong, a découvert qu'en réalité les clans villageois actuels étaient l'aboutissement d'un véritable processus de "construction culturelle" qui dura du XV^{ème} au XVIII^{ème} siècle [Faure, 1989].

Faure pense que le concept de clan fut souvent invoqué au service d'objectifs qui n'étaient pas exprimés en termes de clan. Il donne l'exemple de la légitimation des droits d'installation dans un village, qui autorisaient à exploiter les ressources naturelles dans ce que les villageois considéraient comme leurs ressources communales. Elles déterminaient en fait *l'appartenance ou non à la communauté*.

Comme les droits s'acquerraient par acceptation dans le village ou par héritage, et pouvaient être abandonnés par déménagement, les communautés désirant préserver leurs droits des étrangers au groupe (*outsiders*) devaient connaître un minimum leur histoire et leur généalogie [Faure, 1989, pp. 5-6].

Quand les Ming entreprirent à leur avènement l'enregistrement général des terres et de la population, ceci obligea à préciser l'origine des droits fonciers. Ainsi la raison pour laquelle le clan devint important socialement ne tenait pas au clan lui-même, c'est à dire aux liens du sang, mais à des contraintes de légitimation extérieure, qui provoquèrent l'institutionnalisation des généalogies écrites de clan. Une fois l'habitude prise de noter les généalogies par écrit, l'histoire du clan, en raison de l'immense prestige de l'écrit, se trouva objectivée : la généalogie écrite devint en elle-même légitimation pour l'existence d'ancêtres communs, et l'existence d'ancêtres communs se mit à "fonctionner" socialement au service de nouveaux objectifs¹³.

Dans certains cas, des clans furent littéralement créés par des familles partenaires de même nom de famille qui arguaient de leur origine commune sans pouvoir la démontrer formellement. Ainsi un contrat de 1763 retrouvé par Faure établit-il une zone d'enterrement et des rituels communs pour les ancêtres de quatre familles. Ce contrat prévoit de vendre aux partenaires des lots pour des tombes, puis d'utiliser l'argent obtenu à *acheter de la terre* d'où on retirera des rentes. Avec l'argent de ces rentes, un temple sera construit à l'ancêtre commun...

Mais la généalogie accompagnant le contrat ne contient précisément pas les preuves de la liaison des preneurs de part du contrat avec l'ancêtre que celui-ci prévoit d'honorer ! Tout se passe comme si l'ancêtre constituait une référence éventuellement fictive, mais commode pour revêtir d'un habit de filialité une entreprise d'exploitation

¹³ - De Vos note que la participation aux rituels ancestraux au sein du clan pouvait jouer le rôle d'aider chaque individu à intérioriser le sens de l'obligation concernant les biens hérités, ce que je traduirais par la notion d'"emprise psychologique", que je développerai par la suite. Voir aussi chapitre 8 [De Vos, 1981, p. 8].

collective de propriété foncière. Ceci n'implique évidemment pas que les preneurs de part n'aient pas réellement pensé avoir un ancêtre commun, ni qu'ils aient consciemment manipulé leur généalogie. Mais faire une bonne affaire ne pouvait que les pousser dans leur entreprise...

Sur un plan plus strictement économique, ceci semble bien confirmer l'idée classique de M. Freedman selon laquelle les clans se développèrent en rapport avec l'acquisition collective de biens fonciers [Freedman, 1970]. Vu sa structure essentiellement interclassiste, le clan se mit aussi à jouer le rôle de groupe préférentiel d'accord de fermages : on préférait choisir les métayers dans l'une des branches pauvres du clan [Freedman, 1970, p. 14].

Dans d'autres cas, la création du clan répondait à des nécessités de rapport avec l'Etat : par exemple se faire enregistrer séparément auprès du yamen pour que tous les membres du clan obtiennent le droit de concourir aux examens. Le statut de lettré, et non l'exercice réel d'un office, menait encore à cette époque à la suppression de la corvée et aux autres avantages associés, et était donc grandement recherché.

Enfin, il était courant d'adopter dans un clan (c'est à dire d'inscrire dans les généalogies) des familles dont les enfants iraient faire au nom du clan le service militaire demandé par les Ming... et dont les descendants ultérieurs disparaîtraient ensuite de ces mêmes généalogies !

Le clan se mit à structurer de plus en plus l'accès aux ressources naturelles. C'est ainsi que, la militarisation des relations sociales rurales et la raréfaction des ressources aidant, on en arriva au XIX^{ème} siècle à la situation bien connue des guerres locales entre clans – en réalité souvent des guerres entre villages “mono-clan” – qui en vinrent à être considérées comme un élément ordinaire de la vie quotidienne dans le sud de la Chine¹⁴.

Au niveau symbolique, de même que nous avons des “signes extérieurs de richesse”, le clan se devait de posséder des “signes extérieurs de clanicité”. Comme les généalogies, souvent connues en remontant très loin, ne furent rédigées en général qu'assez tardivement, ses débuts devaient donc être transmis *oralement*, dans un processus relié intimement aux *rituels claniques*, et à leurs *objets symboliques*, centres de sacrifices ancestraux : autels domestiques et tombes familiales. Ainsi le temple familial, lieu rituel par excellence, à l'architecture soigneusement contrôlée (il existait des prohibitions impériales réservant certains styles, certaines couleurs, aux bâtiments de culte “officiel”), se mit-il à exprimer l'essence même du clan aux yeux des *outsiders*. Le temple et les rites jouèrent le rôle de légitimation du clan quand l'écrit était défaillant.

On était socialement ce qu'on “s'accomplissait être” aux yeux des autres et de soi-même. Le clan avait assumé (usurpé ?) le rôle de “fabrique de la société chinoise” –

¹⁴ - Cette situation se perpétue dans la Chine de 1991, surtout depuis que les réformes économiques de Deng Xiaoping ont “soulevé le couvercle” au-dessus de la société rurale [Tyson, mai 1991].

parce qu'il était de l'intérêt de l'élite confucianiste – et surtout de ceux qui voulaient en faire partie – qu'on crût qu'il avait ce rôle.

Percolation des valeurs confucianistes dans la société rurale

Le point précédent permet de comprendre comment s'opéra cette "percolation".

D'abord, l'idéal confucianiste de la famille de "cinq générations sous le même toit" joua incontestablement un grand rôle dans l'ascension de cette forme, et celle-ci se produisit logiquement d'abord au sein des familles les plus aisées, qui étaient souvent aussi des familles lettrées :

Nous avons des sources montrant que les familles de "cinq générations sous le même toit" existaient et étaient applaudies au moins aussi loin dans le passé que sous les Tang, il y a plus de mille ans. Mais le véhicule transmettant la connaissance de l'idéal et qui portait les influences doctrinales qui rendaient possible sa réalisation était le mot écrit, et la capacité à lire et l'éducation étaient largement confinés aux plus favorisés économiquement. Nous devons donc nous attendre que, même dans cette sphère idéale, la richesse ait eu quelque importance [Baker, 1979, p. 12].

Puis ce clan "de type lettré" devint l'idéal social ; des familles non lettrées se firent construire des temples ancestraux et à y pratiquer des rites confucianistes : se comporter comme les familles lettrées pouvait effectivement mener au bout de quelques générations à *devenir comme elles*. Ce processus rappelle un peu celui par lequel certaines sous-castes indiennes considérées au départ comme inférieures, en respectant des interdits et des règles de vie de sous-castes supérieures à la leur (interdictions de consommation de viande, etc...), finirent au bout de quelques générations par "monter en grade" et transcender les frontières de la respectabilité de caste...

Dans le cas du clan rural chinois, le prestige de l'écrit et donc du lettré et le passage à une généalogie écrite se combinèrent avec la valeur sociale reconnue des rituels confucianistes en tant que moyens de *s'accomplir soi-même en tant que lettré* pour faciliter un processus progressif et général *d'échange culturel* entre "sous-culture écrite" et "culture populaire" qui eut certainement des implications dans la popularisation du confucianisme dans les basses classes.

La force de l'idéologie confucianiste dans l'accomplissement de ce processus semble résider en ce qu'elle plaçait le rituel et le comportement ritualisé considéré comme générateur en soi d'harmonie au centre de son système de pensée. Ce point sera développé dans le chapitre suivant.

Le débat sur le rôle et la nature économiques de l'élite

Dans la mesure où l'administration Qing était absolument insuffisante en nombre pour gérer réellement la population, les fonctionnaires en exercice devaient se reposer sur l'aide des notables locaux pour faire respecter les volontés de l'état. On a vu que,

en échange, l'élite attendait du fonctionnaire toute une série de "services" qui de notre point de vue ressortent de la corruption, mais qui constituaient à l'époque la condition même de la continuation du fonctionnement du système administratif. Ainsi d'une certaine manière, la couche inférieure de l'administration impériale était-elle constituée d'un sous-ensemble de la classe des propriétaires fonciers, celui des clans qui pouvaient prétendre à un statut lettré.

L'élite comme "général l'harmonie sociale"

D'où l'idée classique de l'époque selon laquelle l'élite, qui aidait le fonctionnaire dans sa tâche, générait ainsi l'harmonie sociale, y compris par son exemple en matière de vertu confucianiste.

L'idée chinoise traditionnelle du rôle de l'élite est encore très bien exprimée dans les temps modernes par certains ouvrages de sociologie ! Ainsi, dans sa thèse, Lau Siu-Kai présente-t-il l'élite confucianiste comme cherchant à générer l'harmonie (*hé* 和), c'est à dire empêcher l'émergence de conflits, ou jouer un rôle de médiateurs entre les groupes sociaux (c'est à dire les villages, les clans, le gouvernement (!!), pas les classes sociales !) de la société chinoise [Lau Siu-Kai, 1975].

Il est vrai que quand leurs intérêts n'étaient pas directement en jeu, ou bien qu'ils coïncidaient sur une base régionale avec ceux d'autres classes (compétition pour l'allocation de ressources d'irrigation, conflit juridique avec d'autres villages, etc...), les membres locaux de l'élite, en raison de leur communauté de culture avec les officiels qui leur permettait de communiquer facilement avec eux, devaient pouvoir jouer les médiateurs entre divers acteurs sociaux, et ce rôle les légitimait comme leaders "naturels" de la communauté locale ! Je reviendrai dans le chapitre consacré au confucianisme sur le fait que cette communauté de culture se réalisait entre autres dans la *connaissance des rituels sociaux appropriés* à telle situation.

Je reprendrai un extrait intéressant de Chow Yung-Teh, cité par Lau :

La méthode de médiation était d'atteindre une moyenne, l'esprit de conciliation était le compromis, le principe de l'intercession était de "dissiper les malentendus et régler les différends pour les autres" et "calmer les affaires" (*smoothing over matters*) et pacifier les gens plutôt que d'entreprendre des actions drastiques. Le but du traitement d'un problème n'était pas de distinguer le juste de l'injuste, mais de mettre en œuvre une solution qui serait acceptée avec le minimum de colère (*furor*) [Chow Yung-Teh, 1966, p. 85].

Lau interprète ceci comme un rôle d'arbitre, de maintien selon ses termes de "l'égalité des pouvoirs" entre différents groupes sociaux (une vision elle-même typiquement confucianiste, dans laquelle aucun des groupes sociaux cités n'est une classe: propriétaires, métayers, etc...). Y'aurait-il "égalité des pouvoirs" entre paysans sans terre, propriétaires et fonctionnaires ??

J'interprète cela quant à moi comme le *maintien du statu-quo*, c'est à dire de la domination de l'élite confucianiste : les notables ne poursuivaient pas quotidiennement

seulement leurs intérêts en tant que classe. La situation sociale dans laquelle ils se trouvaient les menait suite aux circonstances à mettre en avant diverses appartenances, qu'ils pouvaient manipuler en raison de leur *transversalité* réelle : clan, village, région... les divers réseaux culturels d'appartenance, le *guānxi* 關係 structurant la société chinoise de l'époque. Il n'est d'ailleurs pas question de mettre en cause la sincérité d'un membre de l'élite quand il défendait l'accès de son village à l'eau d'irrigation : il y avait bel et bien des circonstances sociales ou ses intérêts coïncidaient avec ceux de ses tenanciers. Mais quand Lau Siu-Kai voit dans cet état de faits une raison pour récuser toute approche de la société traditionnelle chinoise en termes de classes, et en déduit que l'élite n'est *pas* une classe, je ne peux le suivre sur cette voie.

Les fonctions de médiation de l'élite comme moyens d'extorsion

Mais il est peut-être vrai que l'élite dominante n'était pas une classe *seulement* définie en termes de possession des ressources foncières. J'ai parlé précédemment d'un "sous-ensemble de la classe des propriétaires fonciers" : il est vrai qu'il n'y avait pas *identité totale* entre élite lettrée et classe des propriétaires terriens. La terre et la situation d'exploitation de métayers ne donnaient pas en eux-même de statut – pas plus du reste que la richesse matérielle d'une autre provenance. Mais, comme on l'a vu dans la section consacrée au développement du clan, ce sous-ensemble ne se réduisait pas aux diplômés ou aux fonctionnaires en exercice : la situation était en fait plus compliquée. Ils suffisait parfois que les chefs des clans d'élite puissent arguer d'un ancêtre diplômé ou fonctionnaire pour qu'un certain statut d'élite leur soit reconnu. Des sources nombreuses confirment que s'il prenait l'envie à un fonctionnaire retiré de se mettre à tyranniser les paysans de la campagne environnante, ceux-ci avaient peu de recours et peu d'aide à attendre de quiconque, et surtout pas des fonctionnaires locaux.

D'autre part, les fonctions de "médiation" attachées comme le montre Lau au statut d'appartenance à l'élite présentaient au XIX^{ème} siècle de nombreux avantages économiques, liés en partie à la faiblesse croissante de l'état qui délégua de plus en plus de fonctions. La "médiation" ne se faisait pas gratuitement ! C'était un merveilleux moyen de s'enrichir. Wakemann cite comme sources de revenus de l'élite les cinq points suivants, tous de participation au gouvernement local :

1. La médiation des disputes légales entre paysans, qui payaient régulièrement des honoraires à leurs représentants de l'élite
2. La supervision des écoles et académies locales, dont la fondation permettait d'obtenir le salaire du principal et des enseignants.
3. La supervision des travaux d'irrigation, qui parfois se développait en associations rurales contractantes organisées de manière ambitieuse, qui versaient à leur responsable des salaires considérables.

4. Le recrutement et l'entraînement de milices locales, qui dépendaient des souscriptions publiques pour payer les hommes de troupe, ainsi que les salaires annuels de leurs officiers appartenant à l'élite.
5. La délégation de la remise des taxes des paysans aux employés du yamen, pour laquelle l'élite collectait des frais coutumiers se montant à des milliers de taëls par district [Wakemann, 1975, p. 31].

Le statut permettait ainsi un grand nombre d'activités économiquement intéressantes à l'ombre d'un Etat défaillant.

Au XIX^{ème} siècle, un nombre croissant de familles aisées, "à prétention lettrée" et/ou disposant d'ancêtres "honorables" avaient recours au commerce pour assurer leur subsistance. Inversement, il y avait également des marchands sans aucune connexion généalogique avec l'administration impériale qui achetaient des diplômes que le gouvernement Qing, désargenté, vendait en quantité de plus en plus grande. Dans le premier cas, le commerce n'était qu'un pis-aller et le but était bien de regagner un statut qu'on ressentait comme légitime et qu'on n'aurait jamais dû perdre. Dans le second cas, l'achat du titre était la consécration en termes de statut social d'efforts ayant déjà mené à la richesse matérielle. Avec leur mentalité fort différente, économiquement, ces deux types se retrouvaient dans la même classe.

Inversement, les études biographiques présentées par Ping Ti-Ho montrent qu'à l'intérieur du groupe des *shēngyuán*, souvent présenté comme "élite inférieure" (*lower gentry*), il existait des différences de richesse flagrantes. Ainsi certains *shēngyuán* au moment de leur mort ne pouvaient même pas obtenir un enterrement décent tellement ils étaient pauvres :

La famille [de Zhang Feng] était si pauvre que ce n'est pas avant sept ans après sa mort que son fils, lui aussi un *shēngyuán*, put rassembler assez d'argent pour l'enterrer convenablement [Ping-Ti Ho, 1962, p 273].

Bien sur, être encore au niveau de *shēngyuán* au moment de sa mort était significatif d'une ascension sociale qui s'était interrompue prématurément. On peut même se demander si un tel profil social qualifie de notre point de vue pour l'appartenance à une quelconque "élite dominante". Par contre de nombreux *shēngyuán*, manquant du statut et des capacités de l'élite supérieure pour opérer comme médiateurs légitimés, recouraient de plus en plus au parasitisme et à l'extorsion dans les postes de bas niveau où ils pouvaient trouver emploi. Ils étaient à la fin des Qing montrés du doigt pour leur vénalité et plus détestés des paysans que l'élite supérieure. Celle-ci, en meilleure position économique, ne se gênait pas pour condamner cette "élite inférieure" dont les excès risquaient de mettre en danger sa propre situation.

Il faut voir que la position intermédiaire des *shēngyuán*, qui rendait leur propre existence si précaire, leur permettait cependant d'abriter les paysans des exigences du gouvernement : l'une des fraudes les plus fréquentes de l'époque était la corruption des assistants du yamen pour faire enregistrer faussement de la terre comme appartenant à un *shēngyuán*, ce qui permettait au paysan propriétaire d'échapper aux taxes dont les *shēngyuán* étaient dispensés.

Il existe aussi d'autres types sociaux "atypiques", comme le contremaître servile (*bondservant*) – en théorie à peine plus qu'un esclave – en réalité un poste très important de gestion des métayers au service du propriétaire, qui se situe clairement dans le réseau de la domination du côté des oppresseurs. Dans certains cas, on a vu qu'il pouvait s'agir non d'un serviteur, mais d'un membre d'une branche plus pauvre du clan du propriétaire. Ici, la machinerie interclassiste du clan servait clairement à attirer à l'extrémité supérieure des rapports de domination des gens dont les "intérêts objectifs", *a priori*, auraient dû les mener dans l'autre camp. Mais est-ce si vrai ? Car comment définir les intérêts objectifs de cet individu ? Le métayer membre du même clan que son propriétaire devait d'avoir obtenu la terre en fermage à cette appartenance commune... Du point de vue de l'individu, sa situation était peut-être meilleure que s'il n'avait pas eu ce lien clanique. Mais du point de vue socio-historique, le clan contribuait à perpétuer le système de tenure – une "perpétuation" qui ne signifiait bien sur pas que ce système ne connaissait pas de modifications au cours du temps.

Plutôt que de chercher à définir de manière absolue des "intérêts objectifs" résultant d'un point de vue "moderne", on pourrait tout aussi bien analyser le clan comme *une machine à modifier les intérêts objectifs*, en quelque sorte *une machine à inclure*. Mais il pouvait d'ailleurs aussi bien fonctionner dans un sens exactement opposé, c'est à dire en *machine à exclure* : plus il était riche globalement, plus la différenciation sociale à l'intérieur était importante. Et j'ai déjà mentionné que sous les Qing, certains clans se débarrassèrent de leurs branches les plus pauvres en les *excluant des généalogies écrites*.

Les historiens de Chine Populaire, qui ont commencé par favoriser une approche menée totalement en termes de classes, ont d'abord conçu exclusivement l'élite comme la classe des propriétaires terriens, qui s'était aussi assurée comme je l'ai décrit la maîtrise des réseaux financiers au travers du prêt usuraire aux paysans pauvres. La situation catastrophique de ces derniers et la concentration foncière du début du vingtième siècle montrent une pertinence indéniable à cette approche, mais peut-on totalement appliquer les schémas de la République des années 30 au siècle précédent ?

Bien qu'il puisse sembler tentant de le faire si l'on donne la primauté à la facette "notables" de l'élite, même dans ce cas, les cinq sources de revenus présentées par Wakemann montrent une assise à l'exploitation qui n'est plus entièrement fondée sur la propriété foncière.

L'approche qui considère la facette lettrée de l'élite uniquement comme le "cache-sexe" de la classe des propriétaires terriens ne me paraît pas épuiser le réel, entre autres parce qu'elle ne voit dans le confucianisme qu'une "idéologie dominante" et non un paradigme d'interprétation fonctionnant en tant que tel. A l'opposé, la complexité des rapports de domination dont je viens de donner quelques exemples explique sans doute que certains auteurs comme Ping-Ti Ho, qui s'est surtout préoccupé de la facette "lettrée" de l'élite, insistent sur la *mobilité sociale* caractéristique du système des examens. A tout moment sous les Qing et les Ming, insiste Ho, un tiers des membres de

l'élite n'avaient pas d'ancêtre proche membre de l'élite. Ho met l'accent sur l'inexistence de barrières de transition de statut qui rendaient "relativement" aisée l'ascension sociale :

Ainsi qu'il sera démontré dans les chapitres suivants, les distinctions de statut juridique entre fonctionnaires et gens du commun étaient simplement des lignes de démarcation, lignes de démarcation qui ne constituaient guère des barrières effectives à la mobilité sociale, mais qui pouvaient être traversées par des hommes capables et ambitieux [Ping-Ti Ho, 1962, p. 19].

Ho pense que cet aspect était essentiellement un compromis entre à la conception hiérarchisée de la société, et le fait que celle-ci n'aurait pu se perpétuer si son injustice inhérente n'avait pas été quelque peu atténuée [Ping-Ti Ho, 1962, p. 1]. Puisque Ping-Ti Ho nous mène dans le domaine des jugements de valeur, je dirai qu'il me semble que la mobilité sociale dont il parle ne constitue pas réellement une telle atténuation. Formellement, une société fondamentalement injuste et oppressive ne le devient guère moins parce qu'il est proposé à certains opprimés sélectionnés de prendre rang parmi les oppresseurs. Et encore ai-je montré ici qu'en réalité, cette "proposition de gouvernement" idéale aux dominés ne s'accomplissait pas, en raison des inégalités sociales dans l'accès aux connaissances très formalisées nécessaires au passage des examens.

Je serais plutôt porté à penser que le gouvernement d'une société extrêmement étendue comme l'était celle de l'empire chinois rencontrait de réels problèmes – la gestion de la Chine moderne en rencontre tout autant – et qu'il était nécessaire de s'assurer de l'existence d'une couche sociale disposant d'une certaine compétence à la gérer. Une société totalement bloquée aurait risqué de ne plus permettre l'émergence de ces compétences. Les examens et le primat à l'écrit constituaient une solution assez rationnelle pour assurer à la fois relève administrative et unité de l'empire. Que le contenu effectif des programmes des examens n'ait sans doute pas constitué la meilleure préparation à cette responsabilité était un fait déjà connu et critiqué par bon nombre de lettrés dès l'institution du système et tout au long de son fonctionnement. Mais on a vu que les programmes remplissaient simultanément une autre fonction, celle de contrôle idéologique.

En ce qui concerne la sensation de mobilité sociale que pouvaient percevoir les chinois de l'époque Qing, il me semble que les chiffres fournis dans ce chapitre - et rassemblés en un schéma - inclinent plutôt à faire penser que la sensation qui dominait était le peu de chances de connaître une ascension sociale. On répondra qu'il y avait chaque année deux millions de candidats aux examens de *shengyuan*. Certes, mais ils ne représentaient guère que 0,5 % de la population totale, et

chacun des deux millions d'étudiants attendant chaque année hors des lieux d'examens préfectoraux de l'empire savait qu'il n'avait qu'une chance sur six mille d'atteindre un jour le rang supérieur où un poste administratif lui serait garanti [Wakemann, 1975, p. 22].

Quant aux paysans, qui étaient pourtant l'immense majorité de la population, ils n'envisageaient même pas, on l'a vu, de préparer un enfant à concourir.

Il me semble qu'il faut donc nuancer la proposition de Ho. Il importait sans doute de ne pas décourager totalement les couches intermédiaires comme les candidats à l'examen de *shengyuan* et ceux qui l'avaient réussi : il fallait tout de même un certain flux d'officiels. Et il fallait éviter qu'un découragement trop grand quant à leur sort individuel ne les mène à "socialiser" leur déception en compagnie de paysans rebelles. On leur distribuerait donc de temps en temps de petits postes.

Par contre, en ce qui concerne les paysans, il me semble que l'on avait paradoxalement confié la pérennisation de l'ordre existant à la sensation *inverse* : c'est à dire celle qu'il n'y avait pas d'échappatoire à cet ordre, ni dans sa modification, ni même dans l'ascension personnelle à l'intérieur. On a beaucoup parlé de la notion de la "perte du mandat du Ciel" par la dynastie comme ayant historiquement légitimé (aux yeux des révoltés !) les soulèvements paysans. La perspective classique du "mandat du Ciel" de la dynastie régnante était plus conçue pour légitimer celle-ci dans son pouvoir que les soulèvements pouvant se produire si elle le perdait (Voir le chapitre 6). Cette dernière possibilité était conçue comme extrêmement lointaine.

Il devait donc être très important pour l'élite dominante de renforcer l'idée d'une impossibilité d'échapper à l'ordre social, de la "fatalité" de celui-ci, au moyen de tous les attirails symboliques possibles, ce à quoi concourait le confucianisme et sa diffusion parmi les couches populaires.

- 1 - Estimez le plus piété filiale et soumission fraternelle pour donner l'importance qui leur est due aux relations sociales.
- 2 - Comportez-vous avec générosité envers votre parenté pour illustrer harmonie et douceur.
- 3 - Cultivez paix et concorde dans vos voisinages pour prévenir querelles et procès.
- 4 - Connaissez l'importance de l'élevage et de la culture du mûrier pour assurer vêtements et nourriture en suffisance.
- 5 - Montrez que vous attachez du prix à la modération et à l'économie pour prévenir l'usage inconsidéré de vos moyens.
- 6 - Donnez de l'importance aux collèges et aux écoles pour rendre correctes les pratiques des lettrés.
- 7 - Extirpez les principes étranges pour exalter la doctrine correcte.
- 8 - Exposez la loi pour avertir ignorants et obstinés.
- 9 - Mettez au clair convenances et courtoisie pour rendre bonnes manières et coutumes.
- 10 - Travaillez avec diligence à vos propres affaires pour contenir la volonté des gens.
- 11 - Instruisez fils et frères cadets afin d'empêcher qu'ils n'accomplissent d'actes mauvais.
- 12 - Empêchez les fausses accusations afin de préserver ceux qui sont honnêtes et bons.
- 13 - N'abritez pas de déserteurs pour ne pas subir leur punition.
- 14 - Payez complètement vos impôts pour ne pas y être contraint.
- 15 - Groupez vous par cent et dix pour mettre fin aux vols.
- 16 - Supprimez inimitié et colère afin de montrer l'importance due à la personne et à la vie.

L'Edit Sacré en Seize Maximes de l'Empereur Kangxi (1670)
[Mair, 1985].

Chapitre 5

Domination et génération de la conscience dominée

J'ai présenté dans l'introduction l'hypothèse selon laquelle la domination pourrait être caractérisée comme l'outil culturel permettant de créer les conditions culturelles de la réinstitution permanente de l'exploitation.

Dans un article consacré à la conscience et à la culture populaires dans la Chine Ming-Qing, Johnson aborde très précisément le problème qui nous occupe ici. Il note :

L'une des caractéristiques principales de la culture Ming-Qing est le degré extraordinaire auquel des valeurs et des croyances favorables à la classe dirigeante (*ruling class*) imprégnaient la conscience populaire. (...) C'était en partie un accomplissement des officiels chinois et d'autres membres de l'élite dirigeante, qui

avaient travaillé des siècles durant pour remplacer les éléments “corrompus” ou “superstitieux” de la culture populaire par d’autres idéologiquement acceptables [Johnson, 1985b]¹.

Domination et hégémonie

Je souligne tout d’abord que Johnson écrit que cette imprégnation de valeurs orthodoxes était “en partie” seulement accomplie par la propagande de l’élite. Ceci laisse supposer qu’une dynamique différente venait s’ajouter à la propagande consciente de l’élite. Je reviendrai sur ce problème. Lorsqu’il cherche à définir plus précisément cet outil culturel grâce auquel les membres de l’élite purent accomplir ce travail, Johnson se tourne vers la définition qu’Antonio Gramsci donne de l’“hégémonie” :

C’est “le processus par lequel la classe dirigeante impose un consensus, son empire dans le domaine des idées, par des moyens largement pacifiques. Ceci se produit au travers de moyens d’endoctrinement dans cette partie de l’Etat que [Gramsci] appelle la “société civile”. Au travers de la presse [pour la Chine Ming-Qing, il faudrait plutôt dire “les publications, spécialement le théâtre (*drama*) et la fiction], l’église et l’éducation [Gramsci, 1971, cit. in Johnson, 1985b].

Johnson remarque ensuite que :

La distinction de Gramsci entre société civile et institutions publiques de l’Etat n’a que peu de signification en Chine, où une élite unique contrôlait toutes les institutions nationales ; mais ce fait lui-même rendait possible une hégémonie d’une force et d’une ampleur saisissantes [Johnson, 1985b, p. 47].

Johnson continue en remarquant que la structure de domination se fonde sur un accès inégal aux ressources disponibles à la communauté : ainsi dans la Chine des

¹ - Curieusement, Roland Lew fait une remarque très proche de ce qu’exprime ici Johnson à propos de la Chine contemporaine, en expliquant que ce qui caractérise – ou a pu caractériser pendant 30 ans – la société chinoise, c’est une certaine intériorisation de la domination par chacun des citoyens :

Le parti-Etat s’est constitué comme une force d’encadrement et de contrôle si puissante et si contraignante que le terme de *totalitarisme intériorisé* (par tous les citoyens) [Ital. GG], en quelque sorte, de totalitarisme parfait, en est venu à caractériser, pour les observateurs étrangers, la nature du régime maoïste à son apogée. [Lew, 1987, p. 49].

Dans cette ligne d’analyse, on peut voir la pratique répandue des auto-critiques comme rituel politique à la fois comme un élément dans ce sens, et un témoin du mode de domination utilisé : il ne suffit pas de faire semblant, il faut s’impliquer dans la domination soi-même. Paradoxalement, dans un tel mode de domination, la présence répressive des institutions d’Etat n’est pas sensible en tant que telle, ce qui est immédiatement constatable quand on peut comparer avec la société soviétique. Un flottage généralisé, issu de la société elle-même, remplace fort efficacement la présence *visible* des appareils répressifs de l’Etat (ce qui ne signifie pas qu’ils n’existent pas). C’est que, contrairement aux analyse en vogue, il n’est pas si simple d’opposer le Parti communiste et la société civile : vu son histoire, le Parti est un concentré de la société, la société pénètre le parti et celui-ci est intégré à la société. La concierge, le responsable de quartier, le voisin, tous peuvent avoir des responsabilités de surveillance. Qu’on repense au système impérial du “pao-chia”, ou cinq familles se surveillaient réciproquement...

années 30, la fondation de la structure de domination reposait sur le fait que 40 à 80% des chinois n'étaient pas auto-suffisants. Un tel critère est à mon sens notoirement insuffisant : on peut aussi caractériser les lettrés comme "non auto-suffisants". De plus, la notion sous-tendant cette formulation est celle d'"accès aux ressources", quasiment en tant que ressources naturelles. Comme si le *travail* par lequel se réalise cet accès avait disparu de la sphère d'analyse !

La notion d'*exploitation de la force de travail* doit à mon avis bel et bien intervenir pour montrer où se situent les différents acteurs dans les rapports de production. J'ai insisté sur le quotidien du cultivateur dans la culture du riz et dans ses rapports avec les autres acteurs de la société rurale (fonctionnaires, propriétaires terriens, prêteurs sur gage) entre autres à cette fin. Chercher à analyser le processus de domination ne revient pas à nier l'existence d'un processus d'exploitation avec lequel il est du reste intriqué.

Johnson a cependant raison de marquer que la possibilité de l'usage et le succès de ces moyens "largement pacifiques" de domination déployés dans la sphère culturelle reposent en dernière analyse essentiellement sur la violence contenue dans des rapports sociaux qui empêchent l'accès des paysans pauvres aux ressources produits de leur propre travail. L'horizon "pacifique" de la domination recouvre un substrat de violence, comme je l'ai d'ailleurs mentionné également dans le chapitre sur la paysannerie.

Sur les rapports entre violence et domination, il me semble que l'intérêt des outils culturels de domination pour la classe dirigeante de la société est précisément qu'ils permettent d'éviter d'avoir à recourir sans cesse à la violence et qu'ils permettent d'ordonner la société de manière à ce que la production (condition de la survie des dominants) qui se trouve aux mains des dominés, puisse se poursuivre.

Cette violence est donc à la fois *contenue* dans les rapports de domination dont elle constitue la base, et *formellement absente*. C'est une situation d'"Épée de Damoclès", une dissuasion – au sens de la dissuasion nucléaire – construite dans la culture de la société considérée, et qui permet de construire une forme de légitimité de la domination. On ne peut réduire la domination à la contrainte, même en comprenant que celle-ci ne s'actualise pas visiblement. L'exploitation se pérennise en partie par la contrainte, et en partie par le consensus. Ce que je veux tenter ici, c'est travailler sur la *génération du consensus* dont parle Gramsci.

J'utiliserai ici le terme de "domination" pour désigner les outils culturels que Gramsci appelle plutôt "hégémonie", mais ce mot servira parfois aussi pour référer à l'ensemble du système social que les outils culturels de domination permettent de réinstaurer au quotidien. Ces notions seront précisées plus complètement dans la troisième partie de l'étude (voir notamment au chapitre 20).

Paradigme dominé ou idéologie dominante ?

La notion de domination permet d'aborder le domaine de l'*institution imaginaire* de l'exploitation – ce dernier terme au sens strictement économique. La domination permet

de générer deux sortes différentes de consensus :

- le consensus quant à la *légitimité* de la domination,
- le consensus quant à l'*inéluclabilité* de la domination,

ces deux consensus s'appuyant sur la création d'une conception de l'ordre dominant comme ordre quasiment cosmique, au moyen de la maîtrise de la définition des normes d'interprétation et d'action qui constituent le paradigme interprétatif des dominés.

Qu'est-ce qui sépare une telle approche de celle dite de l'"idéologie dominante", dans laquelle l'interprétation de l'ordre social comme ordre cosmique, "naturel", est vue comme un rideau de fumée servant à masquer les intérêts de la classe au pouvoir? Marx critiquait déjà les catégories "naturelles" de l'économie politique bourgeoise en ces termes.

Johnson effleure ce problème quand il dit que "le degré extraordinaire auquel des valeurs et des croyances favorables à la classe dirigeante imprégnaient la conscience populaire (...) était *en partie* un accomplissement des officiels chinois et d'autres membres de l'élite dirigeante." Le processus n'est pas simplement un processus de lavage de cerveau utilisé consciemment pour générer une "fausse conscience" chez les dominés. Les élites elles-mêmes sont en quelque sorte elles-aussi victimes de cette fausse conscience. Mais la différence ne réside pas principalement là, car la conception classique de la fausse conscience accepte tout-à-fait ce fait. C'est le terme "idéologie" qui constitue la différence, en tant qu'il réfère à un système de pensée conscient et organisé – même s'il est *faussetment* cohérent. Raymond Williams écrit pour caractériser le processus de domination que :

ce qui est décisif, ce n'est pas seulement le système *conscient* [italiques de GG] d'idées et de croyances [l'expression ou la projection des intérêts de la classe dirigeante, connue comme "idéologie" dans la théorie politique marxiste conventionnelle], mais le processus social vécu total, comme organisé pratiquement par des significations et valeurs spécifiques et dominants [Williams, 1977, p. 109, cit. in Johnson, 1985b, p. 49].

Ce que l'historien marxiste anglais George Rudé appelle :

ces formes de pensée moins structurées qui circulent parmi les gens ordinaires, souvent contradictoires, confuses et mélangées de folklore, de mythes et d'expérience populaire quotidienne [Rudé, 1980, p. 23, cit. in Johnson, 1985b, p. 49].

L'approche de Gramsci n'exclut pas bien sur du mécanisme les significations plus formalisées. Mais pour comprendre et reconstruire la conscience d'un membre des classes dominées, le paradigme d'interprétation du réel qu'il expérimente, on ne peut réduire l'analyse à celles-ci. En particulier l'aspect essentiellement ambigu qui est caractéristique de ces représentations paraît très important pour montrer comment elles peuvent facilement fonctionner simultanément à *plusieurs niveaux* et sans doute faciliter la génération d'un *consensus apparent*. On voit immédiatement le rapport

potentiel avec le fait que la psychanalyse admet que les formations inconscientes peuvent traditionnellement fonctionner simultanément à plusieurs niveaux. Le désir de “croire ce qu’il est convenable de croire” pourrait bien être en effet un processus de “mise en conformité” en partie inconscient chez le dominé².

Une autre différence consiste précisément en ce que l’on cherche à opérer l’approche de la domination à partir de la conscience – fut-elle “fausse”. Dans cette optique, la domination dans la société est vue comme *générant* l’identité sociale, et non pas la *distordant*. L’identité générée est *dès le départ* définie comme identité dominée. Les lignes de communication sociales sont des lignes de domination :

Au lieu de cela, elle [cette approche] considère dans leurs formes comme conscience pratique les relations de domination et de subordination comme l’œuvre d’une saturation du processus d’existence tout entier... de l’entière substance des identités et des relations vécues, jusqu’à une profondeur telle que les pressions et les limites de ce qui peut être vu en dernière analyse comme un système économique, politique et culturel spécifique semblent à la plupart d’entre nous être les pressions et les limites de la simple expérience et du sens commun. [L’Hégémonie] constitue pour la plupart des gens dans la société une sensation d’absolu parce qu’elle constitue une réalité expérimentée qu’il est très difficile à la plupart des gens dans la société de dépasser dans la plupart des secteurs de leur existence [Williams, 1977, pp. 109-110].

La communication est déformée systématiquement par le “poids” de la domination. En quelque sorte, l’individu n’existe que dans la domination. C’est d’ailleurs bien le but de la propagande consciente que de parfaire une telle situation. Dans une telle approche, la communication au sein de la société doit alors devenir objet d’étude privilégié.

Les valeurs peuvent être supportées par des symboles non verbaux, et exprimées par des comportements, mais pour être communiquées avec précision, elles doivent trouver expression par des mots. (...) Les formes verbales créées par l’intellect et l’imagination ne prennent une signification sociale que quand elles passent de personne à personne [Johnson, 1985b, pp. 34-5].

Dans le cas de l’imprégnation des consciences populaires chinoises des valeurs confucianistes (je les appellerai pour l’instant de ce nom, réservant pour le chapitre 7 de préciser leur contenu), j’ai déjà insisté précédemment (au chapitre sur l’élite) sur l’importance des textes écrits, mais aussi de l’architecture et des rituels familiaux. Participent aussi de ce domaine symbolique certains “marqueurs” de la domination, comme les vêtements, et à l’époque mandchoue, *le port obligatoire de la natte et le rasage du front pour les sujets chinois* : se couper la natte était un crime puni de mort, et les rebelles Taiping étaient appelés par leurs ennemis “rebelles aux long cheveux (*chángmáo* 長毛).

Ce rôle symbolique de l’apparence sera de nouveau abordé au chapitre 18, mais ce

² - Par exemple, ce que j’écris en ce moment se présente comme un travail universitaire – et cherche effectivement à être *conforme* à ce que je pense que doit être un tel travail. Ce qui ne signifie pas pour autant que je modifie *consciemment* le contenu de ma pensée.

qui m'intéresse pour l'instant est que ces marqueurs montent bien comment la domination est aussi instituée, acceptée ou refusée dans l'imaginaire³.

Génération et/ou transmission de valeurs

Johnson distingue dans son analyse deux niveaux de transmission des valeurs culturelles :

- 1- Par inculcation délibérée de l'élite, d'"en haut". Au départ souvent à partir de textes écrits, dont des intermédiaires cherchaient à trouver des expressions compréhensibles par le commun des mortels ;
- 2- Par diffusion de bouche à oreille, de personne à personne.

Quoique cette distinction semble au départ en soi assez pertinente, Johnson semble par moments défendre une position en réalité assez proche de celle de "l'idéologie dominante" (bien qu'il souligne n'être pas en accord total avec les historiens marxistes qu'il cite). Je veux dire l'idée selon laquelle il existerait une intégration culturelle "forcée" (l'inculcation délibérée), opposée à une intégration culturelle "naturelle", libre des valeurs de l'élite. On peut fort bien défendre cette idée, mais elle est inobservable dans toute situation réelle (ce qui ne veut certes pas dire qu'il n'existe pas de propagande de propos délibéré !). Il me semble que ce qui caractérise précisément une situation d'intégration culturelle de ce genre, c'est qu'il n'est pas possible de prévoir à l'avance dans quel sens pourra fonctionner un élément symbolique particulier, et que chacun des deux modes de transmissions évoqués peut être porteur de valeurs dominantes.

Pour parler en termes fonctionnalistes – peut-être de manière exagérée, mais il s'agit d'une comparaison pour faciliter la compréhension – le système culturel considéré possède sa propre dynamique et une certaine inertie. Si on suppose qu'on puisse idéalement interrompre l'inculcation de valeurs "d'en haut", le système ne se retrouvera pas pour autant dans une situation d'intégration culturelle "naturelle". Les valeurs prennent un rôle dans un certain système symbolique existant et celui-ci (comme le dit d'ailleurs Johnson) "réagit" à leur intrusion.

L'idée même de consensus suppose que *même dans ce cas*, l'intégration culturelle continuerait de produire des valeurs *pouvant* fonctionner dans le sens dominant en fonction du contexte si celui-ci y était favorable.

En d'autres termes, la culture populaire n'était pas seulement en position de *récepteur* des influences de la culture de l'élite. Elle était aussi un *émetteur* dans le processus

³ - C'est à une fonction identique que répond à mon avis la phrase inscrite en lettres de deux mètres de haut en turc sur la montagne dominant le haut-lieu de la révolte kurde qu'est Dersim (ville rebaptisée par les turcs Tunceli, autre instance de domination dans le symbolique) : "Önce vatan" - "~~Une seule patrie~~" ["La Patrie d'abord" – *Correction après soutenance* – G.G]. Les Kurdes voient ce texte chaque jour. Un ami résumait ainsi fort bien l'effet recherché : "Enfonchez-vous-le bien dans la tête".

de communication. Cela rejoint l'idée de Gramsci selon laquelle tous les gens sont des intellectuels, même ceux qui n'ont pas dans la société une fonction d'intellectuel – chacun a une vision du monde⁴.

Les mythes centraux d'une culture deviennent une fois réinterprétés le centre d'un système de croyances, de valeurs et d'idées qui se diffuse graduellement au travers de la société toute entière. De tels systèmes contiennent invariablement des éléments qui justifient l'ordre des choses, mais les considérer simplement comme des artifices faisant partie du projet de la classe dirigeante pour conserver ses propres privilèges et son pouvoir n'est voir qu'une partie de sa signification. Il est vrai qu'il y a endoctrinement, mais il y a aussi un désir d'être endoctriné – c'est à dire de croire ce qu'il convient (*proper*) de croire. Les valeurs et les croyances de la classe dirigeante prennent aux yeux des gens ordinaires la splendeur de la vérité. Comme George Rudé l'a écrit dans son *Ideology and Popular Protest* "Les gens deviennent des partenaires volontaires dans leur propre sujétion." [Johnson, 1985b, p. 47]

Le processus d'interaction entre des matériaux culturels donnés, de quelque origine que ce soit, et le contexte dans lequel ils se trouvent devoir fonctionner produit ce qui apparaît comme un remodelage incessant de ces matériaux par la société, une réinterprétation dans laquelle leur origine réelle perd quelque peu de son importance. Je n'utiliserai donc pas cette distinction entre "naturel" et "forcé", mais m'intéresserai bien à deux modes différents de transmission des valeurs. Je caractériserai l'un comme *direct*, en ce qu'il visait à transmettre explicitement aux gens du commun des valeurs partagées par l'élite au service de l'ordre dominant, l'Etat impérial. C'est la propagande pure et simple, parfois aussi appelée *éducation*, et il est indéniable que l'Etat y fit appel sur une grande échelle à l'époque Ming-Qing. L'autre sera caractérisé comme *indirect*, en ce qu'il investissait certains *symboles* de significations en termes de ces mêmes valeurs. C'est là qu'intervient le plus clairement l'aspect contextuel dont je viens de parler. On peut parler de *manipulation symbolique*. Ces deux moyens furent tous deux utilisés pour obtenir un consensus apparent des dominés à l'ordre social et cosmique de leur univers culturel.

Les "inculcateurs" naturels : l'élite lettrée

Il est clair que l'Etat tentait d'inculquer directement aux gens du commun les valeurs qui lui paraissaient importantes. Cette préoccupation était celle de l'Empereur lui-même, comme le montrent les diverses versions de l'*Edit Sacré*, rédigées d'abord en Six Maximes par l'Empereur Ming Taizi, puis sous la forme des Seize Maximes –

⁴ - On pourrait être tenté de mettre cette conception en rapport avec les positions défendues depuis les années 60 par les "ethnométhodologistes" de l'école d'Harold Garfinkel, selon lesquelles chaque acteur, dans une scène sociale donnée, utilise sa compétence naturelle de sens commun pour faire une analyse sociologique de ce qui est en cours afin de décider de son attitude. La différence fondamentale avec l'approche gramscienne est que toute notion de domination est ici absente. Je reviendrai sur les rapports de mon approche avec l'ethnométhodologie dans la troisième partie de l'étude.

placées en exergue de ce chapitre – par l’Empereur Qing Kangxi, et amplifiées ensuite par son fils l’Empereur Yongqing.

Pour inculquer les valeurs “correctes”, l’Etat s’appuyait sur l’élite lettrée, qui lui apparaissait comme un allié naturel. La Chine Qing-Ming a été caractérisée par certains auteurs comme une *grammatocratie*, en ce sens que les éduqués y avaient le pouvoir. L’écrit jouissait d’un immense prestige, et l’éducation y apparaissait comme *légitimant* le pouvoir. En contraste, les formes de culture populaire étaient méprisées et refoulées. Il était donc en apparence tentant pour l’Etat – parce que facile – d’utiliser ce prestige pour éduquer les paysans. L’élite devait sembler à peu près “sure” : les examens permettaient de tester la conformité idéologique des intellectuels. Même l’éducation élémentaire, on l’a vu, était très marquée idéologiquement.

Il ne faut cependant pas voir ce processus d’endoctrinement comme une propagande accomplie facilement et par une classe lettrée unanime. D’une part, si la différence de culture entre couches lettrées et gens du commun jouait un rôle de légitimation indéniable du discours de propagande, elle handicapait aussi la transmission recherchée tout simplement en raison de problèmes de compréhension ! D’où la nécessité de l’invention d’une véritable *pédagogie* au service de valeurs dominantes exprimées dans une langue littéraire.

De plus, l’élite lettrée, qui entretenait des rapports particuliers avec la classe des notables locaux était, bien qu’alliée à la couronne, frustrée par elle de certaines de ses ambitions locales. Elle ne pouvait prospérer qu’à l’ombre de l’institution impériale. On a vu également que le processus d’exclusion accompli au travers des examens faisait lui-même parfois comprendre la nature réelle du système à des membres de l’élite lettrée non pas hétérodoxes, mais ouverts. Enfin, en raison du mépris précisément dans lequel était tenue la culture du commun, les couches de l’élite les plus proches des gens du commun devaient vivre un conflit intérieur entre culture populaire et culture lettrée qui pouvait prendre la forme d’un véritable *conflit d’identité* :

Ces éléments de la culture orale que l’homme éduqué apprenait quand il était enfant devaient sans aucun doute être très profondément enracinés, mais il en venait à s’en méfier ou même à en mépriser la plus grande partie au fur et à mesure qu’il grandissait et subissait l’endoctrinement d’une éducation classique. Même s’il conservait de la sympathie pour certains aspects de la culture orale, ses pairs pouvaient ne pas en conserver, et cela l’encourageait à maintenir une certaine distance émotionnelle avec ce genre de matériaux, voire même à les réprimer totalement [Johnson, 1985b, pp. 39-40]⁵.

Cependant, l’élite servait dans l’ensemble loyalement à la fois les valeurs morales confucianistes qu’elle avait intériorisées *et* son souverain – hors les périodes de transition dynastiques où ces deux loyautés entraient régulièrement en conflit. Alors le lettré choisissait parfois de se retirer du champ politique et de refuser toute charge officielle.

⁵ - On voit ici apparaître un rapport entre l’aspect moral dominant et l’auto-définition de l’identité, au travers d’un processus de “refoulement”, mais conscient semble-t-il celui-là.

Je vais commencer par décrire le processus de *propagande directe* à partir d'exemples connus, et montrerai les difficultés de communication entre les inculcateurs et leurs "clients" qu'il pouvait rencontrer. Puis je passerai au processus de la manipulation symbolique, en utilisant l'exemple de la déesse Mazu, populaire dans le sud de la Chine. Je développerai ensuite plus complètement la dimension des tensions internes que les circonstances sociopolitiques de la propagation des valeurs dominantes causait au sein des valeurs elles-mêmes et de leurs "inculcateurs", les lettrés de divers niveau social.

La méthode de la propagande directe

La propagande des valeurs confucianistes visait aussi bien chinois que non-chinois. L'histoire de la colonisation du sud de la Chine fourmille d'exemples montrant comment les populations nouvellement installées dans des régions à peine explorées étaient amenées par l'inlassable travail des officiels et des membres de l'élite dans les bornes de l'univers de pensée confucianiste définissant la loi et l'ordre. Ce processus apparaissait à ceux qui l'accomplissaient comme l'entrée de ses bénéficiaires dans la culture chinoise, c'est à dire dans la "civilisation" – au sens où nos colonisateurs du siècle dernier l'employaient en vantant le rôle de Lyautey.

La plupart des sources mentionnent l'éducation des populations du sud – chinoises et non-chinoises – sous les espèces de l'apprentissage des rites corrects et de l'ouverture d'écoles. Auprès des non-chinois, ces activités étaient souvent accompagnées de la promotion de meilleures techniques agricoles et de la lutte contre le pouvoir des chamans⁶. Dès le début de notre ère chrétienne, les officiels confucianistes commencèrent à "corriger" et à "améliorer" les coutumes nuptiales de leurs administrés⁷ :

Le confucianisme condamnait les formes de mariage qui supposaient la promiscuité, la polygamie, ou le lévirat. Il cherchait à accroître l'autorité du père sur la famille et à introduire le mariage monogame stable. (...) Quand les officiels locaux établissaient des écoles, ils y inscrivait d'abord les enfants des officiels de bas niveau. (...) Les petits officiels qui étudiaient aux écoles établies par les officiels appointés par le Centre étaient pour la plupart natifs des zones en question. Ils maîtrisaient les enseignements de Confucius, et prenaient la tête du mouvement pour instituer les cérémonies de mariage et d'enterrement défendues par les gouverneurs, établissant une base à partir de laquelle les études confucianistes locales pourraient continuer par elles-mêmes.

En plus de la mise en conformité sexuelle, les officiels apprenaient aux aborigènes à

⁶ - Pour toute cette section, cf [Miyakawa, 1960], pp. 21-46.

⁷ - Un tel "réflexe d'assimilation" avec des résonances morales étrangement similaires se manifestait encore récemment vis-à-vis des aborigènes de Taïwan, si l'on en croit ce témoignage actuel : "Un plan pour améliorer l'existence des peuples indigènes de la province de Taïwan fut promulgué en 1951. Ses objectifs étaient de 'changer le mode de vie incorrect des habitants des montagnes, réformer leurs mauvaises habitudes, améliorer leurs conditions de vie matérielle, et promouvoir l'usage du mandarin'." [Walis Jugan, 1992, p. 67]

fabriquer des vêtements et des chaussures à la chinoise – leur donnant à la fois un travail et de nouvelles coutumes vestimentaires. Pour mieux lutter contre le pouvoir des chamans et convaincre les aborigènes d’adopter les rites du culte des ancêtres, ils organisèrent des cérémonies confucianistes impressionnantes :

Le ritualisme accompagnant de telles cérémonies enchantait les gens du sud. Citons ici le cas de Wang Yifang (...), [officiel nommé au Guangdong] donnant des conférences sur les Classiques pour les jeunes des familles des chefs barbares du sud, Wang accomplit le sacrifice *shiti*, complet avec musique, gongs, et ordonnancement correct des participants de l’arrivée jusqu’au retrait du lieu de cérémonie.

Le combat contre le shamanisme – qui à ce jour n’a pas été totalement éradiqué des provinces du sud – continua même quand l’influence du confucianisme fut fermement établie dans le sud, sous les Song. Un édit de Taizong en 985 dit :

Les coutumes de la région du Lingnan, (...) incluant les sacrifices d’êtres humains en adoration de démons et le fait de ne pas appeler de médecin en cas de maladie devraient être réformés par une instruction soigneuse [Miyakawa, 1960].

L’assimilation continua tout au long de l’installation de colons chinois au sud, la dernière étape étant la colonisation de Taiwan au XVIII^{ème} siècle. Lan Tingyuan (1680-1733) écrivait à propos de cette île :

Nous devons établir des écoles et montrer du respect pour les lettrés confucianistes. Nous devons établir de nombreuses écoles privées, des villes aux campagnes, et inviter des hommes de caractère comme professeurs. Il faut exposer les Seize Maximes de l’Empereur Kangxi au début et au milieu de chaque mois pour guider et instruire le peuple. A chaque porte de maison, l’enseignement devrait être accompli en y inscrivant les huit caractères : *xiao* 孝 (piété filiale), *di* 弟 (*ti* 悌) (amour fraternel, respect des aînés), *zhong* 忠 (fidélité), *xin* 信 (sincérité), *li* 禮 (correction de la conduite), *yi* 義 (droiture), *lian* 廉 (honnêteté), et *chi* 恥 (sens de la honte). Nous pouvons ainsi espérer réformer les coutumes aussi bien des intellectuels que des gens du commun. Voilà le travail urgent de notre temps !

Et aussi :

Les gens de Taiwan ne savent pas comment étudier. La plupart des candidats aux examens officiels sont des immigrants du continent ; peu d’entre eux sont capables de composer un bon essai. Nous devons bâtir de nombreuses écoles privées pour encourager l’étude. (...) Dans la capitale provinciale, il faut établir une académie. (...) Nous devons choisir les étudiants d’excellent caractère, de grand savoir, et ambitieux, et les nommer étudiants de l’école de district. Il faut inviter des lettrés de bonne éducation du continent et leur demander de faire des conférences sur les formes convenables de comportement entre père et fils, souverain et sujet, vieux et jeunes ; sur la relation entre l’esprit et le corps, sur la nature (*xing* 性) et la vie (*ming* 命) [choix de traduction de Miyakawa, 1960].

Dans ses provinces plus anciennement acquises, l’Etat continuait aussi bien sur à promouvoir directement les valeurs confucianistes qu’il défendait. J’ai déjà parlé au chapitre 2 des conférences rurales (*xiāngyūē* 相約) sur l’“Edit Sacré” de l’empereur Yongzheng, ainsi que des Livres Moraux. Lan Tingyuan ne faisait en fait que proposer une version “adaptée” pour Taiwan de mesures ayant fait leur preuve en d’autres lieux durant les siècles précédents.

Le problème de la “pédagogie”

Le prestige de la culture écrite et le mépris de la culture orale reflétaient sans doute sur le plan des valeurs la hiérarchisation de la société. S'ils donnaient au départ sa légitimité au processus de propagande, ils le rendaient en fait plus difficile. On était bien en présence d'une culture unique, mais elle était si différenciée que pour transmettre des valeurs aux gens du commun, il fallait d'abord s'assurer que ceux-ci *comprennent* le message. Il existait ainsi une “lacune” culturelle, un déficit de compréhension, dans lequel pouvaient s'engouffrer des prédicateurs hétérodoxes. On peut rapprocher cette situation de celle des sectes médiévales millénaristes qui en Occident – outre leur idéologie dénonçant les abus de l'église officielle – étaient capables de recruter dans les villages qu'elles traversaient essentiellement parce que leurs prédications étaient les premières que les paysans du lieu ne connaissant pas le latin pouvaient réellement *comprendre*.

Les “inculcateurs”, parfois des membres de l'élite eux-mêmes d'une culture moyenne, devaient donc faire usage d'une véritable *pédagogie* pour opérer la transmission [Mair, 1985]. Cette pédagogie incluait la production de versions plus simples et en langue vernaculaire des textes lettrés rédigés à l'origine en une langue littéraire incompréhensible à qui n'avait pas étudié assez de caractères. De plus, ces textes en chinois classique, s'ils étaient parfaitement *lisibles* par quelqu'un maîtrisant bien les caractères abstraits utilisés, étaient de toute manière incompréhensibles s'ils étaient *entendus*. En effet, en raison du très petit nombre de sons disponibles à la langue chinoise, les mots monosyllabiques étaient totalement ambigus à l'audition, et même un lettré (sauf connaissant par cœur le texte en question ou très bien le contexte) n'aurait pu comprendre un tel texte qu'on lui aurait lu. Les commentaires à usage populaire et les Livres Moraux étaient le résultat de ce processus didactique.

Tandis qu'il était gouverneur du Fujian (1707-1710), Chang Boxing utilisait trois versions différentes de l'Edit Sacré. Une pour les lettrés, “une illustrée par des dictons populaires pour ceux de capacités d'étude moyennes, et une avec des couplets faciles à retenir (*memorables jingles*) pour les simples ruraux [Rawski, 1979, p. 15].

Or, les circonstances de la propagande de même que le public visé, illettré, nécessitaient en général une action *orale*. Les textes seraient en effet *lus* lors de réunions organisées par les officiels, des clans de notables locaux ou des associations d'étude patronnées par eux. On profitait en général de l'occasion d'une fête rituelle locale, d'une foire, voire des deux, puisqu'il existait de nombreuses *miàohuì* 廟會 (foires de temples). Il y avait donc nécessité de toute une activité de production de “matériels didactiques” adaptés à ces cadres d'éducation : versions en langue vernaculaire pouvant servir de base à des conférences comme les *xiangyue*, commentaires munis d'exemples concrets et parlants – et de préférence “mélo”. Le théâtre traditionnel était aussi un support important, qui plaisait aux paysans, et se trouvait totalement mêlé à leur vie quotidienne en de nombreuses circonstances. D'où un répertoire de pièces à scénario

moralisateur mettant en scène les vertus que l'on voulait "faire passer"⁸.

Ainsi le marché ou la fête, occasions pour la population peu éduquée de s'instruire en s'ouvrant vers le monde extérieur ou de se distraire en assistant à une pièce de théâtre gratuite devenaient-elles en même temps des occasions pour les dominants de faire fonctionner leur machine à endoctriner – les supports médiatiques modernes, on voit, n'ont guère fait que se charger d'une fonction très ancienne.

Il y avait donc plusieurs catégories d'"inculcateurs". Des rédacteurs de haut niveau, souvent poussés par leur propre intériorisation des valeurs confucianistes, prenaient la responsabilité de "traduire" les notions à transmettre en langage compréhensible. Ces versions didactiques commencent à apparaître dès les Yuan. Elles étaient pour contrôle présentées à l'Empereur lui-même, car le *rewriting* didactique auquel les maximes étaient soumises aurait pu en distordre le sens. De nombreux livrets différents, nés du zèle de divers fonctionnaires régionaux, ont été retrouvés. Ces "livrets d'instruction" étaient ensuite distribués à des intermédiaires chargés de la besogne elle-même⁹.

Ceux-ci devaient bien sûr choisir leur mode de diction en fonction du public visé (classe, zone urbaine ou rurale, mythes régionaux, dialecte local, etc...). En fait, les livrets eux-mêmes existaient en diverses versions, chacune destinée à un groupe social, ou bien différentes sections du même livret choisissaient des niveaux de langage différent : il pouvait y avoir dans un même livret une partie en chinois classique – bien sûr au moins les maximes elles-mêmes – une partie en semi-classique (vernaculaire avec emploi de quelques monosyllabiques et de quelques tournures classiques, comme le *zhī* 之 en place du *de* 的, ou le *yuē* 曰 en place du *shuō* 說, p. ex.).

D'autres commentaires étaient totalement en vernaculaire, et les livrets pouvaient comporter des dessins "pour motiver ceux qui ne savent pas lire", et que l'on montrait sans doute en petits groupes. C'est ce qu'on constate pour l'Edit Sacré, par exemple. De plus, le conférencier rural ne lisait pas réellement le texte qu'il avait sous les yeux, il en faisait une paraphrase en langage quotidien, agrémenté comme on l'a vu d'exemples de son cru. En effet, la partie vernaculaire du livret était souvent en pékinois, et il était impossible de simplement la lire avec la prononciation cantonaise, par exemple. Une petite "interprétation" était nécessaire.

Les termes employés dans les livrets pour désigner le public visé étaient assez souvent révélateurs du mépris dans lequel il était tenu : "les gens stupides ne comprenant

⁸ - On objectera que je ne mentionne pas du tout l'aspect réellement "éducatif" que toute cette activité. Mais c'est bien l'ambiguïté de l'éducation en tant qu'effort pour faire intérioriser les valeurs dominantes qui est en jeu ici et que je cherche à cerner.

⁹ - Mais tous les envoyés impériaux dans les villages ne se chargeaient pas de propagande à visage découvert. L'écoute des conceptions du peuple était aussi pratiquée. L'empereur faisait envoyer des "indics" dans les villages, comme le montre cet extrait du rapport de l'un d'entre eux, cité par Brine : "Votre serviteur a envoyé un subordonné, qui s'est rendu dans le district et a été de village en village déguisé, prenant des renseignements durant plus d'un mois." (audience de l'Empereur à l'ex-Juge du Guangdong en 1851, in [Brine, 1862]).

pas le sens de l'*Edit Sacré*”, ou : “de peur que les hommes et femmes stupides, sots, ne comprennent pas...”, etc...

Certains livrets fournissaient également des instructions sur l'organisation de la conférence. Les *Règles pour les Conférences sur l'Edit Sacré*, (re)publiées en 1705, spécifient du début à la fin l'organisation souhaitable :

(...) où tenir la conférence, (différent dans une grande ville, une bourgade ou à la campagne), comment purifier le site, où placer encens, chandelles et vases de fleurs, comment envelopper et placer l'*Edit Sacré*, où placer les différents groupes d'auditeurs, quel mobilier utiliser, à quel moment faire jouer les musiciens, à quel moment il était approprié pour le chanteur de chanter, quand tambours et clapets devaient être frappés, et quand les auditeurs devaient s'agenouiller, s'incliner, se prosterner, et ainsi de suite [Mair, 1985, p. 335].

Le livret lui-même devait se trouver posé sur une stèle durant l'action. Il est clair que le but était de définir des règles rituelles normalisant la tenue des conférences.

L'effet des conférences pouvait être extraordinaire sur les auditeurs, comme le montre cette description tirée... des mémoires de Guo Moruo (!) :

Des conférenciers sur l'Edit Sacré, qui disaient des histoires sur la loyauté, la piété filiale et la fidélité, à partir des Livres Moraux (*shanshu*), venaient souvent à notre village. Ces Livres Moraux étaient pour la plupart composés d'histoires populaires. La narration était une combinaison de passages parlés et chantés, la faisant ressembler aux *tanci* 彈詞 ballades accompagnées d'instruments à cordes], mais ce n'était pas exactement la même chose. (...)

A un coin de rue, ils montaient une estrade constituée de trois tables carrées, l'une placée sur les deux autres. Sur celle-ci, ils disposaient de l'encens et des chandelles comme offrandes à la plaque de l'*Edit Sacré*. Sur la table de droite était placée une chaise. S'il y avait deux personnes, on plaçait une chaise de chaque côté.

Quand venait le moment pour le conférencier de prêcher l'*Edit Sacré*, celui-ci, habillé comme s'il allait avoir audience avec l'Empereur, tapait de manière audible sa tête contre le sol à quatre reprises face à la plaque de l'*Edit Sacré*. Puis il se relevait, et haussant la voix, récitait les dix [sic] maximes de l'*Edit Sacré*. Ensuite il remontait sur l'estrade et commençait à dire des histoires. Il s'inspirait du texte écrit (*zhàoběn xuānkē* 照本宣科) de manière très simple.

Quand il arrivait à un passage devant être chanté, il élevait la voix en chantant et, spécialement quand il s'agissait de quelque chose de triste, il la teintait du son des pleurs. Certains conférenciers s'accompagnaient eux-mêmes tout au long de leur chant de cloches, de poissons de bois, de clapets de bambou, et ainsi de suite.

Ce type de conteurs constituait pour les gens des villages un spectacle qu'ils adoraient. Ils restaient debout devant l'estrade de l'*Edit Sacré* et écoutaient durant deux ou trois heures. Les meilleurs conteurs pouvaient faire pleurer l'auditoire. Il était aisé de faire pleurer les villageois ; il suffisait de hausser la voix un peu aux moments tristes et d'ajouter quelques soupirs de tristesse.

Avant d'avoir commencé à étudier, j'étais déjà capable de comprendre les Livres Moraux de ces conférences sur l'*Edit Sacré* [Guo Moruo, 1947/1955, cit. in. Mair, 1985, p. 354-5].

La méthode de manipulation de symboles populaires

Après avoir abordé le mécanisme d'imposition directe des valeurs dominantes, ainsi que les tensions auxquelles se trouvaient soumises celles-ci et ses dépositaires, j'aborde à présent le second mécanisme mentionné au début de ce chapitre, celui que j'ai caractérisé comme "réinterprétation contextuelle" utilisant des *symboles*. Il peut être considéré comme une suite logique du déploiement d'une pédagogie adaptée au public dont j'ai parlé précédemment : pourquoi ne pas transmettre les valeurs au travers de symboles déjà connus et acceptés par la population visée ?

Sur le plan général, le fait que les symboles doivent être interprétés en fonction de leur contexte social d'action ne doit pas donner à penser que leur manipulation en devient impossible, bien au contraire. La classe dirigeante peut chercher à favoriser telle ou telle "réinterprétation", et il semble bien qu'il existe un mécanisme très général de réappropriation par l'élite des traditions populaires qui lui échappent, celles-ci étant ensuite réinjectées vers le peuple sous une forme plus assimilable, plus "manipulable" par l'élite.

Des exemples courants de ce processus peuvent être trouvés dans notre quotidien. Prenons la date de la fête de Noël : cette fête fut fixée très tardivement dans l'histoire par l'église catholique au 25 décembre, essentiellement pour aider à l'assimilation d'une importante fête païenne qui se tenait à cette date (le Père Noël et le sapin de Noël ne semblent pas d'origine chrétienne à proprement parler lumineuse, et pourraient bien plutôt être des vestiges de cultes germaniques liés à la forêt).

Un exemple également très parlant pour des catholiques est celui de la canonisation des Saints, qui institutionnalisait sous une forme totalement maîtrisée par l'église des ferveurs populaires qui se trouvaient du même coup redéfinies dans un cadre orthodoxe. Un phénomène du même ordre (les "marabouts") est bien connu et décrit pour l'Islam, et ce phénomène de "récupération" semble général et commun à d'autres cultes révélés : en Anatolie, certaines sectes musulmanes ont des fêtes qui "tombent" en même temps que des fêtes chrétiennes arméniennes. Il se pourrait bien que cette situation provienne d'une assimilation par l'islam et le christianisme de fêtes païennes locales antérieures à l'arrivée de ces deux religions révélées...

Un autre exemple touchant cette fois une tradition écrite est celui de la tradition Apocalyptique, qui fournit des textes "idéologiques" à des centaines de révoltes médiévales : ce texte habituellement caractérisé comme "chrétien" pourrait bien provenir en fait du remodelage pour des fins de propagande interne à l'Eglise chrétienne clandestine d'un passé bien plus lointain, juif soumis à des influences zoroastriennes¹⁰. Un autre exemple, "en sens inverse" celui-là, et plus moderne, est celui des fêtes

¹⁰ - Le problème de la "spécificité" de la tradition apocalyptique chrétienne, l'une des traditions parmi celles qui fonctionnèrent dans l'Histoire comme fondements de mouvements millénaristes, ne peut être abordé ici faute de place. Je dirai simplement que l'argument de la spécificité de l'apocalypse comme chrétienne ne permet pas de refuser à d'autres cultures l'accès à une tradition du même ordre. Je traite ce problème au chapitre 23.

islamiques dans les Républiques d'Asie centrale Soviétique. Dans l'incapacité d'empêcher le déroulement des fêtes religieuses traditionnelles, les autorités soviétiques avaient institué de grandes fêtes laïques aux dates requises, donnant congé à l'occasion, en un processus visant clairement à intégrer culturellement un islam laïcisé à la vie rituelle officielle. Les musulmans ont simplement décalé de manière privée les dates traditionnelles et boudé les célébrations "soviétiques", faisant ainsi échouer le projet.

Un exemple d'emprunt et de remodelage de symbole : Mazu/Tianhou

Un autre exemple qui concerne directement la Chine, et mérite donc d'être exposé plus en détail, est celui du culte de la déesse Tiān Hòu 天后 ou Māzǔ 媽祖, encore pratiqué de nos jours, surtout dans le Fujian et à Taïwan. Cet exemple permet de présenter un cycle complet, de la naissance d'une tradition à son institutionnalisation étatique, puis à son échec récent sous sa forme remodelée¹¹.

Mazu est la déesse patronne des pêcheurs et des marins, et est connue tout au long de la côte de Chine, incluant l'île de Taiwan. Eberhard présente une hypothèse intéressante sur son origine : il pense que cette déesse pourrait bien provenir d'un "remodelage" par les immigrants chinois venus du nord d'une déité aborigène des côtes et des rivières antérieure à leur arrivée [Eberhard, 1968, pp. 402-403, cit. in. Watson, 1985, p. 298]. Ce serait donc un autre exemple d'emprunt. Quoi qu'il en soit, à partir du douzième siècle, l'Etat l'adopta comme un symbole de pacification des côtes. Sous patronage impérial, nantie de nombreux titres honorifiques (Tianhou, "Impératrice Céleste") Mazu devint progressivement la déesse la plus importante du sud de la Chine, un processus qui reflète celui au cours duquel, parallèlement, l'autorité de l'Etat se fit de plus en plus forte dans ces mêmes régions.

C'est à la fin du X^{ème} siècle que Mazu commença à être adorée à Meizhou, sur la côte du Fujian. Comme de nombreuses déités chinoises, elle eut d'abord une vie terrestre, sous la forme ici d'une jeune fille née dans une famille de pêcheurs. La légende raconte qu'elle était d'une personnalité exceptionnelle, ne montrant jamais aucune émotion, et qu'une fois adulte, elle ne se maria pas, demeurant ainsi totalement à l'écart des stéréotypes imposés aux femmes dans la culture chinoise. De son vivant, elle rêva une nuit qu'elle sauvait ses frères en mer. A leur retour, ils lui apprirent qu'ils avaient en effet été sauvés par un mystérieux esprit à l'apparence féminine. Quand elle mourut, très jeune encore, chacun était persuadé de ses pouvoirs surnaturels, et d'autres sauvetages similaires commencèrent à se produire.

Le mythe de Mazu dont l'une des nombreuses versions vient d'être résumée ici connu au cours des siècles qui suivirent une évolution et une élaboration qui continuent encore. Watson a examiné les brochures se trouvant de nos jours dans tous les temples de Mazu, et celles distribués chaque année au festival de Mazu à Beigang (Taiwan). Il

¹¹ - Pour toute cette section, voir l'article passionnant de [Watson, 1985].

les a comparées aux versions orales concurrentes qui courent dans les milieux moins éduqués.

Les versions “d’élite” mettent l’accent sur l’appartenance de la jeune fille à la famille vertueuse d’un petit fonctionnaire impérial, et non d’un pêcheur, et ne s’étendent pas sur les caractéristiques “déviantes” de sa biographie terrestre (le fait qu’elle ne se maria pas). Dans les versions orales actuelles du mythe, Mazu est connue pour savoir calmer la mer en furie, alors que dans les versions écrites, elle “calme” aussi des éléments indisciplinés de la société comme les pirates. Chaque classe peut donc se reconnaître dans sa propre version de la déesse.

Il n’est d’autre part pas indifférent qu’il s’agisse d’une femme, car dans certaines versions du mythe, elle apparaît soit implicitement¹² soit explicitement s’être suicidée pour éviter un mariage arrangé.

Mais revenons à l’histoire du culte de la déesse : il s’étendit peu à peu le long de la côte, aussi bien qu’à des fidèles de type différent. D’abord protectrice des pêcheurs, la déesse fut bientôt reconnue comme leur protectrice par les marchands qui commerçaient par mer avec l’Asie du Sud-Est et devint la patronne de plusieurs guildes. Les marchands estimaient clairement d’après les sources que la protection de la déesse comprenait non seulement le contrôle de la mer, mais aussi la subjugation des pirates en voulant à leur marchandise.

L’Etat impérial intervint dans le culte en 1156, en nommant Mazu “Divine Gente Dame” pour la remercier d’avoir guidé la flotte d’un officiel impérial dans un orage. Puis en 1192 elle fut nommée “Concubine Impériale” (!) et Khubilai Khan lui-même la fit ensuite nommer “Concubine Céleste” (Tianfei) en 1278. Ces “promotions” continuèrent au long des siècles jusqu’à la dynastie Qing, dont les premiers empereurs visaient à renforcer leur emprise sur le sud rebelle. C’est en 1737 que l’empereur Qing Qianlong la nomma Tianhou, “Impératrice Céleste”. Une fois le culte de Tian Hou reconnu par la Cour Impériale, la manière correcte de l’honorer se trouva définie par des règles édictées par le Bureau des Rites. La déesse bénéficia d’avantages comme la construction de temples sur fonds d’Etat dans toutes les capitales provinciales de l’empire, où le fonctionnaire de plus haut rang de la ville devait l’honorer à des dates fixées. Mais ces dates décidées par le Bureau des Rites ne correspondaient pas aux dates des fêtes populaires de Mazu, et la masse des fidèles continua à utiliser les temples non officiels.

¹² - Les versions dans lesquelles elle apparaît peu après sa mort vêtue d’une robe rouge, que portaient traditionnellement les femmes qui se suicidaient : c’était la robe portée lors du transfert entre la famille de la mariée et celle de son époux. Mourir lors du transfert (dans cette robe) signifie qu’on devient un esprit sans famille, un des plus dangereux puisqu’il n’y a guère de moyen culturel de l’apaiser. Watson témoigne de plusieurs suicides de ce type dans le Hong Kong des années 60. Notons que dans d’autres versions, Mazu est réputée avoir possédé durant sa vie des talents de médium, auxquels ont fait justement appel pour apaiser ces esprits.

Cette situation perdure encore à Lugang (Taiwan), et dans plusieurs villes de Taiwan, où se trouvent *deux* temples de Mazu se disputant la prééminence. On ne peut démontrer plus clairement que le symbole Mazu prenait une signification différente pour des personnes différentes. A Taiwan, en particulier, qui a une histoire de peuplement assez spécifique, cette opposition se fait encore sentir. La déesse, appelée par le peuple “Mazu” fut amenée directement du Fujian par les premiers immigrants, avant que les officiels ne fassent sentir leur autorité sur l’île. Elle incarne encore de nos jours la culture taïwanaise d’origine fujianaise, “sudiste”, par opposition à celle des gouvernants venus du nord (qu’il s’agisse au siècle dernier des officiels de la dynastie Qing ou actuellement des nationalistes du Guomindang). Les tentatives des gouvernants actuels pour utiliser un autre type de légitimité, et lancer un culte calqué sur ceux des déités traditionnelles, mais centré sur des valeurs “nationales”, comme Sun Yatsen, le “Père de la Nation”, ou Chang Kaichek, rencontrent un succès mitigé¹³.

A Canton, par contre, plus intégré culturellement au reste du pays, les gens donnent à Mazu ses titres impériaux, et l’appellent volontiers “Tianhou”. C’est que les officiels ont été plus présents au cours de l’histoire, l’immigration sans doute mieux encadrée, et l’évolution du culte, moins brutale aux yeux des gens du commun, a pu être progressivement intégrée. Cette différence amène à se demander

(...) si l’Etat à *mené* ou *suivi* les masses dans la promotion de déités spécifiques. Les officiels ont-ils imposé aux chinois leur propre ensemble de symboles religieux, ou bien ont-ils simplement répondu aux pressions locales en mettant l’Etat en conformité avec des cultes déjà populaires auprès des masses ? [Watson, 1985, p. 301].

Pour les officiels, Mazu symbolisait la culture orthodoxe et la subjugation des ennemis de l’empire – ce qui incluait, au cours des années troublées de la transition entre dynasties Ming et Qing, les loyalistes Ming du sud et de Taïwan. En cette époque troublée, pour les clans puissants qui la choisirent désormais comme patronne, elle symbolisait en général le maintien de l’ordre social par la subjugation des mauvais éléments sociaux : Watson suspecte que de nombreux temples à Tianhou élevé par des clans aisés le furent *en raison* de sa reconnaissance par la Cour, pour bénéficier de la considération liée à la déesse. J’ai déjà mentionné dans le chapitre sur l’élite un processus semblable : les chefs de clan signalaient leur volonté de rejoindre l’élite en rendant ainsi hommage à une déesse reconnue par l’Etat comme symbole d’ordre, de pacification – alors que l’Etat avait au départ choisi ce symbole parmi d’autres en raison de sa popularité locale ! L’élite adoptait là encore les normes d’Etat et aidait à les propager... pour ses propres raisons.

Le mécanisme de ces divers emprunts, celui de Mazu comme ceux précédemment mentionnés, peut être analysé comme celui d’“emprunts de légitimité”, dans lesquels une tradition largement répandue (p. ex. l’Apocalypse, le culte de Mazu) fait bénéficier de la légitimité qu’elle possède par elle-même un corps de doctrine étranger (p. ex. le

¹³ - Pour ce problème, voir [Sangren, 1987].

christianisme, le confucianisme officiel Qing). Dans le cas de Mazu, on a un mouvement d'aller-et-retour d'emprunts de légitimité symboliques qui montre bien que dans la recherche de la légitimité, chaque acteur avait sa stratégie, et qu'un simple schéma de placage "culture officielle sur culture locale" ne suffit pas à rendre compte de la complexité des mouvements d'emprunt.

Il n'est pas indifférent que parmi tous les exemples qui ont été cités, on trouve soit des activités à caractère rituel, soit des textes écrits, et que l'ancienneté historique de la tradition prestatrice de légitimité paraisse jouer un rôle dans le processus. Je reviendrai aussi sur le fait que le *sens* du symbole emprunté *change* dans le processus, ce qui semble être une condition nécessaire au "voyage" de ce symbole d'une section de la société à une autre.

Ce qui est clair, c'est que dans l'esprit des officiels promoteurs de Tianhou, que le peuple adore une déesse à laquelle eux-même donnaient un sens d'ordre social et de culture orthodoxe était compris comme une acceptation des valeurs qu'eux-mêmes y voyaient. Le symbole était interprété par les valeurs qu'il devait représenter, la participation au *mode de communication rituelle* du culte récupéré par l'Etat était interprétée sur un mode durkheimien avant la lettre.

Une tension interne au paradigme de l'élite

On a vu que, aussi bien dans le mode de transmission directe que dans le mode de transmission par manipulation de symboles, l'allié privilégié de l'Etat, le transmetteur privilégié des valeurs, se trouvait en général être l'élite lettrée. Pour les conférences rurales par exemple, l'officiel devait faire appel à un intermédiaire qui accomplissait la cérémonie elle-même. La présence d'un intermédiaire était d'autant plus nécessaire que l'officiel du lieu, souvent le réel organisateur, venait en raison de la loi forcément d'une autre province, et n'aurait pu, même s'il avait jugé digne de lui ce travail, donner lui-même la conférence en dialecte local. L'officiel pouvait participer lui-même à des cérémonies, souvent formelles et sans vie, sur le même sujet, mais il préférerait souvent désigner des soldats, des coureurs de yamen, des assistants d'origine locale pour cette tâche. Un *shengyuan* d'origine locale ou quelqu'un qui avait préparé cet examen sans le réussir pouvait être un intermédiaire rêvé : il pouvait sans doute lire toute la tradition en langue classique. De nombreuses personnes devaient être assez éduquées pour lire correctement, mais sans pouvoir écrire facilement ou correctement. Ils avaient accès en gros à la tradition, mais ne pouvaient consigner leurs pensées par écrit. Ils étaient *récepteurs* dans le réseau, mais ne pouvaient émettre qu'avec une portée limitée... En fait, dans leur majorité (gardons-nous de toute généralisation abusive ! L'auteur de *L'histoire non officielle des lettrés*, ainsi que de nombreux auteurs de romans populaires en langue vernaculaire n'étaient-ils pas membres de ce groupe social ?), ils pouvaient *transmettre* facilement, mais sans doute pas *créer* facilement.

Cette situation incite d'ailleurs Johnson à voir une différence dans les structures de communication orale et écrite : la communication orale se serait faite en *réseau* (avec

les limites déjà énoncées des dialectes régionaux), alors que la communication écrite aurait suivi des structures *hiérarchisées* : plus on avait de chance d'accéder à une éducation, plus on pouvait accéder à la tradition écrite et à la "pensée héritée" et plus on y comprenait de choses.

La classe intermédiaire transmetteuse et non créatrice de valeurs dominantes dont il vient d'être question devait jouer un rôle très important dans l'intégration culturelle. On a déjà vu que les notables locaux estimaient que leur intérêt allait dans le sens de la transmission des valeurs proposées par l'Etat (chapitre sur l'élite) parce qu'ils pouvaient les utiliser pour se légitimer eux-mêmes et "faire tenir tranquille" le peuple.

Mais la situation particulière, de subordination, de "l'élite inférieure" par rapport au champ symbolique chinois – c'est-à-dire en dernière analyse la nature *élitiste* du corpus confucianisme et sa subordination à l'institution impériale depuis les origines de cette dernière – devaient dans une certaine mesure créer une tension *interne* au confucianisme officiel. De plus, les valeurs morales confucianistes elles-mêmes, en raison justement de la manière idéaliste dont elles étaient promues, pouvaient potentiellement être utilisées comme des armes contre l'arbitraire impérial et l'injustice sociale. Pour les lettrés, cette tension interne au corpus moral confucianiste, une fois révélée à eux-mêmes par la prise de conscience de leur position subordonnée à l'égard de la couronne, se centrait sur l'interprétation du concept de "fidélité" (*zhōng* 忠). Elle pouvait toucher non seulement les *shengyuan* et les "lettrés-plébéiens", mais tous les lettrés – selon leur personnalité.

Le politique et les lettrés : anesthésie ou refoulement historiques ?

Il faut une fois de plus revenir à l'histoire pour assister au déploiement de cette tension. J'emprunterai pour ce faire quelques éléments au compte-rendu que fait François Julien de l'étude de Fu Xuguan sur l'évolution de la position des lettrés dans l'histoire chinoise [Julien, 1984 ; Fu Xuguan, s.d.].

Fu part de la période des Royaumes Combattants (403-222 av. J.C.), traditionnellement considérée comme la fin de l'Antiquité Chinoise. C'est l'époque qui fait immédiatement suite à celle dite des Printemps et Automnes (722-481 av. J.C.), où vécut Confucius. Il la caractérise comme un moment d'exceptionnelle liberté intellectuelle, un moment d'"entre deux" : les anciennes institutions féodales, essentiellement héréditaires, mises en place sous la dynastie royale des Zhou (1122?-256 av. J.C.) s'étaient effondrées, et l'institution impériale que devait mettre en place Qin Huangdi en 221 av. J.C. ne s'était pas encore imposée. La Chine était divisée en plusieurs royaumes, la mobilité de la population semble avoir été importante, et les lettrés allaient offrir leurs services dans l'Etat de leur choix. Tandis que certaines des familles régnautes antérieures s'effondraient, des hommes d'origine comparativement plus basse purent acquérir des positions importantes.

Une fois l'unification accomplie par Qin (qui ordonna en 213 l'autodafé de tous les

livres), cette mobilité et la possibilité de se soustraire à l'influence du souverain disparurent. La dynastie des Han, qui suivit, renforça encore l'autoritarisme des Qin. A partir du moment où l'institution impériale s'imposa, le champ de l'activité intellectuelle se trouva progressivement redéfini. Les lettrés contribuèrent à l'éviction de l'aristocratie, mais selon des lignes inspirées de méthodes légistes, l'école opposée à celle de Confucius. Les confucianistes luttèrent donc d'abord avec des empereurs qui leur étaient hostiles pour se faire admettre dans l'appareil d'Etat. Ils y parvinrent en absorbant des parties significatives des enseignements de leurs adversaires. Mais inversement, leur activité intellectuelle dut se soumettre à l'ordre qu'ils avaient contribué à créer.

L'institution impériale trouve son miroir dans le domaine intellectuel, en ce sens que toute activité intellectuelle empiète immédiatement sur le politique. Tout système de pensée pouvait donc immédiatement se trouver en butte à la classification "orthodoxe-hétérodoxe", ce qui poussa certains lettrés – peut-être influencés par le Taoïsme – à se retirer totalement de la vie publique [Holzman, 1984].

Paradoxalement, c'est la primauté quasi-absolue de la politique dans la vie chinoise antique qui rend la retraite, le rejet de la vie politique, si importante en Chine [Holzman, 1984, p. 44].

La thèse de Fu est qu'un fort sentiment d'oppression apparut chez les lettrés sous les Qin, qui continua à exister sous les Han, mais que peu à peu, ce sentiment finit par "s'anesthésier". Au lieu de porter sur l'institution impériale elle-même, il se mit à porter sur ses excès, ses errances, ses aspects sombres.

Tel est le point crucial de l'évolution des intellectuels chinois en accord avec l'évolution de l'histoire chinoise elle-même : le "sentiment d'oppression" s'enfouira d'autant plus profondément au sein de la conscience des lettrés chinois que la condition qui leur est faite au sein du monde politique de la Chine sera de plus en plus dure [Julien, 1984, p. 38].

Sans doute joua dans cet abandon l'absence d'un autre lieu idéologique que le cadre commun de référence moraliste à vocation politique du confucianisme, à partir duquel l'on aurait pu critiquer celui-ci. Par exemple, explique Julien, il n'existe pas en Chine d'idéologie transcendante analogue à notre théologie, qui est justement en Occident le cadre à partir duquel s'est développée l'idée de la personnalité individuelle (le *cogito*).

Il me semble qu'il convient d'ajouter que, d'autre part, il n'existait pas réellement pour les lettrés d'alternative sociale et politique à l'ordre impérial : ils y étaient aliénés, mais ils ne prospéraient qu'à son ombre – on a vu que la couronne passa le temps qu'il fallut pour leur ôter tout espoir d'établir leur autonomie sous la forme d'une "reféodalisation" territoriale du pays. Socialement, ils ne pouvaient guère – comme le firent au cours de l'histoire certains des membres de "l'élite inférieure", que trouver des alliés paysans (ce qui n'est pas "s'allier à la paysannerie") lors de révoltes pour renverser la dynastie – mais non l'ordre social.

Comme actualisation de ce champ symbolique dans le cadre de la propagande poli-

tique, si nous faisons à présent une petite incursion dans l’histoire de ces conférences rurales dont je viens de décrire l’organisation, il n’est pas indifférent de remarquer qu’elles ont connu une évolution importante entre la dynastie des Song et celles des Ming et des Qing¹⁴. Sous les Song, elles furent d’abord centrées sur la promotion de la *coopération villageoise* – ce qui pourrait bien d’ailleurs s’interpréter comme une défense du *statu quo* foncier en utilisant les valeurs confucianistes du “chacun à sa place sociale”, bienveillance pour les supérieurs, acceptation pour les inférieurs, convenances (*lǐ* 禮) pour tous. On a vu que sous les deux dernières dynasties, c’est un texte écrit par l’Empereur lui-même qui se trouve placé au centre de ce qui est peu à peu devenu une véritable cérémonie incantatoire et ritualisée : il s’agissait bien toujours de propager des valeurs confucianistes, mais le propagateur suprême, celui dont on commente les maximes en dernier ressort, c’est bien l’Empereur lui-même – comme s’il y avait volonté de celui-ci d’assumer en sa propre personne le corpus confucianiste tout entier, en se posant comme leur détenteur et leur origine. Ainsi ce changement d’orientation reflète-t-il une emprise croissante de l’institution impériale sur le champ de discours, y compris propagandiste des valeurs confucianistes. L’Empereur apparaît pour ainsi dire *au-dessus* des valeurs propagées.

Je me demande en fait si le terme “anesthésier” utilisé par Fu est bien choisi. Ne serait-ce pas que l’Empire aurait su d’abord *acheter* les lettrés – et non les anesthésier ? L’anesthésie psychologique, un tel “refoulement historique” doit s’expliquer par autre chose que la contrainte pure et l’habitude. Par contre, on pourrait parler d’un véritable *refoulement*, à la suite duquel une *rationalisation* d’un tel “compromis historique” pouvait bel et bien être opérée d’un point de vue *moral*. Le *zhōng* 忠 de la “fidélité” aux principes pouvait devenir celui de la “fidélité” à la dynastie en tant qu’elle disposait de l’approbation du Ciel pour gouverner. Puisque l’accès à la position de l’aristocratie disparue était rendu impossible, l’abandon de la liberté pour une position sociale tout de même dominante au sein d’un ordre où l’autorité ultime appartenait à la couronne pouvait se revêtir d’un manteau plus noble. Que l’Empereur soit possesseur personnellement des valeurs confucianistes était légitimé par le Ciel. Le refoulement se rationalisait à l’aide d’une légitimation.

On peut même se demander si le maintien au cours des siècles de la volonté caractéristique de la philosophie confucianiste – indubitablement présente dès les origines – de générer et d’intérioriser des valeurs morales en utilisant la pratique de l’action rituelle ne pourrait pas être interprétée comme une conséquence de cette tension historique ? Dans cette hypothèse, les mouvements de pensée apparaissant au sein du confucianisme au cours des siècles – notamment le néo-confucianisme – devraient être vus non pas comme *circulaires* au sens d’une absence d’évolution et même d’une dégradation à partir des origines (comme l’Occident l’a trop souvent interprété) mais comme l’indice de tensions internes générées par la situation concrète des élaborateurs de ces mouvements :

¹⁴ - Mair (op. cit., p. 331) cite à ce propos [Kodo, 1979].

Pour Th. Metzger, l'[impulsion traditionnelle à transformer la tradition*] procède (...) de tensions inhérentes au néo-confucianisme. C'est le néo-confucianisme lui-même, par conséquent, que nous devons regarder d'un œil neuf.

* en anglais dans la citation de Chevrier.

Dans cette optique [Chevrier, 1984, p. 105], l'intrusion occidentale du XIX^{ème} siècle n'apparaît plus comme celle d'idées modernes venant dégrader une situation exempte de "tensions" et s'y substituer. Cette intrusion constituerait le dernier avatar et la conclusion d'une crise enfouie. Ce problème n'est pas sans intérêt pour l'évaluation d'un mouvement comme celui des Taiping, qui apparaît devoir une partie de sa force justement à ces idées occidentales.

Th. Metzger montre ainsi qu'il existait dans le confucianisme des tensions indépendamment des notions ou des attitudes que nous associons à une situation "tendue" : exaltation du moi et du doute, individualisme et scepticisme. La conscience chinoise était "malheureuse" sans produire pour autant la différenciation individualiste et antagoniste dont un Hegel a pu reconnaître l'œuvre dans la "phénoménologie" de la conscience occidentale. Partant, l'absence d'une idéologie (collective) et d'une pratique (personnelle) des conflits, absence dès longtemps reconnue, et que Metzger corrobore, ne doit pas faire conclure à l'absence des tensions entre l'individu et l'Etat, le moi et le monde, l'immanence et la transcendance, l'autorité et la liberté, etc... qui chez nous se résolvent de manière conflictuelle. En revanche, la personnalité néo-confucéenne idéale, privée d'exutoire, est une personnalité instable, angoissée même en dépit de toutes les certitudes métaphysiques qui fondent, depuis les Song, l'éthique officielle, par le fait qu'elle est soumise à l'épreuve sans issue de l'"ouverture" (de l'interdépendance), et du perfectionnement sans fin : elle est incapable de se fermer, de se poser en s'opposant (s'il faut traduire cette épreuve en termes d'idéalisme occidental) [Chevrier, 1984, p. 106 ; Metzger, 1977].

Partage de symboles et interprétation

J'ai caractérisé l'interprétation que les fonctionnaires impériaux faisaient de l'acceptation des cultes prescrits par le peuple comme "durkheimienne avant la lettre". Il *semblait* en effet qu'il y eût partage des valeurs considérées comme orthodoxes par l'Etat. La question qui se pose par rapport à cette interprétation est en fait : Y avait-il globalement succès de la politique d'imprégnation du peuple par les valeurs "orthodoxes" ?

Si l'on en juge par la durée de l'institution impériale chinoise, du deuxième siècle avant J.C. jusqu'à 1911, on serait tenté de répondre "oui". Plus encore si l'on considère la pérennité des valeurs confucianistes elles-mêmes, qui survécurent largement à la dynastie Qing, même au travers de la révolution culturelle. A Taiwan, les rues principales de Taipei portent encore aujourd'hui les noms des grandes qualités confucianistes.

Si l'on regarde le nombre de révoltes paysannes et de soulèvements divers sous les Qing, la réponse doit être beaucoup plus nuancée : il semble bien que le pouvoir en

dernière analyse dut d'être sauvé non pas à la qualité de sa "persuasion confucianiste", mais bien à la force brutale qu'il exerça à supprimer les révoltés. Pourtant, si les Taiping échouèrent, c'est bien aussi parce que leurs valeurs allogènes étaient inacceptables par les élites imprégnées de confucianisme.

Il semble cependant qu'il faille séparer les deux questions de la pérennité de la dynastie et de celle des valeurs. D'abord parce qu'il apparaît de plus en plus que, même dans le cas de révoltes hétérodoxes, les valeurs mêmes que l'Etat impérial avait voulu s'approprier furent utilisées comme des justifications de la rébellion contre lui. Jusqu'à un certain point, donc, la "qualité" de la mise en place d'une identité dominée n'est pas remise en cause par les mouvements politiques du XIX^{ème} siècle. Les valeurs elles-mêmes sont susceptibles d'interprétation contextuelle. Les valeurs confucianistes furent sans cesse utilisées pour légitimer des soulèvements contre l'ordre impérial confucianiste. J'ai déjà parlé de la tension interne au corpus.

Contextualité des symboles et interprétation durkheimienne

D'autre part, il est peut-être prudent de se demander si l'interprétation "durkheimienne" de la participation à des *symboles* communs comme partage de *valeurs* communes est réellement justifiée.

Si l'on revient au culte de Mazu, on constate que les différentes classes sociales qui partagent son culte ont une vision très différente de la déesse. Les différentes versions du mythe originaire du culte, telles que les a collectées Watson, montrent une grande variation entre "versions d'élite", écrites, et "versions du commun", orales. Le fait que les temples utilisés par différentes communautés partageant en apparence un même culte ne soient pas les mêmes doit aussi nous faire réfléchir. Watson a interrogé les pratiquants des cérémonies sur la signification qu'ils donnaient à la déesse.

Il ressort de son travail que Mazu pour les clans propriétaires terriens apparaît comme une déesse territoriale – comme il en existe beaucoup en Chine – incarnant et protégeant leurs terres. Mais ils la décrivent en même temps comme déesse de toute la communauté. Les métayers refusent énergiquement une telle image de la déesse, qui leur apparaîtrait alors sanctionner les injustices dont ils se sentent victimes. Pour eux, Mazu est précisément vue comme une déesse les aidant à lutter contre l'injustice, et dont le culte a été illégitimement capté par les grands clans. En réalité, la déesse ne consent à écouter qu'eux, et les grands clans qui l'adorent s'illusionnent sur leurs relations avec elle.

Le cas le plus extrême d'images contradictoires est fourni par l'apparente liaison entre Mazu et les activités de piraterie : il semble bien que, historiquement, certains temples côtiers aient servi de centres de rassemblement à des pirates qui avaient adopté Mazu comme patronne car elle pouvait les aider lors des tempêtes. Simultanément, la déesse était révérée par les marchands qui la voyaient essentiellement comme subjuguant les pirates ! En ce qui concerne les femmes, l'image de Tian Hou qui se

dégageait des discussions avec elles n'avait rien à voir avec leur position sociale – et celle de leur mari. C'était celle d'une déesse avec laquelle on peut passer des contrats personnels en intercession pour un problème particulier – ce qu'aucun homme ne faisait jamais. On voit que les conceptions spontanées des fidèles n'auraient pas pu être plus différentes !

Cependant, interrogés lors d'une fête, les participants de divers classes insistent sur le fait qu'"ils ont tous collaboré pour sa préparation". Ceci mène à penser que l'interprétation durkheimienne n'est sans doute pas fautive en elle-même, du moins si les chercheurs restreignent leur enquête aux opinions publiquement exprimées par leurs informateurs. Mais les témoignages précédents posent tout de même une question : les anthropologues qui se servent de l'approche durkheimienne comme moyen exclusif pour analyser la signification des événements rituels dans les communautés ne manquent-ils pas des dimensions importantes de ces fêtes ? Cette interprétation fournit-elle la signification totale, la plus importante, de ces activités ? En d'autres termes : cette assertion de valeurs partagées est-elle le paramètre le plus important de la fête ?

1) D'une part, au niveau "symbole" : si, au plus haut niveau d'abstraction, le culte semble bien donner une image d'intégration culturelle, on est bien obligé de constater que, de manière souterraine, le symbole Mazu intéragit avec la condition spécifique de ses utilisateurs, et qu'il prend un sens en fonction de ce contexte. Que le symbole soit partagé – et même qu'il y ait action commune sur la manière de le partager – ne signifie pas qu'il y ait *partage de sens*.

Tout se passe, conclut Watson, comme si l'Etat proposait simplement des symboles, sans chercher à régler les croyances, c'est à dire une structure d'intégration, mais pas des contenus. Tant que les *rituels* appropriés étaient respectés, l'Etat n'intervenait pas. Il se peut cependant que cette insistance sur l'"acceptation de surface" soit entrée de plus en plus en conflit au cours de l'évolution de la dernière dynastie avec la tendance grandissante à poser les problèmes de conformité sociale en termes d'*intériorisation* des normes morales que j'ai mentionnée au chapitre sur l'évolution sociale. Autre source de tension en perspective entre diverses conceptions de ce que devait être l'orthodoxie.

2) Ensuite, au niveau "sens" : même si l'on admet que la fête constitue ("ré-institue") la communauté en tant que communauté, au moyen de la projection, accomplit lors des rituels, de l'identité communautaire dans des symboles partagés, l'approche en termes d'appartenance et de partage de valeurs ne nous parle pas de relations de pouvoir et de hiérarchie internes à la communauté. Et l'approche durkheimienne ne nous renseigne pas du tout sur les rapports que la communauté entretient avec le monde extérieur. Rien ne nous est dit sur le *statut* qu'elle assume vis-à-vis du reste du monde auquel elle appartient.

Or il se pourrait bien que le sens le plus important de ce type de partage symbolique soit en fait d'instituer la communauté en tant que telle *au moyen de l'institution de son appartenance à une entité de niveau supérieur qui l'englobe*. Il appartiendra à la suite

de cette étude de se demander *où* dans la société chinoise, à quel niveau hiérarchique, dans quel type de rapport avec les groupes d'appartenance de niveau supérieur ce mode d'intégration symbolique plaçait la communauté locale.

Dans les relations entre communauté locale d'une part et institution impériale d'autre part, Mazu et les symboles de ce type apparaissent comme des signifiants ayant pour fonction essentielle de pouvoir se charger contextuellement de tout signifié disponible dans la situation. C'est à dire qu'en termes de communication, ce sont des "jetons" (*token*). Ils instituent une potentialité de communication, un champ de communication, mais sans pour autant constituer par eux-même de communication. Leur voyage historique de bas en haut et de haut en bas de l'échelle dans la société impériale constitue une véritable dialectique de l'acceptation réciproque de symboles imposés par l'institution impériale aux communautés dans un sens – y compris les groupes locaux dominants qui acceptaient l'interprétation de l'Etat – et par les communautés locales à l'institution impériale dans l'autre

J'ai le soupçon que cette dialectique pourrait bien constituer une telle *fondation réciproque* des identités en jeu, tant dominante que dominée. Une fois tous les acteurs attirés dans le même champ de communication, l'*ambiguïté* déjà mentionnée des symboles en ferait alors le *champ de bataille* de l'imposition, de l'acceptation, ou du refus symboliques d'une véritable *institution imaginaire de la domination*.

Je vais dans le chapitre suivant examiner plus systématiquement la manière dont se constitue justement le champ symbolique dans le monde chinois.

Le thème des Eaux Soulevées se rattache à un mythe de l'aménagement du monde et, par certains côtés, paraît lié à divers rites agraires d'un caractère shamanistique marqué : c'est en *faisant des dessins sur le sol* [ital. GG] qu'on fait jaillir les eaux et qu'on leur trace un lit [Granet, 1988, p. 20].

En détachant les ressources culturelles de la personne, l'écriture permet de dépasser les limites anthropologiques - en particulier celles de la mémoire individuelle - et libère les contraintes qu'impliquent des moyens mnémotechniques tels que la poésie, la technique de conservation par excellence des sociétés dépourvues d'écriture ; elle permet l'accumulation de la culture jusque là conservée à l'état incorporé et, corrélativement, *l'accumulation primitive du capital culturel* comme monopolisation totale ou partielle des ressources symboliques, religion, philosophie, art, science, à travers la monopolisation des instruments d'appropriation de ces ressources (écriture, lecture, et autres techniques de déchiffrement). Mais le capital ne trouve les conditions de sa pleine réalisation qu'avec l'apparition du *système scolaire*, qui décerne les *titres* consacrant de façon durable la position occupée dans la structure de distribution du capital culturel [Bourdieu, 1980, p. 215].

Chapitre 6

Le champ symbolique chinois

Dans le chapitre précédent, j'ai insisté sur certains aspects de la communication dans la Chine de l'époque Qing. J'ai abordé les problèmes d'intégration culturelle et de construction d'un champ de communication essentiellement sous l'angle de la construction de la domination. Je me suis limité à décrire certaines pratiques (propagande de valeurs, manipulation de symboles religieux), sans aborder en tant que tels les rapports et les supports de communication, en particulier l'écrit. C'est que je me suis préoccupé plutôt de montrer comment la conscience même des gens non éduqués pouvait se trouver définie et manipulée dans le processus de communication, que d'analyser les outils permettant d'opérer cette définition. Ce choix menait à privilégier le point de vue de la culture la "moins formelle", quotidienne, sous la forme des fêtes, des cultes, des rituels, et les opérations de propagande et de manipulation par lesquelles l'Etat cherchait à y intervenir.

Outils de symbolisation, de communication et... de pouvoir

Je voudrais aborder à présent ces outils eux-mêmes, de l'écriture aux contenus qu'elle sert à noter. C'est un domaine qui concerne plus précisément la minorité des gens éduqués, les "détenteurs de sens" : dans un système politique qui a parfois été caractérisé comme une *grammatocratie*, ou "pouvoir des éduqués", la structure du champ symbolique défini par ces outils est un paramètre de première importance. On a vu avec l'exemple de la déesse Mazu que la manipulation des symboles religieux faisait aussi pleinement partie de l'univers politique de la Chine impériale : le champ symbolique dont il sera question ici sera d'abord celui de l'écriture, des textes et des discours qu'ils transcrivent. Mais la nature même du processus social-historique de constitution de l'écriture chinoise, m'amènera à passer aussi aux rituels des origines, à l'architecture, et aux symboles religieux, tous en tant que systèmes symboliques partagés.

Je partirai de la matière de base en étudiant la constitution historique de l'écriture, les dits "caractères chinois". Ceci conduit à constater que les deux domaines de l'écrit et du rite sont liés dès leurs origines et se recoupent sans cesse au cours de leur histoire. L'écriture est tout autant que les symboles religieux un élément à part entière de l'univers politique chinois. Je donnerai des exemples de ce que l'écriture assume un rôle bien au-delà de la représentation : le caractère *incarne* ce qu'il décrit, le valorise ou le déprécie, suivant le type de traitement qu'il subit. L'écriture joue un rôle de légitimation ou *a contrario* de diabolisation. Au-delà même de ces associations volontaires, la graphie rejaillit sur le signifié, le mode d'écriture de tel ou tel mot le connote positivement ou négativement – création de "sens par accident". Ceci fait (à l'époque moderne) que la translittération ou la traduction chinoises de certains concepts d'origine étrangère ont été soigneusement choisies pour valoriser implicitement les cadres dirigeants.

Puis j'aborderai le problème du discours, du texte, et constaterai qu'il se trouve d'emblée dans le champ politique, qu'aucun "espace de neutralité" ne peut être dégagé à partir duquel pourrait se construire un discours "désintéressé" au sens occidental (ce qui ne veut pas dire que je pense qu'un tel discours soit *effectivement* désintéressé quand il se présente comme tel en Occident). L'histoire elle-même, qui comme l'écriture, procède d'ailleurs de la divination, est sans cesse réquisitionnée, manipulée, déformée, modifiée, au point qu'on a pu dire qu'en Chine, *le passé appartient au pouvoir* : l'Histoire est sans cesse sollicitée pour apporter sa légitimation au présent, fut-ce pour défendre des idées hétérodoxes.

Aborder l'écriture chinoise nécessitera de parler également de la langue qu'elle code et des caractéristiques d'ambiguïté inhérentes à son système phonologique. Peut-être l'inexistence d'un espace de discours libéré des contingences politiques a-t-elle précisément mené à *cultiver* cette ambiguïté en manière de protection plutôt qu'à tenter de la résoudre ? En tout cas le discours lui aussi s'assume comme ambigu. Cette constatation permettra d'aborder la conception chinoise du conflit, qui se trouve

souvent *ritualisé* au travers de l'usage de discours et de textes sortis de leur contexte, ce qui autorise également une certaine *dramatisation* des opinions.

Après le genre de manipulation symbolique exposé au sujet du culte de Mazu, on peut analyser dans cette manière de débattre un autre mode de manipulation symbolique, qui joue sciemment sur l'interaction contextuelle d'éléments signifiants, un peu à la manière dont je mentionnais que certains caractères chinois fournissent pour ainsi dire "du sens par accident".

Cet exemple de ritualisation de la communication me servira aussi d'introduction aux deux derniers chapitres de cette première partie, centrés successivement sur la conception confucianiste du rituel (à partir de quoi je tenterai de reconstruire un tableau diachronique et synchronique du confucianisme d'époque Qing), puis sur les structures sociales et la manière dont s'y actualise la domination.

L'écriture, un outil de symbolisation d'origine rituelle

L'archéologie nous permet de dater les premières traces d'une *graphie* en Chine, déjà remarquablement abstraite en termes de représentation, à une époque extrêmement reculée : vers le cinquième millénaire avant J.C. [Vandermeersch, 1982, p. 259].

Quand s'achève le néolithique, les habitants de l'actuelle Chine sont outillés manuellement et intellectuellement d'un style ornemental peut-être symbolique et d'une analyse représentationnelle puissante [Lafont, 1984, p. 63].

On date cependant en général l'origine de l'*écriture* ayant ensuite évolué sous la forme actuelle de l'époque de la dynastie Shāng 商, (XVIII-XI^{ème} siècles av. JC), immédiatement avant celle de la dynastie Zhōu 周. C'est le système pictographique des *jiǎgǔwén* 甲骨文 (littéralement : caractères sur os et carapaces), trouvés en général sur des omoplates de bovidés et des plastrons (partie ventrale) de tortues dès le XVII^{ème} siècle av J.C.

Les textes écrits en *jiǎgǔwén* constituent en fait des comptes-rendus d'opérations de divination ayant utilisé ces supports (scapulomancie). Ce furent donc les devins, appelés alors *shǐ* 史, qui utilisèrent les premiers l'écriture [Vandermeersch, 1987, p. 14]. Cette caste jouait à l'époque Shang un rôle considérable, toutes les activités sociales, y compris celles, de l'état, étant réglées par la divination. Les activités des *shi* débordaient cependant la scapulomancie proprement dite et concernaient aussi l'observation du ciel, ce qui en faisait les astronomes et les élaborateurs du calendrier pour le compte de l'état. Le mot *shi* désigna ensuite les scribes, les annalistes, au fur et à mesure que le rôle des devins déborda la divination stricte, avant de désigner l'Histoire elle-même (chinois moderne : *lishǐ* 歷史). Encore sous les Han, soit près de quinze siècles plus tard, le mot *shi* pouvait être utilisé pour désigner des astrologues [Fung Yu-Lan, 1983, vol. II, p. 148, note 1].

On voit que l'écriture est élaborée essentiellement pour une fonction sacrée – que l'on retrouve aussi au travers des textes placés sur les vases sacrificiels de bronze, ces fameux “bronzes Shang” que nous allons voir à présent au musée – et par une classe sociale particulière, sans doute en majorité au service de la couronne, la même qui plus tard aura pour fonction de noter l'Histoire. L'écriture et l'Histoire (les historiens) ont dès le début la même matrice, où interviennent divination, sacré et Etat. Je reviendrai dans la suite de ce chapitre sur la fonction de l'histoire et des annalistes en Chine.

Si la tortue a été choisie comme support de la divination, c'est peut-être en raison de la forme de sa carapace, image du ciel surplombant la terre, qui en faisait un modèle réduit du cosmos, et pour sa longévité exceptionnelle, à l'image de la durée de l'univers. Ne servait à la divination que la partie ventrale, représentant précisément la terre dans l'interprétation cosmique de la carapace.

Ces marques constituent une trace d'une communication particulière d'une grande complexité : le devin gravait préalablement sur l'objet divinatoire une *préface* indiquant la date et son propre nom, puis une *proposition* que la divination devait précisément vérifier. Puis la carapace était jetée au feu, les crevasses survenues dans celui-ci étant interprétées comme la réponse de l'oracle. Cette réponse était ensuite à son tour inscrite sur l'objet sous la forme d'un *jugement*. Enfin, une *vérification* donnait le cours ultérieur réel des événements, suivie d'une *postface* redonnant la date selon un autre décompte calendaire. Certains de ces éléments pouvaient être omis.

On voit apparaître immédiatement cette caractéristique de la pensée chinoise : la cohérence de l'univers est accomplie par la *mise en correspondance* d'éléments innombrables. Il y a bien un rationalisme de la divination, mais c'est un rationalisme basé sur des projections : le cosmos est projeté sur la carapace, les modifications apparaissant sur celle-ci lors de la divination par le feu sont projetées dans l'autre sens. Il se pourrait bien que ce type de divination ait contribué à développer une pensée qui apparaît plutôt comme *associative*, opérant par mise en correspondance d'éléments, que déductive, mettant en rapport causes et conséquences.

Chez tous les penseurs anciens, la logique des correspondances se marque par une articulation de la pensée faite, non pas de prémisses à conséquences, mais de renvois les unes aux autres de propositions arrangées symétriquement. Ainsi, quand Confucius [*Lunyu* [*Entretiens*], 2-3], oppose “l'obéissance forcée sans conviction qu'imposent l'autorité administrative et l'intimidation pénale” à “l'élan de conscience qu'entraînent l'ascendant de la vertu et l'équilibre des rites”, la raison démonstrative de son propos est faite de la symétrie même des deux parties, beaucoup plus pertinente pour un esprit chinois qu'une démonstration de la forme “ce qui touche le cœur est supérieur à ce qui n'est qu'extérieurement coercitif, donc la vertu et les rites l'emportent sur la règle administrative et la loi pénale” [Vandersmersch, 1989, pp. 21-22].

Il faut noter que dans la notation divinatoire, la forme même de la proposition à vérifier pouvait le plus souvent être symétrique, faisant alterner et s'opposer les deux possibilités : “X sera vaincu/X ne sera pas vaincu”.

Les formes des rites sont ainsi les premiers éléments à s'imprimer en Chine dans un code graphique. L'écriture se constitue donc proprement comme *trace du rituel*, et donc comme trace du cosmos auquel le rituel permet l'accès, ce qui fait qu'on a pu la caractériser comme ayant été à l'origine plus *outil de symbolisation* qu'*outil de communication* [Lafont, 1984].

Même une fois l'écriture devenue outil de communication à part entière, son rapport au rituel se conservera au cours de l'histoire chinoise. Par exemple, la religion populaire – influencée par le taoïsme – abonde encore de nos jours en rites d'oblation de documents à brûler. La pratique de brûler ses prières pour les faire parvenir à destination, mode très fréquent de communication avec l'au-delà, fut la méthode par laquelle les Taiping commencèrent dans les années 1850 à communiquer avec le Père Céleste – le “Dieu le Père” des chrétiens. Dans un autre registre, les mérites acquis par les croyants bouddhistes recopiant des *sutra* étaient proportionnels à la qualité de leur calligraphie – ce qui permettait aux monastères possédant des moines bons calligraphes de s'enrichir !

Du rituel à la communication : standardisation des caractères et centralisation

Très tôt cependant, cette trace rituelle, cette marque de correspondance avec le cosmos, de compte-rendu symbolique d'une opération de communication avec l'au-delà, devint un outil de communication entre hommes. Mais elle demeura d'abord au service du pouvoir : on pense que la première tentative de codification et de standardisation des caractères remonterait aux Zhou, vers 800 av. J.C. Le moyen de communication fut d'abord un vecteur centralisé, sans doute pour convoier les ordres “de haut en bas”.

Après l'effondrement des Zhou et les deux périodes successives de partage de la Chine dites des “Printemps et Automnes” et des “Royaumes Combattants”, le roi de Qín 秦 unifia de nouveau l'ensemble culturel chinois en 221 av. J.C., devenant ainsi le Premier Empereur (Shǐ Huángdì 始皇帝). Fondant la dynastie Qín (220-206 av. J.C), il prit tout un ensemble de mesures visant à préserver son pouvoir et l'unité de l'Empire [Granet, 1988, p. 49 & p. 438] :

- *uniformisation des normes d'écriture* [ital. GG]
- uniformisation des lois et règles, des poids et mesures et des dimensions des espaces,
- construction de routes et canaux pour que les armées puissent se déplacer et le grain être transporté,
- suppression des tenures féodales, les paysans dépendant à présent directement de l'empereur,
- choix de l'emplacement de la capitale en un lieu carrefour des communications,
- établissement de greniers impériaux.

L'objectif sous-jacent à ces mesures dans leur ensemble est que le grain nécessaire à la guerre parvienne à la capitale et à l'armée, que la suppression des tenures fasse augmenter la productivité agricole, que la vieille idée particulariste selon laquelle le grain doit rester dans sa région soit éradiquée. La standardisation de l'écriture doit être replacée dans le contexte des autres mesures. Tout se passe comme si l'écriture, instrument de l'unité centralisatrice, était un moyen de puissance étatique, concrètement un moyen de perception des impôts. Plus que jamais, l'écriture apparaît être une "affaire d'Etat".

Le premier dictionnaire connu, le *Sān Cāng* 三倉, fut un dictionnaire d'Etat, produit des mesures de standardisation de Qin. Il fut rédigé par le premier ministre Lǐ Sī 李斯 sur ordre de l'empereur, et constitue un catalogue officiel de 3 300 caractères dont l'usage était rendu *obligatoire* pour les actes officiels et les écrits littéraires.

Des mesures analogues de standardisation de l'écriture furent prises par la dynastie impériale Han, qui restaura l'unité de la Chine après l'effondrement des Qin. Pour reprendre le terme de Lourau¹, l'écriture possédait alors encore sans conteste une "odeur de sacré" (qu'elle possède encore), de même du reste que l'institution impériale, l'Empereur, comme les anciens rois, étant le seul habilité à adorer le Ciel. Outil de symbolisation au cœur d'un processus de révélation de correspondance cosmique, puis outil de centralisation, c'est à dire de communication *centralisée* portant marque de pouvoir, c'est seulement par la suite que l'écriture allait devenir outil de communication en réseau. Et encore fut-ce comme j'y reviendrai en réseau *hiérarchisé*.

Une évolution graphique modelée par la technique

Les chinois du néolithique avaient sans doute utilisé des outils de pierre pour graver leurs premiers caractères sur des objets d'argile. Les caractères divinatoires d'époque Shang et Zhou avaient été écrits vraisemblablement à l'aide d'un couteau de jade ou d'un stylet de bronze. Pour tracer - sans doute au vernis noir ou vermillon - les caractères sur des baguettes de bambou attachées parallèlement entre elles ou des tablettes de bois (cè 冊 ou 策), on utilisait aussi une sorte de plume de bambou à réservoir, dont la forme nous a été transmise par un dessin sur un bronze Shang. Le support des baguettes de bambou était le livre de l'époque. Ecrire un livre était alors un processus extrêmement laborieux. Un ouvrage de 100 000 caractères chinois utilisant une telle technologie aurait dû être rangé à lui seul dans une armoire, et aurait pesé plus lourd que ce qu'un homme seul peut porter !

Ainsi, les "cinq charrettes de livres" proverbiales pour lesquels étaient célèbres les lettrés de ces temps ne contenaient sans doute pas plus que l'équivalent d'une douzaine de nos livres modernes [Wang Chi-Chen, 1990].

¹ - Cf. Introduction.

Mais il faut cependant modérer cette remarque en tenant compte de la *concision* du chinois classique utilisé, sur laquelle je reviendrai en abordant de manière minimale la langue chinoise.

A l'époque de la dynastie Qin, on utilisait un pinceau à pointe fibreuse, bien adapté à l'écriture sur le support d'alors : la soie. On substitua d'abord à la pointe fibreuse une pointe de cuir, plus souple. Mais l'évolution drastique dans l'usage social de l'écriture se produisit lors de la découverte du papier, qui mena à l'invention du pinceau par un général de l'armée impériale Qin [Wieger, 1899/1987 ; Fazzioli, 1987]. L'encre de Chine actuelle fut aussi adoptée à cette époque, et les caractères prirent à peu près leur forme d'aujourd'hui, dictée par l'impossibilité pour une pointe de poils d'animal de revenir en arrière au cours du tracé, et la nécessité de "négocier" les changements de direction. Le trio pinceau-encre-papier définit ainsi une nouvelle technique où la vitesse, la pression, la quantité d'encre et la qualité du papier (plus ou moins absorbant) jouaient dans la beauté du caractère final et donnèrent naissance à la calligraphie et à la peinture en tant qu'arts. L'écriture acquérait ainsi définitivement une dimension esthétique qui allait s'allier efficacement à son héritage sacré et ses acquis politiques d'outil de centralisation pour en faire un objet culturel absolument central dans la culture chinoise.

L'invention suivante fut celle de l'imprimerie, qui se produisit en Chine plusieurs siècles avant Gutenberg [Wu Zhefu, 1989]². Dès les Han, une partie des techniques pouvant permettre le développement de l'imprimerie existait déjà. On gravait les textes importants sur des stèles pour les faire connaître de tous : on sait qu'en 175 ap. JC, vers la fin de la dynastie Han, un décret impérial ordonna de graver les Classiques confucianistes sur des stèles qui furent élevées à l'entrée de l'Académie Impériale. A l'origine, les caractères sur ce genre de stèles étaient gravés en creux. Sous l'empereur Tai He des Wei du Nord (498), on commença à graver les caractères en relief.

Sous les Han, il était aussi courant de porter sur soi des sceaux gravés de caractères, faits de jade, de métal ou de bois, et qui remplissaient un rôle d'amulettes visant à *éloigner les mauvais esprits* – encore une instance du pouvoir surnaturel des caractères ! Autre remarque, les sceaux métalliques montrés en illustration de ces informations [Wu Zhefu, 1989, p. 26] affectent presque tous la forme d'une tortue. Les moines taoïstes (les héritiers dans la religion populaire des pratiques chamaniques ancestrales) portaient des sceaux-talismans faits de bois de cœur de jujubier qui portaient plus de cent caractères, afin d'écarter les tigres féroces et les monstres aquatiques.

Il n'y a pas mention d'une impression sur papier à partir de ces sceaux avec encre ou vermillon, sinon, on aurait là le premier usage attesté d'impression xylographique. Il n'y a pas de données permettant d'avancer une date précise pour le premier usage de blocs de bois gravés, mais il nous est parvenu un canon bouddhiste d'époque mi-Tang (868) faisant montre d'une grande maturité technique. Il semble bien en fait que la

² - Ainsi que pour toute cette section.

xylographie fut pratiquée dès la fin des Suí 隋 (589-618). Si les premiers textes furent des canons bouddhistes, l'Etat utilisa bien sur très rapidement la nouvelle technique pour faire imprimer des textes confucianistes.

L'essentiel de la technique était créé. Bien plus tard, la période Ming devait bien sur apporter des progrès et des raffinements dans les techniques utilisées [Rawski, 1985, p. 16] mais sans en modifier le fond. Furent introduits à ce moment l'amélioration et l'expansion de l'usage des blocs de bois, l'impression en couleurs, l'usage de caractères mobiles de cuivre, et la production de fac-similés sur blocs de bois d'anciennes éditions.

Les techniques de l'imprimerie xylographique chinoise nécessitaient peu de capital: pas de fonderies pour faire les caractères, pas de machines pour imprimer ou relier. Les outils pouvaient être portés à dos d'homme, et les coûts les plus importants étaient les fournitures : papier, encre, blocs de bois. Aux débuts de l'imprimerie européenne, par comparaison, les livres coûtaient bien plus cher qu'en Chine : on utilisait des caractères mobiles, bien sur préférables pour une écriture alphabétique avec un nombre limité de signes, mais à la supériorité peu évidente dans le cas du chinois, où le nombre de caractères uniques utilisés dans un livre pouvait atteindre des milliers³. La main d'œuvre chinoise avait besoin de moins de compétence avec l'usage des blocs de bois. Elle n'avait même pas besoin de savoir lire : on collait simplement directement les textes de l'auteur à l'envers sur le bois, puis on gravait ensuite celui-ci... Depuis longtemps déjà, les copies des stèles avaient été faites par "morasses", c'est à dire en appliquant de l'encre sur la pierre avant d'y poser une feuille de papier que l'on brossait au verso (c'est encore la méthode par laquelle on produit des copies de stèles portant des calligraphies célèbres, que l'on édite pour servir de modèles).

Je n'ai pas trouvé de données spécifiques sur les rituels accompagnant la production xylographique, ce que je trouve fort dommage. Chaque profession ayant son dieu, je ne serais pas étonné que les imprimeurs aient eu aussi le leur (ce devait être celui de la littérature). Mais il aurait été par-dessus tout intéressant de savoir quel comportement les imprimeurs avaient à l'égard des plaques gravées de caractères, si celles-ci étaient réputées (comme par exemple les masques des acteurs de théâtre classique) posséder un certain pouvoir. Je suis dans l'ignorance à ce sujet.

³ - Cependant la différence entre techniques d'imprimerie chinoise et européenne aux débuts de l'invention de celle-ci en Europe n'est pas si importante : la première Bible de Gutenberg, qui symbolise pour nous la modernité, cherchait en fait à *imiter les Bibles manuelles* (il ne fallait pas dérouter le lecteur) et est composée à l'aide de *syllabes* et non de lettres (Je remercie ici Isabelle Lévy pour cette information) !! En Chine, les caractères isolés, bien que peu courants, sont attestés à partir des Song du Sud (1127-1279), l'époque du philosophe néo-confucianiste Zhu Xi (voir chapitre 7).

Une langue administrative spécifique

Le rôle de centralisation à usage impérial de l'écriture est à mettre en parallèle avec l'usage de la langue classique (*wényán* 文言), utilisée durant presque deux mille ans comme langue administrative, et qui ne sera démantelée qu'au début du XX^{ème} siècle. Pour mieux comprendre l'importance de l'écriture dans l'organisation de l'état impérial, il faut explorer de plus près son rapport à la langue, et la langue elle-même : le fait que l'écriture ne note pas les sons, mais directement le sens, permettait que chaque caractère puisse être lu selon différents dialectes : un texte qui n'aurait pas pu être compris à l'oral en raison des différences dialectales pouvait toujours être compris à l'écrit.

Cette invariance du signe lui confère durée et pouvoir [Curien, 1989].

D'autre part, la langue classique opérait littéralement un retrait social de ses utilisateurs, les fonctionnaires, de la compréhension commune. Il fallait en effet l'avoir étudiée spécifiquement pour la comprendre, ce qui n'était le cas que d'une très petite minorité (voir chapitre sur l'élite). Savoir lire la langue courante, populaire, n'impliquait pas savoir lire le chinois classique. Par contre les fonctionnaires, quant à eux, pouvaient lire sans difficulté la langue courante. Cette asymétrie fait dire à Johnson que si la communication orale en Chine se faisait selon plusieurs *réseaux* maillés (les régions dialectales), la communication écrite, quant à elle, était organisée selon une *hiérarchie* [Johnson, 1985]. Cette langue classique était très concise, la plupart des mots étant composés d'un seul caractère.

Les *juǎn* 卷 [volumes consacrés à l'histoire] chinois sont en général relativement minces (10 à 20 feuillets recto-verso) mais la concision de la langue écrite chinoise rend les textes très denses, de sorte qu'un *juan* équivaut souvent à un in-16° français de quelque 150 pages [Vandermeersch, 1986].

Un exemple venant confirmer cette concision de la langue classique nous est fourni par la traduction que donne Anne Chang des *Entretiens* de Confucius [Cheng, 1981, p. 29-30] : le texte français fait 124 pages (avec des notes très peu volumineuses) en in-16° alors que le texte chinois tient en vingt-trois pages ! Les caractères sont peut-être réduits, il est vrai, par rapport à une mise en page normale moderne du chinois, mais surtout par rapport à une impression ancienne en xylographie, et on pourrait sans inconvénient obtenir une pagination d'une quarantaine de feuillets, en format plus important, mais la différence n'en reste pas moins à proprement parler hallucinante !!

Voici un exemple tiré des *Entretiens*, justement, pour montrer cette concision :

曾子曰⁴：「吾日三省吾身：爲人謀，而不忠乎？
與朋友交，而不信乎？傳，不習乎？」

Ce qui se traduit par :

⁴ - Ne pas confondre 曰 *yuē* "dire" et 日 *rì* "jour" ! Le premier est plus large que le second...

Maître Zeng [Zeng Shen, disciple de Confucius] dit : “Tous les jours, je m’examine sur trois points : dans les affaires que j’ai traitées pour autrui, ai-je bien fait tout mon possible ? Dans les rapports avec mes amis, ai-je toujours été sincère ? Enfin, n’ai-je pas manqué de pratiquer les leçons du Maître ?”

En fait la ponctuation est absente du texte chinois original, qui ressemble à ceci :

曾子曰吾日三省吾身爲人謀而不忠乎
與朋友交而不信乎傳不習乎

En raison de la grande quantité d’homophones en chinois, la langue classique en monocharactères était totalement incompréhensible à l’oral. Voici à titre d’exemple quelques éléments d’une histoire entièrement composée du son “shi” (pr. française “sheu”). Elle concerne le poète (*shīshì* 詩氏) excentrique qui vivait dans une maison (*shì* 室) de pierre (*shí* 石) et appréciait particulièrement comme nourriture (*shí* 食) le lion (*shī* 獅). Un jour, il alla au marché (*shì* 市) à 10 heures (*shíshí* 十時) voir (*shì* 視) s’il y avait des lions. A 10 h 10, il vit soudain arriver 10 lions...

Le titre de l’histoire est simplement : “L’histoire du poète qui se nourrissait de lions”, c’est à dire : 詩氏食獅史 (*shīshì shí shī shì*)⁵.

Jusqu’à un certain point, ce problème de l’homophonie est également celui de la langue écrite actuelle. La phrase courante 但是事實還是事實 “(...) mais la réalité est tout de même la réalité”, (“mais la réalité est têtue”, si l’on veut) si l’on voulait l’écrire uniquement en pinyin, deviendrait : “Danshì shìshí haíshì shìshí”⁶. Cette homophonie omniprésente du chinois permet un usage de la langue sur lequel je reviendrai.

⁵ - Histoire par Chao Yuanren 超元任 parue en 1987 dans l’édition internationale du *Renmin Ribao* 人民日報 (Quotidien du Peuple). Je n’ai pas de référence plus précise, ce texte m’ayant été communiqué par un ami sichuanais.

⁶ - Après l’agression militaire des pays occidentaux, la culture chinoise se trouva remise en cause. Spécialement le fut l’écriture (preuve *a contrario* de son importance ?), qui se trouva accusée de tous les maux : difficile à apprendre, difficile et longue à écrire, jouant un rôle dans l’ignorance du peuple. En 1958, fut mis en œuvre la première partie d’un projet de simplification des caractères, qui devait constituer la première étape d’un vieux projet des intellectuels du début du siècle, le passage à une forme alphabétique. Une transcription fut élaborée à cet effet, le *pinyin* 拼音. En 1976, à la mort de Mao, le projet de réforme de l’écriture fut abandonné, et en 1987, le gouvernement renonça à la seconde phase de simplification des caractères. Le *pinyin*, bien qu’employé en général à l’étranger pour l’enseignement du chinois et utilisé en Chine Populaire pour les panneaux de circulation et enseignes n’est pas réellement connu des masses. En fait, (comme on le voit dans les exemples homophones fournis ici) il semble bien que la réforme consistant à supprimer totalement les caractères soit irréaliste, et doive poser plus de problèmes qu’en résoudre. Par contre, le *pinyin* semble avoir partiellement accompli son objectif, c’est à dire unifier la prononciation et aider à construire une langue nationale, en ce sens que les Chinois éduqués d’à peu près toutes les régions de Chine ethniquement chinoise peuvent à présent parler le mandarin (sans accent, c’est une autre histoire). Pour des remarques pertinentes sur les simplifications de caractères, voir [Ryjik, 1980].

Histoire, écriture et architecture : les signes instituants

L'Histoire, l'écrit et l'architecture jouent en Chine un jeu symbolique commun qui définit l'arène où s'opère tout à la fois la légitimation de l'ordre social et sa contestation.

L'écriture a possédé de tout temps une énorme puissance symbolique, qui résulte de ses origines sacrées et de la nécessité, dans l'immense espace culturel chinois aux différences dialectales nombreuses, du passage par l'écrit pour l'intercompréhension. Dans cette situation, l'ambiguïté de la langue orale ne pouvait que renforcer l'importance de l'usage de l'écrit pour procéder à la *décision sur le sens*. L'usage que l'état, principal ordonnateur de la communication, était amené à faire de l'écrit l'incitait à "récupérer" cette puissance symbolique pour sa propre légitimation. Par un effet en retour, la puissance symbolique de l'écriture devait s'en trouver encore augmentée.

Ainsi, quand les Han, en 175 ap. JC, firent graver sur de grandes stèles de pierre les textes confucianistes, c'est certainement la première partie de ce processus complexe que l'on vit à l'œuvre. Parallèlement, l'usage de la pierre ressortait d'une volonté de donner à ces textes en voie de quasi-canonisation une durée éternelle, celle même à laquelle prétendait aussi la dynastie. Ce fut d'ailleurs l'habitude durant toute l'histoire chinoise de placer de telles stèles gravées de textes sur le dos d'une *tortue* - animal déjà rencontré dans l'origine de l'écriture - et qui devait symboliser ici la longévité. L'écriture devait triompher du temps ! Elle apparaît ici, dans l'avatar architectural où l'introduit la stèle, comme l'*acte d'instituer*⁷ par excellence, avec l'illusion de la durée éternelle de ce qui se trouve là institué. On peut voir dans cet aspect un exemple de ce qu'écrit Castoriadis :

Née dans, par et comme une rupture du temps, manifestation de l'autoaltération de la société comme société instituante, l'institution, au sens profond du terme, ne peut être qu'en se posant comme hors du temps, en refusant son altération, en posant la norme de son identité immuable et en se posant comme norme d'identité immuable sans quoi elle n'est pas. Dire que l'institution peut prévoir, régler, gérer, son propre changement, c'est encore dire qu'elle l'institue comme son non-changement à elle, qu'elle prétend régler le temps, qu'elle refuse d'être altérée comme institution. [Castoriadis, 1975, p. 295]

Castoriadis voit dans la "dénégation du temps la méconnaissance par la société de son propre être social-historique", la nature même de son institution, "l'expression même de l'aliénation de la société à elle-même".

J'ai déjà mentionné dans le chapitre consacré à l'élite comment l'histoire, l'écriture et l'architecture se mêlaient dans le processus de constitution des généalogies de clan en un ensemble d'une puissance symbolique qui se renforçait de chacun de ses trois éléments, et qui était littéralement utilisée par le clan pour se *doter d'un passé* visible

⁷ - Je reviendrai dans la troisième partie de cette étude sur ce terme "instituer", ainsi que sur le rapport entre "instituer" et "fixer le sens".

socialement dans le présent. L'architecture est toujours en Chine d'abord demeurée signe – avant d'être art et peut-être même fonction – comme on le voit encore dans la Chine moderne. Le premier exemple qui me vient à l'esprit est celui des bâtiments administratifs que la ville de Taipei construit en 1991, et qui adopteront la forme du caractère "double dix", en référence à la *date historique* du 10 octobre, fête nationale de la République de Chine.

Parfois, l'architecture apparaît comme un avatar de la volonté de l'état ou d'une fraction au pouvoir de conserver sa mainmise sur le passé. En témoigne cette remarque de P. Ryckmans (ou Simon Leys, au choix !) concernant la construction du mausolée de Mao :

Regardez la hâte fébrile avec laquelle Hua Guofeng a fait construire un gigantesque mausolée à Mao à l'intérieur de Pékin. Pas moyen d'abattre un monument pareil. Hua Guofeng a essayé ainsi de, littéralement, bétonner le passé pour empêcher ses modifications. Comment Deng Xiaoping doit se comporter à l'égard de ce mausolée, essayez seulement de l'imaginer [Ryckmans, 1983, pp. 34-35].

Dans tous ces exemples, on voit que l'architecture partage avec l'écrit le privilège d'être le support de l'Histoire, domaine d'Etat. Elle permet elle aussi d'instituer le passé, d'*instituer l'Histoire*, rôle également dévolu de tout temps à l'écrit et... aux Annalistes (*shi* 史), les héritiers des devins qui inventèrent l'écriture : c'est bien à l'origine pour disposer de chroniqueurs en nombre suffisant qu'à partir des Tang furent institués les examens littéraires (*kējǔ* 科舉). Et si l'on traduit habituellement le titre du *Shǐjì* 史記 de Sīmǎ Qiān 司馬遷 (145-86 av. JC) – le fondateur de la tradition historique chinoise, qui écrivait sous les Han – par *Les Mémoires Historiques*, un titre plus juste serait *Les notes de l'historien* ou *Les notes de l'Annaliste*, le caractère 史 *shǐ* possédant les deux sens.

Dès les origines, le roi gouverne grâce à l'approbation du Ciel. Et le garant de cette approbation, celui qui enregistre les hauts faits pour qu'ils soient transmis à la postérité, c'est l'annaliste, dont on a vu qu'il était aussi devin. Ainsi quand la révolte se lève contre le roi, parmi les signes que le Ciel ne soutient plus celui-ci, que la fin de son règne approche, vient en bonne place dans l'histoire traditionnelle (bien sur rédigée après coup) la *défection de l'annaliste* du roi déjà vaincu avant de l'être militairement, qui s'enfuit auprès des révoltés. Granet en donne ainsi l'exemple suivant :

Des étoiles tombèrent du Ciel, la Terre trembla, la rivière Yi se dessécha. Deux Soleils, enfin, apparurent ensemble. L'un, au couchant, représentait le roi des Hia [Xia]⁸ à son déclin. L'autre, au levant, représentait T'ang, ce feudataire que Kie, après l'avoir mis en prison, avait dû relâcher. Sitôt libéré, T'ang reçut les seigneurs qui lui apportaient leurs hommages, les vassaux du tyran qui se réfugièrent près de lui, et, *parmi eux, l'annaliste des Hia* [ital. GG] [Granet, 1988, p. 2].

Et quelques pages plus loin :

⁸ - Les Xia 夏, dynastie mythique précédant celle des Shang 商. Ceci se passe selon la tradition en 1765 av JC (chronologie "longue") ou en 1558 (chronologie "courte"). Le T'ang dont il est question est le fondateur des Shang, Cheng Tang 成湯.

Le chef de l'Ouest, dès que Cheou Sin le libéra, reçut l'hommage des seigneurs. L'annaliste des Yin [Shang]⁹ se réfugia auprès de lui [ital. de GG]; de même, le Grand Précepteur et son second vinrent apporter aux Tcheou les instruments de musique du tyran. Les Tcheou rassemblèrent enfin leurs armées, et c'en fut fait des Yin [Granet, op. cit., p. 30].

Ainsi les deux changements de dynastie les plus importants de la haute antiquité chinoise sont rapportés presque dans les mêmes termes par l'historiographie traditionnelle, c'est à dire ici justement par Sima Qian, qui notait sans doute ce que l'on disait à son époque, c'est à dire que la fuite du maître des signes signait la fin d'un temps. Le pouvoir de prédiction du devin rendait il est vrai un tel argument des plus logiques. Mais ce qui m'intéresse ici est la signification d'une telle croyance à l'époque des Han : l'Empereur Wu (141-87 av. JC), sous le règne duquel écrivait Sima Qian, consultait des devins et des sorciers et faisait pratiquer la scapulomancie à la manière ancienne, ce qui devait conférer une certaine "actualité" à ce que notait Sima Qian quand il décrivait ces événements déjà vieux de quinze siècles...

Or on sait que Sima Qian se gardait dans sa rédaction de décrire trop de phénomènes surnaturels. Si les rôles sociaux s'étaient individualisés (Sima Qian, bien que *shǐ*, était bel et bien "historien" et non "devin"), l'écriture en tant que telle devait cependant continuer à susciter un respect quasiment sacré auprès de la majorité. L'importance donnée à la fuite de l'annaliste me paraît être un phénomène qui vient démontrer de manière *négative* la puissance instituante de l'écriture : ne plus avoir de puissance instituante à son service, c'est bien être déjà vaincu, et cette idée devait être répandue à l'époque Han. Quant à une démonstration *positive* de l'intérêt quasiment politique de cette puissance instituante, elle nous est tout simplement fournie par Sima Qian lui-même, rédigeant pour le compte des Han son (devenu plus tard fameux) *Shǐjì*.

La méthode historique chinoise

Mais revenons à ce parallèle entre l'institution de la dynastie royale des Shang et de celle des Zhou : il est justement presque trop parfait. Et en effet, on ne retrouve dans les ossements oraculaires des Shang aucune mention d'une dynastie Xia. Certains chercheurs ont conclu que ce qui s'était passé était que les Zhou, pour justifier leur prise du pouvoir, avaient à partir de mythes de leur époque, véritablement *inventé* une histoire passée, tirant du parallèle la légitimité de leur prise du pouvoir. Voici ce qu'écrit à ce sujet Van Gulik :

Comme la plupart des autres souverains qui s'établirent en tuant leur prédécesseur, les souverains Tchou [Zhou] ressentirent le besoin de *justifier le renversement des Yin [Shang] en citant un précédent historique* [ital. GG]. C'est ainsi qu'ils enjolivèrent des mythes communément reçus, relatifs aux héros de l'ancienne culture, et qu'ils présentèrent ces mythes réédités comme de l'histoire : autrement

⁹ - Yin est un autre nom – attribué par les Zhou – pour la fin de la dynastie Shang. L'avènement raconté ici est cette fois celui des Zhou 周 (Tcheou), en 1121 av JC.

dit, ils affirmaient qu'aux temps jadis, les souverains Yin eux-mêmes avaient déposé le dernier roi Hsia [Xia] parce que le Ciel ne pouvait plus longtemps supporter son mauvais gouvernement ; ainsi les rois Tchou, par un parallèle bien tiré, soulignaient qu'ils avaient remplacé la dynastie Yin tout comme les Yin avaient remplacé les Hsia. (...) Quoi qu'il en puisse être, on rédigea sous la dynastie Tchou l'histoire non seulement d'un vieux royaume Xia, mais encore de plusieurs autres règnes mythiques qui l'auraient précédé [Van Gulik, 1989, p. 33].

Comme en écho, Granet note de son côté :

Tous les documents ont été remaniés et reconstruits par une critique érudite. Celle-ci n'a accepté les données traditionnelles que dans la mesure où elles paraissaient s'accorder à l'esprit du système. (...) Les chinois, quand ils bâtissent ou rebâtissent systématiquement leur histoire, ne pensent et ne s'expriment qu'à l'aide de formules consacrées et de rubriques traditionnelles [Granet, op. cit., p. 156. p. 56]¹⁰.

Une puissance instituante aussi importante ne doit se manier qu'en accord avec certaines règles, et avec des précautions compréhensibles. Je vais revenir à présent sur la manière dont l'histoire est manipulée, en utilisant encore comme guide Granet, qui écrit :

Une remarque vaut pour la Chine de tous les âges. Nulle part les découvertes archéologiques n'ont excité un intérêt plus passionné qu'en ce pays, mais toujours, entre la date d'une découverte et la publication de la trouvaille, un temps assez long s'intercale. Ecrits ou objets sont produits au public au moment où ils appartiennent à une coterie ou à un syndicat. Les archéologues qui identifient les objets découverts sont aussi des antiquaires: ils les munissent de bons certificats et c'est à eux qu'un acquéreur doit s'adresser. Un ouvrage que l'on exhume est tout aussitôt la propriété d'une école : ceux-là mêmes qui, à titre de lettrés-conseillers d'Etat, en extraient des enseignements profitables et des précédents décisifs, se chargeant ainsi, à titre de savants, d'éditer le texte et d'en faire la critique. A mesure que les éditions se perfectionnent et que la critique se fait plus savante, l'ouvrage se trouve plus parfaitement en accord avec les traditions vénérables. Les antiquités qui ressemblent le mieux aux planches des albums archéologiques ne sont pas nécessairement les plus authentiques. Les documents historiques peuvent être estimés d'autant plus suspects qu'ils confirment trop bien une tradition canonique. Ils seront particulièrement suspects si l'on constate qu'ils la confirment de mieux en mieux grâce au travail critique de l'école qui les patronne. Le travail de la critique chinoise ressemble fort à un travail de retouche. Il tend à purifier les textes et à obtenir que rien ne vienne contredire la version officielle. Une érudition infinie a été dépensée de manière à rendre quasi impossible toute recherche visant ce qu'un historien de chez nous appellerait le vrai [Granet, op. cit., pp. 63-64].

Une conséquence intéressante de cet "esprit de système" des lettrés chinois selon lequel les sources retrouvées doivent être en accord avec la tradition canonique est qu'une fois cette tradition instituée, si le passé doit s'y conformer, le futur le devrait lui aussi. Ceci ouvre la possibilité d'un "messianisme" chinois – à tout le moins d'un

¹⁰ - Un autre exemple de "réplication historique" apparent dans cet ouvrage de Granet est celui de l'Empereur Wen des Han comme "empereur civilisateur", l'empereur Wu comme "empereur guerrier" – réplication des rois Wen et Wu des Zhou ? Comme si chaque dynastie devait posséder ainsi, en un théâtre bien réglé, des membres "typifiés"

“millénarisme”¹¹ au sens assez large d’une récurrence temporelle prévisible d’événements historiques.

Le premier exemple qui vient à l’esprit dans ce domaine est bien sur celui du philosophe Mencius, latinisation de Mèngzǐ 孟 子. Mèngzǐ était un philosophe du IV^{ème} siècle av. JC. ayant suivi l’enseignement de Zǐsī 子 思, petit-fils de Confucius, et lui même éduqué par Zeng Shen, l’un des disciples de Confucius. C’est aussi sous ce nom que l’on désigne l’ouvrage qu’il nous a laissé. Il était persuadé que l’histoire se divisait en “cycles” marquant une période d’apogée puis de déclin du pays sous une dynastie donnée. La durée de chacun de ces cycles devait selon lui être de 500 ans, à l’issue desquels un dirigeant vertueux *devait* apparaître.

Il était si persuadé que son époque était placée à la fin d’un tel cycle historique et qu’il possédait, lui, Mèngzǐ, la vertu nécessaire à guider un tel roi, qu’à un âge assez avancé, il se mit en route pour rechercher ce dirigeant parmi les chefs des états féodaux de son temps – quête qui ne fut pas particulièrement couronnée de succès.

Cette tradition des cycles fut largement acceptée quand le *Mèngzǐ* devint un Classique. A tout moment, l’idée de cycle pouvait influencer sur l’interprétation du futur et fournir une justification “canonique” apparente à une révolte. Ainsi, dans les années 1850, époque du soulèvement Taiping, une série de prophéties prédisait la chute de la dynastie soit au début du nouveau cycle sexagécimal¹², en 1850-51, soit “après 210 ans” de règne, c’est à dire encore une fois en 1851 [Wagner, 1982].

Encore plus intéressant – et peut-être plus inattendu – Granet cite un exemple de l’influence de cette tradition “prophétique” sur l’interprétation du *passé* : les *Annales sur Bambou*, furent découvertes en 281 ap. JC. dans une tombe où elles avaient été enfouies en 299 av JC., soit après près de 600 ans. Ces documents, déjà partiellement endommagés lors même de la découverte (une partie des plaquettes de bambou servit à faire des torches pour éclairer le reste !) furent ensuite sans cesse “révisés”, afin de faire correspondre par exemple les durées des dynasties royales Shang et Xia au cycle de 500 ans inventé par Mencius de son propre temps [Granet, op. cit., p. 67]. L’histoire chinoise à laquelle nous avons accès de nos jours n’a peut-être plus rien de “linéaire”. C’est plutôt à une double mise en abyme entre l’époque du lecteur, celle de l’auteur,

¹¹ - Il y a d’autre part dans l’histoire chinoise de nombreux exemples de révoltes basées sur un millénarisme bouddhiste ou taoïste hétérodoxes, ou même manichéiste, sur lesquels je ne m’étendrai pas ici. Pour une tradition combinant à la fois confucianisme, bouddhisme et manichéisme, l’“Ere du Soleil Blanc” dans l’eschatologie maitreyiste, la victoire manichéenne du Dieu de la Lumière sur le Dieu du Mal, et la période de *taiping* de Hoxiu, cf. [Overmyer, 1972]. Les aspects messianiques seront abordés dans la troisième partie de cette étude.

¹² - La manière traditionnelle de compter les années en Chine donne à chaque année un nom en deux caractères. Le premier est pris dans l’ordre de succession des “Dix troncs Célestes”, le second des “Douze Rameaux Terrestres”. Une fois à la fin des Troncs, on reprend du premier, mais le Rameau se trouve alors décalé de deux caractères. Ainsi il faut attendre 60 ans (le plus petit commun multiple de 10 et de 12) pour revenir à la situation de départ. Pour une bonne description du système, voir par exemple [*Dictionnaire Ricci*, appendices, pp. 23-36].

celle des événements racontés (et toutes les époques intermédiaires !) qu'elle nous convie :

(...) le texte des *Annales* n'est devenu correct que grâce à des travaux qui ont été poursuivis, pendant des siècles, avec la sincérité la plus parfaite. Ces travaux s'inspiraient de l'idée que la tradition canonique ne peut se tromper. En revanche, des erreurs peuvent se glisser dans les manuscrits au cours de leur transmission. Rectifier ces erreurs adventices en utilisant les derniers enseignements de la science, c'est rétablir le texte dans sa pureté première [Granet, op. cit., p. 69].

Les remarques de Granet semblent au premier degré faire étrangement écho à notre idée moderne – parfois un peu trop scientifique – de l'histoire. Au second degré, elles évoquent la notion – que j'ai empruntée à T.S. Kuhn et utilisée dans mon introduction – de “paradigme d'interprétation”. Mais Granet est bien sur ici *totale*ment ironique – ce qu'on peut vérifier à l'aide des exemples précis qu'il donne. Et de conclure :

Il faut se résigner, comme Sseu-ma Ts'ien [Sima Qian, 145-86] l'avait déjà fait, à laisser sans dates tous les temps antérieurs à l'année 841 avant notre ère [Granet, op. cit., p. 69]

Le lettré chinois Cui Shu (1740-1816) fut

le premier à observer que l'image modèle des Souverains Sages avait été composée par couches successives, en sorte que plus un événement était éloigné, mieux il semblait connu (et plus l'information était tardive, plus les événements concernés étaient anciens) [Elman, 1984, cit. in Chevrier, 1987, p. 56].

L'histoire écrite, véritable “théâtre du passé conforme”, apparaît ici en soi à la fois comme une force légitimatrice et un danger, dont il s'agit de tenir compte sans cesse dans la conduite de ses affaires.

L'écrit comme prescripteur et instituant du réel

Interrogé par un disciple sur la manière de bien gouverner, Confucius répond par sa célèbre explication sur le terme “gouverner” : gouverner (*zhèng* 政) c'est rectifier (*zhèng* 正), “redresser le gouvernail” (*Entretiens*, XII-17), comme le traduit Anne Cheng [Cheng, 1981]. Toute la pensée politique de Confucius apparaît ainsi comme fondée sur une glose de caractère – une réflexion sur l'une des parties constituantes du caractère – et sur ce qui peut nous paraître, à nous, utilisant un alphabet, comme un simple jeu de mots.

Ce n'est qu'un des nombreux exemples de la manière dont l'homophonie en chinois – et l'importance instituante de l'écrit – ont joué un rôle dans l'importance que revêt la graphie pour la *connotation* des sens. En effet, le caractère “parle” littéralement à celui qui est éduqué pour le lire, révélant – de manière relativement indépendante du son – son étymologie et une connotation éventuelle du sens : qui souhaiterait que le son *she* dans son nom s'écrive “serpent” ? *Jusqu'à l'identité personnelle qui apparaît ainsi définie par la nomination*. Encore aujourd'hui, le choix d'un nom pour un enfant (ou un étudiant étranger !!) est une entreprise délicate : le nombre de traits de chaque caractère

et les rapports des caractères entre eux jouent autant sinon plus que le son, pour aboutir à un résultat “harmonieux”. A contrario, on donnait auparavant volontairement des noms disgracieux aux enfants afin d’en éloigner les mauvais esprits qui auraient pu les emporter au moyen d’une maladie. On pouvait donner un nom signifiant “malingre” à un bel enfant, ou bien donner un nom de fille à un garçon. Cette pratique me semble à rapprocher de celle des sceaux-amulettes mentionnée à l’époque Han. Doré [Doré, date?] cite du reste aussi la pratique des amulettes pour protéger les jeunes enfants.

L’écriture prend ici une fonction *prescriptive* et non pas seulement *descriptive* : elle définit ce qui *doit* être, elle modèle le réel. Quand le prophète Taiping voit son nom changé par Dieu le Père en “ Xiùquán”, 秀全 “Elégante perfection”, ce n’est pas un compliment qu’il reçoit, mais une *responsabilité*. C’est aussi de manière prescriptive qu’on peut comprendre aussi la célèbre réponse de Confucius, interrogé (*Entretiens*, XIII-3) sur ce qu’il ferait si le prince de Wei l’appelait comme ministre : “Une *rectification des noms* (*zhèngmíng* 正名), sans doute” [Chang, op. cit., p. 102]. Plus que de modifier les dénominations des choses, il s’agit de faire que les gens se comportent de la manière dont leur titre le leur prescrit : le souverain doit se conduire en souverain, le ministre en ministre, etc... Toujours, le but est la génération de l’harmonie sociale au moyen d’une véritable *ritualisation des personnalités* le long de

symboles politiques et moraux réglant le système hiérarchique, rituel, judiciaire [Chang, *ibid*, note 1].

Cette implication du rituel dans la génération de l’harmonie sera abordée au cours d’un chapitre spécifique de cette étude. Mais ce qui est notable ici est la manière dont Confucius ne cesse de projeter l’un sur l’autre, de faire littéralement *entrer en collision* les nominations et le réel, les signifiants et les signifiés, les symboles et les fonctions, pour exprimer l’idée d’ordre ou de désordre. Sans cesse, la problématique de l’écriture, du langage et de l’objet revient comme métaphore centrale de son discours, sans que celui-ci s’enferme dans le champ de la linguistique ! Un autre exemple se trouve encore dans les *Entretiens*, (VI-23) :

Le Maître dit : Une coupe carrée (gū 觚) qui n’est plus carrée, est-ce encore une coupe? (觚不觚 觚哉 觚哉) [Chang, op. cit., p. 59]¹³

Anne Cheng met ici en note :

Il s’agit d’une coupe antique dont la forme a changé, mais dont le nom est resté. Le nom ne correspondant plus à la chose, la chose a perdu son sens. Autrement dit, la réalité politique de la Chine ne correspond plus à la terminologie héritée de l’Antiquité. Confucius se lamente de vivre dans un temps où les Zhou n’ont plus qu’un pouvoir nominal et où les trônes sont usurpés de toutes parts.

Autre exemple, j’ai déjà remarqué que, ayant renversé les Shang, les Zhou avaient cru bon par la suite de changer le nom de cette dynastie pour sa dernière période : celle

¹³ - La version chinoise est par erreur numérotée 25.

où elle avait perdu selon eux sa légitimité. C'était pour eux accroître leur propre légitimité que de priver leurs prédécesseurs de leur nom et les renommer "Yin". N'est-ce pas là un exemple *négligé* de rectification des noms, près de dix siècles *avant* l'époque de Confucius¹⁴ ?

L'écrit comme champ de bataille

A toutes les époques, l'écriture est ainsi demeurée *lieu de bataille* à coups de connotations infâmantes, visant à discréditer l'ennemi, et en conséquence aussi *lieu d'interdits* divers et nombreux, visant à protéger l'ami ou l'autorité.

Lieu de bataille d'abord : en pleine révolte Taiping, en 1861, est imprimé un fascicule anti-chrétien, le *Bixie jishi*, sans doute en connection avec un certain nombre de mesures anti-Taiping prises par Zeng Guofan. Wagner, qui l'examine en détail, le présente comme "typique du genre de littérature anti-chrétienne qui circulait à l'époque" [Wagner, 1982, pp. 9-10]. Le *Bixie* utilise fort significativement le *jeu de mots* pour transmettre son message.

Dieu (*zhǔ* 主, le Seigneur) est rendu par le caractère *zhū* 豬, "verrat", son enseignement (*jiào* 教) par "grognement comme un porc" (*jiào* 叫). Les "enseignements du Seigneur" *zhǔ jiào* 主教 deviennent donc *zhū jiào* 豬叫 les "grognements du verrat". Le texte se lit :

Jésus est le frère aîné, et la semence du verrat céleste, et sa nature est extrêmement licencieuse. De toutes les femmes et les filles des hauts officiels du pays de Judée, il n'en était pas une qui ne fut la proie de sa concupiscence. (...) Dès qu'une femme entendait le grognement du verrat, ses vêtements se défaisaient d'eux-mêmes, et elle le laissait satisfaire sa concupiscence avant de revenir à elle.

Le verrat de l'illustration était représenté "avec un organe convenablement érigé".

Le caractère *yáng* (洋) utilisé pour désigner les étrangers était aussi souvent remplacé par le *yang* désignant le bouc (羊 *yáng*). Le chinois se prête tellement bien au jeu de mot !! De nos jours encore, la plupart des histoires drôles à orientation politique se basent sur des jeux de mots¹⁵.

Par exemple, *jiāo* 交 peut également signifier "copuler", ce qui devait autoriser d'autres jeux de mots... Il y aurait un travail fort intéressant à faire à ce propos sur la langue chinoise, à partir par exemple du travail de Freud [Freud, 1988]. Le même genre de critiques est rapporté aussi dans l'histoire contre le clergé bouddhiste, ce qui doit

¹⁴ - Voir le changement des noms kurdes en noms turcs, déjà mentionnée, comme réalisation fantasmagique de la disparition de l'ethnie dominée.

¹⁵ - Voir à ce propos la forme de protestation courante des étudiants des universités pékinoises en 1991, deux ans après le massacre de Tian An Men, et qui consiste à jeter par les fenêtres des chambres sur les campus des *petites bouteilles*, c'est à dire en chinois "xiao ping", homophones de Deng Xiaoping. Ce qui est intéressant est *que ce genre de protestation est pris très au sérieux par les autorités*.

correspondre à un soupçon universellement répandu à l'époque selon lequel la dévotion est essentiellement faite d'hypocrisie, ce qui n'est pas en soi une attitude psychologique inintéressante à connaître¹⁶...

A partir de ces prémisses, le texte ajoute que les chrétiens boivent les menstrues de femmes (les services religieux chrétiens étaient mixtes¹⁷...), arrachent les yeux des morts et les mélangent avec de l'étain pour fabriquer de l'or, un procédé qui fonctionne seulement avec des yeux chinois, ce qui explique le besoin de faire des convertis. La prière pour demander la protection de Dieu était d'autre part perçue par les Chinois comme égoïste, et inférieure à l'idée chinoise qu'on exprimait sa révérence pour le Ciel en pratiquant la vertu¹⁸.

Les publications de ce genre émanaient surtout de l'élite lettrée, nous dit Wagner. Le gouvernement préférait certes que leur nationalisme soit dirigé contre les étrangers plutôt que contre les Mandchous !

Il me semble significatif que le texte fonde sur les homophonies pour commencer. Il semble qu'à partir de celles-ci, on pouvait à peu près tout se permettre pour disqualifier l'adversaire, comme si elles recelaient quelque chose de la magie noire que l'équipe de propagande de Zeng Guofan s'attache justement à démontrer chez les rebelles chrétiens ! On a là encore une fois une version négative de la légitimation, les jeux de mots anti chrétiens fonctionnant comme disqualification, *dé légitimisation* des adversaires.

Ainsi, les Taiping, une fois levé l'étendard de la révolte, changent-ils le nom de la province de *Zhili* 直隸 (la province "métropolitaine" entourant Pékin, à gestion directe du gouvernement central, nom qui signifie "directement rattachée"). Ils l'appellent *Zuili* 罪隸 c'est-à-dire "criminellement rattachée".

Inversement, dans une proclamation du début de la révolte Taiping [Michael, 1979, vol. 2, p. 102], on trouve cette phrase :

Si vous ne croyez pas que dans les montagnes le pur et le noble habitent,
Rappelez-vous que votre Père en Esprit a établi votre vrai Souverain.

où les montagnes (*shān* 山) réfèrent en fait à Feng Yunshan, organisateur du mouvement et Roi du Sud, le pur (*qīng* 清) à Yang Xiuqing, général de la rébellion et Roi

¹⁶ - Van Gulik rapporte une coutume ancienne selon laquelle une jeune fille avant son mariage devait être déflorée par un prêtre bouddhiste, afin d'échapper aux dangers spirituels causés par une défloration "laïque" [Van Gulik, 1989]. On peut penser que ce genre de coutume a pu contribuer à l'image traditionnelle du clergé bouddhiste en Chine.

¹⁷ - Il serait bon de vérifier si les services religieux des baptistes, qui influencèrent les Taiping, ne séparaient cependant pas les sexes lors du service religieux...

¹⁸ - A ce propos, Saint Augustin s'est effectivement posé le problème de savoir comment on peut justifier la prière puisque Dieu ne peut certes pas être amené à modifier ses desseins suite à une telle demande. Il arrive à peu près à la même conclusion quant à la pratique de la vertu...

de l'Est et, dans une autre version du même texte où il est dit : “le noble et le droit”, ce dernier mot (*zhèng* 正) réfère à Wei Zheng, le Roi du Nord. La phrase en question apparaît donc entièrement bâtie sur des allusions en forme de “jeux de mots”.

Plus tard, quand sous la direction de Hong Rengan, les Taiping rétablissent leur propre version des examens impériaux, le décret précisant leur organisation contient :

Toutefois, alors que le système a été renouvelé de manière éclatante, les titres demeurent anciens. *Il est impératif que nous ajustions les titres à la réalité, de manière à ce que, quand nous regardions les titres, nous pensions à leur signification* [ital. GG] et nettoiyons à jamais les restes des traditions mondaines et fassions des changements, afin que [le système] soit excellent et exquis pour des myriades d'années à venir et dure à jamais sans se corrompre [Ital. GG]. (...) [Suit ensuite une liste des titres et de leurs nouveaux noms]

Peut-on exprimer plus clairement ce que j'ai désigné précédemment comme :

- 1) la “projection du symbole sur le monde réel”,
- 2) l’“illusion sur la durée de l'objet institué” ?

Le même mécanisme de pensée par association qui lie le monde réel et les objets de la scapulomancie au XVII^{ème} siècle avant notre ère semble encore être véritablement à l'œuvre dans ce décret de rebelles anticonfucianistes déclarés de 1859 !

Je prendrai un exemple plus récent tiré de Ryjik. Au moment où le gouvernement prend le décret de simplification des caractères de 1958, se pose le problème du caractère *dǎng* 黨, sans doute à l'origine “type de maison campagnarde dans laquelle la fumée du feu s'échappait par un trou dans la partie haute du toit” – avec une connotation de “maison pauvre et noire 黑 de fumée” (*hēi*).

Ce terme désigne rapidement un type de village (pauvre) et devient même une catégorie (village de 500 familles) ; par métonymie : les gens du même *dǎng*, du même village, de la même faction, du même parti, etc... D'où : coterie, faction, parti.

Comme faire partie d'une faction est nécessairement hostile à la belle transparence du pouvoir impérial, il existe sur ce caractère une glose dévalorisante, une véritable caricature: “gens se réunissant clandestinement dans la partie haute *shàng* 尚 enfumée *hei* d'une maison pour comploter [Ryjik, 1980, pp. 95-96].

On voit ici le rôle que peuvent jouer dans l'imaginaire collectif les “gloses” de caractères, à l'origine moyens mnémotechniques. Ryjik continue :

Mais voilà, accède au pouvoir le Parti. Comment garder une graphie qui porte parmi ses sens : coterie, faveur (apportée aux gens de son clan), favoritisme, partialité, etc... ? Or donc on fouille les dictionnaires et l'on trouve qu'une branche cousine [de] la famille royale des Xià 夏 (...) portait le nom de *dǎng* 党 “homme 人 *rén* éminent 尚 *shàng* : Quelle aubaine !

Alors lors de la simplification on adoptera bien sur le caractère “élogieux” pour le Parti (et tous les partis politiques) en lieu et place du caractère dépréteur...

Lieu de bataille d'abord, interdits, “tabous scripturaux” ensuite. La version positive de cette puissance des caractères se retrouve dans leur constante utilisation architecturale, la version négative dans les interdits qui empêchent cette puissance d'être mise

entre des mains indignes, ce qui souillerait du même coup le possesseur légitime du caractère en question en désacralisant celui-ci : le signe exerce son emprise sur le signifié.

Ainsi les caractères des noms des empereurs régnants étaient-ils interdits d'usage en Chine. Au début de chaque nouveau règne, une liste de caractères interdits était publiée. Si le nom de quelqu'un comportait l'un de ces caractères, il fallait à présent l'écrire en remplaçant le caractère désécrateur par un autre choisi dans une liste préparée par le gouvernement. Les Taiping reprirent cette habitude. Une proclamation Taiping de début 1862, de Hong Rengan, cite aussi des "caractères à éviter avec révérence" [Michael, op. cit. p. 1001]. En particulier, le caractère *xiù* 秀 du nom de Hong Xiuquan est interdit et doit être remplacé par 繡 ou précédé de la clef de la soie 糸, 纟.

Une proclamation de Hong Xiuquan datée de 1861 se lit [Michael, op. cit., p. 946, traduction légèrement modifiée] :

Comme le nom de Dieu est Yé-huǒ-huá 爺火華 [Jehovah] le caractère *huá* 華 dans *Zhōnghuá* 中華 [Chine] devra avoir sa ligne verticale prolongée, et à la place du caractère *huǒ*, les caractères *yán* 炎, *hū* 乎 ou *zài* 哉 devront être utilisés. Tous doivent révéler Dieu et exterminer les démons et les mauvais. Le nom du Frère Aîné Céleste, le Christ, est Yē-sū 耶穌 [Jésus]. Qui usurpe le nom du Christ est dans l'erreur. Le caractère *yē* 耶 est à éviter et à remplacer par *yě* 也, *hū* 乎 ou *zài* 哉.

Concernant les changements de nom des individus, il me semble qu'il faut mentionner que la puissance instituante de l'écrit, quand elle en vient à être appliquée pour nommer des individus, interfère avec la psychologie de l'identité. En particulier (et dans d'autres cultures tout autant que dans la culture chinoise), lors des conversions religieuses – socialement des adhésions à des sectes religieuses – l'opération mystique de la "nouvelle naissance" qui les accompagne souvent s'accompagne précisément d'un *changement de nom* du converti, de l'attribution d'un nom qui doit parfois dans le cas des sectes demeurer secret. Que cette problématique déborde largement la culture chinoise, il n'y a qu'à penser au double sens du mot français moderne "baptême" pour s'en convaincre. Mais il semble bien que la puissance particulière que revêt dans la culture chinoise la nomination devrait donner une grande importance au "baptême". Or on observe bien en Chine Impériale une grande complexité de la nomination des individus, les noms de plume, de fonctionnaire, d'homme adulte puis posthume venant s'ajouter à celui reçu à la naissance. Les approches biographiques fourniront l'occasion d'aborder de plus près ce problème.

Pensée héritée, légitimation, et balisage du champ de discours

Peut-être a-t-il pu paraître surprenant au lecteur que, pour étudier une période située en 1850, je me sois aventuré jusqu'aux Shang, c'est à dire quinze siècles avant notre ère. J'ai été surpris moi aussi de cette nécessité. Mais dans quelle autre culture un Confucius écrit-il en -400 pour déplorer la chute d'une dynastie instituée en -1500,

un Zhu Xi le commente-t-il en 1200, un Zeng Guofan commente-t-il les deux en 1850 ? Cette importance de ce que Cornélius Castoriadis appelle la *pensée héritée* [Castoriadis, 1975] apparaîtra notamment dans l'étude de la pensée du prophète Taiping Hong Xiuquan.

L'une des seules comparaisons possibles en Occident serait avec les penseurs grecs. Mais aucune comparaison ne me semble convenir totalement : la tradition occidentale n'offre aucune continuité comparable à celle qui se révèle dans la tradition chinoise – non seulement pour le confucianisme, mais aussi pour les versants plus “cachés” de cette culture. Et cette continuité perdure jusques et y compris dans les phases de rejet total apparent comme la révolte des Taiping et la Révolution Culturelle. Quand Mao écrit dans les années 50 : “Un se partage en Deux, Deux s'unissent en Un”, on ne peut s'empêcher de penser à ce passage du *Dao De Jing* taoïste qui dit : “Le Dao d'origine engendre le Un, l'Un engendre le Deux, le Deux engendre le Trois (...)”. Qu'il y ait des raisons sociales et politiques concrètes, des alliances et des intérêts derrière les mouvements politiques cités, qu'il y ait des luttes pour le pouvoir au sommet derrière l'usage rationalisateur – au sens freudien – de tel ou tel slogan utilisé, il n'est pas question de le nier ni de refuser de l'analyser. Mais on doit bien admettre que les expressions légitimatrices que ces luttes de pouvoir croient devoir se donner démontrent une continuité culturelle sans équivalent. Qu'on pense à *nos* expressions légitimatrices – ou repoussoir – en France : “Liberté, Egalité, Fraternité” : 1789 nous suffit largement.

Il semble bien qu'il n'existe pas en Chine impériale d'autre paradigme d'interprétation globalisant que le cadre commun de référence moraliste à vocation politique du confucianisme, à partir duquel l'on puisse critiquer celui-ci. Il est clair par exemple que ne s'est pas développé de façon durable d'idéologie transcendante (théologie), qui est justement en Occident le cadre à partir duquel s'est développée l'idée de la personnalité individuelle (le *cogito*). Du point de vue anthropologique, la conséquence qui en a été parfois tirée est “l'absence d'une catégorie constituée de l'individu pouvant permettre à l'aspiration individualiste de s'y ancrer et de prendre consistance” [Julien, 1984, p. 10]¹⁹.

Ce paradigme d'interprétation extrêmement globalisant dessine un champ du discours comme déjà “saturé de sens”, déjà balisé par la pensée héritée. D'où la nécessité de se *situer* d'abord au sein de ce champ, de donner à voir sa position (ce qu'on appelle en langage plus moderne “d'où l'on parle”) avant de pouvoir prendre la parole en tant qu'émetteur reconnu. Cela ne signifie pas qu'on ne puisse pas instituer. Mais pour y réussir on doit puiser dans le fonds commun : le langage dans lequel s'exprime un parti (défendant l'ordre ou la révolution) doit être légitimé pour être entendu, donc s'exprimer en termes hérités. On verra que c'est ce que firent les Taiping – alors qu'au premier abord, ils apparaissent comme en rejet total de ce fonds. La fonction

¹⁹ - Julien F., “Présentation, une divergence de spectre”, in *Extrême Orient, Extrême-Occident*, n° 4, “Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique”, Univ. Paris VIII, 1984, p. 10. Ce numéro remarquable a été utilisé pour toute cette section.

légitimatrice de l'histoire ressurgit comme *prescription impérative*, obligation, au détour du discours.

Si l'on revient à l'écriture, et que l'on se demande à quoi elle servait durant la période impériale, en d'autres termes, en quoi consistaient les textes rédigés *sur le moment*, on constate qu'ils se répartissent en : les textes des décrets impériaux, les mémoires que les fonctionnaires faisaient parvenir à l'empereur, et les Annales historiques officielles. Parmi les textes transmis du passé, on doit ajouter à ces catégories les textes canons ou à volonté canonique (bouddhisme, taoïsme, confucianisme) et leurs nombreux commentaires. Le roman, comme on l'a vu, ne devait connaître son ascension qu'assez tard (sous la forme d'abord de romans initiatiques en général bouddhistes). Il ne s'agit pas de nier ici l'existence d'Annales privées. Mais même ces textes demeurent dans le même ordre normatif défini par ce qui est "lisible", donc "écrivable", qui demeure dans les limites de la "décence", un mot pour lequel le chinois peut utiliser le même mot qui traduit le "rituel" : *lǐ* 禮.

Ce véritable "balisage" du champ du discours doit être interprété à la lumière des rapports entre bureaucratie confucianiste et Empereur - c'est à dire le cadre socio-culturel précis dans lequel évolua l'idéologie confucianiste : l'acceptation du dogme "confucéen" comme code discursif liant à la fois le dirigeant et ses cadres servait aussi les intérêts des cadres car elle leur apportait, en tant que gardiens du système orthodoxe, des moyens légitimes de faire entendre leurs intérêts, de se montrer en *désaccord légitime* avec la Cour [Wagner, op. cit., p. 7].

Les modes possibles d'articulation du discours

Et pour les opposants éventuels ? Ceux qui m'intéressent ici sont typiquement des groupes de paysans non propriétaires terriens, dirigés par des membres de l'ainsi-nommée "élite inférieure" susceptibles d'articuler un discours en termes accessibles aux lettrés. Dans un système où le pouvoir reposait beaucoup sur la légitimation, il pouvait y avoir intérêt (c'est à dire qu'il s'agissait d'une des stratégies possibles) à se placer sur le terrain de l'état pour le combattre, à utiliser son idéologie pour attaquer sa légitimité. Comme une des conditions de la victoire était de gagner les élites locales, la stratégie en question fut souvent adoptée. Et elle menait traditionnellement au respect du système social hiérarchisé que défendait le confucianisme, *y compris en cas de victoire*, comme le montre le cas des Ming. En termes d'interprétation de stratégie politique, la question demeure ouverte de savoir si c'était l'adoption de cette idéologie qui menait les chefs des révoltés à faire alliance avec les notables locaux, ou bien si c'était l'alliance de classe (leur propres intérêts de classe) qui menait au retour vers les valeurs dominantes²⁰.

²⁰ - Je ne fais ici qu'effleurer cette question. J'y reviendrai de manière plus complète à la fin de la troisième partie de cette étude.

Si on la traite en termes non d'idéologie, mais de paradigme d'interprétation, la question perd à mon avis quelque peu de sa pertinence. D'une part, si on peut parler d'"adopter une idéologie", il semble difficile de parler "d'adopter un paradigme". Le "consensus dominé" préexistait au déclenchement du mouvement : il n'y avait sans doute pas "retour vers les valeurs dominantes", parce que celles-ci demeuraient en fait comme *références occultées* durant la phase initiale du mouvement où elles étaient en apparence répudiées. Et il n'est même pas nécessaire de supposer le cynisme du chef pour expliquer sa "trahison" : son inconscience – voir sa lâcheté – pouvaient suffire.

A l'absence d'une grammaire politique du conflit s'ajoute l'absence d'un référentiel social autre en cas de conflit. [Chevrier, 1984, p. 102]

Pour prendre une image "mécanique", la "boîte à outils" conceptuelle dans laquelle on pouvait puiser pour trouver des pratiques sociales²¹ était soigneusement laissée incomplète.

La domination remplissait bien son rôle : empêcher tout supplément de conscience pouvant contribuer à organiser une référence critique. L'idéologie traditionnelle ne fournissait pas de *grammaire politique* du conflit : le mandat du ciel est donné, retiré, la dynastie change, mais l'ordre social subsiste inchangé. On peut voir dans le fait que les Taiping adoptèrent une idéologie religieuse étrangère une tentative de créer une telle grammaire politique transcendant le problème du changement de mandat.

D'autre part, il ne faut pas nier que l'homogénéité idéologique était aussi imposée par la force. La dernière dynastie, celle des Mandchous Qing, alla aux derniers extrêmes en ce qui concernait cet aspect, car elle se percevait elle-même comme vulnérable sur ce point en raison de son origine Mandchoue "barbare". D'où une censure féroce des livres jugés hétérodoxes ou anti-mandchous, et une très grande agressivité à l'égard de tout groupe sectaire. Les principes exposés dans les commentaires des deux "Edits Sacrés" (le premier des Ming, le second des Qing) portent la trace d'une évolution à ce sujet : au début, la lutte contre les sectes hétérodoxes n'est pas à l'ordre du jour. Peu à peu, au fur et à mesure que le temps passe, elle est de plus en plus citée. Dans un mémoire à l'Empereur de 1769, le gouverneur du Zhejiang demandait des mesures sévères contre les adhérents de tels groupes, "même s'ils n'avaient rien fait d'illégal", et exigeait "la mort par strangulation pour les dirigeants et cent coups de verges pour les disciples".

Le système des *bǎojiǎ* fut réintroduit pour mieux surveiller les chinois. Les *bǎojiǎ* fonctionnaient comme liaison policière entre les familles et l'Etat, faisant de celles-ci les instruments de surveillance de ce dernier – expression policière de l'alliance entre les clans et l'Empereur, mais contraignant aussi l'individu à accepter une part de la responsabilité d'un autre : à rapprocher de l'idée traditionnelle datant de l'antiquité chinoise que la responsabilité d'un clan est pleinement engagée par les actions d'un de ses membres. Ainsi le clan devenait l'instance de plus bas niveau de surveillance de l'individu.

²¹ - Voir à ce propos [Tilly, 1981].

On voit que les membres de sectes jugées comme hétérodoxes n'avaient pas réellement à décider d'être ou non rebelles : ils n'avaient en fait aucun choix. L'Etat décidait de tout.

Une stratégie de l'ambiguïté en place d'espace de neutralité

Ceci nous amène à la seconde caractéristique du champ du discours chinois : déjà balisé par des éléments appartenant tous à un paradigme incontournable, il ne comportait quasiment pas "d'espace de neutralité" : tout était immédiatement politique, en ce sens que toute activité intellectuelle empiétait immédiatement sur le politique. Tout système se trouvait donc immédiatement en butte à la classification "orthodoxe-hétérodoxe"²². Encore une fois, celà ressortait de la position sociale du lettré, qui ne pouvait exister que dans l'ombre de l'état. Le philosophe d'époque Song Zhu Xi lui-même, qui allait devenir la référence orthodoxe par excellence du néoconfucianisme, fut un temps taxé d'hétérodoxie.

Paradoxalement, c'est la primauté quasi-absolue de la politique dans la vie chinoise antique qui rend la retraite, le rejet de la vie politique, si importante en Chine [Holzman, 1984, p. 44].

Encore une fois (bien que l'auteur de cette remarque parle ici de la Chine antique), l'exemple de Zhu Xi, fondateur du mouvement néo-confucianiste, qui passa sa vie à refuser des postes officiels, vient immédiatement à l'esprit.

Ce danger d'"excommunication laïque", toujours présent, constituait la facette négative d'une conception traditionnelle des rapports sociaux qui valorisait au contraire l'harmonie aux dépens d'une analyse des conflits et antagonismes. L'exclusion revenait à l'accusation d'avoir *blessé l'harmonie* en ayant manqué de décence (*lǐ* 禮).

Le conflit déchire une trame d'harmonie que la politique s'attache à retisser. Il faut en revenir à l'opposition classique bien connue : le conflit est la règle en Occident, l'exception en Chine [Chevrier, 1984, p. 102].

Il y aurait beaucoup à dire sur l'idée que le conflit serait "la règle en Occident" (voir les remarques à ce sujet dans l'introduction)... Mais que l'initiateur du conflit soit fautif par pétition de principe, on le voit encore aujourd'hui dans les rapports sociaux (de mon expérience, à Taiwan en tout cas) : celui qui initie un conflit de manière visible est toujours vaguement considéré comme en tort, non pas de manière analytique et rationnelle par rapport aux raisons pour lesquelles il commence à se mettre en colère, mais bien plus en raison du fait qu'il a le premier recours à un mode d'action violent (fut-ce la violence symbolique du discours). Il blesse l'harmonie – ce qui "ne se fait pas" et perd en même temps son calme et la face. Une situation de conflit doit toujours être abordée "obliquement", jamais de front.

²² - Il est possible à ce propos que la ritualisation du conflit sous forme de joute poétique ait servi à maintenir l'ambiguïté, tout en constituant un moyen d'évacuation "oblique" évitant l'implication dans le conflit.

François Julien va jusqu'à parler d'une "absence d'une structure agonistique²³ de la parole en Chine", répudiée au profit d'une structure de communication plus indirecte, plus oblique.

Ce qui précède ne veut pas dire que les contradictions n'arrivent jamais au jour ! Il y a aussi et il y a eu, bien sur, des mouvements sociaux en Chine ! Dans une culture affectant ainsi dans son courant manifeste une valeur morale aussi négative au conflit, on peut même prévoir que le côté latent de cette même culture²⁴ recèle des réserves agonistiques très importantes. Il serait sans doute possible de mener une analyse *partielle* de la Révolution Culturelle comme "envers" du maintien traditionnel de l'ordre culturel – et instance extrême de ce qu'elle veut combattre. (La forme culturelle prise par cette lutte ne préjugeant par ailleurs *pas* des intérêts qui la mettent en mouvement).

Le conflit pourrait alors, quand il éclate enfin, signifier une rupture plus importante qu'en occident, devenir plus *total* de par l'implication personnelle extrême qu'il réclame pour exploser. En tout cas, la transgression (même lors de conflits mineurs sur le lieu de travail telle que j'ai pu en vivre) me semble être ressentie de manière plus "totale", impliquante, que dans notre culture.

Face à une telle structure du champ du discours, quelle stratégie adopter ? Pour ceux pour lesquels la révolte n'est pas une question de survie pure et simple, ce peut être celle de l'*ambiguïté*. Par exemple, la poésie est en Chine impériale une forme très répandue de critique politique ne s'exprimant pas directement, mais de manière "oblique". Il existe aussi une pratique de l'argumentation typiquement chinoise, qui procède par *citation hors contexte* de vers ou de morceaux de textes classiques :

D'où l'effet d'une *apparente neutralité* [ital. GG] qui permet à celui qui s'exprime de ne pas se montrer trop à découvert en même temps qu'il confère d'autant plus d'insistance à ce qu'il veut dire qu'il le laisse justement supputer au travers de la citation : à l'interlocuteur d'opérer le bon rapprochement, de déceler la juste application, et cette nécessité de l'interprétation rend d'autant plus dangereuse en même temps qu'impérieuse la valeur du "message" [Julien, 1984c, p.58].

Cette pratique renvoie tout à fait aux thèses exposées par Oswald Ducrot : dans un espace de discours saturé de sens et fondé sur la légitimation, ce qu'on n'avoue pas avoir dit, on n'a ni à l'assumer ni à le légitimer [Ducrot, 1972] ! Un exemple plus moderne est celui d'un poème publié dans l'édition d'outre-mer du *Quotidien du Peuple* (*Renmin Ribao*) et qui réclamait sous forme d'un genre d'"acrostiche" la démission du

²³ - Ce mot ne se trouve pas dans le Petit Robert, mais par contre se trouve bien face à l'entrée anglaise "agonistic" du dictionnaire Anglais-Français Petit, Hachette, 1934, accompagné du mot "combattif". Il semble faire référence à des pratiques paroxystiques, conflictuelles, du langage. Tout ceci est à prendre avec des nuances, mon expérience me permettant de témoigner qu'il existe bien des injures, des grossièretés et des engueulades en Chine !

²⁴ - Cette utilisation des concepts de "latent" et de "manifeste" dans le cadre de l'analyse culturelle tente de s'inspirer de celle proposée dans [Devereux, 1980].

premier ministre Li Peng : il avait traversé sans encombre les barrières successives des censeurs !

Cette *stratégie de l'ambiguïté* bien sûr fonde aussi sur l'homophonie et la polysémie de la langue (deux phénomènes nettement différents), en un processus finalement très proche des "jeux de mots désécrateurs" déjà examinés :

La polysémie des mots chinois n'est pas propre à ceux-ci. Ricœur l'a montré. Nos mots sont aussi polysémiques, mais la différence réside dans la langue et son usage : tandis que, sauf exceptions, la langue française est généralement utilisée de façon à lever la polysémie d'un mot par l'intervention du contexte, il arrive au contraire très souvent que les Chinois – de même qu'ils font abondamment appel à la métaphore, à l'allusion, à la discontinuité ou au blanc, aussi bien en peinture qu'en poésie – entretiennent très volontiers la polysémie d'un mot en l'insérant dans un contexte qui non seulement ne la lève pas, mais va même jusqu'à la rendre évidente et en faire un procédé [Robinet, 1984, p. 30].

L'approche ethnométhodologique voit dans la polysémie, qu'elle généralise sous le nom d'"indexicalité", c'est-à-dire l'idée que le sens procède de manière située de l'interaction du signifiant-mot avec son contexte social d'utilisation, un espace permettant aux locuteurs de définir et de s'entendre *coopérativement* d'une manière simultanément *occultée socialement* sur le sens de la forme sociale qui est en cours. Je reviendrai pour la critiquer sur cette approche d'où la notion de domination et de conflit est absente. A propos de cette pratique des argumentations à coups de citations *tirés de leur contexte*, cette contextualité du sens me semble au contraire un cas de manipulation consciente de la polysémie dans le sens d'un *champ de bataille argumentatif*. Paradoxalement – alors que les ethnométhodologues critiquent l'approche durkheimienne des formes sociales – cette conception essentiellement coopérativiste de l'indexicalité m'apparaît homologue à l'interprétation coopérativiste de la fête que produit l'approche durkheimienne.

On peut également considérer que, dans cette pratique de la citation hors contexte, évitement du conflit frontal et maintien dans l'ambiguïté s'opèrent au travers d'une ritualisation des conflits par la poésie, c'est à dire d'une certaine forme de *ritualisation de l'interaction*. Je reviendrai dans les deux chapitres suivants sur l'aspect impliqué d'une véritable *définition rituelle de l'identité* et d'une *légitimation ritualiste du pouvoir*, puis sur les *structures sociales* et les stratégies y ayant cours en s'appuyant sur les schémas de la domination et du champ symbolique qui viennent d'être tracés.

Il n'existe pas de mot particulier en chinois pour dire "confucéen" ou "confucianiste", les membres de l'école confucianiste ayant été appelés *rú* 儒 un mot qui peut être traduit par "lettrés" ("*litterati*") [Fung Yu-Lan, 1983, vol. 1, p. 48].

Confucius et ses disciples créèrent un nouveau type de groupe social, un groupe durable organisé non plus sur des bases héréditaires ou économiques, mais sur la base d'une commune implication dans un programme d'études. La structure générale du confucianisme continua à être modelée d'après le schéma du groupe d'études de Confucius. Le seul moyen de devenir un confucianiste (*rú* 儒) était de faire ce que firent les disciples originels : étudier de nombreuses années avec un Maître [Eno, 1990, p. 53].

Dans la situation d'action rituelle, avec son excitation sociale et ses stimuli directement physiologiques, comme la musique, le chant, la danse, l'alcool, l'encens, une façon étrange de s'habiller, le symbole rituel (...) effectue un échange de qualités entre ses pôles de signification. D'une part, normes et valeurs se saturent d'émotion, tandis qu'émotions grossières et élémentaires s'anoblissent du contact avec les valeurs sociales. Le caractère ennuyeux de la contrainte morale se voit transformé en "l'amour de la vertu" [Turner, 1967, p. 30].

Chapitre 7

La conception confucianiste du rituel

Dans le chapitre précédent vient d'être abordé le champ symbolique dans la culture chinoise et plus précisément le champ du discours. J'y ai entre autres mentionné l'importance donnée à la ritualisation des situations d'interaction argumentative. Le chapitre suivant doit aborder le cadre d'interaction sociale et s'intéressera spécialement à la capacité d'instituer des chinois, sous la forme d'une étude des organisations traditionnelles. J'y défendrai l'idée de l'importance des situations rituelles dans la construction sociale du sens et de l'identité personnelle. Sangren parle d'ailleurs tout de go de "construction rituelle de la réalité sociale" [Sangren, 1987].

Or, il se trouve que la philosophie qui fut amenée historiquement à fournir à la culture chinoise son corpus de référence obligé, le confucianisme, fut dès les origines centrée autour de cette notion précise que le rituel fondait la société, et plus précisément que les observances rituelles fondaient l'harmonie sociale.

Le présent chapitre intervient donc entre ces deux développements comme une sorte de parenthèse destinée à aborder l'évolution et la permanence historiques de la conception chinoise du rituel. Quand j'ai commencé la rédaction de ce chapitre, l'ordre devait être : d'abord le champ symbolique, ensuite le cadre organisationnel, puis enfin l'étude de la conception confucianiste du rituel. Puis il m'est apparu que renverser l'ordre des deux derniers chapitres permettrait de replacer l'étude des formes organisationnelles traditionnelles chinoises dans un cadre montrant que le rituel devait nécessairement y tenir une place importante. Ce chapitre peut donc être considéré comme une transition entre le domaine abstrait du champ symbolique et celui des organisations. Montrer en quelque sorte le mécanisme historique de production du confucianisme (ou du moins sans tant de prétention : esquisser des éléments de ce "mécanisme" si tant est qu'on puisse employer un tel terme) permettait d'éviter de faire apparaître dans l'étude des organisations traditionnelles chinoises le confucianisme comme une cause dernière, anhistorique, de l'importance des formes rituelles dans ces organisations.

Quelques précisions me semblent nécessaires sur ce point. D'une part il est bien clair dans mon esprit que le confucianisme des origines, celui de Confucius, au V^{ème} siècle avant J.C., n'a pas grand-chose à voir avec celui de Zhu Xi, le philosophe Song du XI^{ème} siècle, et encore moins avec celui d'époque Qing, au XIX^{ème} siècle. Le premier confucianisme est celui d'une petite "secte d'études", le dernier est l'idéologie officielle de l'empire, ayant incorporé depuis longtemps des éléments venus des écoles de pensée adverses. J'insiste sur le fait que je suis loin de chercher – comme on l'a trop longtemps fait – à *expliquer par le confucianisme* la Chine impériale, considérée comme immuable. La Chine a changé en 2000 ans – la position sociale des confucianistes et le confucianisme *également*.

L'observance rituelle comme opposée au respect de règles

Je m'inspirerai dans cette section de l'approche défendue par Robert Eno [Eno, 1990].

Aborder le confucianisme à partir de la *pratique* de ses fondateurs ne signifie pas rejeter une approche plus "philosophique" (au sens occidental) à partir de ses concepts. Simplement, j'approuve Eno quand il remarque que les difficultés de traduction des principaux concepts confucianistes pourraient bien provenir de ce que le corpus des origines n'est en fait pas centré sur ces concepts, mais qu'ils interviennent pour justifier une pratique concrète *a posteriori*. Il n'est d'ailleurs pas exclu que ces difficultés d'interprétation aient également été subies par les exégètes confucianistes ultérieurs ! Je rappelle que l'ambiguïté de la langue chinoise fut souvent consciemment utilisée par les lettrés à la recherche de termes anciens apportant une légitimité historique à leurs concepts, ce qu'on pourrait caractériser comme une manipulation, consciente ou inconsciente, de la "pensée héritée" (Castoriadis). Tous ces facteurs et leur résultat ont été très bien décrits par Théodore de Bary :

Les termes philosophiques chinois sont souvent impossibles à traduire en anglais. Le problème – mis à part les différences évidentes de structure linguistique et de catégories conceptuelles – est lié au conservatisme qui caractérise le vocabulaire philosophique [chinois]. L’ampleur des changements qui touchent intentions et significations est parfois cachée par la relative permanence de la terminologie qui les habille. Un mot ou une formule donnés peuvent se conserver au travers des siècles et être utilisés dans divers contextes, sa nuance ou même sa connotation de base peut changer considérablement au cours du temps ou gagner de nouveaux niveaux de sens comme des générations successives de penseurs font des allusions, directes ou indirectes, à d’anciens usages du terme. Des penseurs contemporains entre eux interprètent souvent différemment un terme donné, sont parfois en désaccord ouvert quant l’interprétation correcte, et passent parfois sous silence une différence significative. C’est une partie des raisons qui font que les termes philosophiques chinois – et en particulier néo-confucianistes – transportent une richesse, et dans certains cas une ambiguïté, de significations et d’associations qu’aucun mot anglais ne peut rendre correctement [De Bary, 1979, Introduction, p. ix].

Si la position sociale des confucianistes a énormément changé au cours de l’histoire, il semble bien que la prééminence qu’ils ont accordée à toute époque à l’observance rituelle ait fort peu varié. Et qui plus est, il s’est toujours agi d’une observance rituelle comprise dans un sens très particulier : celle qui ne devait (dans leur esprit) rien à l’observance de règles imposées de l’extérieur : cette dernière situation était depuis l’époque des écoles philosophiques – et plus encore depuis la dynastie Qin, en Chine l’archétype de toutes les tyrannies – considérée comme ressortant des principes du *légisme* – donc en dernier ressort de l’exercice de la terreur.

Alors à partir de ce simple paragraphe, on voit se dessiner les questions que la lecture de l’ouvrage de Eno m’a fait immédiatement me poser :

- les premiers confucianistes, qui donnèrent une telle importance au rituel comme “générateur de l’harmonie sociale”, avaient-ils perçu la valeur *instituant*e du rituel ?

- les premiers confucianistes refusaient les conceptions “légalistes” de l’ordre et de l’interaction sociaux mettant l’accent sur l’obéissance, au profit d’une conception de ce qu’on anglais on exprime par “propriety” (“ce qui est convenable” ; Ryjik utilise le terme “bienséance rituelle” [Ryjik, 1980]), mot anglais souvent utilisé pour traduire le mot chinois 禮 *lǐ* – c’est à dire : “rituel” ! Avaient-ils perçu l’*emprise psychologique* que la forme rituelle d’action sociale pouvait exercer sur les consciences si elle n’était pas imposée de l’extérieur, mais jaillissait du centre de l’être ? Il est bien clair pourtant que la conception légiste de l’ordre social, celle de l’obéissance, pourtant refusée dans les discours, au fur et à mesure que le confucianisme devenait de plus en plus proche du centre de décision dans la société chinoise, devait de plus en plus avoir cours dans les faits. Le discours allait divorcer de la pratique, c’était même la condition de l’acceptation du corpus philosophique par l’institution impériale : on ne luttait pas contre les rebelles (Taiping et autres) à coup de rituels et on n’avait pas peur de couper des têtes. Mais alors même et surtout lorsque la couronne impériale recourait aux

moyens traditionnels de la répression violente, l'idéal d'une *domination acceptée* rendant inutile la violence devait être pour elle d'une attirance folle.

Le premier confucianisme : une philosophie non analytique

J'ai déjà brièvement mentionné dans quel contexte se situe l'élaboration des grands corpus philosophiques qui marqueront pour toujours la culture chinoise : la période d'entre-deux qui sépare l'effondrement des Zhou de l'institution de l'empire par Qin Huangdi (voir chapitre 5). C'est l'Age d'Or de la philosophie chinoise.

Eno a travaillé à partir des textes et des sources du premier confucianisme, c'est à dire du VI^{ème} au III^{ème} siècle avant J.C. Il part du principe que les activités concrètes de ces premiers confucianistes ne se retrouvent que très partiellement dans leurs textes, et que l'image que nous en avons est influencée par la lentille déformante de leur postérité : le confucianisme d'Etat orthodoxe des siècles qui suivirent. Eno cherche donc à restituer leur "épaisseur" aux premiers confucianistes en recherchant leurs *pratiques concrètes*. Il les caractérise d'abord comme des *maîtres de danse*, cherchant à restituer un sens au monde ravagé d'après la chute des Zhou en plaçant le rituel au centre de leur système de pensée. Il différencie le confucianisme de nos systèmes philosophiques et voit dans l'ambiguïté d'utilisation d'un certain nombre de notions confucianistes la preuve que la construction du système de pensée confucianiste était dirigée par un certain nombre d'*intérêts extra-théoriques*.

Suggérer que le noyau du confucianisme des origines peut s'être trouvé *hors* de la théorie confucianiste est impliquer que le confucianisme ne peut être correctement conçu en tant qu'entreprise philosophique au sens occidental. (...) Le confucianisme est différent. Le terme "confucianisme" lui-même est extrêmement confus, décrivant parfois un ensemble de doctrines ou une idéologie d'état, parfois un point de vue culturel, parfois une manière de vivre. Dans son incarnation des origines, les constituants tangibles du confucianisme étaient les membres d'un petit groupe d'hommes connus en tant que "Ru"¹, qui considéraient ce qui les distinguait comme une *implication* (commitment²) *dans un ensemble particulier d'idées et de pratiques bien définies*, sans qu'on puisse faire une division bien tranchée entre les deux. Toute analyse qui se fonde sur le fait que ce premier confucianisme serait conçu de manière appropriée comme un ensemble d'idées, sur le modèle des entreprises philosophiques occidentales, échoue à approcher l'école en ses propres termes, et ne peut que rencontrer une quantité de problèmes dogmatiques [Eno, 1990, p. 6].

Les pratiques rituelles se trouvant placées au cœur du système confucianiste, ses élaborations théoriques doivent être vues comme produites par ces pratiques. La

¹ - Eno va jusqu'à abandonner le terme "Confucianisme", qu'il estime encombré d'associations inadéquates, au profit du mot "Ruisme". Pour simplifier la discussion, je conserve cependant ici le terme traditionnel, faisant quand nécessaire référence au mot chinois *ru* .

² - Pour des raisons qui devraient être évidentes à la lumière de l'introduction de ce chapitre, je préfère éviter la traduction de ce terme par "le respect d'un ensemble de..." .

philosophie confucianiste apparaît donc comme essentiellement non-analytique. La notion de *savoir* chez les premiers confucianistes semble plutôt référer au savoir-faire (*skill*) qu'au savoir théorique. Ainsi,

Le savoir (...) reflète une valeur [et non un état de fait - GG]. Le but n'est pas de rechercher des théories descriptives qui font sens du monde en tant qu'ordre atemporel, c'est une recherche en vue des techniques, des savoir-faire (*skills*) permettant de configurer le monde en accord avec son ordre naturel (...) [Eno, 1990, p. 8].

Il s'agit non pas d'*analyser* le monde, mais de *synthétiser* les outils qui peuvent le ramener du chaos à son ordre naturel.

Le mot par lequel les confucianistes désignaient leur doctrine n'était pas "philosophie" mais *dào* (Tao 道), "enseignement" mettant en jeu des pratiques et des déclarations (*statements*). Cet enseignement requirait bien des textes écrits, mais

[ces textes] différaient des déclarations caractérisant la philosophie occidentale parce que la preuve de leur validité ne pouvait être obtenue qu'au travers de la maîtrise de pratiques qui les sous-tendaient. Aucun test de validité (*cogency*) théorique ne pouvait convenir, parce que les praticiens des Taos partaient du principe que les cadres conceptuels que nous utilisons pour déterminer la vérité ne sont pas générés analytiquement, mais sont le produit de l'interaction pratique avec le monde au travers de l'expérience [Eno, 1990, pp. 8-9].

Ainsi les capacités techniques de l'individu sont-elles centrales pour lui ouvrir de nouvelles interprétations du monde, une idée qui n'arrive au jour en Occident qu'avec J. Piaget et M. Polanyi. *Pour les premiers confucianistes*, écrit R. Eno, *c'est la personnalité elle-même qui se trouve modelée par ce type de savoir* : tout ceci correspond presque exactement à la thèse de la domination que j'ai tenté de défendre jusqu'ici !

Le corps n'est pas aussi puissant que l'esprit. L'esprit n'est pas aussi puissant que l'art. Une fois que les arts appropriés sont maîtrisés, l'esprit les suivra. [Xunzi, 5,3, cité in Eno, 1990, p. 10].

(Art étant ici à prendre dans le sens qu'il a par exemple dans l'expression "Arts et Métiers", ce qui se rapporte bien à l'anglais "skill" régulièrement utilisé par Eno)

Ainsi, acquérir la vision correcte du monde requiert-il la *pratique rituelle* correcte. Le rituel – aspect pratique ! – une fois maîtrisé, devait fournir une compréhension, une connaissance du monde bien au-delà de celle accessible aux gens ordinaires. C'était cette vision que les confucianistes avaient de la sagesse qui constituait la réelle légitimation de leur doctrine.

Le rôle clef de l'idéal du Sage se reflète dans l'importance énorme que les confucianistes donnaient au modèle du Maître comme moyen d'éducation. Si le cœur du confucianisme se trouvait dans la transformation des hommes en Sages rituels, la conséquence en était que le professeur représentait à un plus ou moins grand degré la concrétisation de la philosophie, surpassant en importance non seulement les textes, mais même les rituels eux-mêmes. (...)

Les confucianistes devenaient-ils réellement des Sages – des hommes dont les perceptions du Monde formaient une parfaite phénoménologie morale ? Eh bien,

nous vivons en une époque de scepticisme, et ne pouvons que supposer une réponse négative. Mais savoir si les confucianistes possédaient une base expérimentale à leur vision est une autre question. Nous rencontrons avec certitude dans les textes confucianistes des passages rendant manifestement compte d'*états modifiés de conscience* (*heightened states of consciousness*), et qui nous en donnent une description si frappante qu'il faudrait une insensibilité crasse pour n'en pas tenir compte [Eno, 1990, p. 12].

Le premier confucianisme comme expérience rituelle

Les confucianistes visaient donc à transformer pensée et comportement par une chorégraphie soigneusement prescrite de la vie quotidienne, devant culminer en une ultime célébration faisant usage de la splendeur du cérémonial et de la danse.

Si la philosophie confucianiste était d'abord synthétique, argumente Eno, il faut alors réinterpréter les textes en notre possession. Notamment, les textes théoriques perdent leur place centrale, mais doivent plutôt être considérés comme des rationalisations visant à défendre les pratiques de la secte. Il s'agirait de ce que j'appellerai des *rationalisations légitimatrices*, essentiellement destinées à des lecteurs n'appartenant pas à la secte. En fait, nous disposons également de textes *descriptifs de rituels*, très minutieux, comme le Yi-Li, destinés aux membres du groupe, des textes *d'éducation*, et, de manière croissante au cours du temps, des textes *polémiques* répondant aux attaques d'autres écoles de pensée.

Pour ma part, je serais porté à considérer que même dans le cas de philosophies analytiques, il existe des éléments dans les programmes théoriques qui remplissent aussi le rôle de rationalisations légitimatrices, y compris inconscientes. L'argumentation de Eno visant à prouver que le confucianisme se construit à partir de pratiques perd ainsi de son importance pour la validation de la suite de son raisonnement.

En ce qui concerne les difficultés d'interprétation de certains des textes confucianistes, Eno note qu'il y en a sans doute qui ne servaient pas à *légitimer* des pratiques, mais simplement à les *rapporter* :

Si les confucianistes étaient engagés dans un processus intensif et prolongé d'acquisition de techniques, conçues pour générer une perspective radicalement nouvelle sur le monde, il ne serait pas trop surprenant de découvrir qu'ils voyaient en fait des choses que les autres ne voyaient pas, et, s'en rendant compte, rapportaient simplement ce qu'ils voyaient. Étant donné l'apparente volonté (*willingness*) des individus confucianistes à dévouer des vies entières à la pratique de techniques rituelles, nous ne devrions pas non plus être surpris de découvrir que la perspective confucianiste révélait un monde de récompenses profondes, maintenues en cohérence par un discours thématique faisant parallèle à la cohérence de la pratique rituelle. Quand nous rencontrons des passages dans lesquels les confucianistes proclament posséder une connaissance du T'ïān (天 ciel), et dans lesquels le Tian apparaît si vague que nous ne pouvons le relier à aucun concept traditionnel, nous pouvons nous demander si l'auteur ne voit pas tout simplement quelque chose que nous ne voyons pas et ne pouvons pas voir, le chemin rituel confucianiste nous étant fermé à jamais [Eno, 1990, p. 11].

Eno nous montre donc le confucianisme sous la forme assez inhabituelle d'un mysticisme d'un type particulier, centré sur une pratique personnelle, une *expérience rituelle*.

Le rituel comme réponse aux nécessités du temps

Comment l'importance donnée par les confucianistes au rituel devint-elle une réponse aux nécessités intellectuelles de leur temps ? Pour le comprendre, replaçons dans son contexte historique un choix pas si arbitraire qu'il en a l'air : les rituels des confucianistes étaient tout simplement ceux de l'organisation politique la plus efficace connue de la civilisation extrême-orientale de l'époque, ceux de la dynastie Zhou. C'est cette dynastie qui vit la civilisation chinoise prendre sa première forme, celle d'un pouvoir aristocratique, féodal, où les dirigeants des fiefs créés par les Zhou étaient héréditaires. La société Zhou était hiérarchisée de manière très élaborée. Il n'existait guère de lettrés qui ne soient en même temps des officiels en charge de postes gouvernementaux, et l'expression philosophique en temps que celle d'un individu n'existait pour ainsi dire pas.

Le succès des premiers Zhou – et leur durée historique – pouvaient à bon droit légitimer la valeur *absolue* attribuée à leurs rituels.

Mais, plus important, les premiers Zhou étaient vus par les confucianistes comme le point culminant d'un processus évolutif de l'histoire universelle : la mise en ordre du monde naturel, sa mise en conformité avec les schémas (*pattern*) de ses normes relationnelles immanentes. Les rituels Zhou étaient vus comme le résultat d'un processus inévitable d'apprentissage, une tendance naturelle de l'espèce humaine à saisir et à répondre aux impératifs moraux (*value imperatives*) qui lui lancent des appels par-delà le désordre du monde [Eno, 1990, p. 12].

La société Zhou n'était pas la première à avoir donné une telle importance au rituel : les premières traces archéologiques que nous ayons sont celles de la dynastie précédente, celle des Shang (1766-1045 av. JC), et dès cette époque, la culture chinoise apparaît comme hautement ritualisée. Le roi Shang devait offrir des sacrifices à un nombre énorme et sans cesse croissant de divinités naturelles, de héros ou d'ancêtres, et au XI^{ème} siècle avant J.C, en était arrivé à devoir tenir une grande cérémonie consacrée à un ancêtre-dieu royal chaque jour de l'année ! D'où les fameux bronzes Shang, *vases rituels* d'offrande, que nous allons voir de nos jours au musée.

Quand, en 1045, le roi Wu des Zhou, après avoir mené ses troupes dans une grande *danse de guerre* sous les murs de la capitale Shang, renversa ceux-ci, il établit une dynastie qui domina bientôt toute la sphère culturelle chinoise, en ce qui devait plus tard être connu comme un Age d'Or de stabilité et de tranquillité, et qui dura du XI^{ème} au IX^{ème} siècle. Ce siècle-et-demi, aussi vide du point de vue de la mémoire historique qu'une utopie, est le socle sur lequel s'appuie la vision confucianiste du monde.

Cette vision respectueuse n'est pas étonnante car les rois des Zhou de l'Ouest administrèrent avec succès un empire unifié longtemps avant qu'une entité de taille et de durée comparables ait été créée en Occident. La dynastie Zhou *était* remarquable [Eno, 1990, p. 21].

La société Zhou reposait sur trois piliers : l'institution de la Couronne, l'institution de la succession héréditaire aux charges politiques et aux rôles sociaux, et la force unificatrice d'un système religieux basé sur le Roi et son Dieu, le Ciel (天 *tiān*)³. Le nouveau régime était aussi ritualisé que l'ancien :

Quasiment toutes les inscriptions contemporaines de quelque longueur que ce soit décrivent, souvent avec de nombreux détails, des cérémonies politiques ou religieuses et ce invariablement dans un langage lui-même hautement stylisé. Même en admettant que les confucianistes aient plus tard exagéré dans leurs descriptions des détails des cérémonies Zhou, la question n'est pas de savoir *si* le rituel constituait la grammaire des relations sociales au sein de l'élite, mais plutôt *à quel degré* il la constituait [Eno, 1990, p. 22].

Ces rituels, écrit Eno, n'étaient pas forcément conçus comme une catégorie *séparée* du social⁴.

Les rois Shang avaient simplement été les prêtres principaux pour les dieux. Après que les Zhou les aient renversés et pris le pouvoir en clamant jouir de l'appui du Ciel (c'est l'origine de la doctrine dite du "Mandat du Ciel" 天命 *tiānmìng*), le Ciel devint le *Dieu Personnel* du roi Zhou. Seul celui-ci pouvait lui sacrifier. *Tiān*⁵ en termes de fonctions était pratiquement réduit au roi, l'identification des deux apparaît totale dans les textes. Ainsi le Ciel légitimait-il le régime, mais la stabilité du régime légitimait aussi le Ciel en retour ! Les deux étaient liés dans le succès de l'époque, qui renforça la croyance en la bonté du Ciel, qui avait mandaté le roi Zhou.

Puis la dynastie se mit à décliner. Un vase de bronze daté du VIII^{ème} siècle nous raconte comment le Ciel confia son mandat aux rois Wen et Wu, puis continue ainsi :

Et ainsi, l'auguste Ciel se tenait sans réserve auprès de nous, prenant soin de et protégeant les Zhou. Il n'y avait pas de danger que les rois précédents se révèlent indignes du Mandat. [Mais à présent] le Ciel sans pitié devient effrayant, et si moi, un enfant succédant [au trône] suis indigne, comment l'Etat sera-t-il béni ? Les Quatre Régions sont en chaos, se suivant toutes dans le désordre [Eno, 1990, p. 25].

Le Ciel était alors devenu une puissance effrayante, qui semblait combattre dans le camp des ennemis du roi : si celui était faible, c'est *parce que* Tian était sans pitié, et non l'inverse. Les rois Zhou s'enfuient vers l'est, et le monopole Zhou sur le culte du

³ - L'une des questions que cherche à résoudre Eno est précisément la nature de Tian, traduit ici comme dans de nombreuses études, et sans doute trop simplement, par "ciel". L'ambiguïté du mot Tian est en effet de taille, mais je n'entrerai pas dans les détails par manque de place.

⁴ - Cette remarque d'Eno amène d'ailleurs à se poser la question de savoir comment intellectuellement la catégorie du rituel se constitue à part en tant que telle dans l'histoire de l'auto-conception de la société. J'y reviendrai dans la troisième partie de l'étude en posant qu'elle se constitue par "ressaisie sociale" de celle de transe.

⁵ - Voir note 4.

Ciel s'effondra. La chute des Zhou dut s'accompagner d'un chaos politique, économique, social et culturel terrible. Le *Qián Hàn Shū* (前漢書 *Histoire des Han Antérieures* écrit :

Avec le déclin de la maison des Zhou, les rites (lǐ 禮) et les lois se décomposèrent. (...) Cette décomposition atteignit le point où, parmi les officiels et les gens du commun, il n'y en avait pas un qui ne mît de côté les vieilles règles et ne dédaignât ce qui est fondamental (l'agriculture). Les paysans devinrent peu et les marchands nombreux. De grain, il y eut insuffisance, et de biens (marchands) excès. (...) Alors les marchands mirent en circulation des biens difficiles à obtenir (c.à.d. objets luxueux rares et chers) ; les artisans fabriquèrent des objets de peu d'utilité réelle, et les lettrés adoptèrent une conduite destructrice de la morale, dans leur course aux bénéfices immédiats et leur recherche de la richesse mondaine. (...) Les terres et les bois des riches reçurent des ornements élaborés, leurs chiens et leurs chevaux eurent autant qu'ils voulaient de viande et de grain. (...) Alors qu'ils appartenaient aux gens du commun, bien qu'ils aient tous été (théoriquement) de rang égal, certains par le pouvoir de leur richesse pouvaient devenir les maîtres des autres [*Qian Han Shu*, ch. 91, p. 3, cit. in Fung Yu-Lan, 1983, vol. I, p. 12].

Nous trouvons ensuite des vases sacrificiels signés de généraux ou de rois auto-proclamés et dédiés à Tian. Un poème lamentant la chute de la capitale de l'ouest contient ceci :

A présent, les gens sont en péril, ils regardent le ciel totalement assombri

Même s'il y en avait un pour ramener la paix, le ciel le renverserait

Auguste Dieu au-dessus, qui hais-tu ? [Ital. GG] [Eno, 1990, p. 27]

L'époque de Confucius comme temps de chaos

Le chaos qui entraînait les innocents était causé par le ciel. Celui-ci avait perdu dans la chute des Zhou sa légitimité. Nous avons un témoin indirect de la sensation de *chaos catastrophique* qui dut submerger les consciences à cette époque, sous la forme d'une caractéristique souvent citée de Confucius : il aurait été le premier à accepter d'enseigner "même à celui qui lui offrait en paiement de la viande séchée". Il acceptait, dit-on, d'enseigner à qui que ce soit qui pouvait payer un tant soit peu, sans considération de sa provenance sociale (*yǒu jiào wú lèi* 有教無類) [Fung Yulan, 1983, vol. I, p. 49].

D'abord, on peut penser d'abord que ce ne devait guère être dans l'esprit des institutions féodales que par ailleurs Confucius regrettait. Et Confucius semble avoir été le premier à adopter cette attitude. Confucius en établissant ce précédent se conformait-il par là au nouvel "esprit du temps" ? Ou au contraire y "résistait"-il ? On peut aussi se poser la question de savoir si Confucius regrettait les institutions féodales en tant que telles, en tant que structure, ou plutôt ce que l'on pourrait appeler "l'esprit de noblesse" ? Dans une telle époque, où les nobles tombaient bas, ou la richesse devenait le statut, enseigner à celui qui paie même s'il est roturier peut passer pour plier à l'esprit du temps. Mais enseigner au noble même lorsqu'il est appauvri peut être une manière de manifester sa résistance à ce même esprit... On voit qu'il est difficile d'interpréter cette attitude sans en savoir plus.

Mais l'émergence de ce problème à *ce moment-là précisément* a une signification : un tel problème est caractéristique d'une époque de "chaos" où le rang social défini par la naissance, donc héréditaire, commence à céder la place à une nouvelle manière de le définir à partir de la richesse. Ce qui est significatif, c'est que ce qui était auparavant point aveugle, le "rang social" (*shēnfen* 身分), commence précisément à ce moment à être problématisé en tant que tel autour de la question de savoir à qui l'on *doit* enseigner.

Comme le dit T.S. Kuhn : avant l'émergence d'un nouveau paradigme, on peut s'attendre à ce que des normes en désagrégation, jusqu'à présent prises comme *allant de soi* (*taken for granted*), commencent à attirer l'attention [Kuhn, 1979, p.71]. Or ceux pour lesquels les *normes* sociales étaient peut-être les plus apparentes étaient les lettrés. Et en tant que premiers intellectuels du temps, ils exprimèrent naturellement leur crise en termes de normes *socio-culturelles* et de ce qui les fonde – et non en termes proprement socio-économiques⁶. C'est à dire sous la forme du problème de la *théodicée* : comment un Dieu prescrivant le bien peut-il autoriser un monde mauvais ? Une pensée religieuse pouvait répondre à cette question en reconstruisant le Ciel comme puissance amoral, inspirant non plus respect, mais peur. C'est ce qui fut parfois tenté vers la fin des Zhou. Une pensée philosophique pouvait quant à elle chercher à reconstruire le Ciel tombé à partir de nouvelles valeurs. C'est ce que choisirent les confucianistes.

Ils choisirent de reconstruire le Tian à partir des formes *concrètes* de la vie sociale et politique des Zhou : le Li 禮, le *rituel*. Eno écrit :

Notre thèse est que l'engagement premier des confucianistes durant la période des Royaumes Combattants était la pratique du *li* et la notion que la maîtrise du *li* était le chemin de la sagesse. L'idéalisme politique fervent et la remarquable variété des théories philosophiques développées par les nombreux confucianistes des Royaumes Combattants devraient, de notre point de vue, être considérés comme les manifestations intellectuelles du souci central des confucianistes : légitimer et perpétuer le style de vie qu'ils avaient choisi en tant qu'étudiants et Maîtres du *li*. [Eno, 1990, p. 33].

Les premiers confucianistes comme "maîtres de la danse"

Plutôt que de se préoccuper exclusivement de ce que les premiers confucianistes disaient ou pensaient, Robert Eno a cherché à reconstituer ce qu'ils *faisaient* réellement. La forme de base de la première communauté confucianiste était celle d'un ensemble de petites unités, de *groupes d'étude*. Ce qui caractérisait les confucianistes était alors la dévotion à l'étude et l'auto-stylisation de la vie quotidienne.

⁶ - On va voir cependant que leur rapport à la production aussi évoluait à ce moment précis. La réponse de Confucius à la question de la participation des lettrés à la production était clairement une réponse négative – ce pourquoi il fut très critiqué de son temps.

Les confucianistes défendaient un style de vie totalement transformé en chorégraphie, où les formalités du rituel allaient du premier pas dehors le matin jusqu'au moment de s'allonger le soir [Eno, 1990, p. 31].

Alors que Liu Pang, qui allait devenir le premier empereur des Han, avait encerclé la capitale du vieil Etat de Lu, nous dit Sima Qian dans *Shi Ji*,

(...) de l'intérieur [de la ville] provenait le son ininterrompu des cordes et des chansons, car en ce lieu, les confucianistes (ru) continuaient à réciter et à chanter, pratiquant cérémonies et musique [*Shi Ji* 121.3117, cit. in Eno, 1990, p. 33].

De même,

On dit que comme les études confucianistes étaient encouragées par Zhang Ba, le gouverneur de Kuaiqi sous les Han Postérieurs, on comptait dans la commanderie par milliers les gens qui rivalisaient dans l'ardente étude des Classiques, *et sur les chemins et les grandes routes, on n'entendait que le son des cordes de luths et la psalmodie des livres* [ital. GG] [Miyakawa, 1969, p. 32].

L'image des confucianistes qui se dégage de ces exemples est pour le moins inhabituelle, ce qui est conforme à ce que Eno nous annonçait dans son introduction :

(...) ces mêmes hommes nous apparaîtront ici sous un jour différent. Dans notre portrait, ils sont habillés de robes colorées, jouant de la cithare ou du tambour, psalmodiant, dansant, et menant leur vie au rythme d'une forme excentrique de théâtre rituel (*ritual playacting*) rappelant rien moins, peut-être, que l'opéra de Pékin. Ils accomplissaient leur chorégraphie compliquée, environnés du dédain d'une société qui les considérait comme irrémédiablement à côté de la réalité de leur temps. Mais pour ces premiers confucianistes, la danse qu'ils pratiquaient était une partie d'un schéma éternel qui était en effet *hors* de la réalité (*out of step*) [Eno, 1990, p. 1].

Mòzǐ 墨子, qui a dû voir ce spectacle, en exprime ainsi son dégoût :

Ils se couvrent (*bedeck*) d'habits compliqués pour empoisonner le monde. Ils gratent leurs instruments, chantent et battent des rythmes de danse pour rassembler des disciples. Ils génèrent du *li* de long en large [*they proliferate li of ascending and descending*] pour exhiber leurs manières. Ils jouent sur les beautés des démarches de cérémonie et des effets de manches [*wing-like gestures*] pour impressionner les multitudes. [Fei Ju, 9:40-41, cit. in Eno, p. 53].

Cette vision des confucianistes comme des groupes de disciples étrangement habillés, rassemblés dans la maison de leur Maître, et tentant sous son regard de maîtriser une succession compliquée d'anciennes chorégraphies, si elle évoque parfaitement ce que dit Turner du rituel (citation en exergue), ne correspond guère à celle que nous en avons. Mais pourquoi, au fait ?

Parce que nous sommes influencés par la vision que nous avons des confucianistes ultérieurs. L'image que nous donnent les biographies confucianistes bien-pensantes qui vont ensuite se succéder durant près de 1000 ans est en effet totalement différente de cette image. Elles sont toutes tellement semblables entre elles qu'elles ressortent de l'archétype, au point qu'on a parfois l'impression que tous ces personnages se réduisent à des reproductions vertueuses d'un même modèle, aussi semblables entre elles que des photocopies !

Comment une telle évolution a-t-elle été possible ? Je serais tenté de répondre qu'elle est l'accomplissement (pourtant contradictoire) du projet confucianiste que Robert Eno caractérise comme "ritualisation de la personnalité".

Ritualisation personnelle et implication émotionnelle

Eno distingue trois dimensions au rituel :

- 1- *Une dimension religieuse* : c'est le rapport entre action symbolique et conséquences naturelles ou surnaturelles.
- 2- *Une dimension sociale* : son pouvoir de délimiter des significations dans une société hiérarchisée. C'est un véritable "théâtre social". Exemple de la subordination politique, qui s'exprime lorsqu'un lettré en poste reçoit un invité pour le compte de son maître, et que "sa contenance change soudainement, ses jambes semblent céder" [Confucius, *Entretiens*, 10-2]⁷. Plus le rituel s'élabore, plus la communication peut devenir subtile. Eno cite l'exemple de l'usage des *poèmes* :

En Chine ancienne, les invités des banquets avaient l'habitude pour exprimer leurs sentiments de sélectionner des extraits d'un ensemble de poèmes classiques et de se les chanter l'un à l'autre. Ce rituel pouvait devenir très intime et impliquant, car le caractère sacré des textes donnait un très grand poids même au chant de gens ordinaires. Dans la rencontre entre capacités esthétiques, érudition partagée et expression sincère pouvait se produire un événement touchant ses participants au plus profond [Eno, 1990, p. 34].

Une fois qu'on pénètre dans cet univers d'actions codées, les conséquences peuvent être extrêmes, au point d'exclure par "manque de place" toute action non rituelle :

Le rituel social n'a pas en lui-même d'aspect éthique - les jeux sont un exemple de rituel social - mais le rituel social joue un rôle si central dans l'articulation et l'affirmation des rôles d'une hiérarchie sociale qu'il finit par prendre part à la nature éthique de cette société. S'il s'agit d'une société légitimée par la tradition et le mythe, ses rituels sociaux le seront de la même manière [Eno, 1990, p. 365].

- 3- *Une dimension esthétique* : C'est un aspect qui est en fait aussi caractéristique des deux précédents :

L'activité rituelle possède un script et une chorégraphie ; elle est prescrite par des formules. Celles-ci sont en général rationalisées sur des bases religieuses ou éthiques, mais en pratique elles tendent également à répondre à des critères esthétiques [Eno, 1990, p. 35].

Eno insiste sur l'aspect *technique sociale* de la joute poétique – en tant qu'elle est une maîtrise de la communication répondant à des normes. A mon avis, on voit dans la

⁷ - En fait 10-3 dans la traduction de A. Cheng : "Lorsque le souverain le charge de recevoir un invité, il change de visage et de démarche".

joute poétique⁸ se composer l'aspect *social* du rituel et un aspect que j'ai déjà appelé celui de l'*emprise psychologique*.

Eno, qui ne cesse pourtant tout au long de son étude de passer très près de cette idée, ne mentionne jamais réellement cet aspect en tant que tel, alors qu'il me semble devoir être considéré comme le **quatrième** aspect du rituel – et peut-être le plus important. En tant que *code de communication*, le rituel renvoie certes à une compétence communicative. J'ai déjà mentionné par exemple dans le chapitre sur l'élite le rôle d'"entremetteur" et d'interlocuteur privilégié des élites rurales nanties de la "bienséance rituelle" (*propriety*) requise auprès des fonctionnaires impériaux. Mais les formes rituelles de la "bienséance rituelle" renvoient aussi directement à l'arrière-plan normatif et hiérarchique de la compétence communicative : je viens bien d'écrire à l'instant que les formes rituelles étaient *requis*. Elles ne l'étaient certes pas seulement dans un but de communication, pour que les fonctionnaires comprennent bien au cours de l'entretien ce que leur disaient les *shenshi*. Elles l'étaient surtout *par avance* pour que les fonctionnaires *acceptent* de recevoir et d'écouter leurs interlocuteurs. La forme rituelle fournissait ainsi une sorte de droit à communiquer, pour ainsi dire une "licence d'émission", une légitimité à apparaître dans le champ du discours.

Bien sur, la conséquence personnelle devait en être (dans la plus pure idée confucianiste refusant l'obéissance à des règles extérieures) un *modelage de la personnalité sociale*. Mais aller plus loin dans cette voie réclamerait une analyse beaucoup plus complète de la notion même de personnalité. J'en resterai donc là pour l'instant. Mais il me semble d'autant plus étonnant que Eno ne s'engage pas dans ce champ qu'il aborde de nombreuses fois le problème de la conception confucianiste de la personnalité...

L'esthétique agissait pour *renforcer* la signification éthique du rituel religieux. Par exemple les rituels de danse étaient très importants sous les Shang comme sous les Zhou⁹ – par exemple les danses de pluie. Le *Li Ji* décrit les rituels royaux comme des ballets. Le recouvrement de l'aspect éthique et de l'aspect esthétique se retrouve aussi dans la langue chinoise au travers des rapports entre les deux caractères *yì* 義 (ce qui est correct) et *yí* 儀 (forme, manière, norme, ce qui est standard).

Li n'était pas un corpus de principes. C'était une collection de codes spécifiques associés aux institutions d'une dynastie spécifique [Eno, 1990, p. 39].

Pourquoi ce choix ? D'une part par souci esthétique. L'intérêt (*commitment*) pour le rituel était inextricablement lié à l'immersion dans ses aspects esthétiques [Eno, 1990, p. 39].

On pourrait dire qu'il s'agit plutôt d'une *implication émotive générée au moyen de l'esthétique*, de la sensation de rencontrer quelque chose de premier, de quasiment

⁸ - La joute poétique a déjà été mentionnée dans le chapitre 6 de cette étude (chapitre sur le champ symbolique).

⁹ - Ce qui ne peut manquer d'éveiller un écho chez qui se rappelle que Bourdieu prend la danse comme le type idéal de la mise en conformité aux normes dans la société... (Bourdieu, 1980)

mystique¹⁰. L'esthétique apparaît ici comme un moyen de fabriquer des sentiments personnels authentiques, et non une fin en soi. On peut se demander si ce n'est pas justement par leur investissement affectif dans la sensibilité esthétique que les premiers confucianistes pouvaient accéder à l'énergie nécessaire pour légitimer le rituel intellectuellement ? Leur sens esthétique serait alors une esthétique instrumentalisée en même temps qu'une construction *inconsciemment* auto-légitimatrice ?¹¹

Cependant il est important de noter que pour les premiers confucianistes, le rituel ne pouvait avoir de signification éthique s'il n'était pratiqué par ceux qui en avaient le droit – il fonctionnait ainsi pour sacraliser une structure d'exclusion dépendant de faits sociaux extérieurs au rituel lui-même. C'est ce qu'on voit apparaître dans le fait qu'il existait un *contrepoint* au Lǐ 禮 qui était le Wén 文, le "style". C'est à l'origine un terme Zhou qui "liait les schémas tirés de l'art rituel aux qualités personnelles et aux normes sociales", et qui pour les confucianistes, dénotait entre autres choses les capacités techniques esthétiques (*skills*) que l'on cultivait par l'étude des textes, de la danse, de la musique, et des arts martiaux. Ce terme était parfois opposé au *Li* compris de manière restrictive, comme des règles prescriptives explicites [Confucius, *Entretiens*, 6:27, 9:11, 12:15].

La légitimation du rituel : le rituel comme lieu de l'instituant social

Comment les confucianistes justifiaient-ils l'importance qu'ils donnaient au rituel ? Car l'aspect esthétique ne suffisait évidemment pas.

1- Ils firent du *Li* lui-même une *catégorie universelle* de haute signification intellectuelle et éthique. Ce point semble si évident qu'il est rarement mentionné, mais il semble bien que les confucianistes furent les premiers à le faire. Le *Li* passe au premier plan *en lui-même*, contrairement à l'époque Zhou, où il apparaissait essentiellement comme moyen de communication avec Tian 天. Pour les confucianistes, l'efficacité *magique* du *Li* n'est plus nécessaire. Ce sont les aspects *formels* qui retiennent leur attention : la *pratique* du *Li* elle-même était nantie d'une qualité éthique de base.

2- Les confucianistes *retournèrent* la légitimation du *Li* en cours sous les Zhou, où l'ordre social avait légitimé le *Li*.

La solution de Confucius fut de traiter le *li* non pas comme une propriété de l'ordre social, mais comme la *génése* de l'ordre social [Eno, 1990, p. 40].

En même temps, Confucius réinterprétait les bases de l'ordre social Zhou : "non plus dans la naissance et les privilèges héréditaires, mais dans les normes de comportement qui caractérisaient [leurs détenteurs]" [Eno, 1990, p. 40]. *Ainsi, l'ordre social*

¹⁰ - Voir à ce propos les parties de cette étude consacrées au charisme, en particulier le chapitre 23.

¹¹ - Les *Entretiens* nous montrent en effet un Confucius profondément touché par la musique, les chants et les danses rituelles.

disparu des Zhou existait-il de manière latente dans le Li, et si l'on pouvait élargir le cercle de la pratique rituelle à toute la société, on pourrait alors restaurer cet ordre perdu.

Conquièrez-vous vous-mêmes et retournez au Li pour une journée, et le monde vous répondra avec *Ren* (humanité) *rén* 仁 (*Entretiens*, 12:1)

3- Les confucianistes inventèrent une nouvelle dimension au *Li*, la dimension *éducative* :

La dimension éducative (...) légitimait les formes rituelles sur la base de leur effet spirituel sur l'acteur rituel lui-même [Eno, 1990, p. 41].

Ce qui est peu développé et implicite dans les *Analectes* devient explicite et central dans le *Xunzi*, où il est clair que le praticien du rituel devient un être parfait : un Sage.

Ainsi, en établissant le *Li* comme valeur cardinale, le premier confucianisme reformulait-il les bases sur lesquelles le *Li* était légitimé. Le rituel n'était plus sanctionné par son efficacité magique ou sa place dans un ordre social institué (*established*). A présent, esthétiquement vanté (*celebrated*) et compris comme une catégorie universelle d'action, le *Li* était légitimé par sa capacité à générer l'Ordre dans la société et la Sagesse chez les individus [Eno, 1990, p. 41].

Ainsi était fixé l'objectif politique des confucianistes : transformer la société en champ d'action rituelle – au moyen de l'éducation par le *Li*. Eno pense qu'il existait une contradiction entre l'objectif politique et l'objectif de cultivation rituelle personnelle. Il pense qu'en fait, si l'objectif politique demeura central en doctrine, en termes de *guide d'action pratique*, les confucianistes choisirent le second objectif, et donc que, en dépit de sa rhétorique, le confucianisme fut essentiellement *apolitique*. Pour défendre sa conception "apolitique" du confucianisme, Eno se base sur le fait que les sources montrent que, durant la période des Royaumes Combattants, les confucianistes n'occupèrent guère de postes officiels, et que les textes confucianistes eux-mêmes nous montrent une forte *implication négative* envers l'engagement politique concret. Pour commencer, dans les *Entretiens*, les deux disciples qui sont le plus critiqués, Zilu et Ranqiu, sont précisément ceux qui eurent des postes politiques [Confucius, *Entretiens*, 3:6, 6:4, 11:23, et 16:1].

A mon avis, il n'y a pas forcément contradiction. Le confucianisme des origines fut "apolitique" dans le même sens que le christianisme des origines fut apolitique, en ce sens que ni l'un ni l'autre ne prêchèrent la révolution violente ni une subversion immédiate de l'ordre social. Mais en même temps, la visée de reconstruction sociale du confucianisme en faisait une pratique – et non seulement une doctrine – à incidences directement politiques. Au cours terme, il y avait en effet apolitisme apparent dissimulé lui-même derrière une rhétorique politique. Mais cet aspect "tactique" s'effaçait derrière un aspect "stratégique" à long terme, impliqué par une sorte de "messianisme latent" du confucianisme qui pourrait s'exprimer par l'expression "la certitude de l'emporter un jour", et qui en tant que formation psychologique personnelle, était très certainement lié à l'implication dans une pratique rituelle perçue comme LA juste voie.

Reste à évaluer si le confucianisme, en devenant victorieux dans les formes (l'acquisition de la légitimité absolue comme instrument de domination impériale) fut en fait victorieux sur le fond : le lettré néoconfucianiste de la dynastie Qing, 20 siècles après Confucius, fut-il un Sage ou fut-il un homme de pouvoir ? Il ne se prenait sans doute pas pour un sage, mais il fut certainement quelqu'un qui *refusait* de se voir comme un homme de pouvoir. La tension entre interne et externe, *nèi* 內 et *wài* 外, fut une tension (tension *créatrice* peut-être mais tension indéniable) au sein du confucianisme tout au long de son histoire.

Eno conclut aussi de manière balancée que :

L'idéalisme politique des confucianistes joua le rôle (*acted as*) de les protéger des conséquences inattendues de l'activisme politique pratique, et de légitimer le retrait de la communauté confucianiste en un culte centré sur l'éducation de groupe et la quête de la Sagesse personnelle [Eno, 1990, p. 42].

et, toujours en séparant soigneusement les idées exprimées dans les textes des confucianistes de leurs activités concrètes, il retrouve les deux catégories que l'on distingue habituellement dans la doctrine confucianiste sous le nom de "interne" et "externe" : une partie *personnelle*, représentée par *l'auto-ritualisation comme chemin vers la Sagesse*, et une partie *sociale*, représentée par le *gouvernement par le Li*. Ces deux parties sont reliées de trois manières :

- 1- Le personnel est préalable au social. Le rituel doit être accompli avec l'esprit correct (Le *Li* sans le *Ren* n'est d'aucune valeur).
- 2- L'homme qui a été rituellement éduqué est compétent pour diriger la restauration de l'ordre social.
- 3- Le Sage confucianiste ou *jūnzi* 君子 ne participera PAS à un gouvernement corrompu : c'est toute l'importance de savoir si les temps sont murs ou non – le concept de *shí* (le temps) 時 :

Quand la Voie prévaut dans le monde, apparais ;

Quand elle ne prévaut pas, cache-toi. [Confucius, *Entretiens*, 8:13]

Le débat sur les rapports des premiers confucianistes au politique

Eno insiste sur le premier et le troisième point, sa conclusion étant que le confucianiste des origines est *plus un culte centré sur l'auto-amélioration qu'un mouvement politique, et dans lequel les doctrines politiques jouaient un rôle légitimateur* [Eno, 1990, p. 42]. Le premier exemple est celui de Confucius lui-même, qui ne transigea jamais sur les conditions sous lesquelles il pourrait accepter un poste, et qui en conséquence, n'en trouva aucun durant les quinze ans de la quête qu'il mena d'état en état. En fait, sauf Mencius et Xunzi, il n'y a guère de traces de la communauté confucianiste après Confucius dans les annales politiques de la période.

Mais si les premiers confucianistes n'acceptaient pas de postes de fonctionnaires, ils se trouvaient souvent à la cour comme spécialistes des rites, ou même émissaires :

Des charges comme celles-là n'interféraient pas avec la principale occupation des confucianistes comme Maîtres de disciples. Ils n'avaient aucun fardeau administratif, et de plus, ce type d'activités n'impliquait pas les confucianistes dans l'immoralité générale des gouvernements contemporains, parce qu'ils n'étaient jamais en situation de responsabilité politique [Eno, 1990, p. 47].

Alors, pourquoi aller à la Cour ? Eno doit bien répondre que c'est parce que l'on y obtenait de quoi vivre, car la Cour était un centre de surplus économique ! Mais il fait la remarque suivante quant aux intérêts économiques des confucianistes :

Nous leur accordons seulement une place secondaire ici [aux intérêts économiques], car le confucianisme, étant une secte non héréditaire, ne rencontrait pas ses besoins économiques comme donnés, mais les créait en tant que conséquences de son implication d'origine (*primary commitment*) dans le ritualisme et l'étude collective (*group study*) [Eno, 1990, p. 60].

Il me semble que ce qui fait des confucianistes bel et bien des "politiciens", c'est précisément le choix de départ qu'ils font de s'assumer comme lettrés ne travaillant pas autrement qu'intellectuellement pour vivre, ne subvenant pas matériellement à leurs besoins - ce qui joua certainement un rôle dans les féroces critiques dont ils furent la cible de la part des écoles rivales – voir par exemple cet extrait du *Shǐjì*, (史記 *Mémoires Historiques*, de l'historien Sīmǎ Qiān 司馬遷) où l'on trouve ces propos attribués à un homme d'Etat de l'époque :

Les lettrés (*rú* 儒) sont des sophistes et ne peuvent être pris comme modèle ou norme. Arrogants et suivant seulement leurs propres opinions, on ne peut en faire des subordonnés. Il attachent une grande importance aux rites de deuil, se laissent aller à la colère, et dépensent des fortunes en funérailles, une pratique qui ne peut pas devenir courante. De tels sophistes voyageant de place en place pour mendier des prêts, ils sont incapables de diriger un Etat !

C'est aussi en raison de son refus de s'engager dans des activités productives que Confucius fut critiqué par ses contemporains¹² – on voit apparaître ici l'idée de la division du travail. D'autres philosophes fabriquaient des sandales ou cultivaient pour vivre. Mais de Mencius, il est dit qu'il recevait sa nourriture des princes qu'il visitait, suivi de plusieurs centaines de personnes et de dizaines de voitures. (*Mencius*, IIb, 4). Même un de ses disciples aurait dit qu'il trouvait la pratique de son maître excessive.

Ces passages donnent une vision des caractéristiques de l'école Confucianiste, au travers de laquelle vint au jour une classe de "lettrés" ("*scholars*") (*shì* 士) qui n'étaient ni cultivateurs, ni artisans ni marchands, qui ne s'engageaient dans aucune sorte d'activité productive, mais dépendaient totalement des autres pour leur existence. Cette classe ne semble pas avoir existé avant Confucius, et quand le mot *shì* apparaît dans des textes antérieurs, il réfère habituellement à quelqu'un qui a une position officielle, ou un officier militaire. En ce sens, il diffère des *shì* ultérieurs, appelés ainsi en opposition aux classes du cultivateur, de l'artisan et du marchand.

De tels *shì* étaient capables de s'engager seulement dans deux types d'activités : avoir un poste gouvernemental et enseigner. (...) Confucius, s'il ne fut pas à

¹² - Voir plus haut note 6.

l'origine de ce type de personne, en fut à tout le moins le grand protecteur [Fung Yu-Lan, 1983, vol. 1, p. 52].

D'autre part, l'intérêt des confucianistes pour le rituel, qui les amena à prendre des postes de conseillers rituels, convenait très bien à un discours qui incitait à recourir à des formes rituelles compliquées (spécialement pour les funérailles) pour lesquelles tout naturellement on embaucherait des confucianistes ! Il faut rendre cette justice à Eno qu'il explique très clairement ce point : la doctrine propagée par les confucianistes était *plus* qu'une légitimation de leur pratique, elle visait aussi à créer les conditions économiques qui fournirait un emploi rémunéré aux maîtres rituels qui la propageaient.

Mais ce qui me semble être le "point aveugle" de l'analyse confucianiste du social, c'est précisément cette *non-analyse au sein de leur doctrine de leur rapport personnel, vécu (et non fantasmé) avec le pouvoir politique*. Ce point aveugle pourrait bien être à l'origine de ce que François Julien (voir le chapitre 1 de cette partie) a appelé le "sentiment d'oppression" éprouvé par les lettrés tout au long de l'histoire chinoise [Julien, 1985b]. Mais je ne chercherai pas cependant à trancher le débat sur l'implication politique réelle des premiers *ru* – essentiellement parce que mon objectif est de continuer à travailler sur les rapports que les descendants de ces premiers confucianistes entretenirent avec le rituel, ce qui implique que nous prenions ici congé du travail – remarquable – de R. Eno.

Néoconfucianisme, bouddhisme et taoïsme

La place manque bien sur pour continuer ici par une histoire de l'évolution du confucianisme chinois, qui nécessiterait plusieurs volumes ! Ce qui nous intéresse ici est de suivre la conception du rituel. Mais il est tout aussi impossible de passer sous silence une évolution de près de 1500 ans. Je vais donc suivre la voie difficile qui consiste à intercaler une parenthèse nous obligeant à quitter provisoirement notre objet le rituel, pour résumer au mieux cette évolution¹³. J'ai choisi comme repère intermédiaire une personnalité particulièrement marquante : celle du philosophe néo-confucianiste d'époque Song (XIII^{ème} siècle) Zhu Xi, au nom duquel s'exerçait encore l'hégémonie du confucianisme d'Etat de l'époque des révoltés Taiping.

Peu à peu, à partir des empereurs Han, le confucianisme devint la référence nécessaire au recrutement des fonctionnaires, qui fut à partir des Tang organisé plus systématiquement sur la base du système des examens. Quand l'empereur Wudi (140-87 av. J.C.) de la dynastie des Han, établit les premiers examens, il réussit à faire ce que l'empereur Qin Huang Di n'avait pas réussi vis-à-vis des lettrés et des féodaux par ses méthodes légistes et en ordonnant de brûler les livres en 213 av. J.C. : il brisa définitivement les aristocrates, et il uniformisa les écoles de pensées. Depuis cette époque, pour obtenir une position officielle, il fallait forcément être soi-même confucianiste, *ou*

¹³ - Je ne saurais trop réclamer l'indulgence pour cette section !

se présenter comme tel, et il fallait bien sur qu'il s'agisse du genre de confucianisme décidé par le gouvernement. La période des Philosophes prit alors fin, et avec elle la liberté de parole relative, la possibilité d'appartenir à diverses écoles de pensée, qui l'avaient caractérisée. La période dite de "l'Etude des Classiques" commençait.

Ainsi l'arrivée sur le devant de la scène du confucianisme coïncida presque dès le début de l'histoire chinoise avec celle de l'institution impériale, l'abaissement de la classe féodale et l'ascension des lettrés comme outils de l'empereur. Sans doute aussi avec l'ascension progressive de la propriété terrienne privée, c'est à dire cessible.

Comme il saurait le faire ensuite pour le bouddhisme, le confucianisme absorba en devenant l'orthodoxie gouvernementale des éléments des écoles rivales (légisme, taoïsme...), et ainsi tout cadre de pensée plus global se trouva pour ainsi dire redéfini comme appartenant au confucianiste !

A partir de cette période le statut de Confucius changea de celui d'un être humain à un être divin, et l'Ecole Confucianiste devient la Religion Confucianiste. Ce n'est pas avant l'apparition de l'école dite des "Textes Anciens" que la position de Confucius redevint graduellement celle d'un être humain, et que la Religion Confucianiste devint de nouveau l'Ecole Confucianiste [Fung Yu-Lan, 1983, vol. I, p. 18].

Ce qui est considéré de nos jours comme le corpus de textes classiques confucianistes est en fait le résultat d'un processus d'accrétion, de sédimentation historique de près de 2000 ans, au cours duquel chaque commentateur distingua les livres, voire même les chapitres qui lui paraissaient le plus intéressant, pour en faire le centre de son propre système. Souvent, les choix du commentateur étaient fort contingents, liés à des attaques d'autres systèmes que le confucianisme désirait combattre ou absorber : en particulier taoïsme et bouddhisme. Ainsi le néoconfucianisme qui émerge au XI^{ème} siècle peut-il être considéré comme une réaction aussi bien contre la domination presque millénaire du Bouddhisme que contre les écoles confucianistes dites "Han" de la période précédente.

Ce fut Hán Yù 韓愈 (768-82) un philosophe de la seconde partie des Tang, regardé ensuite comme le précurseur des néoconfucianistes, qui donna à Mencius l'importance qu'il devait conserver ensuite, en le plaçant dans la ligne de succession orthodoxe de Confucius : jusqu'à Han Yu, Mencius avait simplement été considéré comme l'égal – voire l'inférieur – de son rival Sun Zi (l'auteur de l'*Art de la Guerre*) [Fung Yu-Lan, 1983, vol. I, p. 411]. Après Han Yu, le *Mencius* devint un livre de base pour les néoconfucianistes Song et Ming. Han Yu cita souvent dans ses écrits la *Grande Etude* 大學 *Dà Xué*. Ce petit traité, l'un des chapitres du *Livre des Rites* 禮記 *Lǐ Jì* n'était alors pas considéré comme possédant un intérêt particulier. De plus, il appartient plutôt à l'école rivale de celle de Mencius, celle de Sun Zi. Fung Yu-Lan estime que Han utilisa le texte comme arme contre la manière bouddhiste de répondre "hors du monde" aux mêmes questions posées par les confucianistes. Depuis cette période, la *Grande Etude* devint un texte extrêmement important pour les néoconfucianistes.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que cette influence bouddhiste se pose en termes d'importance donnée à l'intériorisation de valeurs, ce à quoi réfère ce que j'ai appelé plus haut "l'emprise psychologique", donc par un passage au premier plan des considérations plus "internes" qui paraissent dans le *Mencius* et qui sont redécouvertes à cette époque. Si ceci peut être considéré comme une victoire du Bouddhisme, qui parviendrait ainsi à influencer la doctrine adverse, au même moment, il s'agit d'une réaction confucianiste, véritablement anti-bouddhiste, par laquelle si les confucianistes acceptent les questions que posent les Bouddhistes, ils leur donnent des réponses radicalement différentes. Tactiquement (mais pas forcément consciemment), il s'agissait de se placer sur le même terrain que l'adversaire pour mieux le contrer, donc d'avoir quelque chose à dire sur ce terrain (Fung Yu-Lan parle à ce propos de "Bouddhas Confucianistes", puisque pour aborder cette problématique "bouddhiste", même certaines techniques personnelles bouddhistes pourraient être utilisées, mais bien sûr dans un but essentiellement différent [Fung Yu-Lan, 1983, vol. I, p. 419]).

Les néoconfucianistes, dont la grande période s'étend en gros à partir de la dynastie des Song, jouèrent un grand rôle dans la construction d'une doctrine métaphysique cohérente se plaçant sur le terrain ouvert par les doctrines adverses pour mieux se débarrasser de celles-ci. Mais les penseurs de cette école cherchèrent à aller plus loin et à comprendre la nature des choses ; c'est ainsi qu'on appela l'école la *Xìnglǐ xué* 性理學, c'est à dire la philosophie de la nature et du principe.

Les frères Cheng, Cheng Yi et Chang Hao, furent les premiers à placer le principe, *lǐ* 理 au cœur de leur philosophie. De leur temps, il existait quatre écoles au sein du néoconfucianisme, dont une influencée par le bouddhisme, et une autre par le taoïsme.

Zhu Xi réorientateur et épurateur du confucianisme

Le plus grand penseur du néoconfucianisme fut sans conteste Zhū Xī 朱熹 (1130-1200). C'est Zhū Xī qui, en choisissant la tendance des frères Cheng, orienta le néoconfucianisme sur une voie l'éloignant des influences "non-confucianistes". Il le fit sciemment, en évitant les interprétations à tendance taoïste ou bouddhiste dans ses commentaires des premiers néoconfucianistes, et en évitant parfois de commenter certains auteurs qu'il trouvait trop influencés par ces idées ! Son interprétation était dirigée en vue d'un projet très clair : construire un corpus pouvant servir de base rationnelle à un néoconfucianisme épuré. Son travail philosophique est une "mise en conformité", une rationalisation au sens de rationalité instrumentale.

Je ne citerai qu'un exemple, présenté par Wing Tsit-Shan : Zhu Xi dut à un moment faire recours dans sa reconstruction à un concept présenté par un auteur manifestement influencé par le taoïsme, Zhōu Dūnyí 周敦頤 (1017-1073), dans son *Explication sur le Schéma de l'Ultime Suprême* (*Tàijítú Shuō* 太極圖說) très vraisemblablement inspiré d'un canon taoïste d'époque Tang. Zhu Xi n'hésita pas à utiliser le concept, c'est à dire

qu'il conserva son nom¹⁴, mais il introduisit pour le justifier une base explicative totalement nouvelle qui ne devait rien aux influences qu'il cherchait à combattre. Ainsi il conserva l'idée du *jí* 極 (c'est à dire l'"ultime", qui se retrouve aussi dans le mot "Tàijíquán" 太極拳 [Tai-chi chuan], un concept typiquement taoïste) mais il en évacua le fond taoïste. Pour ce faire, il assimila le *tàijí*, 太極 le "grand ultime" de tout et de chaque chose, au principe *lǐ* 理, le principe ultime de tout et de chaque chose, qu'il identifia aussi à ce qui est central dans chaque chose – non pas physiquement, mais dans sa nature, son "essence", pourrait-on dire en termes plus "occidentaux". Ceci lui permit d'assimiler le *tàijí* au vieux concept du *zhōng* 中 (le "milieu", ce qui est central) du confucianisme !

Il s'était, pour ainsi dire "débarrassé" du *tàijí* taoïste, se l'étant assimilé en le reconstruisant. Il put ensuite opposer ce *nouveau* *tàijí* au *wújí* 無極, la non-existence suprême (un concept absolument inassimilable par le confucianisme !), pour se débarrasser de ce dernier, alors que Zhou Dunyi avait en fait présenté les deux comme liés... [Wing-Tsit Chan, 1987, pp. 113 sq.]

Que le néoconfucianisme, une fois devenu doctrine officielle des siècles ultérieurs, se soit réclamé de Zhu Xi, ne doit pas nous mener à penser que Zhu Xi lui-même n'était qu'un penseur servile. Loin de là. Il naquit en octobre 1140, lors de l'époque terrible où les Jin, c'est à dire les envahisseurs Jürchen, étaient en train de s'emparer de presque toute la Chine. L'empereur de la dynastie Song dut fuir loin dans le sud, d'où ses généraux dirigèrent la résistance, mais ils ne réussirent pas à reprendre les territoires au nord de la rivière Huai. Le traité de 1142 consacra la perte du nord, et fixa le paiement d'un tribut, c'est à dire que les Song – suprême honte – durent reconnaître la suzeraineté des Jin. Ils établirent alors une brillante capitale à Hangzhou, qui devait éblouir Marco Polo lors de son premier séjour. Mais si la capitale était brillante,

la perte du Nord pesait sur les esprits des hommes, constant reproche aux détenteurs du pouvoir, et prêtait un sens d'urgence aux propositions de réforme civile et militaire. C'était un déshonneur pour la dynastie, une preuve irréfutable que quelque chose avait totalement mal tourné (*drastically wrong*) [Schirokauer, 1969, p. 163]

Sur le plan de la politique intérieure, Zhu Xi ne fut absolument pas un homme bien en cour, à la pensée conforme à ce que son époque – et l'empereur – considéraient comme orthodoxe. Il fut au contraire ce qu'on pourrait appeler un personnage d'opposition – encore que le mot soit certainement trop fort pour une position qu'il n'aurait sans doute pas acceptée qu'on caractérise comme telle. Peut être le mot "ambivalence", choisi par son biographe Schirokauer, est-il en définitive celui qui lui convient le mieux [Schirokauer, 1969]. Comme son père – qui perdit tous ses postes officiels pour cette raison – Zhu Xi était du "Parti de la Guerre", qui voulait continuer la lutte contre les Jin. Mais le Parti de la Paix était dominant à la Cour, et le devint

¹⁴ - Voici une application particulièrement retorse du principe exposé dans la citation de Théodore Du Bary faite au début du présent chapitre !

définitivement après que la tentative de reconquête de 1163 ait abouti à de nouvelles défaites.

Zhu Xi passa presque toute sa vie à refuser les postes qui lui étaient proposés, n'acceptant que des sinécures sans responsabilité réelle, comme des gestions de monastères ou de temples... En 1176, lors d'un n-ième refus (cette fois, du poste de Conservateur à la Bibliothèque Impériale), très critiqué (l'ami qui l'avait recommandé à ce poste avait vu sa propre position menacée), nommé après un second refus à une nouvelle sinécure, (s'occuper d'un monastère), il écrivit à un autre ami en ces termes :

Si à présent, je ne refuse pas le poste, mais que je l'accepte de manière aveugle, il y aura certainement des cas de différence d'opinion entre moi et mes supérieurs. Cela ne sera pas bon pour le gouvernement, et fournira une occasion à la masse (*petty crowd*) de médire.

Tout ce que je pourrais espérer accomplir demeurerait incomplet et devrait être détruit. Si au moment de ma mort, j'ai par chance accompli quoi que ce soit, les gens considéreront simplement tout ce que j'ai écrit comme n'ayant pas été mis à l'épreuve des faits et ne le liront même pas [Shirokauer, 1969, p. 170].

Zhu Xi pensait donc que, dans les conditions de son temps, accepter un poste officiel aurait plutôt nui à ses doctrines que contribué à les défendre. Il n'aurait pas gagné l'opportunité d'appliquer ses idées, mais aurait au contraire été contraint de modifier ses normes de conduite. L'expérience aurait exposé au ridicule son système philosophique et sapé ses enseignements. Au reste, "le gouvernement était indigne du soutien d'un homme réellement moral" [Shirokauer, 1969, p. 170], non pas en raison de sa politique particulière, mais en raison des normes morales (*ethos*) gouvernant la vie politique en général. Ce type de position impliquait sans doute une sensation très forte de supériorité morale sur ceux qui acceptaient les postes, et créait certainement un fort ressentiment contre lui dans les milieux officiels, d'où partaient alors de nombreuses attaques contre sa philosophie. Pourtant, Zhu Xi ne refusait pas les sinécures ! Le point aveugle de son "engagement politique" était sa propre position sociale. Il vivait depuis vingt ans grâce à l'argent de l'Etat qu'il refusait de servir !

En 1180, alors âgé de 50 ans, il fit parvenir à la Cour un mémoire dans lequel il dénonçait l'entourage de l'empereur comme "une clique de sycophantes et de favoris sans scrupules". Fou de rage, l'empereur décida cependant de ne pas le démettre, afin de ne pas augmenter encore sa renommée. Mais cinq ans avant sa mort en 1200, il fut officiellement condamné comme hérétique et propagateur de faux enseignements. Un officiel avait même réclamé son exécution ! Il fut réhabilité en 1230 par la cour des Song, mais sans que l'Etat prenne des mesures spécifiques pour diffuser ses idées. En particulier, on ne les mit pas au programme des examens impériaux. De toute manière, l'écrasement des Song par les Mongols en 1279, s'il réunifia bien la Chine, rendit le débat philosophique quelque peu académique, vu les méthodes expéditives de gouvernement des nouveaux maîtres, qui fondèrent la dynastie Yuán 元 ! Les premiers néo-confucianistes sous le dur pouvoir des Yuan étaient considérés comme des pédants incompetents et n'excitèrent guère l'intérêt du khan Ögödei.

Quand, bien plus tard, les conseillers de Khubilai parvinrent à faire réinstaurer les examens, ce fut fait au nom de Zhu Xi et de ses doctrines, mais sous une forme qu'il avait combattue sa vie durant ! Puis les Ming détrônèrent les Yuan. Leur fondateur, un paysan, partageait avec ses prédécesseurs leur désintérêt pour les subtilités des lettrés, et ... leur besoin d'un système de recrutement ! Le système adopté mit encore plus l'accent sur la pression à la conformité, et s'éloigna encore davantage des propositions originelles de Zhu Xi :

Alors que Zhu avait voulu que les candidats aient une connaissance de nombreuses différentes écoles critiques, le système Ming demandait aux candidats de se préparer juste sur une école, celle de Zhu Xi lui-même. Après la publication officielle, durant le règne de Yonglo, du compendium des opinions de cette école, le *Sishu Wujing Daquan*, même les commentaires standards d'époque Tang furent éliminés du programme. En conséquence, le succès à l'examen dépendit de moins en moins des larges lectures ou de la réelle compréhension, même des Classiques, des candidats, et de plus en plus de sa capacité à écrire dans le style réclamé des essais sur le sens des textes classiques dans le premier test [qui fut de plus en plus celui dont dépendait le sort du candidat [Nivison, 1969, p. 193].

Néoconfucianisme, rituel et personnalité

On le voit, il y existe des analogies entre le contexte historique de développement du néoconfucianisme de la période Song et au-delà, et celui du premier confucianisme. Le projet avoué des néoconfucianistes est d'ailleurs celui d'un retour aux sources du confucianisme originel. Mais il ne s'ensuit pas que telle ait réellement été leur pratique, ni sur le plan social, ni sur le plan philosophique ! Il conviendrait presque de faire pour chaque membre important de l'école une étude cas par cas, qui ne mènerait guère qu'à cette conclusion que les personnalités marquantes de quelque école que ce soit correspondent rarement aux biographies idéales fournies comme modèles aux disciples ultérieurs (on vient de le voir pour Zhu Xi, mais ce serait vrai aussi pour Xu Feng, conseiller du khan Khubilai, et encore pour bien d'autres). Sans doute pourrait-on dire pour un bon nombre de personnalités exceptionnelles du néoconfucianisme ce que Levenson dit de Han Yu :

Même si, lorsque Han Yu donnait des coups d'épingle aux sycophantes de la Cour, il condamnait la recherche de l'avantage personnel plutôt que de la moralité, l'avantage pouvait enrôler la moralité à son service (*quote morality for its purpose*). Les héros moraux incorruptibles comme Han Yu fournissaient un trésor d'honneur, une réserve du sentiment anti-despotique le plus élevé, où les matérialistes qui en étaient eux-mêmes dépourvus (*self-indulging materialists*) pourraient puiser. C'est peut-être pourquoi, comme certains autres individus particuliers à l'orthodoxie réellement douteuse, il put finalement se retrouver dans l'histoire confucianiste comme si étrangement orthodoxe [Levenson, 1979, vol. 2, p. 53].

D'autre part, des différences importantes existent indéniablement avec l'époque des origines du confucianisme. En particulier les rapports entre les confucianistes et l'Etat ont totalement changé. Le confucianisme est devenu le point de référence obligé : sous

les Song et ensuite, tout lettré chinois est confucianiste – du moins de la même manière qu’en 1992, aucun politicien ou intellectuel français n’est raciste...

Ce qui nous intéresse ici, c’est que cette nouvelle position sociale des confucianistes et le nouvel aspect métaphysique de leur doctrine ne suppriment pas pour autant son orientation ritualiste : le rituel, la “propriety” – la bienséance rituelle – ne sont pas moins importants aux yeux de ces descendants des premiers confucianistes qu’ils l’avaient été pour leurs ancêtres. Les intérêts du néoconfucianisme sont en fait les intérêts traditionnels du confucianisme : la cultivation personnelle, l’ordre social et l’harmonie. Ainsi Zhu Xi est-il connu pour avoir *défini des rituels familiaux*, qui seront aussi utilisés durant plusieurs siècles. L’origine des rituels *ne se perd pas dans le mythe, mais est historiquement assumée comme une création située*. On ne se contente plus de reprendre des formes héritées des Zhou, on en institue de nouvelles (qui doivent cependant très certainement clamer leur légitimité à partir des formes anciennes, bien sur).

Plus que jamais, l’acte d’instituer un rituel apparaît comme “une technique, un savoir-faire (*skill*) permettant de configurer le monde en accord avec son ordre naturel” [Eno, 1990, p. 8]. Le *lǐ* 理 (principe), central dans la nouvelle métaphysique, exprime non seulement l’ordre des choses – aussi compris de manière dynamique comme ce qui gouverne le processus de leur changement – mais également le rôle indispensable de l’homme dans leur mise en ordre, spécialement dans sa mise en ordre personnelle [De Bary, 1975].

Vers l’émergence d’une tension interne au confucianisme ?

Cependant, il me semble bien qu’il y ait eu une évolution importante, qui se reflète dans la conception de l’idéal personnel vers lequel tendait le confucianiste sincère. Cette évolution, montrée en particulier par l’apparition de nombreuses biographies stéréotypées de “sages” confucianistes, me semble liée à la contradiction interne qui entoure la valeur confucianiste de la *spontanéité*.

J’ai déjà sans le dire touché un mot de ce problème en ce qui concerne les critères artistiques, en particulier pour la peinture, d’après l’analyse de Levenson [Levenson, 1979, Vol. I, pp. 22sq] ¹⁵. On pourrait très exactement reprendre ce qui a été dit de la peinture dans le cas des examens impériaux (ce qu’aborde en effet Levenson, [Levenson, 1979, Vol. 2, p. 57]) sur le thème d’une *conformité spontanée*, mais je pense que l’on pourrait aussi aller plus loin et étendre cette analyse de ce que Levenson appelle pour la peinture un “anti-académisme académique” au *rituel*, en y reconnaissant plus généralement l’actualisation à l’intérieur de la conscience de l’individu d’une *dialectique entre instituant et institué*. Cette direction sera reprise en fin de troisième partie de cette étude.

¹⁵ - Voir Chapitre 2 de la présente étude.

Cette évolution touche la conception de ce que les confucianistes appellent le *rén* 仁. L'idéal éthique personnel des premiers confucianistes était de devenir un véritable Sage. Ceci pouvait être accompli au travers de la vertu du *rén* (souvent rendu par "bienveillance", "amour" ou "humanité", mais en fait à mon humble avis à peu près intraduisible), qui impliquait *l'identité entre soi et les autres*.

Le premier dictionnaire de l'histoire chinoise, le *Shuōwén Jiězì* 說文解字¹⁶, pour expliquer ce caractère "rén" 仁, le décompose en ses deux constituants : 人 "homme" et 二 "deux", pour en tirer la glose suivante : c'est l'amour qui doit relier l'homme à l'autre (le second) :

親也。從人、從二、會意。
相親謂之仁。

soit :

L'amour (le fait d'aimer) lui-même. Caractère formé par agrégation de "homme" et de "deux".

"Ren" signifie l'amour réciproque¹⁷.

Le *rén* était donc d'abord défini comme une valeur morale *interne* (nèi 內) psychologiquement ressentie idéalement sous la forme d'un sentiment d'amour.

Le processus qui devait aboutir à la perfection totale, c'est à dire la Sagesse, était vu comme nécessitant une transformation totale de la personnalité, accomplie bien sur par l'observance rituelle. Eno pointe fort justement que cette conception est en fait totalitaire dans son fondement, car elle suppose – contrairement à nos conceptions actuelles de l'évolution individuelle – un modèle *unique* de ce qu'est la perfection humaine.

Fingarette suggère que le chemin vers la sagesse résidait pour les premiers confucianistes dans l'identification complète de la volonté avec les prescriptions du rituel, ce qui correspond bien trait pour trait à l'idée d'une *conformité spontanée* [Fingarette, 1979, cit. in Eno, 1990, p. 69]. Eno, après l'examen de certains passages des *Entretiens* conclut d'ailleurs logiquement que la notion confucianiste de personnalité englobe des éléments "publics", référant à la "conduite", que nous n'y inclurions pas à notre époque :

¹⁶ - En 200 après J.C, Xǔ Shèn 許慎 (ou Xǔ Shūzhòng 許叔重) publie le dictionnaire *Shuōwén Jiězì* 說文解字, qui contient 9353 caractères simples et 1163 doubles, soit un total de 10 516 caractères. Les autres dictionnaires publiés durant les 17 siècles suivants proclameront tous s'en être inspirés : "以說文解字". Des versions élargies furent également publiées au cours de l'Histoire : 說文通訓定聲.

¹⁷ - Trad. GG, à partir du texte chinois du *Shuōwén* trouvé dans Dr. L. Wieger, *Chinese characters*, réimpression à partir des éditions françaises de 1915 et de 1927 (Catholic Mission Press) par Paragon Books et Dover Publications, N.Y., Paragon books Reprint Corp. K. Ryjik conseille dans *L'idiot chinois* d'utiliser la réédition française, qui utilise le système de classification des caractères dit des "clefs" (radicaux) de Kangxi, mais elle ne m'était malheureusement pas disponible au moment de la rédaction de ce chapitre.

Les textes confucianistes semblent bien référer à une notion de la personne très différente de la nôtre, dans laquelle les attributs extérieurs des gens sont aussi importants pour la constitution de leur moi que les phénomènes mentaux.

(...) Ainsi, là où la tradition occidentale a recherché les caractéristiques distinctives de l'homme au travers d'un inventaire de sa conscience subjective, la tradition chinoise a tendu à le décrire au travers de schémas d'action sociale, à la fois pour les individus et pour l'espèce dans son ensemble [Eno, pp. 72-73].

Eno se base sur les inscriptions des bronzes Zhou pour avancer l'idée que cette conception "sociale" du moi pouvait ressortir d'un consensus *antérieur* aux écoles philosophiques :

Le lien infaillible entre l'individu et ses ancêtres et sa progéniture dans ces textes me semble refléter une vision fondamentale de l'individu comme lié au contexte de la famille et du clan [Eno, p. 237, note 36].

Sur ce plan, le confucianisme apparaîtrait avoir été plus une transmission qu'une innovation. Et dans le néoconfucianisme, deux-mille ans plus tard, on retrouve cette même conception "sociale" du moi. Comme l'écrit Tu Wei-Ming :

(...) le moi (*self*) dans la pensée néoconfucianiste, plutôt que la possession privée d'une individualité isolée, est un système ouvert. C'est un centre dynamique des relations entre organismes (*organismic relationships*) et une voie personnelle concrète vers la communauté humaine considérée comme un tout [Tu Wei-Ming, 1984, p. 112].

De Vos exprime quelque chose de fort semblable :

Pour les chinois, le Soi n'est pas perçu comme une structure, mais comme un processus s'élargissant en un cercle de relations de plus en plus larges. Il ne réside pas dans un monde clos de pensées et de sentiments privés [De Vos, 1981, p. 24].

Mais, si avec le néoconfucianisme, la conception du moi et celle de l'observance rituelle semblaient au premier abord invariables, le concept de *ren* connut une évolution historique qu'il me semble intéressant de mettre en parallèle avec celle des "personnalités imaginaires" confucianistes, instanciations de l'idéal personnel du confucianiste sincère. Le *ren* 仁 du néoconfucianisme passa en effet du niveau éthique où il demeurait jusqu'à présent au niveau métaphysique. Il s'agissait presque de "sublimier" les notions, de les faire reculer loin de leur aspect moral, mais de laisser cependant celui-ci apparaître, comme conséquence de la construction métaphysique, éthérée, qu'on opérait :

Le *ren* est production et reproduction incessantes, le *ren* est origine, point de départ de la création. Parce que l'esprit du Ciel et de la Terre est de produire des choses, l'homme est *ren*. Grâce au *ren*, toutes les choses forment un même corps. (p. 120)

Zhu Xi fit du *ren* le fondement même du *li* 理. Le principe fondamental était basé sur l'amour manifesté dans la création. Le *ren* de l'homme devait apparaître comme *conséquence* de l'ordre métaphysique des choses.

L'observance rituelle, même si elle prenait la même forme qu'auparavant, devait alors revêtir un sens légèrement différent, plus externe (*wài* 外), qui risquait de la tirer

plus vers la *conformité* que vers la *spontanéité*. C'est ici le problème de la *sincérité* qui est posé. Mais il est pour nous d'autant plus difficile à évaluer qu'il se posait déjà avec acuité aux contemporains des "ritualistes" : ceux-ci jugeaient souvent fort sévèrement les quelques fortes personnalités voulant à toute force respecter des observances tombées en désuétude, qui ce faisant s'exposaient au ridicule, voire mettaient leur santé en danger. De ce point de vue, il existe bel et bien un aspect "intégriste" du néoconfucianisme, que j'avais déjà abordé en parlant de "l'émergence d'une nouvelle morale" plus rigide, au chapitre 2. Je cite *in extenso* ce qu'écrit De Bary à ce propos :

Un élément important du côté religieux du nouveau système était le fait d'accomplir les rituels. En dépit de son caractère formel, cet élément devrait aussi être considéré comme largement volontaire, et donc sujet à variation individuelle. Il permettait de mieux répondre aux besoins de moyens formels d'auto-expression et à un profond sentiment envers l'action ritualisée comme permettant d'unir l'individu à un ordre des choses plus élevé et plus durable. Nous trouvons des exemples de comportement compulsif dans ce domaine, mais peu de signes de compulsion. Si, à des observateurs ordinaires, les premiers néoconfucianistes semblaient obsessionnels dans leur adoption de rituels archaïques plutôt que des conventions de leur temps, dans la tradition ultérieure on trouve des individus qui manifestent une fixation extraordinaire, pour ne pas dire névrotique, sur le comportement rituel.

Un tel exemple à l'époque Ming est celui de Hu Quien (1434-84), un défenseur des plus indomptables de l'orthodoxie Cheng-Zhu, et finalement "canonisé" en tant que confucianiste méritant. L'insistance fanatique de Hu à accomplir les moindres détails de rites funéraires et de deuil depuis longtemps abandonnés par la plupart des gens, non seulement le menèrent à de sérieux problèmes de santé, mais encore l'exposèrent au ridicule et le mirent en procès puis le firent condamner à une sentence de prison. L'"orthodoxie" canonisa de tels ascétisme et sens du sacrifice qui, selon des critères ordinaires, apparaissaient cependant comme extrêmes et "stupides" [Th. de Bary, 1975, p. 16].

D'autre part, et on le voit dans l'idéologie de l'action "politique" exprimée par Zhu Yi, l'"Idéal du Sage" se focalisait de plus en plus sur la personne de l'empereur : l'empereur (convenablement enseigné par ses ministres vertueux) et nul autre devait être source de la vertu dans le pays, par l'intermédiaire de sa Cour. Ainsi l'action politique des confucianistes devait-elle être d'enseigner à l'empereur ; mais plus important pour nous, la vertu de la fidélité, (*zhōng* 忠) se trouvait mise en débat : s'agissait-il de celle à l'empereur, à la dynastie, ou bien de celle aux principes de l'école ? Il y eut des confucianistes dans les deux camps, et la tension interne venait à un climax dans les périodes de crise dynastique.

Le Sage devenait donc non plus seulement un idéal personnel, mais s'incarnait en une personne particulière, extérieure à l'étudiant en vertu, et spécifiquement digne de fidélité parce que idéalement source des vertus à appliquer. Cette évolution qui mettait potentiellement l'empereur comme personne au-dessus des vertus qu'il générerait, tirait encore plus les formes rituelles vers l'extériorité, de même que la réinterprétation de la fidélité qu'engendrait l'évolution pouvait faire voir l'observance rituelle comme expression du nouveau *zhōng*.

Les biographies archétypales comme “modèles de comportement”

Mais il existait d'autres moyens, plus “conformes”, d'assurer la perpétuation des “signes extérieurs de sagesse”, et l'école y recourut : au fur et à mesure que l'histoire progressait, le jeune confucianiste avait accès à de plus en plus de textes rapportant les faits des grands hommes du passé. Un véritable style propre se développa avec l'institution impériale, le *style biographique* [Twitchett, 1969]. C'est Sima Qian qui fut l'un des premiers à utiliser la biographie dans le *Shi Ji*. On pense – sans en être sur – qu'il put reprendre cette forme des écrits utilisés auparavant dans le culte des ancêtres. Quoiqu'il en soit, c'est après Sima Qian que les *liánchuán* 聯傳 (“traditions reliées”), sections biographiques consacrées à des personnages historiques importants, devinrent une partie standard des histoires dynastiques, destinée à illustrer les Annales (enregistrement des événements) et placés à leur suite. Il s'agit ici d'écrits officiels. Mais il existait aussi, justement, des centaines de biographies privées, sous la forme de sections d'histoires locales, de records généalogiques de clans, de travaux d'hagiographie bouddhiste, etc...

Biographies officielles comme privées, chacun de ces écrits était donc, de par son intention, très stylisé. Avec l'institution des *liánchuán*, on a un exemple important de l'influence concrète que put jouer le fait que le néoconfucianisme soit devenu orthodoxie d'Etat sur la transmission des valeurs confucianistes elles-mêmes. En effet, si l'attribution de traits de personnalité confucianistes aux lettrés et fonctionnaires de la dynastie venait renforcer la légitimité de celle-ci, en sens inverse, il y avait bien intégration dans des textes évidemment contingents à la volonté de la dynastie régnante de ce qui se présentait comme des comptes-rendus de personnalités confucianistes, modèles potentiels pour de futurs disciples du mouvement.

C'est à dire que la *mémoire historique* de l'école de pensée – les actes de ses membres – était elle-même médiatisée par l'institution impériale. Cette dernière, au travers du style de la biographie officielle ritualisée, en vint à modeler la manière dont étaient transmises les idéaux de personnalités, les normes d'action des confucianistes, et en définitive, la conception que les confucianistes avaient d'eux-mêmes en tant que confucianistes.

Mais il me semble que cette évolution historique allait dans le sens d'une tendance interne à l'école elle-même, que l'on peut rattacher à l'origine du genre biographique chinois dans son ensemble dans l'écriture “hagiographique”, ou plus précisément dans la biographie à usage rituel, en particulier pour le culte des ancêtres. Les biographies privées de personnages importants n'apparaissent au fond que comme une version en partie “laïcisée” de ces textes que mentionne Eno en parlant des bronzes Zhou, et les *lianchuan* comme une version “impérialisée”, dynastique, de ceux-ci. Comme si une technique très ancienne continuait *grosso modo* à être utilisée, mais mise au service d'objectifs sans cesse renouvelés.

Ainsi, l'auteur d'une biographie privée la rédigeait souvent après la mort du sujet, à la demande de la famille, dans un but de *commémoration*. Dans les biographies privées

comme officielles, on s'attachait à mettre en valeur à l'aide d'anecdotes comment les dispositions du sujet pour sa future carrière s'étaient manifestées dès l'enfance. En accord avec la conception de la personnalité proposée plus haut, on attachait une grande importance aux descriptions d'actions et d'attitudes ("il s'asseyait de manière composée", etc...), l'auteur de la biographie indiquant par là même à quel "type de caractère" (archétype ?) il désirait assigner l'individu. Pour les gens assez connus, comme le texte était destiné à circuler, il existait aussi une volonté d'écrire pour la postérité en général.

Si l'on se rappelle à quel point le confucianisme était une école de pensée orientée vers l'étude (à tel point que l'importance des relations maître-disciple en arriva à inquiéter certains empereurs, qui y voyaient une concurrence à la loyauté envers leur personne), on ne peut s'empêcher de penser immédiatement à l'importance que pouvaient revêtir dans la suite de telles biographies comme *outils de formation* des disciples. Et en effet, dans les textes confucianistes, les idéaux à faire intérioriser passaient assez peu au travers de discours moraux théoriques mais plutôt par des exemples concrets de choix parfois difficiles, puisés dans des biographies de personnages réels, mais aussi dans des histoires populaires.

Conformité à un modèle de spontanéité

La valeur de modèle des biographies est ainsi attestée de manière indéniable [Wright, 1969b] . De plus, le poids donné aux textes en général, la charge affective de l'écrit, déjà mentionnée, tout ceci devait encore en augmenter l'impact. Avec deux-mille ans de modèles antérieurs, et l'objectif de l'étude des textes étant de générer une implication affective chez l'étudiant, comment celui-ci pouvait-il ne pas se sentir à la fois écrasé et indigne !?

Les personnages pouvaient être des modèles positifs comme des repoussoirs :

De cette manière, le jeune en venait graduellement à connaître une variété de traits de caractère opérant dans des situations concrètes et étiquetées de l'un des grands noms ou des personnages connus de l'histoire chinoise. (...) A chaque étape de son éducation, le jeune rencontrait les figures menaçantes du passé : les rapaces, ceux qui se laissaient aller à leurs désirs, les traîtres, et les rebelles. De tels modèles étaient destinés à être abjurés, mais au fur et à mesure que le jeune homme en apprenait plus sur le passé de la Chine, la vision manichéiste des débuts se brouillait quelque peu [A.F. Wright, 1969b, p. 9-10].

Tout se passait comme si le jeune choisissait un rôle parmi les modèles possibles. Wright cite un exemple qui nous intéresse de près, celui de Zhu Xi, dont je viens d'esquisser la biographie : forte personnalité, lettré indépendant, grand personnage du néoconfucianisme. Il est surprenant d'apprendre que Zhu Xi, pour ce qui est de sa propre opinion sur soi-même, suivit un modèle du passé ! Voici ce qu'écrivit Wright :

[Zhu Xi] nous dit qu'à l'âge de neuf ans, il décida d'imiter Mencius et de devenir un sage. Sa vie publique telle que la décrit M. Shirokauer se présente comme en accord remarquable avec le modèle choisi : on y trouve la même réserve distante et

désapprobatrice à l'égard de la vie politique d'un âge de décadence, la même défense – sur le plan des lettres comme sur le plan moral – d'une tradition chérie contre les cyniques et les corrompus, la même attitude de supériorité morale, la même indignation devant les outrages des grands et l'indifférence de ses pairs. Comme il menait ce rôle jusqu'au bout, l'une des accusations les plus dures faites par ses ennemis fut qu'il ne faisait que jouer la sagesse (*put on sageby airs*) [Wright, 1969b]

On peut avoir des doutes sur la réalité de la décision d'un enfant de 9 ans telle qu'elle est rapportée ici. Admettons un instant que Zhu Xi n'ait écrit qu'il avait pris Mencius comme modèle que pour se conformer au style des biographies archétypales que je viens de décrire : même ainsi, on voit jusqu'à quel point pouvait aller la part de stylisation personnelle dans la conception de soi ! Mais qui peut nier la *créativité* de Zhu Xi dans la *conformité* au modèle Mencien ? Et comment ne pas penser à ce qu'écrit Levenson sur l'évolution de la peinture ?

Même le changement de rôles apporté par l'âge, le passage à une conception plus passive de l'action sociale, était en Chine "hautement stylisé". Ainsi, aussi bien l'identité elle-même que le cycle de vie, c'est à dire le processus par lequel l'identité évoluait, s'étaient-ils à présent eux-mêmes ritualisés, au terme d'une évolution historique millénaire de lutte entre les composantes de conformité et de spontanéité du confucianisme.

Les identités partagées doivent être basées sur un code partagé pour interpréter les activités. Soit le code lui-même, soit l'activité concrète fournissent une expérience commune. Les gens sont reliés soit par proximité, ce qui permet l'interaction, soit parce qu'ils partagent le même foyer politique ou culturel, la même capitale, qui pour des raisons politiques ou économiques, en résumé à cause du pouvoir et du contrôle qu'il ou elle exerce sur les vie de ceux habitant son hinterland, exige que toutes les activités de la périphérie soient traduisibles en les termes du centre (c'est à dire que tous les Espagnols doivent comprendre le castillan, utiliser le système décimal, et participer à l'économie capitaliste) [Christian, 1972, p. 11, cit. in Sangren, 1987, p. 125].

Chapitre 8

Cadre institutionnel et normes d'interaction

Le cadre conceptuel dans lequel la légitimité peut être produite, défendue, acceptée est socialement réalisé et non donné dans l'abstrait : j'ai abordé aux chapitres 5 et 6 la manière dont cette réalisation sociale-historique se produisait au travers de ce que l'on pourrait appeler en raccourci d'une part une "réalisation de l'identité", d'autre part une "réalisation du sens". Cette réalisation, on l'a vu, est essentiellement ambiguë.

Retour sur la différence idéologie/paradigme : les normes d'interaction

Ce que j'ai appelé un "paradigme d'interprétation" est donc différent d'une "idéologie dominante" en ce sens que chacun des éléments actuels du paradigme se constitue véritablement socialement *au cours de l'action elle-même*, au travers de l'interaction qui donne lieu à de multiples *interprétations* possibles, des déductions multiples d'actions ultérieures entre lesquelles les acteurs sociaux doivent choisir. Ainsi chaque élément du paradigme peut-il "fonctionner" de diverses manières selon le contexte.

Il ne s'agit pas de prêter aux tenants de la conception de l'idéologie dominante une conception "a-sociale", dans laquelle l'idéologie apparaîtrait comme un corpus rigide, fixé préalablement et une fois pour toutes. Je cherche simplement à formuler une manière d'aborder le problème qui insiste sur le fait qu'il y a à chaque instant, ouvert

aux acteurs de l'interaction sociale un *espace d'interprétation*. Cette notion d'espace d'interprétation dans l'interaction voudrait *tenter* de rendre compte du fait que les "idéologies" ne sont pas en fait des systèmes fermés essentiellement théoriques, clos, achevés, (même s'ils sont dans la conception "classique" faussement théoriques et faussement achevés), mais des ensembles en perpétuel devenir, se modelant au cœur de l'action sociale avec une certaine souplesse pour tenter de s'adapter aux changements de situation : ce qui prête légitimité à un paradigme donné, c'est précisément sa capacité à exprimer ce qui apparaît comme une conception "totale" du monde, d'où la nécessité pour le paradigme de répondre aux tests posés par l'expérience de la "réalité", c'est à dire ici l'interaction sociale.

Le paradigme d'interprétation où se réalise le sens – c'est à dire l'identité culturelle – suppose et implique la conscience de l'acteur – où se réalise son identité personnelle¹.

Dans cette optique, le cadre institutionnel dans lequel les acteurs expérimentent leurs rapports avec leur société comme objet extérieur à eux-mêmes apparaît aussi comme le cadre où ils bâtissent leur conception paradigmatique du monde et de la manière dont il convient qu'ils agissent. En temps que lui-même accompli socialement, c'est à dire "institué", ce paradigme qui pourrait pourtant être caractérisé comme "subjectif" (la "fausse conscience") exprime d'une certaine manière la "vérité" des rapports sociaux tout en leur fournissant les normes d'interaction primordiales et considérées comme "allant-de-soi".

Je vais donc m'intéresser dans ce chapitre à une sphère que l'on pourrait considérer comme intermédiaire entre celle de l'identité et celle des symboles d'interaction, abordées dans les deux chapitres précédents : celle des *formes sociales d'organisation* en général. La sphère de l'organisation sociale formalisée fournit le cadre où se construisent ce que j'ai appelé plus haut "réalisation du sens" et "réalisation de l'identité". Mais je m'intéresserai à cette sphère "institutionnelle" en tant qu'elle peut aussi être définie comme la sphère *des cadres et des normes d'interaction*².

Cette approche me semble converger avec celle proposée par Sangren, pour lequel les représentations des Chinois sur ce qu'est "être Chinois" sont des données objectives de la première importance [Sangren, 1987]:

Si, au cours du processus de construction de notre propre histoire de la société chinoise, nous refusons de tenir compte des sociologies chinoises comme étant simplement du "mythe" ou de l'"idéologie", nous risquons de passer à côté de la

¹ - On peut d'ailleurs se demander si économiquement, ce moyen de maintien de la domination n'était pas en fait le moins coûteux pour un Etat prémoderne disposant de ressources limitées – sans qu'on conclue quant à son efficacité par rapport à l'emploi de la coercition directe.

² - La référence qui suit à Sangren devrait faire clairement comprendre que dans mon idée, les relations de ces trois sphères ne sont donc pas et ne peuvent pas être celles d'un simple "empilement" en couches.

manière dont de telles sociologies jouent un rôle objectif dans le modelage des interactions entre économie, politique, et cosmologie [souligné GG]³.

Ce chercheur cherche à abandonner l'approche (dominante jusqu'à présent dans l'anthropologie sinologique) voyant dans la culture seulement un reflet de la structure sociale. Il part de l'hypothèse que

les représentations collectives des Chinois (pour utiliser les termes Durkheimiens), sont à la fois les produits des institutions sociales et leurs préconditions. En d'autres termes, institutions sociales et représentations collectives sont reliés dialectiquement dans le processus de reproduction sociale et culturelle. (...)

[Sangren tente de montrer] comment la construction culturelle des relations au sein de l'histoire, des relations sociales, et du pouvoir magique, ont joué un rôle important dans la capacité remarquable de l'Etat traditionnel chinois à incorporer, et jusqu'à un certain point, à "coopter" les cultes religieux populaires. [II] défend l'idée que l'histoire, de par son rôle important dans l'authentification et la légitimation du pouvoir magique (*lǐng, líng hún* 靈魂) attribué aux déités locales (*territorial-cult deities*) et de la vertu (*rén* 仁) de l'Etat impérial organisé hiérarchiquement, remplit une fonction idéologique cruciale, en déguisant les contradictions dans la structure de la légitimité des institutions étatiques et locales, et des modèles (*pattern*) d'autorité [Sangren, 1987, p. 2].

Sangren a aussi bien travaillé sur le langage symbolique de légitimation des organisations sociales traditionnelles chinoises (dans *History and magical power in a Chinese community*) que sur les problèmes de définition d'un cadre de travail unifié sur toutes les organisations chinoises traditionnelles (son article *Traditional chinese corporations : Beyond kinship*), deux points se rapportant à ce que je viens de définir comme la "sphère des cadres et normes d'interaction".

Je diviserai ici ma discussion de ce champ en deux parties. La première partie abordera le problème de la typologie des organisations chinoises, en tentant de montrer le caractère non absolu de l'opposition tracée habituellement entre les différents types sur des différenciations de *critères d'appartenance* et d'*objectifs*. Je me baserai pour ce faire notamment sur l'article que je viens de mentionner de S. Sangren et les études de P. Kuhn. La seconde partie abordera l'aspect rituel de l'organisation comme moment privilégié des deux "réalisations" que je viens de mentionner, en se basant sur la seconde étude de S. Sangren et sur la conception élaborée par P. Duara d'un "réseau culturel" (*cultural nexus*).

Critique des typologies traditionnelles des organisations chinoises

Choisir comme domaine celui de *toutes* les organisations traditionnelles chinoises peut sembler a priori d'une trop grande généralité. En effet, historiens et anthropologues

³ - Il est bien évident que cette approche soulève de nombreux problèmes méthodologiques concernant la validité des données collectées (et pas seulement en fonction de la validité de la méthode de collecte), sur lesquels je reviendrai à la fin de ce chapitre.

– ainsi que sinologues – ont traditionnellement opposé entre elles les organisations dont les *critères d'appartenance* étaient basés sur des liens familiaux (p. ex. le clan) et celles où il repose sur des liens professionnels (les associations de marchands), géographiques (p. ex. les associations régionales), confessionnels ou politiques (les sectes et les sociétés secrètes), et choisi de limiter leur champ d'étude à l'un des types en question.

D'autre part, l'habitude – et la tendance presque naturelle du sociologue – est d'opérer des différenciations à partir des *objectifs* des organisations. Prenons quelques exemples à une échelle “locale” (c'est à dire allant du village jusqu'au district comprenant jusqu'à une dizaine de villages) : objectifs d'autodéfense (les milices), de surveillance des récoltes, d'irrigation (associations désignées comme telles), de subversion du gouvernement (les chapitres locaux des sectes).

Or il me semble justement que la caractéristique des organisations traditionnelles chinoises est que ni l'opposition entre critères d'appartenance “familiaux” et “non familiaux”, ni les diverses oppositions basées sur des différenciations d'objectifs, ne sont si pertinentes qu'elles le paraissent au premier abord pour mener une étude générale de la capacité d'organisation dans la société chinoise.

Comme le propose Sangren, il s'agit d'

ouvrir le champ d'investigation aux nombreux *hui* 會 qui ne sont pas basés sur l'appartenance familiale”, (...) [de] “s'intéresser principalement aux aspects institutionnels (*formal corporate aspects*) du *hui*.” (...). De plus, cet élargissement du champ, en nous encourageant à regarder au-delà des critères d'appartenance et des idéologies familiales (*descent ideologies*), devrait nous amener à prêter attention aux schémas culturels qui d'une manière ou d'une autre marquent ces groupes comme spécifiquement chinois [Sangren, 1984, p. 402].

Je commencerai par examiner le problème des objectifs des organisations chinoises traditionnelles, avant de passer à celui de la typologie par critères d'appartenance.

Objectifs explicites et implicites des organisations

Du point de vue méthodologique le problème de la classification des organisations traditionnelles par objectifs est que la conception même de ces objectifs chez les différents acteurs est très ambiguë. Les objectifs avoués des membres de l'organisation peuvent être autres que ceux que leurs attribuent les gens de l'extérieur, certaines organisations peuvent fonctionner simultanément sur plusieurs niveaux admettant des objectifs différents (rituels, économiques, de solidarité, etc...), certains objectifs peuvent demeurer latents (inexprimés même à l'intérieur de l'organisation) jusqu'à ce que certaines circonstances d'interaction sociale les amènent à apparaître de manière manifeste⁴. Sangren rend compte de ce problème. Il écrit :

⁴ - Je dois rappeler que ces points incluent bien sur la possibilité d'une variation au cours du temps des objectifs - dans tous les sens de ce mot qui viennent d'être mentionnés : plus que jamais est à l'ordre du jour l'indistinction du social et de l'historique posée par Cornélius

Il est cependant important de garder à l'esprit que les fonctions explicites publiquement proclamées épuisent rarement l'étendue réelle des activités du groupe, qui peuvent inclure une large quantité de fonctions "implicites" ou parapolitiques [Sangren, 1984, p. 399].

Ici plusieurs problèmes interfèrent :

Les *objectifs avoués* et les *objectifs attribués* seraient sans doute dans bien des cas notablement différents. Bien des membres de sectes refuseraient de se voir classifiés comme "subvertisseurs". Il faut s'interroger sur l'autoconception que les acteurs se forment d'eux-mêmes.

De nombreuses organisations pourraient être définies comme appartenant *simultanément* à divers types qui se voient habituellement attribuer des objectifs différents: les associations d'irrigation, par exemple, sont *aussi* des associations culturelles du dieu traditionnel de la pluie, etc...

Les *objectifs agis* (ceux qui ne s'expriment pas nécessairement dans des discours, mais qu'on peut inférer des actions) adviennent littéralement aux acteurs dans le cours de l'action (plus exactement ils sont *parfois* formulés *a posteriori*). Ils apparaissent être en partie le produit de l'interaction. Parfois il semble que l'interaction révèle des potentialités demeurées auparavant latentes. Une exemple d'un tel cas a été précédemment abordé avec l'intervention de l'Etat vis-à-vis d'organisations qu'il considère comme hétérodoxes, par exemple les Taiping à leurs débuts.

Les objectifs selon lesquels semblent agir à un moment donné une organisation donnée *sont eux-mêmes variables dans le temps*. Il semble qu'il existe divers *registres d'objectifs* nantis d'une certaine légitimité au moins potentielle, entre lesquelles une organisation puisse faire des choix. Par exemple, deux registres différents pourraient être caractérisés comme étant l'un orthodoxe, l'autre hétérodoxe. Il peut paraître étrange d'attribuer une légitimité à l'hétérodoxie, mais je reviendrai sur cette formulation. L'idée sous-jacente, l'hypothèse tentante ici est celle d'un "répertoire" définissant des "niches", des rôles possibles "culturellement préétablis", que peuvent être amenés à assumer des organisations – ainsi le rôle de l'"organisation hétérodoxe", qui implique un certain type de relations, locales, avec l'Etat, etc...

Mais ce problème n'est pas seulement un problème méthodologique qui serait posé aux chercheurs de notre époque comme cas théorique intéressant : cette ambiguïté des objectifs des *hui* constituait un problème concret bien réel pour les acteurs de l'époque, en ce qu'elle ouvrait un espace d'interprétation bien trop important pour qu'il soit possible de fonder une décision avec certitude ! Et alors, cette notion de "culturellement préétabli" – même si elle pouvait être pragmatiquement reconnue – n'était d'aucune utilité prévisionnelle en raison même du processus selon lequel la niche était attribuée, c'est à dire au cours de l'interaction, sans que le futur ne soit contenu de manière

Castoriadis [Castoriadis, 1975], et c'est uniquement pour ne pas alourdir l'expression que je parle d'"organisations sociales" et non d'"organisations sociales-historiques".

déterministe dans le passé : les fonctionnaires du district du Guangxi où allait éclater la rébellion Taiping se posèrent au début de nombreuses questions quant à l'inocuité (ou au contraire au caractère subversif) de la Secte des Adorateurs de Dieu fondée par Hong Xiuquan... Mais ce n'est qu'un exemple parmi de nombreux autres :

Dans le Sud, la loyauté vacillante des *tuán* 團, et leur ressemblance de structure avec les *táng* 堂 rendaient tout aussi perplexes les fonctionnaires locaux qu'ils devaient rendre plus tard les historiens [Kuhn, 1970].

Un exemple d'ambiguïté orthodoxie/hétérodoxie

Je vais reprendre un exemple mentionné par Philip Kuhn, pour montrer l'ambiguïté de la fonction des structures locales (de village) comme orthodoxes ou hétérodoxes.

C'est l'exemple d'une structure de défense locale, le *Zhēngyì* 徵義 ("rassemblez les vertueux" – *summon the righteous*) créée en 1834 par un chef membre de la Triade, Zhou Guoyu. En 1842, une rébellion locale éclate, et stimule la création de nombreux *tuán* 團 (groupes) locaux qui se fédèrent avec le *Zhēngyì*. Celui-ci compte dans les années 1850 près de 20000 membres et peut rassembler 4000 miliciens. Il s'agit d'une association pleinement orthodoxe – fondée par un membre de la Triade, mais le contexte de la rébellion l'a en quelque sorte "réorientée". Le *Zhēngyì* est donc demeuré orthodoxe durant près de 10 ans, quand il se trouve *placé par les événements* dans une position hétérodoxe : à l'époque où les Taiping assiègent Changsha en 1852, il ont déjà recruté au Hunan une grande quantité de membres de la Triade. Ils envoient donc fort poliment des messagers à Zhou, qu'ils savent appartenir à la Triade, lui demandant de les rejoindre avec toute son organisation.

Zhou estime bien sûr n'avoir rien à gagner en rejoignant les Taiping. Mais avant qu'il n'ait le temps de leur répondre quoi que ce soit, un de ses ennemis, chef d'une milice concurrente, un *shengyuan* nommé Wang Yinpin, le dénonce aux autorités comme rebelle ! Zhou envoie alors ostensiblement son neveu à la tête de 300 hommes au chef-lieu du district pour protéger les réserves de grain et la prison du gouvernement : il s'agit de montrer dans quel camp il se trouve. Mais voilà que deux adhérents du *Zhēngyì*, furieux, lèvent des miliciens de l'organisation, attaquent le Q.G. de l'organisation du dénonciateur, le brûlent, tuent celui-ci, puis s'en vont piller les riches maisonnettes des alentours !

Finalement, une fois le danger Taiping passé, des troupes de l'armée du Hunan doivent intervenir. Une amnistie est proclamée pour séparer les vrais rebelles des membres orthodoxes de l'association. Les rebelles sont battus... et Zhou est exécuté l'année suivante.

Zhou était bien un membre de la Triade, mais ce n'était pas son affiliation la plus importante pour lui pour décider de son rôle social. Il avait plutôt choisi le rôle du responsable d'une association de défense locale. L'association pouvait très bien devenir hétérodoxe en raison de sa cohésion interne faible et de son ambiguïté politique. Le fait

qu'un membre de la Triade puisse fonder et demeurer plus de 10 ans le chef d'une telle association montre d'ailleurs aussi bien le formalisme d'une distinction trop rigide entre association hétérodoxe et orthodoxe.

Elizabeth Perry mentionne également à ce sujet plusieurs organisations au départ tombant dans la catégorie "protectrice", donc à priori orthodoxes, qui devinrent rebelles au cours des événements – et spécialement quand les demandes d'impôts de l'Etat apparurent elles-mêmes comme des actions de prédation [Perry, 1983]. Parfois, des groupes d'autodéfense se mirent à se livrer au pillage quand les moyens de subsistance se firent trop maigres. On voit ici que les diverses oppositions binaires (protecteur-prédateur, orthodoxe-hétérodoxe) ne se combinent pas toujours de la manière attendue. En fait, il semble bien que, un peu comme la polarisation globale Est-Ouest intervient sans cesse depuis 30 ans dans des conflits causés dans le Tiers-Monde par des raisons locales, la polarisation Etat-Rebelles (ou orthodoxe-hétérodoxe) intervenait dans des vendettas ou des querelles de villages pour jeter les acteurs dans l'un des deux camps, l'une des deux "niches", disponibles.

Typologie "large" de Sangren et "groupements d'intérêts partagés"

Du point de vue géographique, le village fut considéré longtemps comme l'unité naturelle, cohérente, de l'organisation sociale rurale chinoise. Skinner dans ses diverses études, a démontré qu'il ne peut plus être pensé comme une entité homogène [Skinner, 1977]. En ce qui concerne l'organisation à critères d'appartenance familiaux⁵, je vais commencer par rappeler quelques éléments de l'étude de Faure déjà abordée au chapitre 2, en en ajoutant d'autres qui n'avaient pas été mentionnés.

En bref, Faure pense que le "langage du clan" était en fait utilisé pour traduire en une *assertion socialement légitime* dans la société de l'époque des objectifs qui n'étaient pas quant à eux exprimés en termes de clan. Il montre en particulier que ce langage servait de *légitimation* aux droits d'installation, qui en Chine du Sud, terre d'immigration, revêtaient une importance particulière, et étaient utilisés pour définir le *groupe d'appartenance* d'un individu.

En dernière analyse, la constitution de généalogies écrites – parfois conservées depuis dix siècles – intervient pour *objectiver historiquement* l'existence du clan comme structure légitimement familiale qui peut alors se mettre à fonctionner comme un "donné" dès lors considéré comme naturel, et dont la nature d'objet culturel ayant réclamé un processus d'instituer est dès lors occultée. Comme le dit Sangren en se référant aux nombreuses études de Freedman sur le clan, il importe de distinguer entre

⁵ - Pour des éléments sur le clan, voir aussi la discussion sur la nature du clan dans le chapitre 4, consacré à l'élite, notamment à partir de l'étude faite par Faure dans les Nouveaux Territoires [Faure, 1989].

la descendance comme *code culturel légitimant la constitution* d'organisations sociales et la descendance comme *processus de constitution réel* d'organisations sociales.

Faure et Sangren [Sangren, 1984, p. 393], qui ont étudié des contrats de création d'associations à critère d'appartenance clanique, ont constaté que dans certains cas, l'ancêtre apparaît – et ce explicitement – plus comme une justification nécessaire à l'institution d'une nouvelle organisation que comme référence historique réelle : l'histoire objectivée par l'écrit vient légitimer les actions. Et quand l'*écrit* n'est pas présent, soit parce que le clan ne dispose pas de généalogies écrites, soit parce que l'usage de celles-ci ne s'est pas encore imposé historiquement dans cette section de la société, alors c'est le *rituel* qui joue ce rôle, au travers des cérémonies aux ancêtres, et l'*architecture*, au travers des temples familiaux.

Sangren approuve Freedman qui dit en substance que “ce qui est crucial dans la constitution d'un groupe formel est l'existence d'une propriété clanique, tout au moins à des niveaux supérieurs à celui de l'habitation collective”. Il est ainsi amené à dégager des caractéristiques communes aux organisations à critères d'appartenance familiaux et aux autres organisations, qu'il considère toutes d'abord comme des *groupements d'intérêts partagés*. Il commence pour ce faire par critiquer les typologies existantes, notamment celle élaborée par Freedman.

Freedman a en effet élaboré un modèle typologique général pour les organisations familiales. Ce modèle, baptisé “modèle A-Z”, prend comme critère de différenciation la notion de “complexité”. C'est à dire qu'on trouve à l'extrémité “A” du modèle le clan modeste, possédant peu de propriété indivise, proche de la famille nucléaire, et à l'extrémité “Z” le clan le plus aisé, avec une segmentation complexe, stratifié socialement et possédant d'importants biens en commun.

Sangren admet que ce modèle est intéressant en ce qu'il est descriptivement utile, mais le critique comme “unidimensionnel”, en ce sens qu'il suppose que tous les paramètres mentionnés varieraient simultanément dans le même sens. De plus, Sangren estime que la notion de “complexité” ne rend pas compte de la distinction entre *forme* et *processus* d'organisation, empêchant ainsi une approche réellement historique des formes d'organisation sociale chinoises traditionnelles.

L'aspect à mon sens le plus intéressant de la typologie proposée par Freedman, c'est à dire l'aspect “continuum” (plutôt qu'opposition), est cependant préservé dans la typologie “multidimensionnelle” que propose ensuite Sangren. Je ne peux ici entrer dans tous les détails du travail accompli par Sangren au cours de son “terrain” à Daqi (Taiwan). Mais il fournit un graphique où il place en regard (en ordonnée) les différents paramètres de sa typologie avec (en abscisse) un certain nombre de cas concrets d'organisations formelles qu'il a rencontrés sur le terrain.

Voici rassemblés dans un tableau les paramètres de Sangren :

| Ampleur géographique | Fonction explicite ⁶ | Critères d'appartenance |
|--|---|--|
| <i>Même :</i> - habitation collective (<i>compound</i>) - voisinage/hameau - village - zone économique ⁷ | <i>Partage de :</i> - économie domestique - autel ancestral - biens mobiliers + indivis + acquis - centre rituel collectif + ancêtres + déité | <i>Même :</i> - parenté agnatique ⁸ + Démontrée • nécessaire • suffisante - lieu de naissance + Nécessaire + Suffisant |

Il convient d'y ajouter un paramètre supplémentaire également utilisé par Sangren, celui de la présence ou non d'une **organisation formelle** (會 *hui*). Comme je l'ai d'ailleurs mentionné dans l'introduction de ce chapitre, Sangren pense que c'est en mettant l'accent sur le paramètre du *degré d'institutionnalisation* des intérêts partagés que l'on peut étendre la typologie qu'il propose au-delà du domaine de l'organisation familiale. Sangren illustre ensuite ces différents paramètres par les organisations rencontrées (c'est bien sûr par celles-ci qu'il est arrivé à partir du terrain à sa liste formalisée), en leur donnant leurs noms chinois (qui, dit-il, permettent aux Chinois de s'y retrouver plus facilement que les anthropologues !).

Ce qui me paraît intéressant dans la liste qu'il donne, c'est qu'elle permet effectivement de constituer un *continuum* passant des groupements "strictement familiaux" qui ne sont pas en général formellement constitués sous forme de *hui*, (c'est à dire où le niveau de l'organisation n'est pas réellement constitué en tant que tel⁹), jusqu'à des organisations portant souvent le nom de *hui*, dont les critères d'appartenance sont bien en effet basés sur la parenté agnate, mais dont les règles de fonctionnement rappellent de façon frappante celles d'autres associations aussi baptisées *hui* et dont les règles d'appartenance n'ont rien à voir avec la parenté. Sangren s'explique d'ailleurs de la manière suivante pour avoir introduit ce paramètre dans son tableau :

Pour anticiper mes conclusions, j'ai inclus ce paramètre parce que de mon point de vue, il définit un champ culturellement plus adéquat que les catégories et les

⁶ - Mais voir plus loin les remarques de Sangren quant aux objectifs des organisations.

⁷ - Il s'agit de ce que Skinner désigne dans ses études comme "standard marketing community", c'est à dire en gros la zone d'influence économique d'un bourg plus important, dont le marché sert de lieu d'échange pour tous les villages environnants appartenant à cette zone.

⁸ - C'est à dire parenté par les mâles (opposé à *parenté cognatique*).

⁹ - Je ne parlerai donc pas ici des groupements considérés par Sangren comme "non corporate" qu'il mentionne cependant dans son tableau, comme le *hù* 戶, le *jiā* 家 et le *zú* 族 (famille, clan) qui se situent donc "en-dessous" du niveau d'organisation du *hui*, et définissent d'abord le cadre d'extension d'une économie familiale.

distinctions qui ont dominé jusqu'à présent le discours anthropologique. Le Hui inclut les clans (*lineages*) à différents niveaux d'agrégation, mais exclut les segments patrilinéaires qui ne possèdent pas de propriétés communautaires, de terres ou autres (*lacking property or other corporate expression*) [Sangren, 1984, p. 401].

Si, pour le *jìsī gōngyè* 祭司(祀)公業, la qualité de membre nécessite la preuve de la parenté agnatique, la catégorie "charnière" semble ici être le *zōngqīn huì* 宗親會, ou "Association des mêmes noms de famille", dans laquelle la catégorie de membre est subordonnée à la possession d'un nom de famille commun – ce qui ne suppose nullement formellement que l'on puisse apporter la preuve d'un ancêtre commun menant à une parenté agnatique. Sangren a particulièrement travaillé à Taiwan sur la "Táoyuán xiàn Huáng zōngqīn huì" 桃園縣黃姓宗親會, ou "Association des Huang du district de Taoyuan". Dans la pratique, cependant, c'est souvent ce qui est demandé pour adhérer. Mais en cas de catastrophe, l'aide de l'association peut fort bien être ouverte à un Huang non membre... On pourrait quasiment parler ici de "parenté imaginaire".

Les fonctions explicites de ce genre d'associations sont en général séculières, et mettent l'accent sur l'aide mutuelle. Cependant, la popularité de associations de noms de famille semble due principalement aux opportunités qu'elles offrent d'étendre les relations personnelles (*guānxi* 關係) au-delà des limites de la zone économique (*marketing community*) standard [Sangren, 1984, p. 405].

Le *hui* intervient bien ici essentiellement comme un mode d'organisation sociale permettant de structurer l'accès aux ressources de survie dans la communauté. Tout se passe comme si un mode de structuration organisationnel fonctionnant suivant certaines règles venait se surimposer de manière relativement indépendante à des possibilités latentes de légitimation de la qualité de membre : comme si finalement les règles de fonctionnement de l'organisation étaient en fait indépendantes du mode de légitimation permettant de construire celle-ci. Un autre critère de participation à l'association est en fait la volonté et la capacité d'acheter des parts (c'est à dire d'acquérir une partie de la propriété collective "clanique") dans les avoirs du *hui*¹⁰.

Je rappelle que, à l'inverse, lors de la constitution des clans du sud chinois sous les Ming et les Qing, certains clans excluent leurs segments les moins aisés des généalogies "officielles" - preuve que même dans des organisations réputées selon le savoir anthropologique classique accepter leurs membres sur des critères d'appartenance exclusivement familiaux, en réalité, *les critères d'acceptation de membres pouvaient obéir à différentes règles, certaines non dites*. C'est ce qu'exprime Sangren en différenciant dans son tableau les notions de "parenté agnatique nécessaire" et "suffisante".

¹⁰ - Sangren distingue ici deux modes de création de *hui*, l'un par mise en vente de telles parts auprès de personnes pouvant se qualifier comme membres (processus d'agrégation), l'autre par mise de côté comme biens du hui d'une partie des biens déjà possédés en commun par les agnates. Je ne rentrerai pas ici dans ces différenciations, non plus que dans le débat sur ce qu'il convient d'appeler "clan" et "lignage", qui recouvre des modes différents de possession des biens.

Un autre des cas étudiés par Sangren, un *hui* destiné aux personnes appelées Jiang, est encore plus “scandaleux” en termes de définition d’objectifs. Si ce *hui* est bien (en apparence) constitué d’agnates, en fait, son objectif rituel avoué est non pas le culte d’un ancêtre commun ou d’un groupe d’ancêtres communs, mais celui d’un dieu local du territoire d’installation autour de Daqi ! Il s’agit d’un *shénmíng huì* 神名會, une association destinée à honorer un dieu. Mais n’étant ouvert qu’aux Jiang, ce n’est pas non plus un *shénmíng huì* “standard”.

Dans d’autres cas de *shénmíng huì* taïwanais, la participation n’est pas restreinte à tel ou tel nom, mais plutôt à telle origine en Chine continentale. L’une de ces associations fut formée pour célébrer un culte centré sur une fosse commune où furent enterrés des membres de la communauté locale, originaires de Zhangzhou, tués dans des combats contre des gens de la faction originaire de Quanzhou. Plusieurs autres associations se définissent d’abord comme des associations de Hakka.

Sangren cite aussi Grooters, qui décrit des associations apparaissant comme similaires aux *shenming hui*, organisées autour des temples locaux de Long Wang, le Roi Dragon (c’est à dire un culte organisé dans les communautés territorialement au niveau du quartier ou du village), et dont les fonctions incluent

tout ce qui est en rapport avec les récoltes, les œuvres de charité, les procès, les écoles, les fêtes des temples, et les revenus des temples en provenance des fondations [Grooters, 1951, p. 40].

Normes d’interaction et “allants de soi” dans les “hui”

A partir de là, il est particulièrement tentant de suivre en effet la voie défendue par Sangren, et de donner au mot “hui” le sens générique d’“association”, ce qui permet de rapprocher les *hui* mentionnés d’autres associations possédant également des objectifs avoués rituels, mais des critères d’appartenance différents :

Comme dans le cas des associations claniques (*lineage corporations*), ce qui les plus frappant dans ces cultes de déités est leur flexibilité de forme et de fonction. En termes de normes opérationnelles et de caractéristiques organisationnelles, les similarités entre associations claniques et associations de cultes de déités sont bien plus frappantes que les différences. Tous deux sont consciemment formés pour augmenter la solidarité de groupe ou pour accomplir des fonctions religieuses et/ou séculaires spécifiques en mettant en commun les ressources pour l’achat d’une dotation [Sangren, 1984, p. 409].

On pourrait citer encore de nombreuses organisations formelles appelées *hui* se donnant des objectifs divers : la gestion d’un temple, par exemple, celle de l’irrigation d’une zone entière... J’ai déjà cité un certain nombre de structures locales au début de ce chapitre. Il importe de noter qu’elles partagent toutes un certain nombre de traits de fonctionnement communs, qui dénotent ce que Sangren appelle une “virtuosité à former des organisations coopératives” qui lui semble relever directement de la culture chinoise elle-même :

Dans ma discussion du fait que se retrouvent dans toutes les associations chinoises (*pervasiveness*) la rotation séquentielle, la décision par consensus, les hiérarchies de comités, j'ai suggéré que la flexibilité, l'adaptabilité - en un mot l'"allure chinoise" (*chineseness*) - de ces groupes réside plus dans les normes opérationnelles et les attentes générales concernant les *hui* que dans les combinaisons particulières de caractéristiques organisationnelles comme les clans (*lineages*) de Freedmann.(...) [Sangren, 1984, p. 410].

Sangren précise qu'il entend par le terme "normes opérationnelles" quelque chose de très proche de ce que Bourdieu appelle "habitus", et définit lui-même ce dernier terme dans une note comme "les prémisses culturelles qui informent toute action sociale mais sont tellement tenues pour allant de soi qu'elles rendent une élaboration idéologique consciente inutile (*that conscious ideological elaboration is unnecessary*).

Or, approcher comme j'ai tenté de le faire le problème du consensus dominé au travers de l'idée d'"emprise psychologique" amène de la même manière à rejeter les approches qui cherchent à dégager une cohérence absolue des représentations individuelles (ou "collectives" reconstituées à partir du questionnement d'informateurs individuels, cf plus haut) des membres d'une culture. Les images d'eux-mêmes des participants au "jeu culturel" se construisent au fur et à mesure – et éventuellement aussi au fur et à mesure de l'interaction avec l'anthropologue ! Ceci ne signifie pas qu'il n'y ait pas de règles préexistantes pour cette construction, et ne signifie pas non plus qu'il ne peut pas exister de cohérence : c'est entre autres à ce problème méthodologique que je faisais allusion dans la note 3 du début de ce chapitre pour la validité des données collectées auprès d'informateurs d'une culture donnée¹¹. (Il ne doit guère y avoir en fait que cohérence *légitimatrice*, c'est à dire entre autres faite dans l'*ambiguïté*, un problème que P. Duara mentionne et auquel je reviendrai).

Mon point de vue est ici celui du type de comportement social qui *doit* avoir cours comme *allant de soi* à l'intérieur de ces différents types d'organisations formalisées. C'est en fait l'apparente identité du type de "formation à l'interaction sociale" donnée de manière pragmatique aux membres des différents *hui*, qui justifie à mon avis – plus que l'apparente identité des modes de fonctionnement formalisés – une recatégorisation "institutionnelle" des différentes organisations de la société chinoise traditionnelle : les différents *hui*, vus comme des *lieux d'apprentissage de l'interaction sociale*, génèrent le

¹¹ - Cette critique "de fond", ou "ethno-épistémologique" si l'on préfère, ne doit pas mener à mon avis à tenir pour négligeables les problèmes "d'appareil de collecte" comme : faire reposer toutes les informations sur UN informateur est-il valide (sans doute pas) ? Mais en vertu du principe juste proposé de "construction culturelle au cours des interactions", si il y a plusieurs informateurs, comment être sûr qu'ils ont des représentations qui forment un tout ? Il faudrait assister à un débat d'interprétation des faits entre ces informateurs pour voir à quelle conclusion ces co-membres d'une culture parviennent... Si l'on accepte la définition d'une culture en termes d'interaction et de cadre d'interprétation, cette méthode serait pourtant *plus* (et non pas *moins*) objective que les autres, à UNE condition : qu'elle ne transgresse pas en elle-même un interdit de la culture étudiée, ce qui la rendrait particulièrement inepte !!! On voit que les problèmes sont complexes – voir aussi G. Devereux [1977, 1980, 1985] à ce propos.

mêmes capacités, la même “compétence communicative”. Le preuve en est que les différentes compétences acquises dans un certain type de *hui* semblent réinvestissables sans trop de problèmes dans un autre. En particulier, l’expérience acquise lors de la gestion des biens tenus en commun dans un clan aisé peuvent parfaitement être appliqués dans le leadership d’une association non familiale comme une association d’irrigation ou encore une association de temple (on verra plus tard dans ce même chapitre avec les études menées par P. Duara que ce peut être d’ailleurs la même association dans les deux cas).

Je précise que je considère la *compétence communicative* apprise pragmatiquement et mise en œuvre dans le *hui* au sens le plus général comme ce que j’appellerai une véritable *compétence institutionnelle*, qui permet au leader de :

- savoir adopter les comportements légitimes dans la sous-culture dans laquelle il évolue (celle que je définirai de manière simplificatrice comme celle du *hui*)¹²
- savoir créer des comportements qui pourront le devenir (capacité d’*innovation légitime*).

Enfin, surtout dans la Chine du Sud, l’importance du lobbying auprès de l’Etat (le clan des Wang contre celui des Jiang, le *hui* dominé par le clan des Wang contre celui dominé par le clan des Jiang, le *hui* des marchands du Guangxi contre celui des marchands du Guangdong, etc...) ne saurait être sous-estimé dans les fonctions explicites ou implicites des associations.

Capacité instituante et contrôle impérial

Sangren dégage donc dans le Taiwan d’aujourd’hui l’existence au niveau local d’une *capacité instituante* importante qui mène les chinois à créer des organisations en grand nombre au service d’objectifs très variés, souvent multiples pour une même organisation : le “langage des institutions”, c’est le langage des normes d’actions, des *formes d’action légitimes*. J’ai déjà mentionné qu’il s’agissait aussi d’un langage hautement ritualisé. Au vu des données concernant les organisations chinoises du siècle dernier, et de ce que j’ai développé dans le chapitre précédent sur le rôle du rituel dans la conception chinoise de la personnalité¹³, il semble légitime de dire que cette capacité existait déjà à cette époque.

Bien sur, l’Etat impérial tentait lui aussi de “parler le même langage” et reprenait si possible ces mêmes formes organisationnelles dans ses interventions vers la population.

¹² - Voir à ce propos [Ulin, 1986, p. 28] : “Au travers de rites d’initiation extrêmement formalisés et le serment du secret, ces collectivités extra-familiales assurent un rôle éducatif dans la mise en forme de l’action sociale.” Cet article est aussi utilisé au chapitre 22.

¹³ - Ce dernier point valant en premier lieu pour l’élite, mais on a vu au chapitre 4 d’une part que ce sont justement les notables qui deviennent les leaders “naturels” des *hui*, et d’autre part l’importance des efforts faits pour diffuser les valeurs de l’élite dans l’ensemble de la société.

L'Etat avait besoin de “structures avancées” dans le milieu local. Celles-ci étaient en gros de deux types :

- d'abord, le contrôle proprement **politique**, dont j'ai déjà parlé, et qui revêtait superficiellement la forme d'un contrôle moral,

- ensuite, il y avait la perception des **impôts**, relation essentielle qu'un Etat doit entretenir avec la société locale. Mais au XIX^{ème} siècle, cette relation était justement en passe de se modifier profondément, avec, en raison de la révolte des Taiping, l'institution de nouvelles structures, sous l'impulsion de Zeng Guofan, encore lui !

Pour accomplir ces deux missions, l'Etat impérial disposait de ses propres structures (structures proprement administratives), mais on a vu qu'il devait aussi passer des alliances avec des partenaires locaux, ainsi la réalité était une combinaison de deux modes d'intervention.

Du côté le plus formel, le *bǎojiǎ* 保甲, système de hiérarchie officielle locale, servait de police et de système de défense externe, ainsi qu'à la collecte des impôts. Ses hommes, enregistrés comme “miliciens”, pouvaient porter certains types d'armes. Puis il se démilitarisa et servit surtout à collecter les impôts.

Si le *bǎojiǎ* n'était pas sensé être dirigé par les notables locaux, du côté des alliances locales, le *tuánliàn* 團練 était au contraire basé sur le leadership des notables.

Devant le désordre grandissant, de nombreuses associations de défense se créèrent, parfois à partir d'associations antérieures, (p. ex. les systèmes d'écoles *shexue* ou les associations de temples...). Comme je l'ai déjà mentionné plus haut en citant l'exemple emprunté à Kuhn, les *tuán* étaient des associations organisées en une *hiérarchie emboîtée* : le *xiaotuan*, association de défense d'un village ou d'un groupe de villages, appartenait à un *datuan*, dirigé par un bureau (*cóngjú* 叢局) souvent dirigé par un lettré. Le chef d'un *tuan* était souvent un lettré de petit rang, quelqu'un voulant obtenir un tel diplôme, ou quelqu'un ayant *acheté* une charge.

Au XIX^{ème} siècle, les *baojia* étaient en plein désordre. La rébellion Taiping poussa à les réarmer et on commença à confondre *tuanlian* et *baojia*. L'élite intervint alors comme recruteur des combattants des milices. Une phrase conventionnelle de l'époque sur les milices est “Les riches contribuent de l'argent, les pauvres contribuent de la force.” (capital-travail !!!) *La richesse privée semblait ainsi être le moteur de la militarisation rurale*. Ou tout au moins ce moteur semblait une classe sociale très délimitée – pour laquelle ces associations procuraient un moyen d'ascension sociale et de légitimation d'un rôle social de direction plus éminent.

En 1862, on tenta de monter des réserves de grain à usage charitable (*yìcāng* 義倉). Le grain fut récolté non pas par l'intermédiaire des *yamen*, mais par des gens de familles riches, au travers des bureaux (*cóngjú*). La propagande disait : “Le grain ne partira pas dans les *yamens* corrompus, il sera géré par les familles riches” : un nouveau rôle social, une nouvelle légitimation sociale des riches apparaissaient, jouant sur la dépréciation de l'image de l'Etat et du “public” (*gōng* 公).

Une hiérarchie “orthodoxe” à trois niveaux s’établit :

Niveau 1 : le *Tuánliàn* 團練, unité de village qui protège les clans et leurs biens et ne quitte guère son district. Il est peu efficace pour de grandes opérations.

Niveau 2 : le *Yǒng* 勇, engagé par les bureaux principaux, peut bouger au-delà de sa propre région.

Niveau 3 : l’*Armée régionale* – modèle celle du Hunan (*Xiāngjūn* 湘軍), recrutée par Zeng Guofan. L’Etat avait toujours auparavant refusé de lever localement des milices en grand nombre, par peur d’une menace sur son pouvoir centralisateur. Il faudra les Taiping pour surmonter sa répugnance.

Le résultat est que la capacité d’institution locale des classes élevées des zones rurales est mise en apparence au service de l’Etat – le troisième niveau de la hiérarchie est en fait un niveau étatique intégré dans la hiérarchie administrative “régulière”. Mais bien sur le processus est très ambigu et on peut aussi l’analyser en sens inverse : l’Etat s’appuie de plus en plus sur des organisations émanant des élites locales, donc l’Etat dépend de plus en plus des impôts prélevés par ces intermédiaires. L’Etat est en fait de plus en plus “prisonnier” de cette alliance de classe particulière. De plus, cette évolution ne se fait pas sans heurts : Zeng Guofan, chef de l’armée du Hunan, verra parfois ses nominations de commandants délégués récusées par les gouverneurs civils de certaines provinces, non avertis de ses pouvoirs “irréguliers”¹⁴.

Le langage de l’organisation traditionnelle

Tout en gardant à l’esprit les limites à la validité de l’opposition orthodoxe/hétérodoxe, on peut noter que, face à cette hiérarchie emboîtée de l’organisation orthodoxe, s’esquisse une hiérarchie parfaitement symétrique de l’organisation hétérodoxe¹⁵ :

Niveau 1 : le *Tang*, ou *shāntáng* 山堂 (montagne, car elle portait le nom d’une montagne) loge locale de la Triade, liée au village, qui servait aussi à l’aide mutuelle et aux défavorisés, en distribuant riz, vêtements, etc...). Le leader local du Tang, le *mǐfàn zhǔ* 米飯主 (l’hôte au riz) qui obtenait l’allégeance des déshérités en leur donnant du grain, était un organisateur travaillant pour la Triade.

¹⁴ - Toutes ces organisations se fondent, quel que soit leur niveau dans cette hiérarchie, sur des réseaux de *loyautés personnelles et traditionnelles* : je reviendrai sur cet aspect au chapitre 17 pour l’organisation de l’armée du Hunan de Zeng Guofan, en particulier pour le réseau de relations entre les différents membres de l’état-major : ce sont toutes des relations d’amitié, de maître à élève, de camarades de classe, ou de clan.

¹⁵ - Il est assez “amusant” de noter que ce fut le *Livre des Rites de Zhou* (*Zhou li*) qui inspira les Qing pour l’organisation des *baojia*. Le “paradoxe” réside dans son importance aux yeux des rebelles Taiping pour établir leur propre organisation.

On voit ici s'esquisser une compétition pour la légitimité face aux bureaux d'aide montés par l'élite. Tout se passe comme si l'organisation cherchait à justifier son existence en s'attribuant une fonction. Mais il ne me semble pas qu'on puisse en tirer l'idée d'une causalité dans un sens strict : l'organisation peut également être réellement née de cette fonction (ambiguïté des rôles institutionnels) et avoir ensuite continué de sa dynamique propre et pénétré dans d'autres champs. La Triade, comme association regroupant un grand nombre de groupes locaux, remplissait aussi une fonction d'entraide.

Les *tang* servaient aussi pour la résistance à l'impôt (*kàngliáng* 抗糧), et sans doute aussi pour celle à la rente. D'autre part, quand un groupe de villages décidait de résister au paiement de l'impôt, les leaders locaux s'inséraient *entre* le yamen et les villages en instituant une association appelée le *baolan*. Notons qu'il existait aussi des accords "orthodoxes" par lesquels un village ou un groupe de villages obtenait du fonctionnaire local le droit de collecter lui-même un impôt global.

Niveau 2 : le *gǔ* 股, ou bande de brigands, se développa spécialement dans les "deux Guang" (Guangdong et Guangxi) : quand Shanghai fut ouvert par la force au commerce par les occidentaux, la route du thé se modifia, jetant des sans-travail sur les routes ; le trafic de l'opium génèrait aussi du banditisme, et les pirates des côtes chassés par la flotte anglaise se mirent à remonter les cours d'eau vers l'intérieur du pays¹⁶.

Niveau 3 : la communauté entière en armes : beaucoup des 10 000 hakka qui répondent à l'appel de Hong à Jintian en 1850 sont déjà des sans-abris, chassés par la vendetta, par la nature, ou par la misère, ou ayant brûlé leur maison pour venir : ceux qui auraient encore pu revenir en arrière à ce moment rendent leur retour impossible en égalisant eux-mêmes leur condition avec ceux pour lesquels il n'y a déjà plus de retour possible. Les rebelles Nien dans le nord, quelques années plus tard, en arriveront aussi à ce niveau.

Il faut à mon avis insister sur le fait que ces analogies de structure jouaient en fait pour l'ambiguïté des objectifs et qu'une légitimité sociale locale pouvait ainsi résider dans des structures hétérodoxes remplissant des fonctions d'entraide : ceci évoque par exemple la situation de la Mafia en Sicile lors de ses premières années de sa création. Les règles de fonctionnement interne des associations orthodoxes et hétérodoxes semblent aussi remarquablement proches, semblant référer à des normes d'action sociale presque indépendantes des objectifs affichés.

Cependant, au fur et à mesure que l'on franchit des niveaux hiérarchiques de plus en plus élevés, l'ambiguïté potentielle semble se réduire : un *tuan*, unité de niveau très bas, peut, on l'a vu, se comporter de manière orthodoxe ou hétérodoxe au gré des interactions sociales locales – et le sens de ces deux mots à ce niveau hiérarchique n'est

¹⁶ - Les bandits de *gǔ* (*gǔfēi* 股匪) se laissaient pousser les cheveux : vieux signe d'insoumission aux Mandchous, alors que les bandits de *tang* les rasaient à la manière prescrite.

pas lui-même, on l’a vu, des plus clairs, tout se passe par *polarisation d’alliances* : qui est mon allié *et* est hétérodoxe me rend hétérodoxe, etc... Mais tout se passe comme si (pour parler de manière quelque peu simplificatrice) l’énergie nécessaire pour franchir la “barrière de changement de camp” devenait plus importante, plus difficile à rassembler, pour des structures de niveau hiérarchique plus élevé, et ce au fur et à mesure que les choix d’interaction possibles se chargent d’un sens politique plus immédiat : aller combattre un corps d’armée des bannières impériales n’est pas porteur du même sens qu’aller tuer un vieil ennemi de son clan qui est chef de milice ! Manifestement, il s’agit d’un acte autrement plus disrupteur de l’ordre social, d’une transgression plus importante.

Il faut dire que jusqu’à un certain point, les fonctionnaires de l’Etat étaient conscients du danger encouru, et qu’ils prenaient des précautions plus importantes pour rendre des actions hétérodoxes plus difficiles quand une certaine masse critique était atteinte. Peut-être atteint-on là une vérité très simple : la capacité de contrôle de l’Etat augmentait avec le niveau hiérarchique, tout simplement en raison des ressources très faibles, par comparaison avec un Etat moderne¹⁷ que l’Etat impérial pouvait rassembler, et qui l’obligeait à faire des choix prioritaires.

Pour terminer avec ces problèmes de typologie, en ce qui concerne la différence théorique entre “institutions d’origine locale” et “institutions de l’appareil d’Etat impérial”, il me semble qu’il faut se garder de différenciations trop rigides :

- d’abord, on vient de voir que la machine administrative, aux niveaux inférieurs, se réduisait souvent à des structures basées sur la participation des élites locales¹⁸,

- ensuite, on vient de voir que dans les circonstances de crise de l’époque qui nous intéresse, cette distinction n’était plus clairement perçue par les acteurs sociaux de l’époque, tout simplement parce que les attributions légitimes des différents acteurs (Etat, élites locales) étaient en cours de redéfinition “convulsive”,

- enfin, pour reprendre un argument de Sangren, il faut voir si cette dichotomie est ou non théoriquement féconde :

Bien que l’organisation du culte territorial à Daqi [Taiwan - GG] aujourd’hui reflète l’influence des politiques menées par les Japonais et par la République, ce serait une erreur de rejeter ces formes organisationnelles comme “imposées de l’extérieur” et donc étrangères à la culture locale. Plutôt que de tenter de distinguer entre éléments propres à la culture locale et éléments imposés de l’extérieur, il est plus approprié de reconnaître que toutes les institutions locales chinoises se développent en relation complexe avec des forces générées de l’extérieur, dont le gouvernement [Sangren, 1987].

Peut-être la “vraie” question est-elle : qu’apprenaient les Chinois au travers de la participation à leurs *hui* ?

¹⁷ - Voir à ce propos les chiffres donnés chapitre 4 sur le nombre de fonctionnaires et de soldats en Chine Qing.

¹⁸ - A ce propos, voir aussi le chapitre 4 consacré à l’élite.

La notion de “réseau culturel”

C'est un peu pour répondre à cette question que certains chercheurs se sont intéressés (sans utiliser ce terme en tant que tel) à l'idée de “contrôle culturel”, ce qui les rend particulièrement intéressants dans l'optique défendue ici d'une domination maintenue par le moyen culturel d'un paradigme d'interprétation.

Prasenjit Duara notamment, a travaillé sur six villages d'une zone précise du Hebei et du Shangdong (Nord de la Chine) [Duara, 1988]. De 1940 à 1942, ces villages furent avec de nombreux autres le sujet d'enquêtes menées par les ethnologues japonais de la Compagnie des Chemins de Fer de Sud Mandchourie, liés au gouvernement de colonisation du Manzhuguo. Duara a pu tirer de nombreuses informations de cette étude (*Chugoku noson kanko chosa* – Recherches sur les coutumes des villages chinois).

Dans *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*, Philip Kuhn utilisait des arguments provenant de l'analyse de l'ordre social. Duara a cherché à étendre encore le cadre de référence et a élaboré pour cela le concept de “réseau culturel de pouvoir” (*cultural nexus of power*) :

Ce réseau [culturel] était composé d'organisations hiérarchisées et de réseaux de relations informelles qui s'intersectaient et entraient sans cesse en relation les uns avec les autres. Des institutions hiérarchisées, comme celles des marchés, du clan (*kinship*), de la religion, du contrôle hydraulique, et des réseaux, comme ceux des relations entre “patrons” et “clients” [au sens chinois, proche du sens romain de l'antiquité], apportaient un cadre au sein duquel pouvoir et autorité s'exerçaient. (...)

[Ce réseau] fournissait un cadre dans lequel pouvoir et autorité s'exerçaient. (...) Le terme “culturel” dans le terme “réseau culturel” fait référence aux symboles et aux normes comprises dans des organisations ayant un sens pour leurs membres. Ces normes incluaient croyances religieuses, sentiments de réciprocité, liens du sang, et autres relations de cet ordre, qui se trouvaient transmis et soutenus par les réseaux du réseau. L'investissement par des valeurs symboliques de ces organisations prêtait au réseau culturel une autorité qui lui permettait de servir d'arène à l'expression d'aspirations légitimes au leadership dans la société locale. En d'autres termes, des considérations de statut, de prestige, d'honneur, de responsabilité sociale, à part de désirs de profit matériel avec lequel elles pouvaient également être mêlées, étaient des motifs importants pour rechercher le leadership dans le réseau [Duara, 1988, p. 5].

(...) Sous son aspect organisationnel, le réseau culturel sert de cadre venant structurer l'accès au pouvoir et aux ressources dans la société locale. Il sert aussi d'arène où se discute la politique et où émergent les leaders dans la société [Duara, 1988, p. 15].

Mais Duara indique plus loin que sa conception du réseau culturel ne se limite pas à celle d'un cadre dans lequel se produiraient les événements sociaux¹⁹ :

¹⁹ - Il faut préciser que la conception de Duara ne fait pas du complexe culturel une entité totalement “éthérée”, sans rapport avec la réalité des échanges socio-économiques. Une des premières questions qu'il se pose est justement celle des rapports entre ce réseau et le système

Le réseau culturel tirait sa force de son enracinement dans l'analyse de la culture et de la légitimité dans le contexte organisationnel où s'exerçait le pouvoir. Le réseau n'était pas seulement l'arène dans laquelle on se disputait le pouvoir ; il n'était pas non plus simplement le cadre qui structurait l'accès aux ressources. Il était également la *matrice* dans laquelle la légitimité et l'autorité étaient produites, représentées, et reproduites. [italiques de Duara] [Duara, 1988, p. 40].

D'une certaine manière, le réseau culturel *constitue* en tant que tels les événements dans la conscience des acteurs. Il me semble que l'on pourrait définir ce dont parle Duara comme le réseau des institutions de la société chinoise rurale de l'époque – mais en termes aussi bien d'institutions au sens *étroit* (organisations, c'est à dire la notion générale de *hui* qui vient d'être dégagée) qu'au sens *large* (normes d'action, allants-de-soi), avec l'importance donnée naturellement à la dimension symbolique et culturelle de la constitution du cadre de communication dans lequel s'exerce et se légitime l'autorité de la domination sociale.

Ce “réseau culturel”, incluant des institutions hiérarchisées comme des réseaux informels, est aussi un outil qui permettra d'observer la manière dont se définit la personnalité sociale en termes de groupes d'appartenance. Duara note aussi :

D'un point de vue structural, l'idée du réseau culturel mène à analyser prioritairement les *organisations* plutôt que les établissements géographiques (*settlements*) [ital. GG] [Duara, 1988, p. 40].

ce qui converge tout à fait avec l'approche de Sangren que j'ai exposée plus haut – et celle que j'ai adoptée.

Duara pense que ce réseau fut très fluide historiquement, et se recomposait sans cesse. La vision qu'a Duara des rapports entre Etat et communautés locales me semble assez proche de celle que j'ai proposée plus haut : il pense que l'Etat s'appuya fortement sur le réseau culturel pour établir son autorité sur les communautés rurales à la fin du XIX^{ème} siècle, et que ses efforts pour le détruire afin de pénétrer *lui-même* (c'est à dire au travers de nouveaux agents) dans les campagnes provoqua finalement la chute de l'Etat lui-même²⁰...

Le leadership dans la société locale s'articulait au travers d'un cadre institutionnel baigné de valeurs symboliques partagées. Mais le caractère apparemment consensuel de ces valeurs masquait comment elles étaient produites et utilisées dans la société [Duara, 1988, p. 24].

commercial, tel qu'il a été étudié par Skinner dans *The city in late imperial China*. Il décrit donc d'abord l'organisation économique de la zone qu'il étudie, tout en précisant bien qu'il ne considère pas comme allant de soi un quelconque isomorphisme entre structure du marché et organisation sociale. Duara mentionne d'ailleurs l'évolution de la position de Skinner à ce sujet, qui, après avoir postulé une correspondance exacte de ce genre, a admis par la suite que son premier article (1946) sur le sujet devait être revu dans le sens d'une complexité plus grande.

²⁰ - Je ne me prononcerai pas sur le dernier point. L'étude de Duara se situant dans les premières dizaines d'années de la république, la “chute de l'Etat” dont il parle doit référer non pas à celle de la dynastie Qing, mais plutôt à la disparition de la Chine comme Etat unifié durant la période “républicaine” dite des “Seigneurs de la Guerre”.

La question qui se pose est alors la suivante : comment se fait-il que ces symboles, utilisés comme ils l'étaient pour profiter à des intérêts corporatistes ou particuliers, aient pu générer un consensus ? Le fait que le réseau culturel pouvait donner légitimité devait en faire un lieu d'intense compétition. Duara pense que c'est en partie le *support* lui-même qui explique cette possibilité :

Contrairement aux ressources matérielles, les ressources symboliques sont plastiques, susceptibles d'être modelées et manipulées même pour des objectifs opposés, tout en conservant leur pouvoir implicationnel (*conative power*) – le pouvoir de motiver, d'inspirer, de pousser-contraindre (*impel*) [Duara, 1988, p. 25].

Duara mène ensuite une étude des communautés d'irrigation de la préfecture de Xingtai, au Hebei, qui se trouve dans la zone déjà définie. Parallèle en gros à la hiérarchie emboîtée des différentes associations d'irrigation, il y avait la hiérarchie rituelle des temples du Dieu Dragon des rivières et de la pluie – qui est bien évidemment logiquement reliée à la première, puisque l'eau de pluie est créée à la demande de l'Empereur de Jade par le Roi Dragon (Lóng Wáng 龍王) pour que l'humanité puisse se nourrir. Tandis qu'elle tombe, elle est la propriété du Roi Dragon. Une fois au sol, elle est une ressource publique (*wèigōng* 為公). La dimension religieuse des associations de contrôle hydraulique – enjeu vital pour les cultures – était donc une caractéristique largement répandue dans toute la Chine.

Les cérémonies et les rituels qui sacralisaient les associations des portes [d'irrigation] constituaient une communauté morale d'une manière très puissante. Car un seul acte de désobéissance (...) menaçait dans son ensemble l'appareil de coordination et de contrôle nécessaires au système de manière bien plus radicale que pour d'autres communautés. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver dans le temple du Roi Dragon (*longwang*) de Chahar (dans le Hebei actuel) des représentations effrayantes de dragons gigantesques "mettant en pièces les corps de personnes malfaisantes" ou d'observer dans d'autres communautés d'irrigation les pratiques de pêcheurs expiant leurs crimes par des offrandes au Dieu Dragon. Le temple du Roi Dragon était un lieu d'identité, mais tout autant d'autorité [Duara, 1988, p. 32].

Les hiérarchies culturelles étaient emboîtées de la même manière que les hiérarchies organisationnelles, les petits temples envoyant leurs statues du Roi Dragon aux grands pour les reconsacrer périodiquement, en un acte à la fois rituel et d'affiliation institutionnelle, qui définissait aussi l'étendue territoriale des compétences de chaque association.

L'Etat, qui cherchait à s'assurer l'alliance des élites lettrées, donna au cours du XIX^{ème} siècle de plus en plus d'importance au culte du Roi Dragon : en 1869, un Edit Impérial lui donna un titre honorifique pour avoir empêché une inondation du Fleuve Jaune l'année précédente.

En tant qu'éléments permettant de départager des zones d'autorité, les temples du Roi Dragon constituaient une remarquable institution communautaire qui non seulement réduisait la nécessité d'intervention de l'Etat, mais aussi donnait au système une énorme souplesse [Duara, 1988, p. 35].

Ainsi l'Etat bénéficiait-il de la légitimité d'un symbole d'origine locale, et au travers de celui-ci, tentait d'instrumentaliser le réseau culturel à son profit. J'ai déjà abordé un

autre exemple de ces tentatives de l'Etat pour "exister" en termes de représentations culturelles populaires, avec le culte de Tienhou, mais le culte des ancêtres pourrait sans doute fournir un autre application de ce principe, beaucoup plus complexe historiquement. On vient de voir dans le chapitre précédent comment étaient entremêlés dans le processus de transmission des idéaux confucianistes de personnalité les intérêts propres de l'Etat impérial.

On retrouve donc dans les rapports entre associations d'irrigation et Etat une caractéristique de renforcement mutuel de légitimité déjà mentionnée dans la structure du clan : tout se passe comme si les élites locales et l'Etat opéraient des échanges réciproques de légitimité par des moyens symboliques.

Les élites locales, elles, voyaient dans ces processus d'échange de légitimité entre *hui* et couronne impériale l'occasion de gagner un statut local plus élevé. A mon sens, elles jouaient bien un rôle prééminent dans les rapports entre la société locale et l'Etat, mais ce rôle n'était pas exclusif, et se basait sur une médiation symbolique permettant une communication entre divers acteurs de la société chinoise.

La relation de la hiérarchie rituelle aux associations d'irrigation fait ressortir une caractéristique-clé du réseau culturel : l'autorité dans la société locale n'est ni un produit d'un quelconque idéal confucianiste provenant d'une culture supérieure [à la culture locale], ni d'une solidarité communautaire idéalisée. La représentation locale de l'autorité émerge plutôt du recouvrement partiel (*overlap*) et de l'interrelation entre les sens donnés à des symboles populaires par des groupes d'appartenance particuliers, par la communauté locale dans son ensemble et par l'Etat (*sectional, communal, and imperial definitions of popular symbols*) [Duara, 1988, p. 35].

Réseau culturel et stratégies de légitimation : le rôle du rituel

Duara mène donc une analyse qui ne porte une insistance exclusive ni sur l'élite lettrée ni sur le "confucianisme". Par contre, il analyse la manière dont le réseau culturel permettait de mener toute une série de *stratégies de légitimations* – et l'Etat apparaissait dans ce réseau comme un ensemble de représentations normatives et symboliques :

Dans cette manifestation, l'Etat fonctionnait d'abord comme une série de stratégies de légitimation : il contrôlait la distribution des rangs et des honneurs, accomplissait des rituels paradigmatiques, et inscrivait son hégémonie sur des symboles populaires. Pour la population rurale, c'étaient les manières dont l'Etat apparaissait dans le réseau culturel [Duara, 1988, p. 39].

Mais l'Etat était sans cesse sur la corde raide en raison des conflits dans lesquels il ne pouvait soutenir l'un des adversaires sans affaiblir sa reconnaissance par l'autre. D'où sa répugnance à intervenir dans les conflits locaux et le rôle prééminent de l'élite lettrée. Ce mécanisme explique notamment comment à la frontière entre deux districts administratifs (lieu justement plus susceptible de voir se développer des différents en justice), le fonctionnaire appelé à juger préférait en général décider en faveur de ses administrés.

Mais une fois de plus, l'Etat ne pouvait non plus laisser un parti trop se renforcer localement, car cela menait à l'expression de forces centrifuges dangereuses pour lui. Il se devait donc de maintenir une certaine proportion d'intervention. Le contrôle culturel ne signifiait pas pour lui une totale liberté de mouvements, loin de là.

Jusqu'à présent, il a été question ici de ce qu'on pourrait appeler des formes sociales à durée "longue", les organisations traditionnelles chinoises. Je voudrais terminer en abordant des formes sociales qui, pour être à durée plus "brève", n'en revêtent pas moins une importance énorme : les *procédures rituelles*, dans lesquelles l'aspect symbolique (voir les chapitres précédents) prend une place très importante, dans quelque type d'organisation que ce soit.

A partir encore une fois de Sangren et de Duara, je ferai l'hypothèse que ces procédures rituelles, intégrées dans le cadre social d'organisations de plus longue durée, contribuent de manière importante à la réalisation du sens aussi bien dans la sphère symbolique que dans la sphère de l'identité. Pour résumer, ces deux réalisations concrètes apparaissent sous la forme de l'auto-conception que se construisent ceux qui participent aux formes rituelles insérées dans les cadres organisationnels.

- Le rituel apparaît comme ce qui permet aux membres qui y participent de *se forger une auto-conception* des groupements de longue durée au sein desquels ils accomplissent les procédures rituelles, ce qui contribue à la formation d'*une auto-conception d'eux-mêmes* caractérisée par une implication (*commitment*) dans l'organisation. Cette implication s'exprime, s'assume précisément par la participation : les participants aux rituels se définissent et se comprennent eux-mêmes comme membres de l'organisation. Cette autoconception inclut une *morale d'action* (étroitement liée, on l'a vu au chapitre précédent, à la conception même de la personnalité) qui oriente les choix d'interaction ultérieurs du membre vers des structures d'action considérées comme légitimes²¹.
- Ceci mène à *légitimer* en retour, dans l'imaginaire, les structures sociales de longue durée, de par l'implication (*commitment*) de leurs membres générée par la participation aux procédures rituelles.
- Il y a ensuite réalisation du sens comme *conception imaginaire de l'organisation*. Le rituel apparaît dans cette optique comme une forme sociale primordiale de l'institution imaginaire de la société – pour reprendre encore une fois la formulation de Castoriadis – et de sa légitimation²².

Cette approche du rituel comme élément primordial du réseau culturel demeure cohérente avec celle sur laquelle s'ouvrait ce chapitre, celle de deux institutions de sens liées entre elles, en ce qu'elle dessine du rituel l'image d'un lieu primordial d'institution

²¹ - On peut mentionner une liaison possible entre constitution de la conception de soi et du monde, à savoir que sous l'angle de la "constitution de la croyance" (termes de Bourdieu), l'identité ressentie par la conscience peut aussi être considérée comme une *croyance*, nécessaire à la perpétuation de la conscience.

²² - Il est impossible de développer plus longuement ici ce point, qui sera abordé plus généralement dans la troisième partie de cette étude.

et de légitimation imaginaires à la fois de la société et de l'identité de l'individu. Kertzer²³ offre une expression générale de ce fonctionnement dans le cas du clientélisme dans les sociétés paysannes :

Le rituel est employé pour communiquer les relations de pouvoir non seulement au sein de l'élite politique, mais aussi entre dominants et dominés (*the powerful and the powerless*). Ceci se produit non seulement dans le contexte des organisations formelles, mais aussi hors de tout contexte formel dans la définition des relations politiques entre les gens. Dans de nombreuses sociétés paysannes, par exemple, les gens dépendent de la protection offerte par un "patron", tandis que le pouvoir et le statut du "patron", réciproquement, dépendent du nombre de clients qu'il est capable d'accumuler. Bien que ces relations patron-client soient cruciales pour le système politique, elles ne possèdent ni existence organisationnelle formelle ni base légale explicite. Pour que le système fonctionne, il doit exister un moyen par lequel les gens fassent connaître leur affiliation à la clientèle d'un patron particulier (*pledge of clientelage*) et, de manière similaire, un moyen pour le patron de faire connaître son acceptation de son rôle vis-à-vis son client putatif. Ceci ne se fait pas au moyen d'un accord écrit, mais au travers d'un rituel [Kertzer, 1988, p. 31].

Le système décrit par Kertzer, s'il ne *nécessite* pas de niveau "formel", fonctionne tout aussi bien dans le cadre d'associations formelles comme les Hui. En effet, le niveau d'existence formel des associations ne supprime certainement pas toute fonction au rituel, car ce que Kertzer ne mentionne pas, c'est que le rituel doit sans cesse être reproduit et la relation de domination éternellement réinstituée. Son approche semble être entachée pour cette description d'une certaine réification de la relation de domination au niveau légal (une fois le rituel reçu, un "contrat invisible" est signé par les deux parties qui remplace un "agrément écrit" et sur lequel il n'y a pas lieu de revenir). Le problème de la légitimation et de la définition du sens est justement qu'il faut sans fin "y revenir"²⁴.

L'analyse de Duara se rapporte surtout aux mécanismes de légitimation symbolique des rapports sociaux, et s'intéresse aux symboles qui circulent dans la société chinoise *dans leur ensemble* (d'où le terme de réseau). Les symboles opèrent essentiellement par leur ambiguïté qui leur permet de fonctionner dans des zones de recouvrement entre divers contextes sociaux au profit de stratégies de pouvoir.

Sangren, quant à lui, a mené sur le terrain de la Chine contemporaine (à Taïwan) une analyse heureusement complémentaire qui s'intéresse plus précisément à la nature du langage symbolique qui a cours dans la société chinoise. On peut mettre en rapport les deux niveaux d'analyse de manière assez intéressante. Dans les deux cas, c'est la puissance surnaturelle qui importe. Du point de vue de Duara, dieux et ancêtres (ainsi que médiums) fonctionnent comme un ensemble de symboles.

²³ - Kertzer, David I., *Ritual, politics, and power*, Yale Univ. Press, 1988.

²⁴ - Je reviendrai sur le type de structures de clientélisme mentionnées par Kertzer dans la troisième partie de cette étude à propos de la notion de "faction" et de la lutte factionnelle.

L'institution du sens comme ordre social

L'analyse de Sangren est plus compliquée : elle nécessite de pénétrer dans la cosmologie populaire qui se trouve à l'arrière-plan des *hui* et des rituels. Dans le cas étudié par Sangren (la ville de Daqi, à Taïwan), l'idiome cosmologique implicite dans les cérémonies se base sur la combinaison de deux "pôles", le *yáng* 陽 (soleil, chaud, sec, masculin) et le *yīn* 陰 (lune, froid, humide, féminin²⁵), qui prennent valeur non pas en eux-mêmes, mais dans leur opposition (on retrouve tout à fait l'idée de la contextualité des symboles). A un premier niveau d'analyse, l'opposition *yáng* : *yīn* apparaît homologue à celle ordre : désordre. Ainsi la communauté locale est-elle *yáng* par rapport à l'extérieur, et le monde des vivants est-il *yáng* par rapport à celui des morts. Mais dans la cosmologie elle-même, on peut distinguer une autre opposition entre pureté d'un des deux pôles et son impureté. Ainsi, si le pur *yáng* est moins maléfique que le mélange entre *yīn* et *yáng*, ce que la hiérarchie précédente permettait de prévoir, on a aussi des situation dans lesquelles le pur *yīn*, qui devrait se voir attribuer la place du désordre absolu, est *moins* maléfique que le mélange entre *yīn* et *yáng* !

Sangren remarque ailleurs dans son ouvrage que de manière implicite, cette cosmologie opère une sorte de confusion de types, en assimilant le *yáng* à l'ordre et le *yīn* au désordre, alors qu'en réalité l'opposition entre *yīn* et *yáng* peut être vue elle-même comme un sorte d'ordre de type plus élevé que chacun des deux éléments pris séparément [Sangren, 1987, p. 142]. L'idéologie *yīn-yáng* ne peut conserver une cohérence apparente, explique-t'il, que parce que l'idée que l'opposition entre ordre et désordre est elle-même une sorte d'ordre demeure ambiguë dans la culture chinoise.

Bien que Sangren ne mette nulle part en rapport l'existence de deux hiérarchies discordantes en rapport avec cette remarque, il me semble que l'existence de cette seconde hiérarchie pourrait s'expliquer comme une réponse à ce problème. Sangren mentionne également une troisième opposition parallèle à *ordre : désordre*, que j'appellerai *identité : indifférenciation*. C'est cette opposition qui fait que les dieux sont *yáng* (ordre) par rapport aux masses indifférenciées de morts. Une implication à mon avis plus intéressante pour nous est que cette opposition rendrait aussi les fonctionnaires *yáng* par rapport aux masses paysannes ! D'autre part, on peut aussi voir l'opposition *identité : indifférenciation* comme une opposition [*identité/sens*] : [*indifférenciation / absence de sens*].

Je passe cependant rapidement sur le fond de cette analyse, car ce qui importe à Sangren est précisément la découverte de *contradictions* dans cette cosmologie populaire, qui n'est jamais entièrement formulée (et que je serais tenté pour cette raison d'identifier à un des éléments du paradigme de la société). En fait, on ne peut pas parler

²⁵ - Ces catégories sont des catégories *concrètes*, et non philosophiques. Lors du siège de Nanjing par les Taiping, en 1854, les défenseurs cherchèrent à compenser l'excès de *yīn* (yin : désordre) hors des murs de la ville par plus de *yīn* à l'intérieur. Pour ce faire, ils amenèrent des femmes nues (*yīn* : féminin) sur les murailles.

de contradictions, puisque l'ensemble des oppositions repérées par Sangren n'est jamais mis en demeure de fonctionner *jusqu'au bout* par les chinois : le contexte décide du type de hiérarchie qui sera mis en œuvre.

Si, du point de vue de Duara, les dieux locaux, les ancêtres et les médiums étaient des symboles, de ce que constate Sangren sur le terrain, ils sont avant tout des possesseurs de *líng* 靈, c'est à dire d'efficacité, de puissance magiques. C'est ce *líng* qui justifie que des cérémonies soient organisées autour d'eux. C'est ce *líng* qui fait d'eux des médiateurs entre les diverses oppositions symboliques possibles, des *opérateurs symboliques* : ils permettent de décider à quelle opposition, à quelle interprétation le contexte se prête, ce qui permet précisément de conserver la cohérence apparente du paradigme. Le *líng* 靈 apparaît comme l'"énergie de médiation" dans l'épistémologie traditionnelle chinoise, d'où le fait que son interprétation ne peut que dépendre du contexte²⁶ !

J'exprimerai cette même idée d'une manière plus conforme à mon approche dans ce chapitre en disant que ces puissances (humaines ou surhumaines), *médiateurs* des contradictions de l'épistémologie populaire, peuvent être en fait considérées comme des *sources de sens*. En s'éloignant plus encore des formulations de Sangren, on pourrait les considérer aussi comme des *possesseurs de charisme*, en tant que celui-ci apparaît à la fois comme :

- une véritable énergie *organisatrice du chaos*, donc
- une énergie *génératrice de sens*, donc
- une énergie de *génération de croyance*

aussi bien chez le possesseur de ce charisme²⁷ (s'il est humain) que chez ses acolytes. Je rappelle ici la définition que donne Weber du charisme :

(...) une certaine qualité de la personnalité d'un individu en vertu de laquelle il est mis à part des personnes ordinaires et traité comme doué de qualités surnaturelles, surhumaines, ou du moins exceptionnelles [Weber, 1947, p. 329].

Cette conception du charisme comme générateur de sens est d'ailleurs également cohérente avec l'idée (étrange au premier abord chez Max Weber) d'un charisme des organisations bureaucratiques (routinisées) et surtout d'un "charisme de la Raison". Dans les exemples fournis par Sangren, l'expression "indigène" de ce charisme serait donc le *líng* 靈.

Génératrice de sens, la puissance magique peut être vue sous l'angle opposé comme *puissance de dissipation de l'ambiguïté*, et en effet, Sangren note que l'ambiguïté est vue comme dangereuse par les Chinois : les cérémonies doivent avoir une signification claire [Sangren, 1987, pp. 153-154 pour des exemples]. Cette remarque me semble à

²⁶ - Sangren fournit de nombreux exemples de cette ambiguïté [Sangren, 1987, notamment p. 142].

²⁷ - Il serait à ce propos intéressant de savoir si le prophète Taiping, Hong Xiuquan, fut crédité de la possession de *líng* par ses disciples.

rapprocher de la lutte perpétuelle contre l’ambiguïté menée dans la langue chinoise : mots constitués de deux caractères de même sens, existence des quatre tons, etc... Pour en revenir aux symboles cérémoniels, on a vu que, du fait que la lutte contre l’ambiguïté soit partagée, ne s’ensuit pas nécessairement une situation “durkheimienne” de représentations collectives quant à elles partagées. Le sens, non seulement, n’est PAS décidé coopérativement, mais est de plus enjeu de lutte : la *nature* de cette ambiguïté, il me semble, ressort non pas d’une mésentente de sens ou de communication, mais en réalité d’une *véritable dialectique créatrice de l’ordre social-historique*, au travers de choix culturels qu’une fraction de la société, classe ou alliance de classes, groupe dominant, cherche à *imposer* dans l’interprétation des symboles.

De plus, la médiation entre les contraires (et Sangren mentionne la capacité de la culture chinoise à “encompassing contraries”, accepter simultanément les interprétations opposées) *nécessite* aussi une forme d’ambiguïté : le dieu Dashiye peut se transformer de mâle en femelle, les *déeses* Guanyin et Mazu sont à la fois *yin* (femelles) et *yang* (déeses), ce qui leur donne une puissance *supérieure* (et non pas inférieure) à celle des dieux-bureaucrates organisés en une hiérarchie réglée calquée sur la hiérarchie des communautés territoriales. Cette situation “hors-statut” ou “hors-normes” de Guanyin et Mazu (Tianhou), qui sont justement extrêmement populaires en Chine, est en contradiction avec aussi bien la hiérarchie basée sur l’opposition *yin* : *yang*, qu’avec celle basée sur l’opposition [*yin* ou *yang* pur] : [mélange *yin* / *yang*].

Sangren note par ailleurs que l’importance des divinités féminines donne un coup à la théorie anthropologique traditionnelle selon laquelle le monde surnaturel du panthéon des dieux chinois serait simplement un miroir du monde social, les dieux reproduisant les fonctionnaires impériaux [Sangren, 1987, pp. 148-149].

Si l’hypothèse que je viens de faire sur le rôle de l’univers symbolique comme lieu d’une dialectique de génération du sens est correct, alors on voit que la reproduction d’un paradigme de conformité à la situation de domination n’est pas un processus inscrit dans la fatalité historique. L’ambiguïté dont parle Sangren, la lutte pour l’interprétation des symboles de la culture, offrent aussi l’*autre* possibilité, celle d’une véritable *résistance culturelle* à la domination.

La première partie de cette étude, qui présentait en deux sections d’abord le cadre matériel social-historique puis l’exercice de la domination dans la société chinoise dans la période précédant la révolte des Taiping, est à présent terminée. C’est sur les conditions de cette possibilité de résistance que la suite de cette étude va à présent s’interroger, en utilisant bien sûr comme analyseur la révolte en question, sans exclusivité.

巴黎第八大學 教育科學系

霸權，制度，意識

太平天國和十九世紀的中國

二

高迪恩

Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis
U.F.R. Communication, animation, psychanalyse,
éducation, didactique (CAPFED)
Département Sciences de l'Education (U.F.R. 8)
Doctorat Approches Multiréférentielles
des Pratiques Educatives
Analyse Institutionnelle
Année 1991-1992

Gérard GAUTIER

**DOMINATION, INSTITUTION, ET IDENTITÉ
LE MOUVEMENT TAIPING ET LA CHINE
DU XIX^{ème} SIÈCLE**

Thèse soutenue sous la direction de Rémi HESS

**Volume deux
RÉSISTANCE ET RÉVOLTE : LE MOUVEMENT TAIPING**

Deuxième Partie

Résistance et révolte : le mouvement Taiping

Ceci est une étude *sociologique*, non un travail d'histoire. (...) Mon approche a été largement comparative et historique. Basée principalement sur des sources secondaires et couvrant une période de plusieurs siècles, l'étude contient sans aucun doute des erreurs, des omissions, et des mauvaises interprétations des données (quoique, je l'espère, pas trop). C'est la faiblesse potentielle de la sociologie historique et comparative. La force de la méthode sociologique tient à la possibilité de voir des données connues d'une manière nouvelle [Moulder, 1977].

Chapitre 9

La révolte des Taiping : Un événementiel

Il faut rappeler ici (conformément à la citation mise en exergue) que ce travail n'est *pas* une étude historique : il n'a pour but ni de dévoiler des faits nouveaux concernant la révolte des Taiping, ni de raconter celle-ci dans tous ses détails. Ce chapitre ne prétend donc en aucune façon rivaliser avec les ouvrages historiques spécialisés. Pour obtenir un tableau historique plus complet de la révolte des Taiping, je vous invite à vous reporter aux ouvrages historiques cités dans la bibliographie. Je vous recommande en particulier l'excellente synthèse de Jacques Reclus, *La révolte des Taiping*, publiée en français – ce qui n'est malheureusement pas si courant sur le sujet – et dont j'ai usé et abusé...

Cependant, le lecteur lira sans doute cette section plus facilement s'il connaît au préalable les grandes lignes du déroulement de la révolte dont elle traite. C'est pourquoi ce chapitre préalable brosse une sorte de fresque des quelques dix ans de la révolte, en fournissant les données de base. Ainsi, le lecteur devrait pouvoir pénétrer progressivement et sans trop de problèmes dans la suite de mon travail.

Le second but de ce chapitre est d'utiliser ces données de base pour entamer une réflexion – qui deviendra la matière principale de de cette seconde partie – sur la nature du mouvement Taiping. On verra que celui-ci apparaît immédiatement comme extrêmement complexe, et ne se laisse pas facilement caractériser par des étiquettes simplistes. C'est aussi cet aspect multi-facettes, atypique en quelque sorte, qui fait son intérêt pour l'analyse, alors même que de nombreux auteurs ont pu remarquer que ce mouvement constituait un "objet d'étude rêvé pour une étude de cas de révolution" [Michael, 1979, vol. 1].

Le contexte du soulèvement

La première partie de cette étude a décrit en détail l'évolution de la société chinoise jusqu'à la veille de la révolte. Je ne ferai donc ici qu'un bref rappel du contexte du soulèvement.

En 1840, le pays subit de plein fouet l'intrusion des "barbares occidentaux", qui gagnent la Guerre de l'Opium et achèvent du même coup de déconsidérer la dynastie Qing dans la région sud – une dynastie Mandchoue, donc étrangère. L'intégration du pays au marché mondial qui en résulte, et dont le commerce de l'opium est l'un des aspects les plus choquants, provoque une grave crise monétaire qui vient encore amplifier les problèmes quotidiens du paysan chinois. En parallèle, l'ouverture de Shanghai aux commerçants britanniques jette sur le pavé des milliers de pauvres gens du sud en rompant le monopole de Canton : porteurs, paysans, marchands de thé, etc...

De plus, les catastrophes naturelles se multiplient. 1839 : famine dans le Sichuan. 1847 : inondation au Hunan. 1851 : grande famine au Hunan et au Guangxi. Face aux émeutes de la faim, l'administration, débordée, use de la répression la plus féroce. Les paysans affamés adhèrent à des sectes, qui prolifèrent, ou aux milices dont se dotent les villages pour se protéger contre les bandes errantes, également constituées d'anciens cultivateurs chassés de leurs demeures par la famine. Parfois, les milices au service des puissants attaquent les villages voisins et s'emparent des récoltes encore sur pied...

L'armée impériale, non payée, aux effectifs gonflés par les officiers qui empochent les salaires de soldats imaginaires et embauchent des figurants pour les revues, est presque plus à craindre que les authentiques bandits de grands chemins et les pirates de rivières, ex-pirates de mer, chassés dans l'intérieur des terres par les Britanniques après la Guerre de l'Opium.

Dans une telle situation, où injustices sociales, désordres économiques, pression démographique, fléaux naturels et tares de l'organisation impériale se mêlent, les esprits fermentent. La dynastie est accusée d'avoir "perdu le Mandat du Ciel" en raison de son incompétence et de son manque de respect des rites. Cette vieille expression confucéenne exprime l'idée que les gouvernants sont en dernier ressort responsables de la manière dont vont les affaires du monde, et qu'ils sont donc directement cause du manque d'harmonie, du malheur du temps, que ce soit quand un tremblement de terre se produit, ou bien quand le cours du Yangzi se modifie de 1000 km, comme il le fait durant l'été 1853, provoquant des inondations gigantesques et mettant près d'un million de Chinois sans abri.

La personnalité du prophète Hong Xiuquan

Le leader de la révolte, Hóng Xiùquán 洪秀全, est bien sur un guide important pour cerner ce que fut, ce qu'exprima le mouvement Taiping. C'était un hakka du petit village de Guanlubu, près de Huaxien, à environ 40 km au nord de Canton. Né en 1813, il appartenait à une de ces familles respectées de lettrés de village pour lesquelles l'avenir du fils de la maison doit de toute éternité se trouver dans le succès aux examens impériaux, suivi par une carrière prestigieuse de fonctionnaire impérial.

Les hakka ne sont en réalité pas une minorité ethnique, c'est à dire une minorité nationale comme il en existe par ailleurs dans cette région, comme par exemple les

miao. Ce sont en fait (comme tous les habitants de la Chine du sud) des immigrants venus du nord. Mais, arrivés bien après le grand mouvement de sinisation du sud de ce qui allait devenir la Chine moderne, “en retard” de près d'un siècle, ils se virent attribuer les plus mauvaises terres et ne s'intégrèrent jamais à la société des provinces du sud, Fujian, Guangdong, et Guangxi.

Il n'est pas inutile de noter que les hakka furent longtemps empêchés par la loi de l'Empire de se présenter aux examens¹. Mais à l'époque dont nous parlons, l'interdiction avait été levée. Méprisés par leurs voisins bendi, installés là bien avant eux, et sur de meilleures terres, les hakka semblaient au contraire trouver une compensation dans une frénésie de reconnaissance sociale qui les poussait à concourir en masse. Dans les districts en partie hakka, la proportion de ceux-ci parmi les diplômés était toujours plus importante que dans la population : ils réussissaient donc mieux que les autres aux examens.

Hong fit preuve dans sa jeunesse, paraît-il, de dispositions exceptionnelles pour l'étude des classiques confucéens, à la fois base de la culture de son époque et du programme des examens. Il est difficile de savoir quelle part de réalité et quelle part d'hagiographie ultérieure entre dans ces informations. Sa carrière ultérieure semble cependant plaider pour certaines capacités personnelles ! Mais aussi pour une indépendance d'esprit et un autoritarisme qui ne pouvait convenir aux examinateurs impériaux confits de commentaires hyper-formalisés des anciens textes classiques, sans la moindre originalité.

D'une certaine manière, une trop grande créativité ne pouvait que nuire pour “arriver” socialement par cette voie.

Toujours est-il que ce fut manifestement une grande déception pour lui – et sans aucun doute pour sa famille – quand il fut “recalé” aux examens régionaux de 1836 à Canton.

Ses échecs aux examens impériaux, sa vision et son interprétation

Lors du deuxième échec, en 1837, sa déception fut telle qu'il tomba malade sur le champ et dut être remmené de Canton chez lui en chaise à porteurs ! Sa maladie dura plusieurs semaines, au cours desquelles il fut pris de délire et eut une vision, au cours de laquelle il se vit transporté au paradis. Là, après que son cœur eût été remplacé par un cœur neuf et qu'il eût été lui-même lavé dans un fleuve céleste par une vieille femme – aventure chamanique s'il s'en fût ! – il fut conduit dans un palais et mis en présence d'un noble vieil homme qui le chargea d'une mission sur Terre.

¹ - Ainsi que les acteurs de théâtre et... les femmes. Les Taiping furent d'ailleurs par la suite les premiers à autoriser ces dernières à se présenter à la version Taiping des examens impériaux.

“Les hommes ne sont pas reconnaissants de ce que je les ai créés, adorent les démons et ne cessent de pêcher... Je te donne mission de purifier ce monde” lui dit-il en lui offrant une épée. Devant Hong, celui qui devait se révéler plus tard être Dieu le Père réprimanda ensuite très sévèrement Confucius, l’accusant d’avoir par ses enseignements distraité les hommes de la juste voie ! On ne pouvait trouver mieux de la part d’un candidat malheureux pour ôter toute importance à un échec aux examens confucéens...

Finalement, Hong émergea de son délire – au cours duquel il ne cessa de pourfendre des démons dans sa chambre, où plus personne n’osait entrer – comme un homme muri, calme, posé. Il n’interpréta pas immédiatement sa vision. C’est peut-être cette période de latence qui constitue le trait le plus fascinant de toute l’histoire de Hong : il reprit tout simplement le cours de sa vie quotidienne, pratiquant pour vivre le métier de tous les candidats malheureux aux examens : l’enseignement dans l’école de son village.

Cette période dura près de six ans. Et un jour, se produisit le déclic qui fit interpréter sa vision au jeune instituteur hakka : lors d’un de ses passages à Canton, sans doute celui de 1836, il s’était vu remettre des fascicules prosélytes rédigés en chinois par un converti chrétien appelé Liang Afah. Il les avait parcouru rapidement, et, les jugeant sans grand intérêt, s’était contenté de les remiser dans sa caisse à livres. En 1843, l’un de ses cousins, les ayant vus, lui demanda l’autorisation de les lui emprunter. Quand il les rendit à Hong, il lui en dit grand bien et l’incita à les lire, ce que fit alors Hong.

Convaincu par cette lecture que sa vision de 1837 avait été d’origine divine, reconnaissant dans le vieil homme du palais le “Père Céleste”, c’est à dire Dieu le Père, Hong reconnut de plus son nom partout où dans le texte de Liang Afah apparaissait le caractère *quán* 全 (tout, totalité). Le vieil homme lui ayant proposé lors de sa vision “l’aide de son frère” dans sa mission d’extermination des démons, il se persuada n’être autre que le frère cadet de Jésus-Christ. Puis il se mit en devoir d’accomplir la mission qui lui avait été confiée.

Il commença par convertir une partie de sa famille en la personne notamment de son cousin Hóng Réngān 洪仁玕, puis ses collègues enseignants, particulièrement son ami Fēng Yúnshān 風雲山. Baptisés sommairement à l’aide d’un bol d’eau, ayant enlevé les tablettes au nom de Confucius se trouvant à l’entrée de leur école, Feng et Hong perdirent *ipso facto* leur emploi, et gagnèrent pour compenser l’hostilité de leurs voisins.

La Société des Adorateurs de Dieu

S’ils purent gagner à leur foi nouvelle quelques habitants de leur village, ils rencontrèrent de telles difficultés qu’ils finirent par quitter celui-ci de nuit avec deux autres convertis, pour entamer l’existence de prédicateurs errants. Ils subsistèrent en vendant des pinceaux et de l’encre. Hong voulait gagner les montagnes du Guangxi où il avait des cousins. Mais à l’approche de cette région sauvage, leurs deux disciples,

effrayés de pénétrer dans une zone peuplée de “féroces tribus Miao”, les abandonnèrent pour rentrer au village.

Bien reçus par les gens du Guangxi puis par les cousins de Hong, les deux apôtres s’installèrent dans le village de ces derniers, en convertissant la plupart des habitants. Une petite communauté de convertis naquit ainsi. Puis les deux prédicateurs reprirent pour un temps le chemin du Guangdong et de leurs familles respectives. Sur le chemin du retour, Hong quitta son ami pour se rendre à Canton, où il suivit un moment l’enseignement religieux du missionnaire baptiste Issachar Roberts.

Feng, quant à lui, fut si bien reçu sur son chemin, qu’il s’arrêta avant d’atteindre le Guangdong, et s’établit près du village de Jīntián 金田, dans les Monts des Chardons. C’est alors qu’il y fonda la “Société des Adorateurs de Dieu” *Bài Shàngdì Huì* 拜上帝會, qui allait devenir par la suite le noyau central du mouvement Taiping. Quand, deux ans plus tard, Hong revint de Canton en Août 1847, il trouva là une communauté organisée suivant ses propres idées par son ami Feng, et prête à le considérer comme son chef naturel.

Feng révéla dès cette époque des dons de recruteur et d’organisateur tout à fait exceptionnels. Le prophète n’eut donc pas à fonder l’organisation sociale qui allait supporter ses idées : cela fut fait pour lui par son plus fidèle second. C’est à ce moment que furent choisis les chefs de l’Association, les “Six Frères” qui allaient jouer un rôle important dans la révolte qui suivit : Yang Xiuqing, Xiao Chaogui, Wei Changhui, Shi Dakai, Qin Regang et Hu Yihuang, dont presque tous étaient des hakka.

La transition vers la révolte se produisit semble-t-il pour plusieurs raisons connectées entre elles. L’hostilité locale entre hakka et bendi dut être une des causes : la plupart des dirigeants de la Société étant hakka, ceux-ci virent dans l’organisation de Hong et de Feng une protection naturelle contre leurs ennemis.

Il semble qu’il y avait aussi une hostilité latente entre les milices des propriétaires terriens, souvent bendi, et les groupes d’Adorateurs de Dieu, souvent hakka et plus pauvres, danc métayers des premiers. Ainsi les tensions sociales recoupaient-elles les tensions “ethniques”. Cette situation se doublait bien sûr de tensions proprement religieuses : les activités iconoclastes de Hong, qui lança plusieurs expéditions dans les environs pour détruire des lieux de culte traditionnels qu’il considérait comme des lieux d’adoration du démon, durent lui attirer, ainsi qu’à la Société, l’hostilité de beaucoup de gens, dont bien sûr des notables locaux, justement aussi des propriétaires terriens. Mais au début, le pouvoir local ne considérait aucunement les membres de la secte comme des fauteurs de troubles.

L’émergence d’un second leadership chamanique et l’insurrection

La religion “chrétienne” prêchée par Hong, en rendant plus proche le dieu suprême, facilita probablement la crise de transes qui se répandit en avril 1848 parmi les

membres de la Société, durant une absence des deux dirigeants (cette pratique existait déjà chez les hakka, et plus globalement en Chine du sud). Yáng Xiùqīng 楊秀清 notamment, qui était venu à la tête de sa propre troupe, quelques milliers de charbonniers au chômage, se mit à “parler en langues” et proclama que durant ses transes, le Saint-Esprit le possédait, et lui communiquait les ordres du Père Céleste. Hong et Feng, quand ils revinrent, durent reconnaître ses capacités “médiuniques”, et partager leur pouvoir avec ce nouveau venu qui en était si avide. Xiao Cháoguì 蕭朝貴, un bûcheron, était quant à lui périodiquement possédé par Jésus-Christ. Le prophétisme “à l’occidentale” de Hong se doublait donc de pratiques traditionnelles. Étaient-elles, comme on l’a dit, plus adaptées aux disciples peu éduqués de la secte ? Toujours est-il que dès ce moment, l’autorité d’origine divine se trouva exprimée non plus par un canal unique, mais par deux – voire trois – et de natures fort différentes. Si la dualité de direction entre Feng l’organisateur concret de l’Association, et Hong, qui en fournissait l’idéologie et les buts généraux, n’avait pas posé de problèmes, la pluralité des canaux prophétiques devait plus tard se révéler empoisonnée pour le mouvement.

En Décembre 1847, Wang Zuoxin, un riche propriétaire du bourg voisin de Jianggouxu, soudoya un magistrat pour qu’il fasse arrêter Feng. Celui-ci était en effet considéré comme le chef de la Société, le rôle de prophète de Hong n’étant guère compris à l’extérieur. Feng fut rapidement libéré par une troupe d’Adorateurs de Dieu, mais, poursuivi par la haine de Wang Zuoxin il fut arrêté de nouveau, en compagnie d’un compagnon qui mourut bientôt en prison de mauvais traitements. Libéré de nouveau après que Hong ait écrit au juge, Feng fut condamné à être expulsé de la région, mais il convertit les gardes chargés de l’accompagner hors du Guangxi, et les ramena en Avril 1848 au Mont des Chardons !

Ce fut peut-être ce qui décida Hong et Feng, lors de leur séjour suivant au Guangdong en Novembre 1848, à transformer la Société en véritable organisation militaire révolutionnaire. Puis quand Wang Weicheng, fils du cousin du Guangxi de Hong, fut torturé à mort en prison, Hong fit venir sa famille du Guangdong et, quelques mois plus tard, en Juillet 1850, lança un appel au rassemblement des Fidèles autour du Mont des Chardons. Il en vint 30000, parfois par corporations, par villages, par clans entiers, leurs chefs traditionnels à leur tête. En Septembre 1850, les troupes impériales des districts environnants tentèrent de prendre Jintian, mais furent repoussées. A partir de ce moment, ceux qui étaient à présent en état d’insurrection ouverte allaient attirer tous les désespérés : hakka vaincus par les bendi près de Guixian, un peu au sud, bandits, paysans affamés, mineurs, membres des Triades, Miao, etc...

La révolte fut “officiellement” proclamée en janvier 1851, et les Taiping prirent Jianggouxu où ils eurent la satisfaction d’incendier la maison de leur ennemi Wang Zuoxin, et où ils s’emparèrent de vivres en quantité. Puis le 23 mars, Hong fut proclamé “Roi Céleste” (*Tiān Wáng* 天王) à Wuxuan (Dongxiang), le Q.G des Taiping pour le moment. Lors des premières opérations militaires, les deux “médiuns”, Xiao Chaogui

et Yang Xiuqing – mais surtout ce dernier – allaient prendre un rôle déterminant. Yang le charbonnier devint presque immédiatement le chef militaire suprême des rebelles.

La fondation d'une nouvelle dynastie

Après plusieurs mouvements pour gagner Guilin, la capitale du Guangxi, les Taiping durent y renoncer, en raison notamment de la défection des pirates du fleuve Xijiang, qui finirent par se rallier au gouvernement, lui fournissant ainsi une flotte. Assiégés à Xinxu, ils brisèrent l'encerclement et s'échappèrent par des chemins de montagne. Gagnant bataille sur bataille contre les troupes Qing des différents districts, ils prirent la ville de Yǒng'ān 永安 (Paix Eternelle) fin septembre.

Le 1^{er} octobre 1851, Hong fit une entrée triomphale dans Yong'an et publia un édit instituant le Trésor Sacré de la Cour Céleste, trésor collectif où devaient venir s'entasser toutes les prises de guerre, la possession d'argent étant interdite aux affidés. C'était l'acte de fondation de l'organisation sociale Taiping, et en réalité de l'Etat Taiping lui-même. En fait – comme je l'ai fait moi-même dans ce chapitre – les historiens cessent de parler à ce moment des “membres de la Société des Adorateurs de Dieu” pour appeler les révoltés les “Taiping”. Feng, fidèle à son rôle de concepteur pratique, organisa minutieusement la future dynastie, en particulier le calendrier, expression symbolique du pouvoir, et monopole impérial.

Les Taiping étaient alors environ 37 000, femmes et enfants compris. Ils restèrent à Yong'An jusqu'au 5 Avril 1852. Cette longue période d'inactivité apparente semble leur avoir servi à réorganiser le mouvement, mais Reclus pense qu'elle fut également causée par des désaccords entre chefs, l'ex-charbonnier Yang Xiuqing ayant tenté d'obtenir le pouvoir absolu, qui lui aurait été refusé.

Quoiqu'il en soit, lorsque les Taiping brisèrent l'encerclement des Impériaux, près de dix fois plus nombreux qu'eux, pour s'enfuir vers Guilin, ils disposaient d'une organisation nouvelle. La bande de paysans dirigée par les membres d'une secte religieuse s'était muée en un ensemble solidement intégré de différents corps d'armée, organisés selon les préceptes du *Zhōulǐ* 周禮, le *Livre des Rites des Zhou*. Chaque corps d'armée était dirigé par un Prince [*Wáng* 王] (un titre archaïque traduit ordinairement par roi). La prééminence avait été donnée à Yang Xiuqing, qui fut nommé Prince d'Orient, *Dōng Wáng* 東王.

Une hiérarchie très précise avait été forgée. Mais si l'intégration de toute l'armée Taiping en une machine de guerre efficace et soudée par une foi commune avait bien réussi, par contre, les luttes d'influence entre les différents princes avaient empêché l'intégration d'un réel “gouvernement Taiping”. Chaque *Wang* gardait sa propre administration, ce qui devait par la suite poser des problèmes sans nombre.

L'échec devant les grandes villes et la traversée du Hunan

Le 18 avril 1852, les insurgés arrivèrent devant Guilin, la capitale du Guangxi. Mais, dépourvus d'artillerie, malgré un siège d'un mois, ils ne purent prendre la ville, protégée par d'épaisses murailles.

Ils repartirent alors vers le nord-est. Puis ce fut la catastrophe : au passage devant la ville de Quanzhou, que les Taiping dédaignèrent tout d'abord d'attaquer, Feng Yunshan, la clef des capacités d'organisation concrète des révoltés, fut gravement blessé dans son palanquin par une décharge d'artillerie lancée du haut des murailles. Ivre de rage, l'armée Taiping revint sur ses pas et incendia la ville, dont elle massacra la population durant trois jours. On estime qu'il y eut dix mille morts.

Puis début juin, la troupe pénétra au Hunan, réquisitionnant près de 300 embarcations sur le fleuve Xiāngjiāng 湘江. Feng, mortellement blessé, fut installé dans l'une d'elles. Mais au passage d'un gué, les insurgés subirent une embuscade tendue non pas par des troupes régulières, mais par une milice dirigée par un notable local. Ce fut une hécatombe : toutes les embarcations Taiping furent coulées, de nombreux adeptes de la première heure furent tués, dont Feng Yunshan.

Sa perte devait demeurer irréparable pour le mouvement. De plus, avec le recul du temps, nous pouvons voir combien cette première défaite sérieuse des Taiping était prémonitrice de la suite : ce furent bien les forces locales, les milices dirigées par les notables, et non l'armée impériale elle-même, qui devaient finir par causer la perte et l'écrasement sanglant de l'insurrection. Plus généralement, l'hostilité sans faille des notables confucéens fut fatale aux Taiping. On peut penser (sans aucune preuve décisive) que Feng devait aussi jouer un rôle modérateur dans les querelles entre dirigeants Taiping.

Ne pouvant plus progresser sur les grands axes, les insurgés se réfugièrent dans les montagnes hunanaises. Là, ils avancèrent sans doute plus lentement, mais en compensation, ils recrutèrent des milliers de paysans pauvres écrasés d'impôts et prêts à tout. Ce fut ainsi une armée de presque cent mille hommes qui mit le siège, le 11 septembre 1852, devant la capitale provinciale du Hunan, la ville de Changsha. La garnison de la ville avait été renforcée par des unités du Sichuan, et, après presque trois mois d'un siège très dur, ponctué de travaux de sape, de contre-sape, de sorties et de combats acharnés, les Taiping abandonnèrent la partie et s'échappèrent de nuit vers l'ouest, sous l'orage.

La rébellion avait jusqu'alors remporté des succès, dont le moindre n'était pas de s'être tout simplement maintenue en existence. D'abord organisation corporatiste locale, elle s'était incarnée en une armée rebelle. Mais jusqu'à présent, elle n'était guère demeurée qu'une "rébellion en marche", incapable de donner corps aux projets plus précis de son prophète : détrôner la dynastie étrangère des Qing et établir le Royaume de Dieu sur Terre. Et elle avait déjà perdu l'un de ses organisateurs les plus compétents, en la personne de Feng Yunshan. Elle disposait cependant d'un remarquable chef

militaire, l'ancien charbonnier Yang Xiuqing, et d'une troupe d'affidés unis par leur foi, bien organisés, et enthousiastes, suivis de paysans n'ayant plus rien à perdre.

La nature de la rébellion allait encore évoluer dans la phase suivante.

L'installation à Nanjing et le Royaume Céleste de la Grande Paix

Fin 1852, la chance sembla tourner pour nos insurgés : sur le lac Dōngtíng 東蕘, à la limite du Hunan et du Hubei, traversé par un bras du Yangzi, ils s'emparèrent de plusieurs milliers d'embarcations. Alors ils commencèrent à descendre le Yangzi comme un véritable raz-de-marée, avançant à la fois par terre et par eau. A Yuzhou, ils s'emparèrent d'un immense stock d'armes et de vivres, et de cinq mille bateaux supplémentaires. Ils entrèrent au Hubei et prirent le 13 janvier 1853 la triple ville de Wùhàn 武漢, où ils massacrèrent tous les fonctionnaires impériaux qu'ils purent capturer. Ils enrôlèrent massivement la population dans leur armée.

C'était un très grand succès. Wuhan est une très grande agglomération – composée des trois villes de Hankou, Wuchang et Hanyang – et de tout temps, une position stratégique extrêmement importante. Qui la tient contrôle toutes les communications de la partie centrale de la Chine, et coupe virtuellement le pays en deux. La stupeur dût être de taille à la cour impériale !

A partir de là, les insurgés pouvaient marcher vers le nord, directement sur Pékin : objectif militaire et symbolique, lieu du pouvoir Mandchou. Ils pouvaient aussi continuer de descendre le fleuve Yangzi, vers Nanjing, la vieille capitale de la dynastie précédente, les Ming, objectif tout aussi symbolique, et situé dans la zone économiquement la plus riche de la Chine. Ils choisirent la seconde solution.

Le 9 février, une armée de cinq cent mille hommes, femmes, et enfants, reprit la descente du grand fleuve. De nouvelles embarcations, des vivres, des canons étaient tombés entre leurs mains. Rien ne semblait plus pouvoir les arrêter. La population locale se soulevait parfois à leur approche. Ils prirent successivement Jiujiang, Anjing, capitale de l'Anhui, Wuhu, et fondirent sur Nánjīng 南京 qui tomba le 19 mars 1853. Les soldats mandchous de la garnison, environ huit mille hommes, ne résistèrent pratiquement pas, et furent massacrés ainsi que leurs familles.

La ville était aux mains des rebelles, qui s'emparèrent dans les jours qui suivirent de toute la région environnante pour assurer leur position. Ils firent un butin incroyable, notamment de nombreux bateaux chargés du tribut de riz, qui allaient partir pour la capitale dans les jours suivants, ainsi que toutes les caisses du trésor régional, que, dans leur incompetence, les fonctionnaires Qing n'avaient pas plus évacués qu'ils n'avaient préparé la défense de la ville.

Suivi à pied de ses concubines, Hong, le Roi Céleste, fit, immobile sur son palanquin, le regard fixe, une entrée triomphale dans Nanjing. Puis il disparut à jamais aux yeux de la population – et de presque tous ses disciples – dans les profondeurs de

l'ancien palais du gouverneur mandchou de la ville, qui devint son palais royal.

La ville fut totalement réorganisée selon les normes des vainqueurs (voir chapitre 18). Hommes et femmes furent strictement séparés, et regroupés dans des institutions de logement collectifs, les *guān* 館. Certains *guān* regroupaient des femmes ou des artisans travaillant pour l'un des palais des nouveaux dirigeants. Des familles durent se séparer, et de nombreuses femmes se suicidèrent.

Yang Xiuqing semblait être le véritable maître de la ville. Feng était mort et Hong reclus dans son Palais. Sa bureaucratie personnelle, son armée, son service de renseignements, étaient partout. Le régime était autocratique, la discipline de la Nouvelle Jérusalem fort sévère. La punition pour le plus léger délit était souvent la mort, infligée immédiatement. La population était quadrillée par des fonctionnaires Taiping de bas niveau ; l'argent interdit, sans parler de l'opium et de l'alcool. De la nourriture était distribuée gratuitement à des points déterminés en fonction d'un plan de rationnement général qui puisait dans le trésor sacré, ce qui fait que, presque jusqu'au bout, on mangea à Nanjing.

Dans la stricte ségrégation des sexes imposée par les adhérents de la première heure, nombreux furent les cas de couples mariés condamnés à mort pour avoir eu des relations sexuelles illicites (le plus célèbre avait été dès le début du mouvement celui des parents de Xiao Zhaogui, dénoncés par leur fils).

Deux expéditions partirent pour conquérir le nord de la Chine, mais, mal préparées, pas assez nombreuses, composées d'hommes du sud peu habitués au climat et à la nourriture à base de blé de la Chine du nord, elles furent battues et durent faire retraite dans des conditions terribles. Malgré des alliances parfois fructueuses avec les rebelles Nien, les Taiping ne parvinrent jamais réellement à prendre pied dans le nord, et c'est là une de leurs limites historiques, qui marque leur mouvement, quels qu'aient été leurs idéaux avoués, au sceau d'un certain régionalisme.

Outre cet échec extérieur, les problèmes internes déchirèrent également le mouvement. Les adhérents du Guangxi et du Guangdong – qui constituaient déjà deux côtes séparées – regardaient de haut ceux qui étaient arrivés plus tard, lors de la traversée du Hunan. Les rapports de tous avec l'élite cultivée du bas Yangzi, qui les trouvait fort grossiers, ne furent guère bons. Il ne devait pas y avoir d'intégration réussie avec la population locale. Certains, mais des classes les plus basses seulement, se rallieront aux Taiping, mais, à quelques exceptions près, les notables feront au mieux de la résistance passive. Les maîtres et le peuple, les différentes communautés, resteront comme juxtaposés, une situation au vrai typiquement "impériale", évoquant étrangement aussi bien l'empire arabo-musulman des débuts que la Chine classique.

Les querelles internes et l'assassinat de Yang Xiuqing

Entre les différents princes, les relations n'étaient pas non plus simples. Yang Xiuqing, le *Dong Wang* ou prince d'Orient, dont l'administration était presque

exclusivement composée d'hommes du Guangxi, se montrait de plus en plus arrogant. Il se permit même de faire, au nom de Dieu le Père, des remontrances à Hong, le Roi Céleste (voir chapitre 19) : celui-ci ne doit pas battre exagérément ses concubines. On ne peut guère qu'approuver, mais cela indique bien où on allait... Peut-être Yang allait-il réellement prendre la totalité du pouvoir, et donc, se débarrasser de ses rivaux, les autres princes. Mais il sera devancé, vraisemblablement avec l'approbation de Hong. Devenu impopulaire à tous, dans la nuit du 2 septembre 1856, le *Dong Wang* fut assassiné par un autre prince, Qin Rigang, aidé du Prince du Nord, le *Běi Wáng* 北王, Wéi Chānghuī 韋昌輝.

On attira la cour et la suite de Yang sous prétexte de les faire assister au châtimement des criminels. Tous furent massacrés, dans des conditions particulièrement atroces (voir chapitre 19). La poursuite des derniers hommes de Yang se prolongea des mois, et fit plusieurs dizaines de milliers de morts. Mort, Yang continua cependant à figurer parmi les saints à adorer, comme rédempteur, et se vit même attribuer une fête dans le calendrier Taiping ! Il était bien sur beaucoup moins gênant une fois envoyé au paradis par ses collègues en rébellion...

Mais les massacres ne s'arrêtèrent pas là. Shí Dákāi 石達開, le *Yì Wáng* 翼王 ou Prince Coadjuteur, se trouvait à Anqing au moment du crime de Yang. Revenu en catastrophe, il fit de violents reproches à Wei Changhui pour avoir mis à mort autant de gens et ainsi affaibli le Royaume. Wei, furieux, se prépara alors à faire disparaître à son tour Shi Dakai ! Celui-ci s'échappa, mais ne put sauver sa famille et sa cour, qui furent à leur tour massacrées par Wei. Quand Shi revint à la tête de 40 000 hommes pour se venger, Hong prit les devants, et lui fit envoyer la tête de Wei, tout en lui demandant de succéder à Yang !

Qu'une telle explosion de sauvagerie ait été possible, écrit Reclus, donne une idée de la violence des haines que se portaient les Princes." [Reclus, 1972, p. 134] On ne peut qu'approuver.

Shi commença par accepter l'offre de Hong. Mais le prophète, sans doute instruit par les précédents, avait pris la précaution de lui retirer toute autorité militaire ! Shi Dakai se heurta de plus à l'opposition des deux frères de Hong, des incapables tout-puissants. Se sentant menacé, il finit par partir en campagne pour son propre compte à la fin mai 1857, affaiblissant encore le Royaume Céleste par le départ de plus de 200000 hommes de troupe et de la majorité de l'administration, qui choisit en majorité de l'accompagner – ce qui en dit long sur l'état du moral des dirigeants de Nanjing à ce moment.

Hong, quant à lui ... fit publier ses instructions aux femmes de son sérail ! Il se désintéressa de plus en plus de la conduite des affaires de l'Etat. Mais il nomma tout de même de nouveaux princes, et parmi eux Chén Yùchéng 陳玉成 et Lǐ Xiùchéng 李秀成 le Prince fidèle ou *Zhōng Wáng* 忠王. Ce dernier, qui avait participé à l'une des expéditions du nord, initia la collaboration avec les rebelles Nian dans le nord de

l'Anhui. Ces opérations militaires combinées procurèrent un certain répit au Royaume Céleste.

Mais celui-ci – si tant est qu'on puisse encore à cette époque parler d'une politique de l'Etat Taiping – avait de fait abandonné l'idée de conquérir le reste de l'empire. Efficacement contré non plus par des armées impériales, mais par des milices menées par l'"élite" confucianiste symbolisée par Zeng Guofan et Li Hongzhang, il ne se préoccupait en fait plus guère que d'approvisionner et de défendre sa capitale.

Emergence de nouvelles formes d'organisation militaire

Notons que la rébellion des Taiping consacra la décadence du type traditionnel d'armée impériale, qu'il s'agisse des bannières mandchoues, ou des troupes chinoises de l'Etendard Vert (*luying*). Ce furent des propriétaires locaux, des notables conservateurs, qui recrutèrent des milices paysannes pour prendre le relais. La Cour dut finir par accepter cette orientation, et c'est Zeng Guofan (voir chapitre 17), qui l'avait proposée, qui la mit en œuvre avec la création de l'armée des "Braves du Hunan", la *Xiāngjūn* 湘軍, alimentée par des bureaux de taxes régionaux, ou *lijin*. Ainsi volait en éclats la centralisation impériale. Mais Zeng, pourtant nommé gouverneur général des six provinces de la Chine centrale, dut plus d'une fois faire face au boycott des fonctionnaires de la hiérarchie régulière et à l'hostilité des armées traditionnelles. Il dut s'appuyer pour alimenter sa bureaucratie sur les liens traditionnels de patron à servent, sous la forme du *mufu*.

Puis ce fut la seconde Guerre de l'Opium, en 1860, au cours de laquelle le Palais d'Été de Pékin fut mis à sac et incendié par les alliés occidentaux. Si, dans le nord, les impériaux étaient en guerre contre les "Puissances", à Shanghai, le gouverneur Li Hongzhang mena des opérations concertées avec elles contre les Taiping ! Ancien élève de Zeng Guofan à Pékin, ancien membre de son secrétariat, Li avait utilisé la méthode de Zeng pour créer l'"Armée de la Huai". Il augmenta aussi son potentiel militaire en achetant les services de de l'ainsi-nommée "Ever Victorious Army". Composée de mercenaires chinois et philippins, commandée par des officiers américains puis anglais, l'E.V.A. combattit les Taiping avec l'aide de contingents réguliers anglais et français. Les catholiques étaient très hostiles aux rebelles, qui avaient le tort à leurs yeux d'être une espèce de protestants, donc des concurrents.

Li Xiucheng, devenu général en chef de toutes les troupes Taiping, eut le tort de s'avancer vers Shanghai lors de deux "expéditions vers l'est" en 1861 et 1862. Les Anglais lui ayant demandé de bien vouloir attendre un an avant de s'approcher de nouveau de la ville, il accepta et attendit effectivement le temps promis ! Les rapports des Taiping avec les étrangers furent sans cesse marqués de ce genre de naïveté. Mais cela n'empêcha pas Li Xiucheng d'emporter toute la région : il prit Suzhou, Hangzhou, Wuxi, etc... Bien qu'il n'ait à aucun moment fait preuve de dispositions hostiles envers les étrangers, ceux-ci mitraillèrent ses troupes quand elles s'avancèrent de nouveau, le

délai écoulé, vers les murs de Shanghai. Puis ils s'engagèrent militairement aux côtés des Qing...

Malgré ses qualités indéniables (et une compassion pour les souffrances humaines très certainement bien supérieure à la moyenne de ses contemporains) Li Xiucheng ne fut en fait qu'un excellent chef de guerre. Et même, à ce niveau, il manquait d'une vision véritablement stratégique, étant trop préoccupé de sa propre base territoriale de pouvoir : les zones qu'il avait conquises et administrait personnellement.

La personnalité de Hong Rengan

La vision stratégique faisait donc défaut, pour des raisons différentes, au prophète du mouvement, Hong Xiuquan, et à son chef militaire le plus important, Li Xiucheng. Par contre, l'un des dirigeants les plus brillants de cette phase du mouvement Taiping, Hong Rengan, le cousin du prophète, la possédait assurément (voir chapitre 19). Il allait jouer un moment le rôle d'une direction politique du mouvement.

Quasiment le premier converti Taiping, ayant ensuite suivi l'enseignement des missionnaires protestants à Hong-Kong, il était devenu un chrétien bien plus "orthodoxe" que son cousin. En avril 1859, après plusieurs tentatives infructueuses, il réussit enfin à rejoindre Nanjing. Aussitôt nommé premier ministre, *Gān Wáng* 玠王 (Prince Bouclier) par le Roi Céleste aux abois, il tenta résolument de rendre à la révolte l'ardeur de ses débuts, en réactivant la foi religieuse des affidés. Il tenta aussi de réorganiser totalement l'administration Taiping en renonçant au clientélisme et au népotisme, et pour cela, ranima les examens impériaux.

Ayant compris que le sort de la guerre dépendait de la possession de la vallée basse et moyenne du Yangzi, Rengan bâtit un plan stratégique d'envergure visant à en reprendre le contrôle. Une immense tenaille envoyant vers l'ouest deux armées, celle de Chen Yucheng au nord du Yangzi, celle de Li Xiucheng au sud, devait se refermer sur Wuhan, qui avait été entre temps reprise par les Impériaux. Mais ce plan nécessitait pour réussir l'adhésion de Li Xiucheng, qui, préférant assurer son emprise sur la zone de la soie, de l'autre côté de Nanjing, ne la donna que du bout des lèvres : il effectua bien l'opération de diversion prévue sur Suzhou, et remporta une magnifique victoire sur les Impériaux, dégageant ainsi Nanjing. Mais il s'attarda tellement ensuite à l'est, vers Shanghai et les riches districts de la soie, qu'il n'arriva au rendez-vous qu'en mai 1861, soit deux mois après la date prévue. Le fleuve était alors très haut, les deux armées avaient du mal à se coordonner pour attaquer Wuhan de concert, comme il était prévu. Li décida rapidement d'abandonner le plan initial, et de rentrer vers Nanjing, ce qui entraîna le retrait de l'armée de Chen, et l'échec total du plan de Hong Rengan.

Le résultat direct de cet échec fut la chute de la ville d'Anqing qui se rendit à l'armée du Hunan en septembre 1861. Les impériaux y massacrèrent 20 000 personnes, jetant une telle quantité de corps dans le fleuve que la navigation y devint un temps

impossible ! Le chemin de la capitale Taiping leur était dès lors ouvert. Hong Rengan, ainsi mis en échec dans sa stratégie – comme du reste dans ses tentatives d’alliance avec les Etats chrétiens d’Occident – fut rétrogradé par le Roi Céleste, et mis dans l’incapacité de continuer sa politique. En mai 1862, les hommes de l’armée du Hunan revinrent poser le siège devant Nanjing. Li Xiucheng, malgré une bataille acharnée d’un mois et demi, appuyée par des fortifications encerclant les assiégeants, eux-mêmes enterrés, ne put réussir à faire “décrocher” les Hunanais. Les Taiping perdirent 30000 hommes.

Dès lors, la ville de Nanjing était clairement perdue à terme. Li Xiucheng tenta, semble-t-il, de persuader le prophète de faire évacuer la ville et de reprendre la lutte dans les conditions des débuts : l’armée en marche, la “guérilla”. Mais il ne fut pas écouté. Il prit cependant des mesures pour faire quitter la ville à ceux qui le voulaient – ce qui lui fut par la suite reproché par des historiens comme une trahison.

La fin du mouvement et le massacre des insurgés

Zeng Guofan prit le temps de reprendre méthodiquement aux insurgés tous leurs territoires extérieurs. Puis, à la fin 1863, les Hunanais s’en prirent aux dernières défenses avancées de la ville. Celle-ci fut totalement investie en février 1864, et commença bientôt à souffrir de la faim. Le Roi Céleste tomba malade, et mourut en trois semaines, sans doute de faim, le premier juin 1864. Le 19 Juin, les Hunanais firent sauter, avec 30 tonnes d’explosifs, les murs au nord de la ville sur plus de 60 mètres, et commencèrent leur progression dans Nanjing. Ce fut une fois de plus un carnage, suivi d’un pillage fantastique. Le général victorieux, Zeng Guoquan, frère de Zeng Guofan, se réserva le butin du Palais Céleste, qu’il fit ensuite incendier pour dissimuler son forfait.

La plupart des chefs Taiping survivants furent pris et exécutés, et parfois de manière atroce, au moyen du supplice dit de la “mort lente” (découpage vivant en morceaux). Au moment de s’enfuir, Li Xiucheng donna son cheval personnel au jeune fils du Roi Céleste et garda pour lui une mauvaise monture. Il fut pris et exécuté après avoir dû rédiger une longue biographie. Le jeune souverain qu’il avait voulu sauver fut capturé dans l’Anhui avec Hong Rengan quelques semaines plus tard, et subit, à 16 ans, le supplice de la mort lente en même temps que Rengan.

Une centaine de milliers d’ex-rebelles réussirent à regagner le Guangxi. Attaqués par l’armée, ils passèrent au Tonkin, où ils formèrent par la suite les Pavillons Noirs qui devaient combattre si efficacement les français. Certains émigrèrent aux U.S.A. où ils furent employés, “coolies chinois”, à la construction des chemins de fer.

Après la chute de Nanjing, les soldats Taiping allèrent au supplice par dizaines de milliers. En demandant à leurs bourreaux, en une suprême ironie : “Mon cou me démange. S’il vous plaît, coupez-moi la tête !”

Qu'est-ce que le mouvement Taiping ?

Le mouvement des Taiping dura près de dix ans. Il est assez difficile de le caractériser en peu de mots. Il fut d'abord une secte religieuse, la "Société des Adorateurs de Dieu", se réclamant de la religion chrétienne, qui s'établit aux environs du village de Jintian, dans le Guangxi, sur une montagne appelée Cizishan, c'est à dire le "Mont des Chardons". Dans le contexte effroyable du sud de la Chine des années 1840-50, celle-ci se développa rapidement, en partie grâce à la personnalité de son organisateur. Celui-ci, comme on l'a vu, n'était pas le prophète lui-même, mais un de ses proches, Feng Yunshan.

Une telle secte tient autant d'un groupe d'entraide que d'un mouvement religieux. Elle comporte aussi un élément messianique de contestation potentielle radicale de l'ordre social dominant, et donc une certaine probabilité de passer à un stade politiquement actif à un moment ou à un autre. La Société des Adorateurs de Dieu réalisa ses potentialités contestataires en 1851, avec un rassemblement en masse des fidèles et une insurrection, déclenchés par les dirigeants du mouvement à partir du village de Jintian.

Le soulèvement s'étendit rapidement aux alentours avec l'appui initial des sociétés secrètes, alors puissantes dans le sud de la Chine. Mais sa coloration chrétienne inspirée par son dirigeant et sa discipline sévère lui aliénèrent ces premiers alliés, dont certains passèrent même aux côtés des troupes impériales pour tourner leurs armes contre les Taiping.

Très vite, sous la direction d'un chef militaire inspiré, Yang Xiuqing, le mouvement fut victorieux des troupes locales et prit l'allure classique d'une "guerre des paysans", ceux-ci venant s'enrôler en masse sous la bannière des Taiping, qui détruisaient les titres de propriété et exécutaient leurs possesseurs ainsi que les fonctionnaires impériaux au fur et à mesure qu'ils avançaient.

Mais le mouvement ne peut être entièrement caractérisé par cette connotation paysanne. La base de masse de tout mouvement armé à l'époque en Chine pouvait-elle être autre chose que paysanne ? Et la politique rurale ultérieure des Taiping ne devait guère tenir les promesses des débuts. L'aspect religieux du mouvement, lui non plus, n'épuise pas sa réalité, même s'il se révéla par la suite déterminant pour le devenir de la rébellion. Il s'y ajoute une composante "ethnique" liée aux hakka – les guillemets sont ici pour rappeler qu'en fait les hakka ne sont pas une minorité ethnique, mais historique. Mais poursuivons cette piste hakka.

Le chef spirituel du mouvement, Hong Xiuquan, était un hakka, refusé plusieurs fois aux examens impériaux. Et la plupart des "Six Frères", les chefs historiques de la secte à ses débuts, étaient aussi des hakka, minorité en butte à l'hostilité des populations locales, ou Bendi. Les hakka vinrent immédiatement s'enrôler en masse, par clans, par villages entiers, dans la jeune armée Taiping, parcourant parfois des milliers de kilomètres pour la rejoindre.

Cependant, le mouvement ne fut jamais exclusivement hakka. Il démarra, on l'a vu, à la faveur d'une "guerre de clans" opposant hakka et bendi dans la région de Jintian, et il fut d'une certaine manière expression d'identités minoritaires, puisque nombreux furent aussi les Miao qui y participèrent. Mais les bendi s'y rallièrent aussi ensuite. Alors ? D'une certaine manière, le mouvement peut aussi être caractérisé comme une révolte du sud contre le nord, de la Chine subtropicale et tropicale des cultivateurs de riz contre la Chine semi-désertique des cultivateurs de blé. L'opposition entre nord et sud est ancestrale, linguistique, et existe toujours.²

Une telle caractérisation "sudiste" du mouvement Taiping semble parfois émerger dans les choix historiques de ses dirigeants, on l'a vu. Elle n'est cependant, de nouveau, que partiellement exacte, devant être complétée par l'opposition entre les zones montagneuses, périphériques, du Guangxi, d'où partit la révolte, et la région du bas Yangzi, traditionnellement cœur rizicole, séricicole, commerçant, et culturel de la Chine, qui devait la subir. Cette région du Bas Yangzi est elle aussi pourtant considérée comme faisant partie du sud de la Chine. Mais il s'agit d'une des régions les plus riches, qui envoyait le plus de fils de famille servir de fonctionnaires dans les autres provinces. Les riches et cultivés habitants de Nanjing ne considèrent jamais leurs maîtres Taiping du moment autrement que comme de grossiers paysans nantis de croyances barbares insupportables (voir chapitre 18).

Une autre caractérisation du mouvement, a aussi été déduite de son orientation anti-mandchoue : le mouvement Taiping serait l'une des premières émergences d'un nationalisme chinois. En ce qui concerne certains dirigeants, c'est possible : Shi Dakai , et Hong Rengan par exemple, nous ont laissé des textes qui inclinent en ce sens. Il est beaucoup plus difficile de donner une conclusion définitive sur l'orientation des autres dirigeants, et surtout de la masse des Taiping. Il faut se rappeler que le messianisme en général s'accompagne souvent historiquement de manifestations proprement racistes à l'encontre d'un "bouc émissaire".

Y eut-t-il convergence entre ces divers éléments, les éléments avancés par le prophète rencontrant – et réorientant – une attente diffuse de la masse des rebelles ? Ce sera précisément l'objet de mon travail que d'approfondir ce type de rapports.

² - Jusque dans les derniers événements de Mai-Juin 1989 et l'écrasement de la contestation à Tian Anmen...

Dans l'esthétique classique, de Aristote à Hegel, la crise a le sens du moment critique dans un processus fatal qui, en dépit de toute objectivité, ne s'impose pas seulement du dehors, et ne demeure pas extérieur à l'identité des personnes qui s'y trouvent prises. La contradiction qui s'exprime dans la culmination catastrophique du conflit est inhérente à la structure du système d'action et aux structures des personnalités des principaux caractères. Le destin s'accomplit dans la révélation des normes en conflit entre elles contre lesquelles viennent se briser les identités des participants, à moins qu'ils ne parviennent à rassembler des forces qui leur permettent de regagner leur liberté en brisant le pouvoir mythique du destin au travers de la formation de nouvelles identités [Habermas, 1975, p. 2].

(...) la discussion sur l'identité ne peut séparer la croissance personnelle des changements sociaux – pas plus d'ailleurs (comme j'ai tenté de le montrer dans *Luther avant Luther*¹) qu'on ne peut dissocier la crise d'identité, au sein de l'existence personnelle, des crises contemporaines inhérentes aux mutations historiques, car l'une comme les autres se définissent réciproquement, c'est à dire sont véritablement corrélatives. En fait, l'interaction complète entre le social et le psychologique, entre la croissance et l'histoire, en face de quoi la formation de l'identité a valeur de prototype, peut se concevoir uniquement comme une sorte de *relativité psycho-sociale* [Erikson, 1972, p. 19].

Chapitre 10

Problèmes méthodologiques

Si on prend une approche entièrement synchronique, (“sociologique” dans le sens restrictif du terme) de la domination, la première question qui vient à l'esprit est : “Comment la révolte est-elle possible ?” Une “description immobile” – et c'est un peu la tendance des analyses fonctionnalistes qui s'enferment dans le synchronique – peut en effet laisser penser que le réseau de domination est si bien établi qu'il ne devrait pas être possible de s'en échapper.

Cette vision me semble entachée de deux erreurs :

- d'une part, nous avons tendance à créditer les Etats n'appartenant pas à notre période historique de capacités de contrôle qui sont plutôt de tristes accomplis-

¹ - *Luther avant Luther* est le titre de la traduction française (Flammarion, 1968) de *Young Luther*, d'Erik E. Erikson (New York, Norton, 1958).

sements de notre propre époque – tendance accentuée par le caractère théorique, anhistorique, de la question posée en ces termes,

- d'autre part, une approche diachronique, historique, confrontée aux nombreux bouillonnements, à l'évolution ininterrompue de la société, et aux nombreuses révoltes de l'histoire chinoises (et en particulier donc celle des Taiping) en vient inmanquablement à se poser plutôt la question : "Comment les révoltés en sont-ils arrivés à cette solution particulière ?".

Possibilité et possibilité de succès de la révolte

J'ai tenté de mêler approches synchronique et diachronique dans la première partie – à présent, je suis conduit à aborder les deux questions. L'une de fond : comment la révolte est-elle possible dans une situation de domination ? Mais en fait nous savons qu'elle l'est, car l'histoire le prouve. L'autre de forme. Mais celle-ci mène immédiatement à une autre question, vitale, celle du *succès* de ces révoltes : la révolte peut-elle réussir ?

La réponse n'est pas si évidente, même historiquement, pour au moins deux raisons : qu'entend-on par "réussir" ? Renverser l'ordre ancien et le remplacer par un autre ? Par un ordre différent, ou bien seulement par l'ordre que l'on avait prévu en commençant le mouvement (mais ceci suppose la capacité de prévision chez les révoltés en des termes d'institution sociale, c'est à dire d'un projet pouvant trouver forme concrète) ? Changer l'identité de ceux qui détiennent le pouvoir, sans changer la structure de l'ordre social proprement dit ? Par exemple, la révolte paysanne qui renverse en Chine la dynastie Yuan et fonde la dynastie Ming, malgré (en raison de ?) ses débuts messianiques, ne change finalement pas l'ordre établi. Son chef fait alliance avec les propriétaires terriens et les lettrés, et la révolte change simplement la dynastie. Du point de vue du fondateur de la dynastie Ming et de l'alliance de classe qui le soutient, c'est un succès. Mais du point de vue du paysan du Hunan – celui qui n'a pas participé aux premières années de la révolte et ne s'est donc pas vu attribuer de terres après la victoire ? On voit apparaître immédiatement le problème de la *définition* des mouvements sociaux en question : "révolte" ou "révolution"² ? J'aurai à revenir sur cette question.

La définition du "succès" : jugements atemporels et jugement du chercheur

Et c'est aussi la deuxième raison pour laquelle la réponse à cette question n'est guère évidente : nous avons bien évidemment notre point de vue de personne du XX^{ème}

² - Comme le dit Jean Chesneaux dans son introduction à l'ouvrage de Reclus sur les Taiping : "Abstenons-nous provisoirement pour l'instant de choisir entre les termes "révolte" et "révolution" - alors que l'ouvrage s'intitule "La révolte des Taiping".

siècle en la matière, et nous pensons pouvoir départager “succès” et “échec” à partir de *nos* critères. Or il y a une différence culturelle évidente, liée à la conception moderne de la révolution sociale, qui fait que notre point de vue sur ce qui constitue d’une part une alternative possible à un système social et d’autre part un moyen de mettre en œuvre cette alternative, a profondément évolué au cours d’une période allant en gros de la Révolution française de 1789 jusqu’à Lénine et au-delà³.

Or la tendance est grande de juger à la lumière de ces acquis historiques ultérieurs (et éventuellement de disqualifier) des... mouvements datant des périodes antérieures⁴, ce dont ne se sont pas privés un certain nombre d’historiens quant aux Taiping. Je crois qu’il faut se garder d’appliquer tels quels à des rebelles du XIX^{ème} siècle nos critères du XX^{ème} siècle. Ce que je dit doit aussi être appliqué aux ennemis confucianistes des Taiping et à leurs ancêtres : ils ne méritent pas notre mépris parce qu’ils ne respectaient pas ce que notre époque en est venue à considérer comme des “idéaux démocratiques” soi-disant atemporels... que ne respectaient guère non plus à cette époque nos propres ancêtres colonisateurs⁵.

Cependant, il reste que la révolte Taiping finit par être écrasée. Evaluer les raisons de la défaite de la révolte implique bien de dégager des carences, des possibilités qui n’ont pas été exploitées, autrement on en reviendrait à une vision totalement déterministe de l’Histoire, telle que de toute manière, le mouvement Taiping était “objectivement condamné à la défaite”, vision qui me semble aussi à rejeter.

La situation est ici assez complexe, car nous nous trouvons devant l’obligation à *la fois* d’éviter d’appliquer à ce mouvement situé social-historiquement des critères faussement atemporels qui ne sont pas réalistes, tout en tentant de comprendre son échec. Ainsi, il me semble clair que le mouvement commit des erreurs stratégiques dès le début de sa lutte contre les Qing : par exemple, ne pas avoir marché sur Pékin en 1852-53, alors que l’armée impériale n’était pas prête à défendre sa capitale, ne pas avoir accepté l’alliance proposée par les rebelles de la Société du Poignard qui venaient de prendre Shanghai en 1853, ce qui aurait pu unifier toutes les oppositions aux impériaux. Il apparaît là un problème stratégique de taille, qui me semble sous-tendu par la vision que les chefs Taiping avaient de leur propre mouvement.

³ - Ce dernier point ne constitue PAS une déclaration d’approbation de la méthode léniniste de révolution, simplement la reconnaissance de l’importance culturelle d’un fait historique particulier. D’autre part, je ne méconnais pas le précédent de la Révolution Anglaise, sur lequel j’aurai l’occasion de revenir.

⁴ - Le problème est en fait encore plus complexe, en ce que ces critères sont à présent appliqués à des mouvements de notre même époque, mais se déroulant en d’autres lieux que l’Occident, ce qui semble participer de la mondialisation culturelle à laquelle on assiste. Je reviendrai dans la troisième partie sur cette question à propos des problèmes de la signification de la religion dans les mouvements révolutionnaires du Tiers-Monde.

⁵ - Les mandarins chinois pouvaient légitimement se demander si l’importation forcée de l’opium en Chine constituait un exemple de ces idéaux que les marchands anglais leur reprochaient en même temps de ne pas respecter. Pour ce qui est des jugements de valeur portés par le chercheur sur son objet, voir l’annexe en fin d’étude.

Ainsi une question importante se révèle-t-elle très vite être celle du *point de vue de l'alternative à la réalité sociale* : les possibilités d'anticipation à la disposition des acteurs sont culturellement situées, et ressortent du paradigme d'interprétation en cours. Et elles sont culturellement vitales dans la décision de démarrer la subversion de l'ordre établi, car si elles n'existent pas, qui est prêt à risquer sa peau pour se révolter ? On doit au moins pouvoir se représenter une chance *raisonnable* de succès. On se trouve alors ramené au problème cité plus haut de la constitution de la croyance, quoiqu'en un sens opposé à celui de la croyance "orthodoxe". Ensuite se pose le problème des possibilités culturelles d'anticipation dans le domaine de ce qui est instituable *après* le succès d'une révolte : quelles perspectives en ce domaine le paradigme en cours de création autorise-t-il aux initiateurs d'un mouvement ?

Combiner approches individuelle et collective

Commencer de répondre à cette question demande à mon avis d'être capable de combiner deux approches : une approche individuelle et une approche collective.

L'approche *individuelle*, de forme pseudo-biographique, tentera de montrer le mouvement des idées de quelques personnes importantes dans le mouvement Taiping. Cette approche individuelle est impliquée par la conception, que j'ai tenté d'élaborer dans la première partie de l'étude, que le paradigme d'interprétation contribue à *définir l'identité* même des acteurs sociaux : si ceux-ci doivent échapper au paradigme, il leur faut simultanément, comme le dit Habermas (voir la citation en tête de ce chapitre), *se construire une nouvelle identité*.

Concrètement, elle consistera à étudier quelques personnes ayant joué un grand rôle dans l'orientation du mouvement, et spécifiquement sur le processus d'*interprétation* que ces personnes mettent en œuvre pour *mettre en mouvement* le paradigme antérieur qu'elles ont reçu en partage. Dans le cas qui nous intéresse, le chef désigné de l'insurrection, Hong Xiuquan, est intéressant en ce qu'il est appelé particulièrement à jouer le rôle de *transformateur* entre les conceptions antérieures (qui sont *aussi* les siennes propres) et celles du mouvement, l'énergie lui permettant de jouer ce rôle lui étant fournie par sa vision (mais il n'est pas le seul à accomplir ce travail). Bien qu'elle traite d'individus, cette approche n'en est pas moins déjà une approche en termes d'*interprétation* et de *communication d'idées*, et qui implique la conception que ces individus ont d'eux-mêmes et du monde. C'est pour cela qu'elle n'est qu'une *pseudo*-biographie, le véritable sujet n'en étant pas au fond l'individu.

L'approche *collective*, quant à elle, cherchera à montrer comment ces idées continuent à se communiquer, à se légitimer, à se subvertir, au cours de diverses phases distinguables dans le mouvement, la première d'entre elles étant bien sur le passage de l'individu qui en est l'initiateur à un groupe de "disciples" ou de "croyants" : c'est l'histoire de la constitution dans le social-historique d'une nouvelle croyance, d'un

nouveau paradigme, que l'on doit observer, avec tout ce que cela suppose sur le plan de la communication puis sur le plan institutionnel.

Mais on voit immédiatement qu'une question qui reste posée : grossièrement, celle de la manière dont le groupe apprend à croire en son prophète. Comme il peut apparaître clairement de nos jours à la visite d'une institution psychiatrique, être prophète est un *rôle social* : c'est à dire que l'identité de "prophète" n'existe qu'en tant qu'il y ait des gens se réclamant de l'identité d'être des disciples, sinon on parle simplement de "délire messianique". Cette "socialisation" initiale du nouveau paradigme est un événement social-historique de la plus haute importance, indispensable à l'émergence du phénomène, et qui est à problématiser en elle-même.

Elucider cette question nécessite une nouvelle analyse des idées de l'initiateur du mouvement afin de comprendre à quel besoin elles répondent parmi les futurs disciples, et comment ceux-ci font finalement le choix de croire en lui : il s'agit d'analyser ce qu'on pourrait appeler le *couplage* entre les idées de celui dont la nouvelle identité consiste à être un prophète et les idées de ceux dont la nouvelle identité consiste à être ses disciples. Cette analyse doit jouer le rôle de pont entre l'analyse de ces mêmes idées faite sur le plan personnel, et celle de la manière dont, une fois appropriées par le groupe révolté, ces idées se constituent en paradigme. C'est une analyse essentiellement dynamique, celle de la *création de nouvelles significations sociales*.

C'est à dire qu'avec Castoriadis, je pense qu'une interprétation exclusivement psychanalytique (que je m'avoue incapable de produire pour toute une série de raisons dont l'incompétence n'est qu'une) devrait être capable d'expliquer les processus *psychogénétiques* qui rendent capable les individus d'assumer quotidiennement leur situation sociale. Castoriadis explique par exemple que dans la société moderne, il ne s'agit pas simplement de l'éducation nationale, qui intervient en fait lorsque le travail est bien avancé dans la cellule familiale. Dans notre société, ces processus sont ceux qui rendent capable les individus d'assumer quotidiennement leur situation sociale de prolétaire ou de capitaliste. En raccourci, les processus qui fabriquent les citoyens dans leur rôle social *situé dans leur société*, et non pas des chamans balinais, des paysans du siècle dernier ou des féodaux. [Castoriadis, 1975, p. 428].

Ce processus de "production humaine" est la condition d'existence de la société. dans le cas de la société médiévale, par exemple :

Le pôle identificatoire "seigneur", par exemple, proposé à un fils de seigneur de l'époque féodale, serait pur néant dans son fonctionnement *psychique* effectif (ou ne produirait que d'étranges psychotiques) si parallèlement la société ne proposait et n'*imposait* à d'innombrables autres enfants les pôles identificatoires et les significations qui en feraient des serfs pour toute leur vie. [Castoriadis, 1975, p. 428]

Rien dans la psyché ne permet d'expliquer la production de telles significations socialement instituées – même si il y a aussi irréductibilité dans le sens inverse. L'identité est socialement produite comme institution. Mais "l'institution de la société ne peut jamais résorber la psyché en tant qu'imagination radicale (...) du reste, c'est là une

condition positive de l'existence et du fonctionnement social. [Castoriadis, 1975, p. 431].

Ainsi, les sublimations seraient dirigées sur certains rails par la *culture* de la personne, ce qui rejoint l'idée selon laquelle les pulsions ne décident pas de la *forme* des abréactions (formations réactionelles ?) [Erikson, *Childhood & Society*]. L'ordre social dépend de la sublimation de la libido. Les sublimations qui sont culturellement admises comme "normales" n'éveillent pas l'attention et leur origine sexuelle n'est pas reconnue [Erikson, 1950, p. 62].

La société apparaît comme reprenant le matériau psychique en partie produit des étapes du développement biologique humain (la puberté, la fécondité...) pour le retravailler et y porter sa griffe, de manière à apparaître en situation causale, et donc de s'instituer elle-même *comme si c'est elle qui instituait la psyché*, et à la limite, la biologie.

Donc si l'analyse de la psyché apparaît bien comme un moment nécessaire de mon travail, elle ne doit en être qu'un moment : une analyse collective s'impose. Mais je pense qu'on ne peut opposer ici une notion de l'individuel comprise dans le sens de psychologique à une notion du collectif qui serait comprise dans le sens de sociologique : l'institution de la nouvelle identité chez aussi bien les leaders que les disciples du mouvement constitue du même coup une projection chacun de ces individus dans un *nouveau* paradigme culturel, et est aussi une condition préalable de cette nouvelle interprétation du monde qui est en train de se réaliser. *Ainsi la crise de paradigme doit-elle s'accompagner d'une véritable crise d'identité, et cette crise d'identité doit-elle mener à la détermination d'une nouvelle identité collective*⁶.

On voit au passage par le vocabulaire employé : mise en mouvement, transformation, interprétation, qu'il ne me semble pas possible d'envisager une table rase complète du passé, et que le processus de mise en mouvement – fut-il révolutionnaire – fonctionne par *distorsion créative* de ce qui le précède. Cette approche met donc l'accent sur ce que comportent de partie *héritée* les "nouvelles" idées : si le mouvement doit devenir une réalité sociale, les nouvelles idées devront être transmises, reçues et acceptées par d'autres, et, pas plus que les anciennes, elles n'échappent à un pressant besoin de légitimation. Ce besoin ne commence d'ailleurs pas avec la socialisation, mais déjà bien auparavant, lorsque l'individu se pose lui-même des questions sur leur pertinence.

Pour exprimer ce que je dit de manière particulièrement (et certes ironiquement !) confucianiste : l'interne (*nèi* 內) prélude à l'externe (*wài* 外) – mais cette formulation n'implique pas une causalité au sens étroit, déterministe.

Du point de vue de la communication sociale, cette approche doit montrer aussi comment, au travers de l'évolution du groupe Taiping, s'élaborent de nouvelles normes

⁶ - Cette conception est la conséquence logique de ce que j'ai exposé dans la première partie quant à la constitution du paradigme au travers d'une institution personnelle de l'identité, et collective du sens.

d'interaction, comment un nouveau champ de discours symbolique prend peu à peu forme, au travers de l'ascension de nouvelles formes d'action sociale qui viennent garnir la "boîte à outils"⁷ culturelle des acteurs. Les nouveaux symboles partageront sans doute cette caractéristique déjà remarquée dans l'étude du paradigme antérieur, celui que combattent les révoltés : l'ambiguïté et la contextualité. Celles-ci seront mise à profit par différentes factions qui se révéleront au cours de l'action, et commenceront à mener au sein du mouvement une véritable lutte d'interprétation, d'établissement du sens, allant de pair avec le jaillissement de l'instituant⁸. L'idée de distorsion créative que je viens de mentionner peut d'ailleurs faire présager que parmi ces "nouveaux" symboles, on retrouvera par sédimentation – et en raison même de leur signification contextuelle – un bon nombre de ceux qui avaient déjà cours au sein de l'ancien paradigme.

Identité individuelle et appartenance collective

On voit donc l'importance dans l'analyse d'un tel mouvement de l'évolution de ses idées, depuis celles, originelles, de son initiateur le prophète, jusqu'à celles, reprises de manière institutionnalisée, de la rébellion à son "climax", en passant par de nombreuses étapes. C'est cette dynamique de l'interprétation qui doit nous guider pour la compréhension de la dynamique de l'élaboration de sens qui se produit dans la révolte. On voit par retour s'éclaircir la manière d'aborder ce que j'ai appelé précédemment "pseudo-biographie". Il s'agit en fait d'une tentative de "reconstruction" – avec toute l'idée hypothétique qui s'attache au mot :

1- pour des raisons méthodologiques, parce que le but de ce travail n'est pas une approche biographique de l'histoire, mais une reconstruction sociologique de la dynamique d'un mouvement dans laquelle on cherche à privilégier le point de vue et l'interprétation des événements vécus par les acteurs sans pour autant abdiquer le droit à avoir les siens : la "fusion d'horizons" de Gadamer.

2- pour des raisons liées aux données disponibles : l'absence de réelles données biographiques pour les classes les moins favorisées – c'est à dire justement les acteurs les plus nombreux (un fonctionnaire a plus de chance de nous avoir laissé un journal personnel qu'un métayer), la difficulté d'interpréter les données disponibles pour les personnages en vue, soit parce qu'elles ressortent du style archétypal déjà mentionné, soit parce que les textes originels ont subi une réécriture tardive à des fins politiques. Exemples : les Evangiles Synoptiques de Jésus-Christ, mais aussi des textes décrivant

⁷ - Cette approche est inspirée de celle de Charles Tilly [Tilly, 1981]. Un exemple de forme d'action sociale : la grève ouvrière, d'abord quasiment insurrectionnelle, incluant parfois le bris de machines, qui peu à peu s'institutionnalise et "entre en orthodoxie". Cette forme sociale spécifique, à partir de la première fois ou elle est mise en œuvre, entre dans le répertoire des formes d'actions sociales appartenant à la culture, aux "allant-de-soi" des acteurs sociaux de l'époque. Les nouvelles grèves peuvent ainsi opérer par répliation de la première – ce qui ne signifie pas que l'évolution de la forme "grève" s'arrête pour autant.

⁸ - Pour ce mot, voir chapitre 25.

les visions de Hong Xiuquan. Non seulement un prophète voit sa production et sa biographie acquérir une vie de plein droit, mais si l'on se rappelle le rôle du texte et de l'histoire dans la culture chinoise, il est clair que *l'écrit en général y est en lui-même sujet à caution*, ou du moins à décodage.

Dans les cas où manquent les données nominales (paysans, marchands), on ne peut plus guère parler de biographie au sens historique, mais bien de reconstruction. Se rabattre sur le contexte culturel et quotidien, à condition de le faire avec prudence, peut nous fournir des éléments : c'est pourquoi le chapitre 3, consacré à la paysannerie, avait pris une forme "quasi-monographique" qui, bien qu'incomplète, fournira cependant quelques bases pour cette partie (pour un passage en revue des problèmes de l'usage historique moderne de biographies traditionnelles chinoises, voir [Twitchett 1969]).

Une fois ce problème des données réputé sinon résolu, du moins circonscrit, apparaît un autre problème : une analyse commencée comme individuelle risque de s'enliser dans une apparente opposition irréductible entre individu et société. Je pense que c'est en partant de la notion même d'identité, au travers des notions d'*appartenance* ou d'*affiliation*, que l'on peut résoudre ce problème.

La définition même de *ce qu'est l'identité* est problématique, et c'est un problème que je ne tenterai pas de résoudre ici. Si l'identité, écrit Erik H. Erikson,

(...) se rapporte à la position de la personne dans sa communauté, *l'identité personnelle* signifie davantage ; elle inclut une sensation subjective de continuité de l'existence et de mémoire cohérente. *L'identité psychosociale* possède des caractéristiques encore plus insaisissables (*elusives*), à la fois, objectives et subjectives, individuelles et sociales [Erikson, 1979].

Identité sociale, identité psychologique et transversalité

Définissons provisoirement – et grossièrement – *l'identité sociale* d'un individu comme la manière dont il se présente dans l'interaction sociale. Elle est reliée à l'ensemble des circonstances d'interaction sociales liées à son statut : ce qui vient tout de suite à l'esprit, c'est l'identité de classe, bien sur, qui fait qu'un propriétaire terrien chinois du XIX^{ème} siècle se comporte avec ses métayers de la manière que lui dictent les rapports de production qu'il entretient avec eux et sa culture de classe : de quoi vit un tel propriétaire terrien ?

Mais il est tentant de préciser un peu ce schéma de deux manières. D'abord, on peut poser qu'il convient de rajouter à cette détermination "classique" trop rigide une équation personnelle, une fraction d'identité sociale reflet de l'identité psychologique, en quelque sorte, mais que l'on peut aussi bien qualifier de *tactique relationnelle*. C'est cette "qualité", cette "actualité" des relations individuelles qui fait que tel propriétaire traite mieux ou moins bien ses métayers que tel autre. Et si un métayer souhaitait doute par-dessus améliorer sa condition personnelle et familiale, ce qui pouvait vouloir dire s'affranchir totalement de sa relation de métayage, sa première idée concrète devait plutôt être d'améliorer les termes du marché, sans pouvoir d'un seul pas aller jusqu'à

remettre en cause celui-ci. Et, historiquement, les métayers chinois surent mettre en œuvre pour ce faire de nombreuses stratégies. Celles-ci allaient par paliers de la définition de différents droits de propriétés sur une même terre, sur le sol et le sous-sol, jusqu'à la révolte ouverte en dernier ressort⁹.

Tant que la rupture ouverte n'était pas consommée, aux moments où intériorisation du paradigme dominant (ou répression) faisaient passer la volonté de se libérer au second plan, tel métayer pouvait encore préférer malgré tout dépendre de *tel* propriétaire que de *tel autre* : on ne peut sous-estimer le rôle que cet élément de différenciation pouvait jouer fonctionnellement dans la défense d'un statu-quo qu'il semblait au départ perturber, en raison du rôle qu'il jouait pour constituer une perspective d'amélioration¹⁰ ne nécessitant pas de rupture profonde mettant en question l'identité sociale du métayer. Alors celui-ci se considérait plus comme "le métayer de ce propriétaire" (qui avait ou n'avait pas de chance en fonction de l'identité de ce dernier) que comme "un métayer membre de la classe des métayers". On a vu que le clan pouvait également jouer à cet égard un rôle important comme groupe d'appartenance personnel¹¹.

Mais quand la situation personnelle du métayer se dégradait au-delà de ce que pouvait compenser la personnalité de son propriétaire (en général d'ailleurs parce que le *petit* propriétaire lui aussi voyait sa propre situation se dégrader rapidement), le métayer pouvait rechercher d'autres solutions. Soit devenir métayer d'un propriétaire plus gros (et on assiste ainsi à des concentrations de terres jouant paradoxalement le rôle de protéger les plus défavorisés aussi bien contre les conséquences directes de la crise que contre les exactions de l'état) soit lorsque ce n'était plus possible, faire évoluer sa propre conception de son identité en se découvrant d'autres appartenances : le groupe des métayers confrontés aux mêmes problèmes – voire même un groupe mixte,

⁹ - Les choix stratégiques étaient évidemment dépendants d'un large contexte : la partie du chapitre 3 consacrée à la région du Jiangnan avant l'invasion Taiping détaille un certain nombre de stratégies évitant la rupture, alors que celle consacrée à la zone de Huaibei expose au contraire des stratégies de rupture.

¹⁰ - De telles perspectives viennent certainement limiter l'expression des tensions préluant à des ruptures graves. Ce paramètre doit être rajouté comme cause contingente aux considérations exposées au chapitre 6 quant à ce que certains auteurs caractérisent comme une "absence de tradition agonistique" dans la culture chinoise. Ainsi, à Taïwan, où le chômage est quasi-nul (1992), les relations dans le secteur des services et les postes de bureaux des grosses sociétés sont dominées par le fait que l'employé de classe moyenne mécontent de ses relations avec le patron peut tout simplement *changer de travail*. Ainsi le conflit interne arrive-t'il rarement au jour : le patron voulant conserver son employé cherche rarement à le provoquer, et s'il se produit, l'employé ne lutte pas, mais s'en va ailleurs, en général pour un meilleur salaire.

¹¹ - Il se peut qu'un propriétaire appartienne au même clan que l'un ou plusieurs de ses métayers. Et même, (et le cas se trouve) que cette appartenance commune soit en fait la raison de la relation de métayage. Ce cas de figure n'est qu'un cas particulier du rôle social joué par le clan, que l'on peut voir comme une institution qui biaise (on pourrait même dire "dissimule") les rapports de classe.

“interclassiste”, comprenant également de petits propriétaires étranglés par les propriétaires absentéistes¹².

Si elle doit bien son existence à des circonstances économiques, une telle conscience de classe apparaît ici comme un phénomène médiatisé par la culture, au travers de la découverte de la solidarité de classe : une “conscience de classe” *sans* solidarité de classe n’est qu’un mot vide, abstrait. Mais ce qui m’intéresse dans cet exemple, ce n’est assurément pas qu’il battrait en brèche toute détermination du rôle social par la base matérielle – je n’assimile identité de classe ni à identité tout court ni seulement à rôle social – mais plutôt qu’il permet de montrer l’utilité de la notion d’appartenances multiples, de *transversalité* de l’individu, pour approcher ce que j’ai appelé son identité sociale.

Et c’est la seconde manière dont je propose de préciser ce schéma des appartenances : au moyen de la notion générale *d’association*, de *hui* que j’ai dégagée dans la première partie.

Ainsi, liée à l’évolution du paradigme d’interprétation, devrait-on trouver en première place dans la construction de la nouvelle identité *une évolution radicale de la conception que se forme notre individu de ses différentes appartenances sociales*. Cela est particulièrement évident dans le cas de la première phase de la révolte des Taiping, où l’appartenance au *hui* des Adorateurs de Dieu se révèle déterminant dans la constitution de “l’identité Taiping”. Les historiens, sans avoir analysé précisément les rapports individu-groupe qui se jouent ici, ne s’y sont d’ailleurs pas trompés, qui cessent vers cette période d’appeler les paysans membres du *hui* autrement que “les Taiping”.

Une des conclusions de cette analyse est que **le sentiment d’appartenance est une motivation objective d’action sociale**¹³ – que certains par ailleurs veulent le qualifier lui-même de subjectif n’a aucun intérêt ici. La question n’est donc pas de savoir si – par exemple – la conscience de classe est objective ou subjective, mais de savoir jusqu’à quel point elle existe dans tel contexte socio-historique. Le reste n’est d’aucun intérêt. Le propriétaire se sent propriétaire, le métayer se sent métayer, mais il doit être clair que c’est *dans l’interaction* entre métayers et propriétaires, mais aussi entre métayers et métayers, entre propriétaires et propriétaires qu’arrive au jour cette conscience d’appartenance (des réunions de propriétaires face à des grèves de la rente de métayers, p. ex.).

¹² - Une approche plus générale de ces groupes interclassistes, les “factions” sera tentée dans le chapitre 20.

¹³ - Ce problème de la différence entre la classe sociale “en soi” et la classe sociale “pour soi” sera aussi abordé au chapitre 20.

L'appartenance psychologique subjective, phénomène social objectif

Même si l'on prend l'approche selon laquelle tout ce qui n'est pas conscience de classe pure est "fausse conscience", il n'en reste pas moins que, pour analyser ou prévoir les comportements des acteurs sociaux, on doit bien tenir compte de ce que la vision qu'a chaque acteur de sa propre société (par exemple celle qu'a un mandarin, individuellement), peut certainement être dictée par ses intérêts de classe, mais elle peut aussi être informée par ce qu'il *considère* être son groupe d'appartenance : la "fausse conscience" informe objectivement les attitudes.

Si on peut définir les classes sociales par leur place dans les rapports de production, en parler comme des sujets sociaux agissants sans considérer leur existence "subjective" en tant que groupes d'appartenance consiste en fait en une réification de la notion de classe. Une autre réification consiste à oublier que, même du point de vue "objectif" de leur existence économique, les classes sont réinstituées dynamiquement au cours du temps dans la reproduction des rapports de production, qui se fait en partie dans la culture, au travers de la réinstitution continuelle de ce que j'ai appelé le paradigme social.

J'ai insisté dans les chapitres 7 et 8 sur le fait que l'identité sociale était aussi *rituelle*. Notre propriétaire ou notre métayer participent à des rituels de clan, de village, de région, qui les définissent socialement comme un membres de telle ou telle communauté, qui les arriment solidement à tel ou tel groupe. Sous l'angle des transversalités, le rituel peut être vu comme remplissant la fonction d'*institutionnaliser les appartenances*.

Ceci mène à conclure que l'individu, en fonction de la manière dont il *interprète* sa propre identité, peut mettre en avant au cours de ses interactions sociales des intérêts assez divers, et évoluant de manière complexe. Il peut se trouver en contradiction avec lui-même au titre de sa transversalité, ne pas avoir une conscience claire des ses intérêts, etc... L'histoire chinoise abonde de groupes d'appartenance, souvent organisés formellement en *hui*, véritables "lobbies" cherchant à faire valoir des intérêts spécifiques... (exemples encore du clan, mais aussi du Parti Dongling, faction de lettrés du bas Yangzi sous les Ming opposée aux eunuques de la Cour, qui constituaient eux-même un tel groupe, etc...), ce qui les mène à adopter une analyse spécifique de la situation, et donc des stratégies différenciées et parfois contradictoires¹⁴.

¹⁴ - A nouveau, on peut citer l'exemple des stratégies "prédatrices" ou "protectrices" de divers groupes sociaux, telles qu'analysées dans la vallée de la Huai par Elizabeth Perry [Perry, 1983]. Dans ce cas, il est clair que les stratégies de ces groupes étaient bien sur en relation avec la position dans les rapports de production de leurs membres, les protecteurs étant en gros plus privilégiés que les prédateurs, mais l'opposition de classe n'apparaissait jamais "à l'état pur", en partie parce que les déterminations d'appartenance pouvaient être réfractées au travers d'*autres* groupes (clan, village, ethnie, etc...).

Ainsi de nombreuses différenciations régionales ou “ethniques” pouvaient sembler brusquement apparaître et se mettre à “fonctionner” lors de conflits comme des *dei ex machina*, alors qu’en réalité ces oppositions avaient toujours existé, sans pour autant passer au premier plan dans les contextes antérieurs :

- régionales : les lettrés propriétaires du Bas-Yangzi contre les lettrés d'autres régions, p. ex.
- “ethniques” : rivalités entre sous-groupes d'appartenance selon des lignes diverses : hakka contre bendi au Guangxi, gens de Quanzhou contre gens de Zhengzhou à Taïwan, etc...
- claniques : une étude récente de Elman montre que les choix philosophiques des lettrés (ici, l'opposition entre école des “nouveaux” et des “anciens” textes) correspondaient souvent à des différences de stratégies et des luttes entre clans pour l'ascension sociale [Elman, 1990].

On aboutit ainsi à l'idée que les appartenances et les identités sociales peuvent apparaître jusqu'à un certain point comme *contextuelles*.

Pour conclure cette problématique des rapports individu/société en revenant à l'idée de reconstruction “pseudo-biographique” par laquelle je l'ai commencée, je dirai que la méthode de reconstruction suivie devrait à la fois être *intégratrice* et *différenciatrice* :

1) *intégratrice* : en raison du mode de reproduction du système socio-culturel médiatisé par la culture en tant que grille symbolique, et du rapport entre identité psychologique et identité sociale, le processus nécessitera de parcourir le réseau à la fois hiérarchisé **et** maillé de l'organisation sociale à la recherche des appartenances contribuant à informer la personnalité de l'individu.

2) *différenciatrice* : cette approche “intégratrice” ne doit pas pour autant (pour reprendre une critique déjà formulée par divers anthropologues) mener à considérer l'esprit de chaque individu comme une maquette de toute la culture de la société à laquelle il appartient – et je rajouterai ici : ni non plus de la classe sociale à laquelle il appartient¹⁵.

L'approche collective peut être comparative

Une fois close la phase au cours de laquelle les idées constitutives du nouveau paradigme sont effectivement prêchées, et diffusées à partir du centre prophétique, on peut dire que le mouvement Taiping entre en scène en tant que mouvement, c'est à dire que se produisent des réorganisations sociales qui finissent par aboutir à la rébellion. La description de l'évolution du mouvement de révolte Taiping exige de faire certains choix quant à la manière de procéder.

¹⁵ - Au sein de cette facette psychologique, il existe un niveau inconscient qui est probablement fermé pour une grande part au chercheur contemporain, encore que j'y reviendrai.

Il est clair que la description du mouvement doit commencer bien avant l'émergence actuelle de celui-ci, par une tentative de reconstruction des sources culturelles ayant pu être utilisées pour construire par ce que pour l'instant j'appellerai faute de mieux le "paradigme Taiping". En ce qui concerne les éléments détachés de l'ancien paradigme pour être utilisés contre lui, je pense que la première partie de cette étude (spécialement les chapitres centrés sur l'exercice de la domination), nous fournira des données le moment venu. Pour ce qui est des éléments venus de l'extérieur, en particulier bien sûr pour l'influence occidentale, il conviendra de rechercher des données spécifiques au cours de cette partie.

Deux points me semblent à préciser ici :

1- Du point de vue collectif, l'optique que je propose, faisant fond d'une part sur la *contextualité des symboles*, et d'autre part sur la notion de *distorsion créatrice*, ouvre la possibilité d'une *approche comparative* entre les usages faits dans des contextes sociaux-historiques différents d'éléments symboliques identiques.

Par exemple, plusieurs auteurs ont remarqué des similitudes entre le mouvement Taiping et la "Révolution des Saints" protestante anglaise. Si l'on considère que les symboles chrétiens font l'objet d'une *interprétation* de la part des Taiping, il devient intéressant d'observer ces similitudes sous l'angle des choix d'interprétation rendus culturellement possibles aux différents acteurs. J'ai aussi cherché à comparer les interprétations de certains problèmes théologiques faites par nos rebelles chinois du XIX^{ème} siècle et un certain nombre d'interprétations antérieures dans l'histoire. Il est notable que les Taiping récapitulent dans leur *quête de sens* un certain nombre d'hérésies ayant jalonné la route de la constitution, échelonnée sur deux mille ans, de ce que nous reconnaissons aujourd'hui comme un tout, le christianisme¹⁶.

J'ai aussi cherché à aborder les éléments apocalyptiques des doctrines de divers mouvements de rébellion "pré-moderne" dans ce même esprit comparatiste.

2- Du point de vue individuel, et notamment en ce qui concerne le prophète du mouvement, que d'aucuns considèrent simplement comme un fou (Feuerwerker, notamment, qualifie certains des commentaires de Hong sur la Trinité de "divagations d'un malade mental" – *the ramblings of a mad man* [Feuerwerker, 1975, p. 22]), il me

¹⁶ - De la même manière que les Chinois non spécialistes dans l'étude des textes reconnaissent comme un tout appelé "confucianisme" l'ensemble des éléments textuels qui ont peu à peu constitué cet ensemble. Voir chapitre 7. Ce processus de "télescopage temporel", de projection dans un plan synchronique de divers éléments diachroniques, évoque pour moi celui par lequel nous constituons depuis la terre des constellations ("La Grande Ourse", "Le Bouvier"...) avec des étoiles se trouvant simplement dans la même direction, sans préjuger de leur distance. Ce faisant, nous observons des constellations faites littéralement d'objets qui *n'existent pas au même moment*. En effet, la lumière des étoiles les plus lointaines nous parvient avec un retard très important (quelques millions d'années) alors que celle des étoiles les plus proches ne met parfois que quelques dizaines d'années à gagner la terre. De ce point de vue, l'objet "constellation" est une double "illusion d'optique : du point de vue "géographique", mais aussi du point de vue "historique".

semble qu'il est plus intéressant méthodologiquement d'aborder le problème également en termes d'interprétation. C'est de cette manière que j'aborderai Hong Xiuquan : comme quelqu'un qui a eu une vision et qui met en œuvre le bagage culturel qu'il possède pour en fournir une interprétation. Pour ce faire, je n'hésiterai pas à faire des comparaisons avec d'autres personnages historiques ayant rencontré des problèmes analogues, notamment Mahomet et Martin Luther. On verra que le prophète Mahomet est une source de réflexion particulièrement précieuse en ce qu'il rassemble en sa personne divers rôles sociaux rarement combinés de manière pour ainsi dire aussi parfaite.

Définir un cadre de périodisation et un crible comparatif

Une telle description du mouvement Taiping, pour signifier quoi que ce soit, ne peut bien sur être que dynamique. Elle suppose que l'on puisse diviser l'aventure de la rébellion Taiping en diverses périodes. L'idée est donc de brosser une sorte de fresque, en répondant pour les diverses périodes que nous serons amenées à distinguer à un certain nombre de questions, bien sur toujours les mêmes de période en période, pour obtenir des données comparables. Mais un problème important demeure : comment choisir les périodes ?

J'ai suivi une approche en deux temps. J'ai d'abord établi un premier cadre de périodisation à partir d'un regard général porté sur le déroulement de faits évidemment marquants du mouvement, c'est à dire des modifications de contexte préjugéant en fait *plutôt* de ses rapports à la société chinoise qui l'entoure que de son organisation interne. Puis j'ai tenté une périodisation à partir de ces principes et de l'écriture elle-même du matériau : c'est à dire qu'il ne s'agissait pas d'un cadre *a priori* contraignant que j'ai ensuite respecté de force. La périodisation a sans cesse évolué au fur et à mesure de la rédaction des différents chapitres qui suivent, aussi parce que c'est dans l'interaction avec les données, au cours de leur "pétrissage", que certaines étapes se sont révélées pertinentes.

Ensuite, j'ai tenté de conserver à l'esprit pour chacune des étapes du mouvement un certain nombre de questions que je reproduis page suivante, et qui m'ont parfois aidé à réviser ma périodisation en fonction des modifications internes au groupe qu'elles révélaient. Ces questions cherchent à constituer un crible heuristique, un guide d'investigation, qui ne me semble pas propre à une étude de la Chine du XIX^{ème} siècle. Elles pourraient aussi bien être appliquées à d'autres mouvements collectifs de libération en d'autres temps et lieux.

Crible d'analyse du mouvement

- 1) Comment est composé le groupe ?
- 2) Quel est le nom qui nous, parait (à nous modernes) le mieux adapté pour décrire le groupe (communauté ? association ? rebelles ? armée ? mouvement ?) et quelles conclusions peut-on tirer sur cette désignation "la plus naturelle" ?
- 2) Quelle conception le groupe a-t'il de lui-même ? Quels sont les points de divergence entre cette autoconception, cette auto-attribution d'identité sociale, et ce que nous, modernes, serions portés à distinguer objectivement comme tel ? Peut-on dégager un "point aveugle" de cette conception, un centre autour duquel s'organiseraient les divergences ?
- 3) Quels sont les critères d'appartenance au groupe ? Comment est dramatisée et réinstituée cette appartenance (serment ?) ?
- 4) Quels sont les lois (règles positives) corrélatives de l'appartenance au groupe ?
- 5) Quels types d'interdits (règles négatives) sont corrélatifs de l'appartenance au groupe ?
- 6) L'appartenance au groupe est-elle compatible avec celle à d'autres groupes ?
- 7) Comment est organisé, hiérarchisé, dirigé le groupe ? Quelles types d'exclusions internes structurent, partagent le groupe ?
- 8) Sur quel type de légitimation repose l'institution de la direction du mouvement ?
- 9) Quels rapports avec les non-membres de leur groupe les membres entretiennent-ils ? Quels rapports avec leur société dans son ensemble ? Quels rapports avec les étrangers à cette société ?
- 10) Quelles sont les sources économiques des moyens de survie du groupe ?
- 11) Quelles sont en termes économiques les dépenses opérées par le groupe ?
- 12) Quels apparaissent être les objectifs sociaux immédiats du groupe ?

Les fondateurs d'idéologies ont donné aux hommes des raisons de vivre et des tâches individuelles ou sociales à accomplir. Quand il s'agissait de religions, ils ont affirmé (et la plupart du temps ils l'ont cru) que ce message venait d'au-delà du monde ou qu'ils représentaient eux-mêmes autre chose que l'humanité. L'athée se contente de dire que rien ne démontre cette origine extra-humaine. Mais il n'a pas de raison de déprécier le message lui-même. Il peut même lui accorder une grande valeur, y voir un effort admirable pour dépasser la condition humaine. A la rigueur, il pourrait même admettre son enracinement sur des fonctions encore inconnues de la psyché humaine. Parfois, je crois, il peut en saisir l'élan originel, se l'assimiler peut-être mieux que les adhérents conformistes chez qui ce message se réduit à être l'auxiliaire attendu, habituel, consolateur, justificateur à bon compte qui permet de mener avec bonne conscience une vie banale. Pour reprendre les admirables paroles d'Epicure à Ménécée, l'impie n'est pas celui qui nie les dieux de la foule. C'est celui qui adhère à l'idée que la foule se fait des dieux [Rodinson, 1961, p. 16].

C'est à ces années de séjour dans le désert qu'on rapporte une aventure merveilleuse que d'autres auteurs placent à d'autres moments de la vie de notre héros [Mahomet – GG]. Deux anges étaient venus, lui avaient ouvert la poitrine, en avaient tiré le cœur qu'ils avaient soigneusement nettoyé avant de le remettre à sa place [Rodinson, 1961, p. 69].

Chapitre 11

Hong Xiuquan, le prophète Taiping

Je débute cette analyse par périodes du mouvement Taiping par une approche personnelle de Hong Xiuquan, considéré comme le fondateur du mouvement. Un des intérêts de cette approche sera de préciser et de problématiser ce rôle de fondateur qui lui a été attribué par l'histoire. Pour travailler sur l'évolution des idées de Hong, j'ai beaucoup utilisé le travail de Bohr, qui en a fait une analyse fort complète et a su les replacer de manière remarquable dans leur contexte culturel [Bohr, 1978].

Hong Xiuquan comme membre de la communauté hakka

Hong Xiuquan naquit en 1813 ou 1814 à Huaxian, petit village du Guangdong, à environ cinquante kilomètres au nord de Canton, le troisième enfant d'une famille¹

¹ - L'article consacré à Hong Hsiu-Ch'üan, dans l'ouvrage "standard" *Eminent Chinese of the Ch'ing period*, [Hummel, 1943] précise "une famille pauvre", ce qui semble en contradiction avec les données recueillies par Bohr.

hakka qui se glorifiait d'avoir été anciennement puissante : sous les Song du Sud, (1127-1276), l'époque de Zhu Xi, quatre-vingt Hong avaient eu des postes à la cour. L'appartenance de Hong à la communauté hakka dut constituer un élément important dans la définition de son identité, personnelle comme sociale². Au XIX^{ème} siècle, il y avait dix millions de hakka en Chine, dans les provinces du Jiangsi, Hunan, Fujian, Sichuan, Guangxi, et Guangdong, et dans la région de Huaxian, ils formaient un cinquième de la population.

La singularité hakka provenait d'abord d'éléments historiques, mais ceux-ci eurent des conséquences culturelles, économiques, et politiques :

- les hakka se trouvèrent d'abord "mis à part" essentiellement dans un processus historique qui prit place au cours de la migration séculaire des Chinois vers le sud³. A partir du IX^{ème} siècle, ils commencèrent à descendre de la plaine du Yangzi en plusieurs étapes, conservant à chacune d'entre elles leur dialecte spécifique. Durant les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, suite à une politique gouvernementale destinée à alléger la pression démographique sur l'est du Guangdong, des milliers d'entre eux abandonnèrent cette zone surpeuplée pour partir vers l'ouest. Ils s'établirent dans la région de Canton et de la Rivière des Perles. De là, ils s'avancèrent jusque dans les régions montagneuses du Guangxi⁴.

- ces éléments historiques eurent des conséquences économiques : arrivés dans ces régions de peuplement plus tard que les autres, les hakka ne purent obtenir que de mauvaises terres, marginales et montagneuses, ou bien durent se faire métayers de propriétaires "bēndì" 本地 (*bēndìrén* 本地人 c'est à dire "occupants d'origine", par opposition aux hakka 客家 (*kèjiā*) ou "hôtes"). Les bēndì étaient eux-mêmes issus d'un programme de colonisation des Song dans les plaines et les deltas fertiles. Les hakka se trouvèrent donc représenter la section la plus défavorisée de la société, métayers des bēndì et exerçant souvent les métiers refusés par ces derniers : barbiers, forgerons ambulants, maçons, pierriers. Quand la grande vague d'émigration chinoise commença vers l'étranger, à peu près à l'époque de l'insurrection Taiping, les hakka en constituèrent la fraction la plus pauvre. Les querelles entre hakka et bēndì avaient donc une connotation de lutte de classes, notamment entre métayers et propriétaires.

- d'autres éléments, des éléments politiques, interviennent dans le statut général des hakka dans la société chinoise impériale : les relations de défiance (ou tout au moins ambiguës) que les hakka entretenaient avec l'Etat. En effet, après la victoire des mandchous Qing en 1644, les hakka refusèrent de coopérer avec la nouvelle dynastie, ce qui contribua à leur définition comme un groupe mis à part. On a vu que jusqu'à un édit de l'empereur Jialong, ils se voyaient interdire de concourir aux examens impériaux [Eitel, 1873-1874, 1893-1893, cit. in Kuhn, 1977].

² - En ce qui concerne les hakka et les Taiping, voir aussi [Chesneaux, 1953].

³ - Voir sur ce problème les bases fournies dans le chapitre 1 de cette étude.

⁴ - Pour toute cette section : [Kuhn, 1977].

- enfin, il existe des éléments culturels, manifestés au quotidien : le dialecte hakka, déjà mentionné, est très différent des dialectes chinois du sud, et plus proche du mandarin. C'est manifestement un élément d'autodifférenciation très important. D'autres différences culturelles doivent être notées : la situation de la femme chez les hakka est notablement plus libre que parmi les autres chinois. En particulier, le bandage des pieds n'y a jamais été pratiqué. De plus, il semble que de cette longue histoire de migrations et d'établissements dans des conditions difficiles, soit sorti un groupe particulièrement résistant et opiniâtre, conscient de son identité séparée, et fier de ses traits culturels spécifiques : les hakka, entourés de bendi qui étaient parfois en réalité des non-Han sinisés, se voyaient comme les vrais Han, les véritables représentants de la sinité dans le sud, c'est à dire les vrais Chinois.

Ce qui est caractéristique d'une "mentalité minoritaire", voire une "mentalité d'assiégés", cherchant à préserver un particularisme, et sans doute en butte à une hostilité bien réelle, c'est l'existence de ces habitations hakka extrêmement particulières que l'on trouve dans le Fujian : circulaires, enserrées de hautes murailles, elles peuvent abriter jusqu'à 4 à 500 personnes [Lechler, 1878, cit. in Yang Fu-Mien, 1967] et soutenir un siège. On en visite encore dans le Fujian. Autre indice de cette mentalité, le mariage avec des non-hakka était en général considéré comme une conduite non filiale (*bùxiào* 不孝).

Il est clair que ces déterminations pouvaient se mettre à "fonctionner" de manière plus visible dès lors que, comme on l'a vu dans la première partie, la société entrait dans une période de crise économique, et subissait parallèlement une évolution culturelle importante. Une des conséquences de cette situation se trouve dans les grandes explosions de violence opposant hakka et bendi au siècle dernier. La pauvreté comparative des hakka se reflète dans le fait que, s'ils se battaient en général eux-mêmes contre les bendi, ceux-ci lançaient souvent contre leurs adversaires des mercenaires.

Cependant, peu à peu, ces immigrants, fermiers compétents et travaillant dur, réussirent à améliorer leur situation. Au début, ils avaient vécu dans des établissements extrêmement dispersés, sans proches voisins, ou bien comme familles isolées dans des villages majoritairement non-hakkas. Au fur et à mesure que leur nombre s'accrut, ils s'organisèrent de plus en plus sous la forme dominante parmi les migrants chinois venus du nord : des villages (totalement constitués de hakka ou non), et organisés selon le système des clans. Parfois, ils déplacèrent au cours de ce processus de "mise en conformité" avec la culture dominante des résidents plus anciens, ce qui ne dut pas se faire sans convulsions.

Ainsi émergea un schéma curieusement ambigu d'assimilation et de singularité. Le degré de conformité apparent à la culture chinoise – mode d'implantation et schémas claniques, participation aux examens impériaux sur une base égalitaire avec les autres – tendait à s'accroître, tandis que la singularité linguistique et celle des autres traits culturels persistait [Kuhn, 1977, p. 362].

D'une certaine manière, j'ajouterais que c'est précisément au travers de cette "mise en conformité" que s'opérait la fermeture de la communauté, les structures dominantes qui servaient de modèle pour cette évolution étant précisément plus fermées que celles d'origine... D'autre part, ce processus se retrouve bien dans le processus général de constitution d'une conception historique clanique de la société à cette époque en Chine du sud⁵.

Kuhn suggère que le degré d'intégration de ces migrants à la culture dominante devait varier en fonction de l'écologie du lieu d'implantation, et de la durée écoulée depuis leur arrivée. Ainsi, dans la région du lieu de naissance de Hong, une zone plate et fertile, située non loin de Canton, la société devait-elle être plus "assise", calme et soumise à l'ordre (la ville administrative n'était guère loin) que la société de frontière d'un Guangxi plus à l'ouest, en réalité encore en cours de colonisation, et plus rude et montagneux.

Le père de Xiuquan, Hong Qingyang (1775-1848), naquit à Jia Ying Zhou⁶. Après s'être établi à Fu Yuan Shui, il eut cinq enfants de sa première femme (née Wang), dont deux fils, Hong Renfa et Hong Renda, une fille Xingying, un troisième fils, Huoxiu (Renjun après son mariage, et Xiuquan après ses visions), et une seconde fille, Xuanqiao. Après la mort de sa première femme, Hong Qingyang épousa une femme nommée Li, mais ils n'eurent pas d'enfants [Bohr, 1978, p. 17].

Reclus envisage la possibilité que la sœur de Hong – qui allait devenir une égérie du mouvement – ait pu en fait être une fille adoptive. C'est en effet une caractéristique des hakka : la fille adoptive pouvait ensuite épouser le fils de la maison [Yang Fu-Mien, 1967]. C'était la pratique du "tèn lǒng mò" (fille attendant le marié).

Quelques années après la naissance de Hong, sa famille déménagea pour Guanlubu, dans le district de Huaxian. Et il semble bien en effet que ce village était bien avancé dans le processus de mise en conformité au schéma d'implantation multiclan de la Chine du sud. C'était un village hakka multiclan de 400 personnes réparties en 4 lignages, Hong, Wu, Ling et Dong, qui avaient tous émigrés ensemble depuis l'est du Guangdong.

Selon les standards hakka, la famille Hong était plutôt aisée⁷. Le père de Hong possédait 1 ou 2 *mou* de terre bien irriguée, ce qui lui permettait de faire deux récoltes par an, ce que les autres hakka ne pouvaient pas obtenir avec leurs mauvaises terres. Les Hong étaient trois fois plus nombreux au village que chacun des trois autres clans.

Le père de Hong avait un rôle social considérable. Il était à la fois chef du clan (il était chargé des sacrifices au temple du clan Hong), ce qui impliquait qu'il gérait les biens communs du clan, et responsable d'une association de plusieurs villages environnants. C'était un cas exceptionnel, remarque Xiao Gongquan, car en général les

⁵ - Voir le chapitre 4.

⁶ - Aussi appelé Meixian. Ce village placé au nord du Guangdong était devenu à la fin des Ming un centre hakka [Yang Fu-Mien, 1967].

⁷ - Voir note 1.

chefs de clan n'étaient pas en même temps chefs de villages multiclans. Mais il était réputé pour son honnêteté et son habileté quand

il mettait en œuvre la défense commune, assurait l'ordre intérieur, arbitrait les disputes, entretenait les voies de communication et les canaux, et contrôlait la propriété commune. [Bohr, 1978, p. 19]

On ne sait rien sur les diplômés du père de Hong, mais on sait qu'il venait de

Jia Ying Zhou, le centre le plus fameux d'éducation Hakka dans le Guangdong, où le taux d'éducation (*literacy rate*) des hommes était de 80%. [Bohr, 1978, p. 19]⁸

Un tel homme, reconnu localement, ne pouvait que souhaiter une ascension de son clan au travers d'un succès aux examens impériaux du plus doué de ses fils. L'histoire ultérieure du mouvement Taiping ne semble pas plaider pour de grandes capacités chez les deux frères de Hong, Renda et Renfa (que Reclus appelle savoureusement "Messieurs Frères"). Il restait donc l'espoir du jeune Huoxi.

Hong candidat aux examens impériaux : la responsabilité familiale

On a vu que les jeunes gens suffisamment aisés de l'époque Qing, à peine avaient-ils commencé à exister en tant qu'individus, devaient, s'ils voulaient espérer réussir aux examens, s'impliquer totalement dans leurs livres durant des années, les apprendre par cœur n'étant que la première phase du processus. Nous pouvons peut-être obtenir une idée affaiblie de ce processus en le comparant à nos actuelles études de médecine (spécialement l'anatomie). Mais il commençait pour les jeunes apprentis-lettrés cinq à dix ans plus tôt.

Si les connotations morales liées à l'honneur des ancêtres donnaient à cette implication totale sa légitimation rationalisatrice, elle résultait également d'un facteur socio-économique concret : la structure de la société chinoise était caractérisée par l'absence d'une société civile permettant de supporter un statut autonome du lettré par rapport à l'aspiration effectuée par l'appareil d'Etat. Dans la mer de paysans illettrés qui les entourait, la minuscule minorité des jeunes instruits devait parfaitement se rendre compte des alternatives qui s'offraient : devenir l'un d'eux ou devenir un fonctionnaire, la profession de marchand n'étant guère encore considérée comme un idéal respectable.

On peut se demander si l'existence remarquable et constante au cours de l'histoire chinoise de ce personnage du "lettré déchu" (Hong Xiuquan n'en est qu'un exemple parmi d'autres), parfois aussi un moine défroqué, comme initiateur typique de la rébellion contre l'Etat, n'est pas une conséquence inversée du fait que le seul rôle social possible dans la réussite pour le lettré chinois était son aspiration dans l'appareil administratif au service de ce même Etat ?

Par contre, cette "morale confucianiste du succès" ne pouvait que générer d'importantes tensions internes chez l'aspirant lettré : on devait étudier pour l'amour de l'étude

⁸ - Voir aussi [Hsieh Ting-Yu, 1929, P. 204].

et pour devenir un sage. On devait étudier pour réussir afin d'honorer son clan. On ne devait absolument pas chercher à réussir par ambition personnelle. Le contenu des textes pointait vers l'idéalisme le plus élevé... et l'ambiance de préparation aux examens vers la compétition personnelle la plus effrénée ! [Nivison, 187] Zhu Xi lui-même avait fort bien perçu le problème et les doutes qu'il pouvait soulever chez les étudiants, et il l'avait "résolu" en proposant le refoulement : "Celui qui étudie sans esprit de profit personnel, qui se cultive lui-même, disait-il, ne rencontrera pas de conflit, et obtiendra les examens sans problème."

Zhu reconnaît la rationalisation courante courante des étudiants selon laquelle ils doivent étudier pour les examens afin de subvenir aux besoins de leurs parents, et la condamne. Elle indique simplement que l'attitude de l'étudiant n'est pas tranquille – qu'il ressent encore un conflit entre étudier pour les examens et la "vraie étude". [Nivison, op. cit.]

L'ambition personnelle ne pouvait donc ni se théoriser ni se légitimer : elle ne pouvait jamais être perçue que comme moralement illégitime, quasiment illégale, et opposée à l'idéal de sagesse de l'école confucianiste. La seule ambition moralement légitime était celle que le jeune lettré exerçait au nom de ses ancêtres : l'honneur était pour eux. Quelle responsabilité et quelle humilité, et par-dessus tout quels refus et méconnaissance de soi étaient impliqués dans une telle formation psychologique !

Est-ce la raison qui fait que, lorsqu'elle parvenait à briser ces barrières morales, l'ambition personnelle devenait féroce ? Le personnage de l'ambitieux assassin sans scrupules appartient tout autant à la culture et à l'histoire chinoises que celui du sage.

De plus, les hakka avaient vis-à-vis des examens une position encore plus spécifique que les autres citoyens de l'Empire : méprisée localement, la communauté hakka investit de grands espoirs dans les examens dès qu'elle fut autorisée à y concourir... En 1752, 5 des 11 *jinshi* du Guangdong étaient des hakka de Jia Ying Zhou. L'histoire tourmentée des hakka semblait jouer dans le sens d'un renforcement de l'idéal de réussite aux examens : le succès aux examens dans le système de pensée confucianiste comme donnait de l'honneur aux ancêtres, et ceci permettait aux clans hakka de renforcer leur auto-image positive dans la situation de minorité où ils se trouvaient... et aussi de renforcer matériellement leurs moyens de pression (*lobbying*) vis-à-vis de leurs adversaires comme vis-à-vis de l'Etat.

Ainsi le jeune lettré hakka se voyait-il investi d'une mission, non seulement vis-à-vis de son propre clan, mais d'une certaine manière, de la communauté dans son ensemble : ce réseau d'implications faisait de son succès ou de son échec une affaire non seulement personnelle (comme peut-être de nos jours dans les classes moyennes), non seulement familiale (comme pour les non-hakka), mais aux implications sociales encore plus larges. Ce renforcement de l'idéal du succès aux examens se trouvait parfaitement intériorisé sous la forme de l'idéologie confucianiste de l'action filiale dont je viens de parler.

Les résultats académiques du jeune Hong lui valurent l'admiration de sa famille,

donc on peut supposer qu'il n'était pas mauvais. Toute sa famille se cotisa pour lui offrir l'école, en prévision de son futur succès : c'était un investissement pour l'avenir, et une responsabilité sur les épaules du jeune homme.

La tension interne au système des examens à l'époque de Hong

Dès l'âge de sept ans, Hong s'immergea donc dans le néoconfucianisme de l'école Song, dont la doctrine présentait très exactement le double aspect dont il vient d'être question : "implication personnelle" et "intégrisme moral" :

Cette interprétation du confucianisme offrait une vision inspirante de l'individu moralement perfectible, agissant de concert avec les principes célestes (*li* 理) pour transformer le monde, un idéal exemplifié de la manière la plus dramatique par l'intensité morale de Wang Anshi (1021-1086) dans son zèle messianique à remettre en ordre la société [Bohr, 1978, p. 23].

Bohr examine longuement les textes qu'étudia Hong. Je ne reviendrai pas ici sur la culture de l'époque, abordée dans la première partie (chapitres 2 et 7). Je rappellerai simplement l'importance des Livres Moraux (*shànshū* 善書) dans ce système d'études. Ecrits typiquement par des intellectuels marginaux, bouddhistes ou taoïstes adhérents de l'école néoconfucianiste de Cheng-Zhu, ces fascicules largement diffusés attribuaient la crise présente à la décadence morale et physique de la société chinoise, et prêchaient pour la combattre une stricte discipline personnelle : proscription de l'alcool, du tabac, du jeu, de la magie et des jurons. Le tout était accompagné d'une eschatologie Bouddhiste ou Taoïste : Ciel et Enfer, Salut et Puniton. Ce sont des thèmes que l'on retrouvera par la suite dans la prédication Taiping.

A l'école, on commençait par apprendre par cœur quelques uns de ces "best-sellers", puis ensuite seulement, on passait aux Classiques eux-mêmes. Ensuite, vers 15 ans, on commençait à apprendre l'écriture poétique des Bāgǔ 八股, les "Essais en Huit Parties". C'est donc le trajet que Hong, envoyé par sa famille hakka pour obtenir des honneurs, commença par suivre.

Là, il devait inmanquablement rencontrer cet autre facteur de tension, cette ambiguïté savamment refoulée, mais pourtant évidente, entre désintéressement et compétition⁹, doublé d'un autre facteur de tension, celui de la nature même des examens : depuis la réforme menée par Wáng Ānshí 王安石, les épreuves littéraires y avaient pris une importance vitale.

Les frères Cheng s'y étaient à l'époque opposés, jugeant ces épreuves superficielles et incapables d'aider à apprendre les réelles leçons des Sages. Le philosophe Song Zhu Xi, qui se considérait comme l'élève des Cheng, avait partagé cette opinion. Dans *Opinion privée sur les Ecoles et les Examens*, il critique férocement les examens de son

⁹ - Double aspect qui se retrouve d'ailleurs dans les études de médecine actuelles, écartelées entre la compétition féroce du concours pour un statut social envié et l'idéalisme qui peut investir la fonction curative, exprimé dans le serment d'Hippocrate.

époque. Il propose d'utiliser un canal – même réduit – de recommandation, et demande la fin du favoritisme, et l'attribution de quotas justes aux différentes régions. Et surtout, il propose de modifier totalement le *contenu* des examens :

Il voulait changer les programmes des examens selon un cycle de 12 ans, de manière à garantir que l'Etat ait à sa disposition des hommes disposant d'une grande variété de formations spécialisées. Les examens en 賦 fù [prose "rimée" – GG] et en poésie [shi 詩] seraient supprimés. Zhu voulait que les candidats pensent et sachent penser par eux-mêmes ; en étudiant les Classiques, ils devraient non seulement étudier les textes classiques eux-mêmes, mais aussi les commentaires de diverses écoles d'interprétation, et en répondant à une question, devraient être préparés à citer différentes opinions, concluant par leur propre jugement. Zhu allait jusqu'à citer des commentaires qu'il aurait demandé aux candidats de lire ; et de manière quelque peu surprenante, les commentaires de Wang Anshi 王安石 (1021 - 1086) sont inclus pour tous les Classiques les plus importants, alors que Zhu était en général opposé aux politiques défendues par Wang [Nivison, p. 189].

Cependant, après sa mort, le type d'examens qui fut institué en son nom et en celui de sa doctrine fut très largement inspiré de la forme qu'il avait combattu :

Alors que Zhu avait voulu que les candidats aient une connaissance de nombreuses différentes écoles critiques, le système Ming demandait aux candidats de se préparer juste sur une école, celle de Zhu Xi lui-même. Après la publication officielle, durant le règne de Yonglo, du compendium des opinions de cette école, le *Sishu Wujing Daquan*, même les commentaires standards d'époque Tang furent éliminés du programme. En conséquence, le succès à l'examen dépendit de moins en moins des larges lectures ou de la réelle compréhension, même des Classiques, des candidats, et de plus en plus de leur capacité à écrire dans le style réclamé des essais sur le sens des textes classiques dans le premier test [qui fut de plus en plus celui dont dépendait le sort du candidat] [Nivison, p. 193].

La forme de ces essais, décidée par le Bureau des Rites, évolua au cours du temps. Sous les Ming, elle se fixa en huit sections (*bagu* – huit jambes)¹⁰. Le nombre de mots dans chaque essai était aussi fixé. Typiquement, il fallait travailler à partir d'un texte tiré des classiques et l'analyser en deux sous-thèmes, sur chacun desquels il fallait rédiger dans le style de l'"ancienne prose" classique des versets "en miroir" : un "vers" sur l'un des thèmes, immédiatement suivi par un "vers" sur le second, comprenant exactement le même nombre de caractères, et organisé en miroir du premier. Bien sur, il fallait d'abord analyser le texte fourni pour y trouver une antithèse – le plus souvent formelle – pour y trouver prétexte à construction binaire.

Ce processus devenait premier dans le travail, quel'ait pu être le sens originel du texte fourni au candidat. Celui-ci devait donc souvent déformer voire inventer le sens du texte classique pour y parvenir – et bien sur pratiquer longuement l'exercice pour y devenir expert. Nivison concède que l'effet obtenu n'était pas forcément déplaisant, mais, ajoute-t'il :

¹⁰ - Pour un autre exemple des tensions engendrées chez un lettré par le problème de la réussite aux examens, voir la description du cas de Wú Jìngzǐ 吳敬梓 (1701-1754) , au chapitre 2.

(...) s'il fallait lire et imiter de tels essais comme si sa vie en dépendait, et durant les années d'exercices nécessaires à l'acquisition de la technique pouvant satisfaire les examinateurs, on peut facilement imaginer que l'ennui devait rapidement céder place à un intense dégoût.

Evidemment, les examinateurs développèrent de leur côté des capacités à “faire suer” les candidats, en leur proposant des textes peu adaptés à ce travail, sortis de leur contexte, ou découpés de manière à rendre le sens incompréhensible (ce qu'on appelle encore en chinois moderne 斷章取義 “tronquer les textes pour en solliciter le sens”). Nivison donne l'exemple suivant :

Imaginez vous devant écrire un essai sur les mots suivants :

Gou wei wu ben qi

Ces mots correspondent approximativement aux mots en italiques dans ce passage de Mencius :

Le disciple Xu dit : “Zhong Ni faisait souvent l'éloge de l'eau, disant : ‘Oh, eau, oh, eau’. Que trouvait-il donc dans l'eau dont on puisse faire l'éloge ?” Mencius répondit : “Voilà une source, comme elle jaillit ! Elle ne prend de repos ni le jour ni la nuit. Elle remplit chaque creux, puis avance, coulant jusqu'aux quatre mers. Voilà comment est l'eau de la source ! C'est cela dont il trouve à faire l'éloge.

Mais suppose que l'eau n'ait pas de source. Au septième et au huitième mois, quand il pleut abondamment, les canaux dans les champs sont tous pleins, mais on pourrait alors s'attendre qu'ils se dessèchent de nouveau rapidement. Ainsi un homme supérieur est honteux d'une réputation qui dépasse ses mérites.” [Nivison, p. 195]

Et Nivison de conclure que le *bagu* constitue un exemple de violation du principe classique que “on ne doit pas laisser les mots blesser le sens”.

Pensez que chaque écolier devait lutter avec cette forme, et que souvent, toute la pression possible, pédagogique, sociale, familiale était exercée sur lui pour qu'il la maîtrise. Et considérez que pour la maîtriser, il devait par une longue pratique au minimum acquérir une sorte hypothétique de discernement dans cette forme, et donc se conditionner lui-même dans un exercice pour lequel il devait fort probablement ressentir un dégoût aussi bien philosophique qu'esthétique [Nivison, p. 195].

Les examens de Hong

Comme tous les candidats au premier examen, Hong devait connaître par cœur les Classiques. Mais sa connaissance en était si bonne que ses professeurs le dispensèrent de payer l'école, lui prédisant le succès aux examens. Lui qui avait passé sa courte vie immergé dans le moralisme néoconfucianiste, sa dette morale ne cessait de s'accroître !

Les examens se faisaient en plusieurs sessions, chacune éliminant des candidats. puis à la fin, les 20 ou 30 candidats restants devaient écrire des poèmes sur quatre questions tirées des Classiques. En 1828, sur 500 candidats à Huaxian, Hong fut parmi les 1 à 2 % reçus aux examens du district. Il avait alors 14 ans. Ayant réussi à l'examen du district, Hong fut autorisé à se présenter à l'examen préfectoral. Le plan de l'examen

y était le même que celui précédemment donné, mais en plus, on demandait aux candidats de “régurgiter” l’Edit Sacré de l’Empereur Kang Xi¹¹. Mais là, il échoua et n’obtint pas le grade de *shengyuan*.

Il faut se rappeler des chiffres déjà données au chapitre 4 pour mesurer la difficulté de la tâche : 25 000 reçus *shengyuan* pour 2 millions de candidats *yuanshi* ! Ce qui était, en fait, déterminant, c’était l’existence d’un système de quotas par région pour l’entrée à l’administration, ce qui faisait que certaines régions (le bas Yangzi) étaient outrageusement favorisées par rapport à d’autres, les quotas étant plus élevés. De plus, dans les zones les plus riches, les parents pouvaient payer des précepteurs pour leurs enfants, contrairement à ceux de Hong... La recherche récente semble montrer, suite à l’expansion démographique de l’époque, un véritable *effondrement* des quotas aux examens.

A l’époque de Hong, il devenait de plus en plus difficile pour quelqu’un de son statut économique et social de pénétrer dans les rangs convoités des *shengyuan*. [Bohr, 1978, p. 35]

Ainsi, contrairement à l’époque Ming, les gens du commun avaient peu de chances de réussir : 80 à 90 % des candidats étaient des fils de riches. Un autre fait qui mérite d’être mentionné est la tradition d’offrir des cadeaux aux juges : Zeng Guofan, quand il revint du Hunan où il avait été surveiller les examens, dut se procurer plusieurs chariots pour porter tout ce qui lui avait été offert par les familles des candidats ! Ceci ne signifie pas forcément que les juges étaient eux-mêmes tous corrompus, mais démontre une ambiance générale du système... La corruption des employés du yamen, qui classaient les copies, était par contre patente, et ils pouvaient facilement modifier le classement. Il existait enfin une réelle possibilité de discrimination à l’encontre de Hong tout simplement parce qu’il était hakka. Mais il ne semble pas qu’à cette époque, le jeune hakka ait supposé une telle injustice. Son incapacité à remplir le devoir du fils confucianiste filial d’amener l’honneur à sa famille l’emplit plutôt d’un intense sentiment de culpabilité personnelle.

Ceci est compréhensible à la lumière du fait que l’enfant chinois se voyait enjoint par les Livres Moraux tout comme par l’entraînement aux examens de s’épuiser en exprimant sa gratitude à ses parents. [Bohr, 1978, p. 39]

Sa famille ne pouvait plus lui payer d’études. Mais un ami riche l’invita à un an d’école privée. En 1830, il dut cependant abandonner les études pour travailler dans les champs avec son père et ses deux frères. Puis il se mit à enseigner à l’école du village, l’occupation habituelle des “demi-lettrés”¹² attendant le succès aux examens.

Le malaise et la vision de Hong

Le grade de *shengyuan* aurait permis à Hong d’obtenir une allocation d’études et ainsi d’être plus tranquille pour continuer sur la voie du succès. Mais Hong échoua, et il

¹¹ - La traduction intégrale de cet Edit se trouve citée en exergue du chapitre 5.

¹² - Voir le chapitre 4 sur l’élite pour ce groupe à la position sociale ambiguë.

échoua trois fois. C'est probablement lors d'une de ces tentatives infructueuses qu'il rencontra à Canton dans la rue un missionnaire que l'on suppose avoir pu être Edwin Stevens, occupé à prêcher avec l'aide d'un converti chinois. Il le revit le lendemain, et c'est à ce moment que l'assistant chinois lui remit les fascicules écrits par Liang Afa¹³, *Quán shì liángyán* (全世良言, que Reclus traduit par "Paroles de sagesse pour exhorter le siècle"). Il ne semble pas que Hong y ait sur le moment attaché une importance particulière, si même il les parcourut.

Le dernier échec qui nous intéresse (l'avant-dernier de Hong) se produisit en 1837, Hong ayant alors 23 ans.

Ce fut pour lui un drame. Il se retrouvait parmi les lettrés repoussés par le pouvoir, horde d'aigris, de révoltés en puissance, avec la seule perspective de mener jusqu'à sa mort, comme ses pairs, l'existence besogneuse de maître d'école de son village [Reclus, 1972, p. 29].

C'est ce nouvel échec qui déclencha la maladie qui fit qu'il dut être remmené chez lui en palanquin. Là, fiévreux et trop faible pour demeurer debout, il prit le lit. C'est alors qu'il eut une succession de rêves et de visions¹⁴. D'abord, il vit une grande quantité de gens qui lui souhaitaient la bienvenue parmi eux. Il en interpréta qu'il devait bientôt mourir et se présenter devant le roi des Enfers, Yanlo, et appela ses parents à son chevet :

"Mes jours sont comptés, et je quitterai bientôt ce monde. Ô, mes parents, comme je vous ai mal retourné les faveurs de votre amour ! Je n'atteindrai jamais un nom qui puisse faire rejaillir sur vous du lustre !" [Hamberg, 1854, p. 9]

leur dit-il, en un dernier sursaut de culpabilité d'avoir failli. Puis il perdit connaissance – sa famille pensa qu'il allait effectivement mourir.

Mais si son corps était apparemment inconscient, son esprit travaillait, et devait par la suite conserver le souvenir de ce qu'il avait vu, nous dit Hamberg. A quel degré, nous n'en savons rien, mais il est vraisemblable que ses souvenirs furent de la même sorte que ceux d'un rêve au réveil, c'est à dire précis sur certains faits, et flous dans l'ensemble. Nous n'aurons jamais de certitudes sur ce que vit réellement Hong, car l'imagination prit certainement le relais au réveil pour combler inconsciemment les lacunes du souvenir. Mais cela au fond importe peu, aussi bien finalement pour ce qui ressort du travail inconscient de Hong que des conséquences historiques de sa vision. Je vais décrire ce que rapporte Hamberg, et qui lui fut raconté par le cousin de Hong, Hong Rengan, futur ministre du Royaume Céleste.

Hong Xiuquan vit d'abord un dragon, un tigre et un coq pénétrer dans sa chambre, puis un grand nombre de gens jouant de la musique. On lui présenta un palanquin dans

¹³ - Pour une présentation de Liang Afa, voir le chapitre 2.

¹⁴ - La source "standard" pour toute cette section est [Hamberg, 1854] (*The visions of Hung-Siu-Tshuen and the origin of the Kwang-Si insurrection*, Hong-Kong, 1854). Il s'agit d'une traduction faite par ce missionnaire (suédois) de la Société Evangélique Bâloise à partir d'entretiens avec et de textes du cousin de Hong Xiuquan, Hong Rengan, "Hong-Jin" dans le livre.

lequel il fut invité à prendre place. De cette manière, il quitta sa chambre.

Siu-Tshuen se sentit grandement surpris aux honneurs et à la distinction qu'on lui faisait, et ne savait qu'en penser [Hamberg, 10].

Le palanquin l'amena bientôt en un endroit "magnifique et lumineux" où une multitude d'hommes et de femmes très beaux l'accueillit avec des expressions de grande joie. Comme il en descendait, s'approcha de lui une vieille femme qui lui dit :

- Toi, homme impur, pourquoi es-tu resté en compagnie de ces gens là-bas, et t'es-tu ainsi souillé ? Il faut à présent que je te lave.

La vieille femme l'emmena à une rivière, et le lava. Puis Hong se vit soudain accompagné par de nombreux Sages et hommes de vertu. Ils l'emmenèrent jusqu'à un grand bâtiment, dans lequel ils le firent entrer. Là, ils lui ouvrirent le corps avec un couteau, et en retirèrent le cœur et les autres organes internes, pour les remplacer par de nouveaux, de couleur rouge. La blessure se referma aussitôt. Hong remarqua alors sur les murs de nombreuses tablettes portant des textes exhortant à la vertu, qu'il examina. Puis il fut emmené dans un grand hall. Là, un homme d'âge vénérable, portant une barbe dorée et vêtu d'une robe noire, était assis dans une attitude imposante, à la place la plus haute. Dès qu'il vit Hong, il se mit à verser des larmes, et dit :

- C'est moi qui ai créé, et nourris tous les êtres humains dans le monde entier. Ils mangent ma nourriture et s'habillent de mes vêtements, mais pas un parmi eux n'a le cœur de se rappeler de moi et de me vénérer. Et ce qui est pire encore, c'est qu'ils prennent ce que je leur offre et s'en servent pour adorer des démons. Ils se rebellent contre moi de leur propre volonté, et éveillent ma colère. Ne les imite pas !

Puis il remit à Hong une épée, lui ordonnant de s'en servir pour exterminer les démons – mais il devait épargner ses frères et ses sœurs – un sceau, qui lui permettrait de vaincre les esprits mauvais, et un fruit jaune que Hong mangea et trouva sucré et doux.

Sitôt reçu ces emblèmes de sa mission (Hamberg parle déjà des "emblèmes de la royauté"), Hong commença sur le champ à exhorter les gens rassemblés dans le hall à retourner à leurs devoirs envers le vieil homme. Certains lui dirent qu'ils avaient en effet failli, d'autres lui demandèrent : "Pourquoi devrions-nous l'honorer ? Contentons-nous d'être heureux, et buvons avec nos amis !" Les larmes aux yeux, Hong continua ses exhortations. Le vieil homme lui dit alors : "Prends courage, accomplis le travail, je t'aiderai à chaque difficulté."

Puis il se tourna vers son entourage et dit :

- Xiuquan est compétent pour sa charge.

Hamberg continue ainsi :

Puis le vieil homme accompagna Hong dehors, lui fit regarder en-bas et dit :

"- Vois les gens sur la terre ! Leur cœur est d'une perversité sans égale !"

Hong regarda et vit un tel degré de dépravation et de vice que ses yeux ne purent

endurer la vue et sa bouche exprimer leur actes. Il se réveilla alors de sa transe, mais, encore sous son influence, sentit les cheveux se dresser sur sa tête et soudainement, saisi d'une violente colère, oubliant son état, se leva, mit ses vêtements, et quitta sa chambre pour se présenter devant son père, devant lequel il s'inclina avant de lui dire :

“- Le vénérable vieil homme en haut a ordonné que tous les hommes se tournent vers moi, et tous les trésors couleront vers moi.” [Hamberg, 1854, p. 11]

Ce paragraphe, avec le dégoût pour l'humanité dépravée, évoque si irrésistiblement les textes protestants victoriens que je suis obligé d'interrompre la narration de la vision elle-même pour aborder le problème de la manière dont elle nous est rapportée.

Le problème des sources de la vision de Hong

Il y a en fait deux sources différentes :

1- un premier texte, transcrit en 1853 par un missionnaire de Hong-Kong à partir d'entretiens avec Hong Rengan, le cousin du prophète, dont je me sers pour faire la présente description,

2- un second texte, publié officiellement par le Royaume Céleste après la prise de Nanjing, et qui fut fort vraisemblablement écrit par Hong lui-même ou sous sa direction – et de toute manière contrôlé par lui.

Ces deux textes posent des problèmes différents.

Les textes Taiping ont tendance à embellir la vision, la faisant durer par exemple quarante jours, décrivant le palanquin et le paradis avec un luxe de détails fabuleux. Cet embellissement répondait d'une part à des motifs “bibliques” : si les Taiping étaient le nouveau Peuple Elu, il était logique que les schémas qui s'étaient appliqués lors des miracles précédents continuent à s'appliquer à cette époque d'Armageddon. Ainsi l'histoire des Taiping se trouvait-elle placée dans la continuité de l'Ancien et du Nouveau Testament, et spécifiquement la vision de montée au Paradis de Hong pouvait apparaître dans la continuité par exemple de la vision de Paul sur le chemin de Damas – et c'est bien ainsi que les rebelles concevaient sa publication.

A leur tour, ces aspects bibliques répondaient à des motifs politiques : ils légitimaient le pouvoir de la Dynastie Céleste et surtout persuadaient les simples soldats que Dieu soutenait réellement la rébellion et donc que la victoire était certaine¹⁵.

Enfin, il semble bien qu'au fur et à mesure que le temps passait, le souvenir que Hong lui-même gardait de son “voyage” s'embellissait de plus en plus – sans doute parallèlement à l'évolution de sa maladie.

Le texte de Hamberg pose un autre type de problèmes.

¹⁵ - Entre autres, certains aspects de la vision et du dogme sont plus tardifs, c'est à dire qu'ils durent faire l'objet de rajouts ultérieurs. Pour quelques éléments à ce sujet, voir le chapitre 15.

D'une part il est intéressant de noter que si des missionnaires occidentaux se trouvaient en Chine à cette époque, c'est qu'ils y avaient été poussés par une impulsion au fond pas si différente de celle qui fit agir Hong. Cette impulsion, qui prit la forme d'un véritable mouvement revivaliste en Europe et aux Etats-Unis, fit quitter pays, famille et amis à de nombreux convertis, qui montèrent dans les fourgons des armées et des commerçants d'Occident pour accomplir la mission que leur avait confiée Dieu : aller baptiser les païens¹⁶.

D'une certaine manière, la vision, l'entretien avec Dieu, la mission divine, étaient des événements que les missionnaires pouvaient considérer comme des possibilités sérieuses, réalistes : le mouvement revivaliste leur avait redonné une actualité, une factualité qu'ils avaient perdues depuis les jours lointains de la première Eglise chrétienne. Ceci est à mettre en rapport avec le fait que les diverses dénominations protestantes étaient très opposées à toute Eglise institutionnalisée, et mettaient l'accent sur le rapport direct à Dieu. Cela signifie que quelqu'un comme Hamberg allait écouter ce que lui racontait le cousin de Hong Rengan avec attention, pensant y retrouver des éléments de sa propre histoire (histoire personnelle de Hamberg mais aussi histoire de son église). Il existait une apparente communauté culturelle entre ces hommes. Mais au même moment, cette communauté culturelle, qui faisait noter à Hamberg avec enthousiasme les déclarations de Hong Rengan, menait au problème que nous venons de rencontrer : dans ce passage du texte sur lequel je me suis arrêté, on retrouve ce qui nous paraît à présent avoir été une hantise quasi-maladive du vice, plus caractéristique, me semble-t-il, des missionnaires protestants que des païens dont ils voulaient faire leurs convertis. Il devient difficile de faire la part de ce qui dans la description appartient en propre au visionnaire et de ce qui ressort d'expressions que son cousin mit en conformité avec ce qu'attendait son interlocuteur (avec lequel il suivait en 1854 un enseignement religieux protestant).

Cette mise en conformité n'était pas forcément une distorsion consciente de l'un ou l'autre des interlocuteurs : elle pouvait tout simplement prendre la forme de l'emploi de certains termes religieux que le jeune Rengan venait d'étudier pour décrire des phénomènes que lui avait racontés son cousin... Et elle pouvait résulter de la croyance sincère de la part de Rengan que la vision de son cousin avait bien la signification que lui attribuait le missionnaire suisse, et que là où des divergences existaient, soit lui, Rengan, soit le visionnaire lui-même, s'étaient trompés.

Le problème est sans doute insoluble – mais il est heureusement rendu moins crucial par le fait que la “nouvelle morale” néoconfucianiste imprégnée d'idées venues du bouddhisme (le pêché, par exemple [Eberhard, 1967]) pouvait certes générer des réactions et des formulations de cet ordre¹⁷, surtout dans la situation objective de la société chinoise en 1836.

¹⁶ - J'aurai à revenir par la suite sur ce mouvement missionnaire et l'état d'esprit dans lequel il fut nourri.

¹⁷ - Voir chapitre 2.

La vision : problèmes de chronologie d'interprétation

Je reviens à présent à la description de la vision. Il semble que d'autres visions suivirent cette première ascension, au cours desquelles Hong rencontra souvent un homme d'âge moyen, qu'il appelait son frère aîné, et qui l'aidait dans sa lutte contre les démons¹⁸.

Hsiu-Tshuen entendit également le vieil homme vénérable en robe noire réprimander Confucius pour avoir omis dans ses livres d'exposer clairement la vraie doctrine. [Hamberg, 11]¹⁹

Pour Hamberg, (et donc, sans doute pour Hong Rengan au moment où il lui raconte la vision) la "vraie doctrine" est bien sur le christianisme. Les Taiping, dans leurs publications ultérieures, défendent également l'idée qu'il s'agit du christianisme, qu'ils identifient à la doctrine des anciens chinois à laquelle ils proposent de revenir, le Père Céleste n'étant en fait que Shangdi, le dieu suprême et abstrait du panthéon antique : c'est précisément la conclusion à laquelle parvint Hong sept ans plus tard, en 1843, et qui le fit se convertir au christianisme.

Il est difficile de savoir ce que Hong, interprétant sa propre vision *en 1836*, pouvait retenir comme "vraie doctrine". Il me semble quant à moi douteux qu'il ait pu rattacher dès cette époque sa vision à quelque référence extérieure que ce soit²⁰. Mais n'anticipons pas sur les problèmes d'interprétation. Le contenu manifeste de la vision est clair, la cause de la colère divine est clairement désignée : il s'agit de Confucius. Bohr écrit :

La cause du manque de gratitude filiale de l'humanité n'était nul autre que Confucius. En écrivant les Classiques, il n'avait pas exposé la vraie doctrine révélée dans les anciens textes chinois. Confucius semblait plein de honte et confessa sa culpabilité. [Bohr, 1978, p. 40]

Durant toutes ces visions, Hong ne demeurait pas immobile dans sa chambre. Il s'agitait même de manière extraordinaire, pourfendant des démons imaginaires en poussant des cris : "Tue ! Tue !". Il éclatait parfois en sanglots, disant que personne ne

¹⁸ - Je serai prudent ici, car aussi bien Hamberg que les textes Taiping ultérieurs pourraient contenir des interpolations, des événements rajoutés par la suite.

¹⁹ - Le texte publié par les Taiping par la suite va au-delà de ces quelques lignes pour critiquer plus longuement Confucius et raconter qu'il tenta de s'enfuir pour se rendre du côté des démons. Il fut alors rattrapé et lié, puis fouetté. On a là l'évidence d'une radicalisation de l'anticonfucianisme du mouvement (c'est à dire au début, de la pensée de Hong) dans les premières années du mouvement Taiping.

²⁰ - On verra plus loin que cette position n'est pas partagée par les chercheurs qui inclinent à penser que Hong lut immédiatement les tracts chrétiens qui lui furent remis lors de son séjour à Canton en 1836 et voient dans la vision qu'il eut après son retour à Guanlubu l'évidence d'influences chrétiennes. Je pense quant à moi qu'il est fort probable que Hong ait parcouru les textes que l'on lui remettait, mais qu'il est douteux qu'il leur ait consacré une grande attention : il se préparait à concourir et avait autre chose à faire avant les examens. Et ensuite, il fut malade ; il pourrait y avoir au plus influence inconsciente (comme les événements d'une journée influent sur le contenu manifeste d'un rêve fait la nuit suivante).

respectait le vieil homme et que tous préféreraient adorer des démons. Sa famille le pensa fou, et appela des médecins, qui ne purent demeurer dans la chambre. Dans ses périodes de calme (causées par l'épuisement) il s'étendait de nouveau sur son lit, et racontait qu'il venait d'être élevé à la dignité impériale, et montrait une grande joie si on s'adressait à lui de cette manière. Il écrivit même un poème en ce sens, où il déclarait qu'il était un "Roi tout-puissant" (我今為王事事可).

Puis peu à peu, Hong se calma, et retrouva la conscience. Il avait été connu durant son délire comme le "fou du village", aussi, quand il fut en état de parler, chacun vint le voir pour entendre le récit de sa vision. Il la raconta à tous, mais, dit Hamberg, "ses amis et ses parents répondirent seulement que tout cela était en effet étrange, sans penser qu'il puisse y avoir quelque chose de réel dans la chose."

Hamberg ne mentionne pas que Hong lui-même ait donné une interprétation quelconque à ce qui venait de lui arriver. S'il le fit, il en garda le résultat pour lui, et ne parla plus d'être Empereur de Chine" ni "Roi Quan". Mais sa personnalité changea.

De cette crise mentale sortit un homme nouveau – un homme affable et circonspect, à la démarche pleine d'assurance et de dignité, soucieux de la chose publique. Mais il restait l'être ambitieux, autoritaire et irritable qu'il s'était montré dès l'enfance, ramenant tout à lui et commandant à ses pairs. [Reclus, 1972, p. 30]

Reclus fait dater de cette époque, suivant immédiatement la crise, la composition du poème où Hong utilise la métaphore du dragon (symbole impérial) pour se décrire, et en déduit que Hong avait peut-être déjà gardé de son "voyage" des ambitions impériales. Mais Hamberg écrit que ce poème fut composé *durant* la crise (sans doute entre deux périodes de délire...) et non après. Il me semble quant à moi que Reclus est tenté d'interpréter le début des événements à la lumière de la révolte qui les suivit près de 15 ans plus tard.

Quoi qu'il en soit, la vie de Hong durant les sept années suivantes fut celle d'un maître d'école. La tablette de Confucius demeura dans sa classe durant ces longues années, ce qui ne plaide pas pour un activisme anti-confucianiste très fervent. Le fait que Hong tenta une nouvelle fois de concourir aux examens impériaux en 1843 ne plaide pas non plus pour des sentiments anti-dynastiques très violents. Mais Reclus a pu être influencé par les sentiments pro-Taiping des historiens chinois de sa période, quand les communistes chinois encensaient les Taiping comme les précurseurs de la Chine nouvelle, et tendaient à attribuer au jeune Hong des sentiments nationalistes modernes.

Le résultat le plus apparent de la crise de Hong semble en fait avoir été une modification de sa personnalité, qui lui permit de supporter son échec, d'enfouir sa culpabilité derrière une apparente assurance.

Le langage de la vision : essai d'interprétation psychologique

Si je reviens sur le contenu formel de la vision, je suis porté à l'interpréter non pas en termes directement religieux, mais plutôt – comme un rêve livrant des éléments

inconscients déformés – en termes de réalisation fantasmatique de projets de la vie : ayant été frustré dans sa vie réelle du rôle de l'étudiant victorieux qu'il comptait pouvoir jouer bientôt (rappelons-nous l'importance des éléments ritualisés dans l'interaction sociale de qui se voulait lettré à cette époque) il vivait sa réussite aux examens sur le mode fantasmatique.

Arrêtons-nous un instant sur le palanquin : il peut paraître totalement ambivalent. C'est à la fois l'instrument dans lequel Hong rentre de Canton, et celui qui l'emmène en un lieu fantastique (que nous sommes portés à assimiler au paradis) rencontrer celui que les textes Taiping appelleront plus tard le Père Céleste. L'ambivalence du palanquin repose d'une part sur ces deux assimilations, qui ne devinrent évidentes que près de six ans plus tard, et sur l'idée que la crise mentale de Hong commença une fois qu'il fut arrivé chez lui, sous la forme de la vision que je viens de raconter.

Supposons d'abord que tout ceci soit bel et bon : il semble logique de supposer que Hong ait repris les matériaux tirés de son tout récent retour au village, mais en en inversant proprement l'humiliation en question pour en faire de l'honneur. Réaction de défense. Ce raisonnement n'est pas grotesque. Mais il me semble qu'il conviendrait de se demander quelle est la signification du *premier* palanquin – celui de Canton à Guanlubu.

Le palanquin est le moyen de transport des fonctionnaires, c'est à dire de ceux qui ont réussi aux examens ! A cet égard, la crise de Hong semble bien avoir commencé à *Canton* et non pas dans son village. Il a été pris de malaise, nous disent les textes. N'a-t'il pas fait un malaise névrotique ; refusant son échec, n'a-t'il pas commencé à chercher à vivre fantasmatiquement un retour *trionphal* dans son village, en empruntant le moyen de transport synonyme du succès ?

Mais arrivé à Guanlubu, il lui faut bien faire face à la réalité, et annoncer son échec à sa famille. D'où sans doute la réaction extrêmement violente qui se produit – et qui le jette dans son lit et provoque sa vision, dans laquelle Hong retourne les événements en sa faveur – mais il *sait* cependant ce qu'est la réalité, et son sentiment de culpabilité de la vie réelle émerge de nouveau dans son rêve : la vieille femme lui déclare qu'il est impur. “Il faut à présent que je te lave” lui dit-elle : retour soudain de culpabilité en raison de son échec ? Et cette culpabilité ne pouvait-elle s'augmenter encore de ce qu'il savait fort bien que les honneurs du palanquin qu'il venait de s'inventer pour se rendre en ce lieu étaient en fait usurpés ? Plus la vision progressait dans le sens d'honneurs immérités, plus la culpabilité sous-jacente devait être forte.

Mais c'est bien toujours des examens qu'il s'agissait : quand Hong “se vit soudain accompagné par de nombreux Sages et hommes de vertu”, “il en reconnut certains” : comment aurait-il pu ne pas en reconnaître certains ? Je serais tenté de dire que c'est son programme d'examen qui prenait ainsi vie devant lui. N'avait-il pas passé des années et des années à travailler sur les textes de ces Sages de l'histoire chinoise ? Ne pouvait-il mieux annuler son échec qu'en se plaçant parmi eux ? Mais il devait

simultanément se punir d'un tel sacrilège, d'où les éléments mortifiants du lavage et du changement du cœur (réputé impur) – une nouvelle version de la tension entre l'idéalisme (représenté par les Sages) et son ambition de réussir ?

Ainsi, la tension entre les honneurs déployés pour Hong (et par lui) et son sentiment de culpabilité persistant devait se résoudre ; la solution était en un sens d'une *mission* qu'on lui confiait, d'un moyen logique par lequel il pourrait *mériter*, être le vrai destinataire de ces honneurs. Au fur et à mesure que la vision se déployait, il obtenait cette sensation tant recherchée d'être le centre de l'attention de tous, exactement comme il aurait pu l'être dans son univers rural en tant que lettré ayant réussi, et comme sa vision et la nouvelle personnalité qui la suivit lui permirent par la suite de l'être. Mais c'était une fuite en avant, sans aucune issue : au fur et à mesure qu'il recevait ces honneurs, la culpabilité de s'en savoir indigne – héritée de celle de son échec dans le monde réel – devait augmenter de manière insupportable.

Une solution était que ces honneurs lui soient attribués en prévision de ce qu'il *allait* accomplir *dans le futur*, d'où la nécessité de la mission.

Cette interprétation peut aider à expliquer ce qui demeure au premier abord incompréhensible, à savoir que Hong recomposa aux examens impériaux en 1843 : ce sens de la mission ressenti dans sa vision ne pouvait que s'identifier après son retour dans le monde réel à cette autre mission à lui confiée par sa famille et la communauté hakka : réussir. De plus, ce sentiment lui permettait de se débarrasser d'une autre tension : celle liée à son propre soupçon, qui devait le tarauder, d'être mu par l'ambition personnelle. Mettre en avant une "mission" à lui dévolue *de l'extérieur* lui permettait d'alléger ce poids.

La manière dont le vieil homme parle de lui ("Xiuquan est compétent pour sa charge.") dans la vision pointe dans cette direction du fonctionnariat. Le cadeau qu'il lui fait d'un sceau (instrument traditionnel par lequel les fonctionnaires civils comme militaires authentifiaient leurs écrits) pointe également dans cette direction. Peut-on exprimer plus clairement l'identité entre la "mission" qui est confiée à Hong et son idéal : devenir titulaire d'une charge de fonctionnaire²¹ ? Ce que nous interprétons comme le Paradis chrétien ressemble bien davantage à la conception que pouvait avoir Hong de la Cour Impériale – au reste, il est difficile de distinguer Cour Céleste et Cour Impériale, les deux étant en miroir l'une de l'autre...

Hamberg cite aussi plus loin que Hong prétendit avoir été élevé à la dignité impériale, qu'il était heureux qu'on l'appelle Empereur, et que ses frères trouvèrent sur sa porte un papier rouge portant les mots 天王大道君王全 Tiānwáng Dàdào

²¹ - Ici, je me guide sur le contexte de la nomination à un poste dans un lieu qui évoque une Cour, mais il faudrait assurément pouvoir se reporter au texte chinois par lequel Rengan décrit la scène (le texte de Hamberg est en anglais). Cheng rapporte qu'il pense avoir localisé l'original chinois au British Museum sous la forme de deux manuscrits intitulés "The report of a friend of Hung") et en présente sa propre traduction [Cheng, 1963].

Jūnwáng Quán, “La Grande Voie (Hamberg dit “les nobles principes”, Reclus “Voie Suprême”) du Roi Céleste, le noble Souverain Quan”.

Doit-on nécessairement interpréter ceci comme le signe d’une volonté de renverser la dynastie ? Je ne le pense pas. Cheng propose quant à lui une piste à partir du *Liji* (*Livre des Rites*), où se lit [Cheng, 1963, p. 11 et note p. 141] :

大道之行也天下爲公，選賢與能，講信修睦。

soit :

Lorsque la Grande Voie (*Dàdào* 大道) était suivie, un même esprit présidait à tout sous le Ciel, on choisissait des hommes de sagesse et de grande capacité, les paroles étaient sincères et tous cultivaient la concorde [Legge, 1885, p. 365, trad. modif.].

ce qui renvoie à la période mythique de la Grande Harmonie (*Dàtóng* 大同)²².

D’autre part, l’Empereur est le chef de tous les fonctionnaires – il peut y avoir ici des éléments ressortant plutôt d’une identification entre Hong et le vieil homme. Et ces éléments existent aussi quand on considère un autre élément important de la vision : la culpabilité de Confucius. Le manque de piété filiale de Hong (parce qu’il a échoué) devient le manque de gratitude filiale de l’humanité vis-à-vis du vieil homme : Hong se débarrasse encore d’une autre manière de sa culpabilité, en la transférant à la société chinoise dans son ensemble (“vice”, “dépravation”). Dans les deux cas, la faute est celle de Confucius : il est le Maître dont on doit étudier les textes pour réussir, il est aussi celui qui est responsable de l’injustice faite au vieil homme (Hong ?). Hong répudie ici l’identification de tout lettré avec le Maître, au profit de celle avec le vieil homme.

D’une part, il est intéressant de noter que Hong utilise contre Confucius lui-même la vertu confucianiste par excellence, celle du juste milieu : il donne finalement une répudiation du système qui est fort ambiguë, puisque Confucius est seulement coupable de “n’avoir pas exposé clairement” les choses, c’est à dire coupable au plus de confusion.

D’autre part, hors de toute doctrine, on peut noter l’importance ici de l’aspect *affectif* : Hong semble bien rendre Confucius *personnellement* responsable de son récent échec aux examens. Est-ce parce qu’il n’ose encore prendre à parti le système impérial lui-même, c’est à dire accuser de corruption les examinateurs ? Est-ce parce qu’il perçoit inconsciemment la contradiction entre les enseignements du Maître et ce qu’est devenue sa doctrine à l’époque mandchoue ? Tout étudiant des Classiques, on l’a vu, devait être familier avec les critiques du système des examens *parties des rangs des confucianistes eux-mêmes*.

Bohr écrit à propos de Hong que

Son incapacité à accomplir son devoir filial en obtenant ses diplômes était liée dans son esprit avec l’échec du Confucianisme lui-même. La vue du monde

²² - Voir le chapitre 14 pour la pertinence de cette citation et d’autres éléments sur les influences probables du *Liji* et de cette période de la Grande Harmonie.

simpliste de son éducation confucianiste de village ne l'avait pas préparé pour l'injustice et la corruption qu'il perçut et associa au monde extérieur (*the larger world*) centré autour des examens de Canton. [Bohr, 1978, p. 44]

Bohr a raison sur plusieurs points : d'abord, la détermination géographique mentionnée est certainement pertinente. Un Hong habitant plus loin de Canton ou au contraire en ville n'aurait sans doute pas eu les mêmes réactions. Je ne peux m'empêcher de penser à l'image traditionnelle de Luther découvrant Rome.

Deuxièmement – comme je l'ai déjà mentionné – cette liaison entre problème personnel et problème social pouvait certainement en donnant une dimension générale à l'échec de Hong, le soulager quelque peu de son sentiment de culpabilité. Ainsi se trouvait généré le lien logique qui pouvait mener ensuite Hong à engager une action sociale en vue de corriger les malheurs de l'époque. On pourrait dire qu'il s'agit d'un mécanisme de sublimation.

Mais il me semble qu'il est possible d'aller plus loin : en un sens, si cette liaison inconsciente existe, Hong choisit cependant de la formuler non pas comme la critique du système impérial ou de la doctrine confucianiste, mais comme celle de l'homme Confucius. Il choisit d'une certaine manière le *lien personnel* avec Confucius, un lien de révolte, sans doute, mais personnel tout de même. C'est à relever, car plus tard, le christianisme permettra à Hong de théoriser sa vision sous la forme d'un lien personnel avec Dieu, auquel viendra s'identifier le vieil homme, le Père Céleste.

Si, à partir de cette idée de lien personnel, nous poursuivons la ligne de réflexion sur le sentiment de culpabilité éprouvé par Hong, il est tentant de mettre en parallèle la culpabilité ressentie par Hong et celle que reconnaît Confucius dans la vision : tout se passe comme si cette culpabilité était tout simplement transférée personnellement d'un être humain à un autre, de Hong au Maître Confucius, dans un processus au cours duquel Hong est élevé à la plus haute dignité – celle d'Empereur, de Maître, de Chargé de Mission du Créateur, ou de Roi : peu importe visiblement, puisque Hong assume tout à tour chacun de ces rôles.

Il ne faudrait pas pousser beaucoup les données pour reconnaître de l'Oedipe dans cette scène de théâtre ou l'*un* prend la place de l'*autre*... Confucius comme Père ? Le vieil homme comme Père de remplacement pour Hong, moyen radical de remplacer une mission par une autre ? Reclus raconte justement que

lorsque son père le réprimanda de telles divagations, Hsiao-T's'uann lui répondit qu'il *n'était pas son père* et n'avait pas à recevoir ses remontrances [Reclus, 30]

Une telle interprétation est assurément tentante. Elle est cohérente avec le fait que la culpabilité qui s'exprime dans la vision est liée au crime de "dépravation". Et c'est semble-t-il juste après sa crise que Hong se choisit son nouveau nom : Xiuquan, "Elégante Perfection". Un changement de nom peut être interprété comme la tentative de se créer une nouvelle identité (ce n'était pas forcément une volonté consciente du visionnaire). Au moment où se forge une nouvelle identité – celle qui permettra l'élaboration d'un nouveau paradigme – on peut effectivement s'attendre à ce que des

appartenances aussi fondamentales dans la construction de la société chinoise que celle à la famille aient à être remises en cause. Et ce d'autant plus que le paradigme dominant se trouve avoir sur la culture une emprise profonde : plus est profonde l'emprise, plus dure et critique le moment de la crise personnelle, plus "culturelle" la domination, plus intériorisé le consensus dominé, alors plus personnelles et profondes devraient être les implications d'une rupture.

Mais le problème de la transculturalité, de l'invariance culturelle de l'Oedipe reste posé, et je ne chercherai certes pas à le résoudre ni même à l'aborder ici ! Je ne chercherai donc pas, également par manque de compétence, à pousser plus loin ce type d'interprétation, mais j'espère avoir au moins rendu évident que l'interprétation chrétienne n'était en tout cas pas une interprétation qui se trouvait contenue de toute nécessité dans les événements primaires, qu'il s'agissait essentiellement justement d'une interprétation²³.

Sans doute fut-ce celle à laquelle Hong se raccrocha lui-même par la suite : ne lui fallait-il pas lui-même assumer ce qui lui était arrivé ? Si nous cherchons à faire autre chose que de tirer de sa pathologie une étiquette-diagnostic qui nous rassure *nous* quant à ce qui se passa à Ganlubu en 1836²⁴, alors nous devons nous préoccuper de ce que Hong pensa de lui-même à partir de ce moment et jusqu'à sa conversion, qui mit d'une certaine manière un point final à son débat intérieur sur le sens de sa propre personne²⁵.

Le langage de la vision : essai d'interprétation culturelle

D'autre part, il faut aussi analyser comment les contemporains de Hong purent interpréter sa vision en fonction des possibilités que leur ouvraient leur culture. C'est l'une des conditions pour comprendre la formulation ultérieure de la vision religieuse du monde des Taiping. Pour passer du niveau personnel à celui, interpersonnel, que je

²³ - Il existe de nos jours une interprétation des luttes sociales que je qualifierai de "psychanalytique vulgaire". Elle consiste d'une part à adopter la théorie de la conspiration, c'est à dire de voir derrière tout mouvement la présence d'agitateurs qui provoquent les braves gens à l'émeute. Et d'autre part, de manière totalement décontextualisée, cette théorie cherche à trouver dans la sublimation de la "révolte contre le père" la motivation principale à toute action de ces "agitateurs" (il existe une version spécifiquement machiste de cette interprétation qui s'exprime dans l'emploi de l'expression "mal baisée"). Evidemment, le but de toute l'affaire est de nier l'existence de raisons objectives poussant à la dissidence dans toute société, et je n'adhère pas à une telle démarche. Cette théorie a aussi mené paradoxalement beaucoup de "dissidents" à *refuser d'examiner les raisons subjectives qui les ont rendus sensibles personnellement à certains aspects objectifs de la situation sociale que d'autres refusent de voir* : que Hong soit un hakka n'annule certes pas la crise de la Chine du XIX^{ème} siècle !

²⁴ - Comme je soupçonne que le fait [Yap, 1954].

²⁵ - En admettant qu'il n'aurait ensuite plus éprouvé de doutes quant à la justesse de son interprétation, ce qui est en fait peu probable.

viens d'évoquer, le point de départ logique semble le contexte culturel chinois d'où proviennent les symboles utilisés dans la vision²⁶.

D'abord, le phénomène de la vision lui-même est courant dans l'histoire chinoise, qu'il prenne ou non la forme d'un rêve. Il peut s'agir d'un présage, parfois d'une malédiction. Dans Sima Qian, le duc Mu de Qin reste inconscient cinq jours et monte au ciel où Shangdi lui ordonne d'écraser une révolte. Xu Guangqi (1562-1633), haut officiel Ming converti au catholicisme romain, eut une vision dans un temple d'un "Père Céleste" créateur de l'Univers...

La vision de Hong contient de nombreux symboles traditionnels chinois : le palanquin est un symbole de richesse, mais est aussi utilisé pour transporter les images des dieux, ce qui jusqu'à un certain point supporte mon interprétation d'une auto-glorification.

La Mère Céleste, qui lave Hong, pourrait être Guanyin, ou même la Mère Eternelle, du Culte du Lotus Blanc Maitreya. Les "Trente-Trois niveaux du Ciel" proviennent du bouddhisme populaire, de même que Yanlo, le Roi des Enfers²⁷. Le nettoyage dans la rivière lui-même n'appelle pas forcément une interprétation chrétienne : les bouddhistes pensaient qu'ils seraient lavés dans la rivière du ciel (ou Voie Lactée), avant d'entrer dans le Paradis de l'Ouest²⁸, et la purification par le lavage était un rite d'initiation central dans les sectes Triadiques du sud de la Chine.

Tous ces symboles devaient donc être présents dans la conscience populaire : ils devaient venir à Hong naturellement comme langage exprimant sa crise, langage qui serait tout aussi naturellement compris par son entourage (qu'il approuve ou bien rejette le sens global du message comme "hétérodoxe").

D'autre part, la vision de Hong dans son ensemble, avec son idée d'un voyage "hors corps" vers une puissance surnaturelle, sa scène de purification par lavage dans un fleuve, puis de remplacement des organes internes, se présente comme une vision chamanique quasiment archétypale. Ce fait a été assez peu remarqué jusqu'à présent, en partie sans doute parce que Hong ne se comporta jamais par la suite comme un chaman, aussi convient-il de le souligner. En effet, les pratiques chamaniques existent depuis des temps immémoriaux en Chine²⁹. Les lettrés, dès les origines, s'opposèrent aux chamanes, qui étaient en quelque sorte leurs concurrents, et les lettrés confucianistes

²⁶ - Il ne s'ensuit pas qu'une tentative d'explicitation psychanalytique comme celle que je viens d'ébaucher soit pour autant dépourvue d'intérêt : ces symboles peuvent "fonctionner" à plusieurs "niveaux de signification", c'est à dire simultanément dans un contexte culturel et dans un contexte de formations psychologiques personnelles. A ce propos, voir [Devereux., 1985, spéc. pp. 13-27].

²⁷ - Mais voir chapitre 15 l'hypothèse de Wang Qingcheng selon laquelle ces données n'arrivèrent au jour dans l'esprit de Hong qu'en 1848.

²⁸ - Il se pourrait bien que des influences bouddhistes se soient ici exercées sur le christianisme, comme pour la représentation des démons et de l'Enfer.

²⁹ - Voir pour un bref exposé sur le chamanisme en Chine le chapitre 15, à propos de la possession divine de Yang Xiuqing.

conservèrent la tradition, en particulier lors du processus d'acculturation des peuples autochtones. Mais le confucianisme mena aussi une lutte constante contre le pouvoir des chamans chinois. On peut penser que l'attitude souvent hostile des confucianistes à l'égard du théâtre traditionnel est due en partie aux origines chamaniques de cet art.

C'est dans la tradition populaire (parfois appelée par les chercheurs "petite tradition", en opposition à la "grande tradition" lettrée) que se retrouvent historiquement les pratiques d'origine chamanique dénoncées par le confucianisme. Et bien sûr, les courants de pensée non-confucianistes comme le bouddhisme ou le taoïsme – ainsi que certains courants de confucianisme "oppositionnel", souterrain – se les assimilèrent. Le type de symbolisme chamanique qui imprègne la vision de Hong Xiuquan se retrouve tout à fait dans les pratiques des médiums du sud de la Chine encore aujourd'hui.

Il est donc difficile de savoir si ce sont des pratiques chamaniques archaïques qui auraient directement inspiré Hong, ou bien s'il s'agit d'une influence indirecte, au travers de pratiques maitreyistes ou bouddhistes. Mais de ces influences, quelles qu'elles soient, découle logiquement une hostilité certaine au confucianisme qui convenait sans doute tout à fait à la situation personnelle de notre lettré déçu. Et il n'est pas indifférent que les éléments dont Hong constitue son langage soient justement ceux directement comparables aux formes *les plus archaïques* qui se sont retrouvées incluses dans les "grandes" religions élaborées par la suite³⁰.

Je m'arrêterai là pour ce qui est de la vision de Hong. C'est à dessein que je n'aborde pas pour l'instant son interprétation ultérieure. En fait commença en 1836 une période de latence au cours de laquelle Hong, à présent Xiuquan, se contenta d'enseigner, jusqu'en 1843. Cette année-là, il tenta une dernière fois de concourir, et subit un nouvel échec. C'est après son retour de Canton que l'un de ses cousins, voyant dans son coffre à livres les tracts de Liang Afa, lui demanda l'autorisation de les lui emprunter. Hong ayant accepté, le cousin prit les livres. Quand il les lui rendit quelques jours plus tard, il lui fit part de l'intérêt de leur contenu, qui était, lui dit-il, extraordinaire et fort différent de tout ce qu'il avait pu lire dans des livres chinois jusqu'à ce jour.

Hong se plongea alors dans les livres en question, et c'est à ce moment qu'il commença à réinterpréter sa propre expérience, mettant en branle le processus qui allait mener au soulèvement de 1851 et à l'établissement du Royaume Céleste.

³⁰ - Cette remarque ni l'emploi du mot "archaïque" n'impliquent aucun jugement de valeur. Je veux seulement dire par là que ces formes sont moins élaborées en termes de dogme, qu'elles consistent plutôt en la relation d'une expérience personnelle et subjective au-dessus de laquelle une interprétation théologique peut être déposée. Je reviendrai sur ce problème de "niveaux" au chapitre 24.

La sagesse et les bonnes œuvres ont été apportées avec une suite parfaite, d'âge en âge, par les messagers de Dieu. Elles vinrent en un temps par le prophète nommé Bouddha dans la région de l'Inde, en un autre par Zaradousht [Zoroastre] dans le pays de Perse, en un autre encore par Jésus dans le pays d'Occident. Après quoi la Révélation est arrivée et la Prophétie s'est manifestée dans ce dernier âge par moi-même, Mani, l'Envoyé du Vrai Dieu dans le pays de Babel [Mani, cit. in Rodinson, 1961, p. 88].

Car je suis venu pour que le fils s'oppose au père, la fille à sa mère... Les ennemis d'un homme seront les membres de sa propre maisonnée [Matthieu, 10:35-36].

Si mes propres parents, ma femme et mes enfants, ne croient pas, je ne peux me sentir uni à eux, et encore moins avec d'autres amis ! Seule, l'amitié céleste est vraie, toute autre est fausse ! [Hong Xiuquan, cit. in Hamberg, 1854, p. 23]

Chapitre 12

La création d'un prophète et d'une religion

C'est donc en 1843 que Hong Xiuquan trouva le temps de lire les fascicules prosélytes rédigés par le converti chinois Liang Afa. S'agit-il d'une coïncidence si, après sept ans durant lesquels ces textes dormirent dans sa caisse à livres, il se mit à les étudier sérieusement... juste après une nouvelle tentative pour passer les examens impériaux ? En ce qui me concerne, je ne crois pas que l'apparente similitude des deux situations, séparées par sept ans, de l'occurrence de sa vision, et de son travail d'interprétation, puisse se résumer à un hasard de l'Histoire.

La période de "latence" de Hong

Dans les deux cas, Hong vient de subir un échec. Et entre les deux échecs, il a pu mener une vie "normale". Pourtant, il me semble qu'il serait plus juste de parler d'une vie quasiment "végétative" – celle d'un enseignant de village – pour celui qui va en l'espace de trois ans traverser toute la Chine pour établir à Nanjing une "Nouvelle-Jérusalem" capitale d'un "Royaume Céleste de la Grande Paix" qui mènera durant dix ans la lutte contre la dynastie Qing.

En utilisant un mot comme "végétatif", je ne sous-entends aucun mépris pour les paysans qui menaient autour de Hong la même vie de village, réglée par les saisons. Je veux seulement souligner que le contraste me paraît saisissant entre les préoccupations

intellectuelles probables de Hong durant ces sept ans et l'ampleur des problèmes qui sont apparus dans la vision de 1837, alors même qu'elle est une vision traitant de problèmes éminemment personnels. Le contraste est de même saisissant avec l'ampleur des problèmes ceux auxquels vont s'attaquer les Taiping, et le fait que ces problèmes, qui sont ceux du devenir de la Chine, semblent totalement absents des préoccupations de Hong Xiuquan de 1837 à 1843.

Cette "normalité" apparente de l'intégration sociale de Hong me paraît absolument suspecte, comme un rôle joué peut-être autant pour soi-même que pour les autres – et il me semble très significatif que ce qui éveille de nouveau ce démon qui cherche dans notre instituteur de village à prendre à bras-le-corps les problèmes du devenir de la Chine, ce soit *encore* un échec aux examens. Comme si les problèmes personnels de Hong, non résolus, n'avaient été que enfouis pour un temps, comme s'il avait soigneusement durant cette période évité de les réveiller, *en évitant de concourir de nouveau*.

Le paradigme comme matrice d'interprétation des matériaux anxieux

Le moment est venu de se pencher sur les matériaux qui déterminèrent dans les faits la nouvelle foi de Hong, le *Quan shi liangyan* de Liang Afa. Il doit être clair à présent que j'ai adopté une approche en deux temps que je vais décrire brièvement :

Des matériaux anxieux d'origine en partie personnelle (familiale) et en partie sociale (système de sélection/cooptation pour l'appartenance à la classe dominante) sont exprimés culturellement dans la matrice du paradigme et des circonstances d'appartenance sociales au sein duquel émerge la personnalité de Hong. La distinction personnelle/sociale n'a en fait pas grande pertinence ici, dans la mesure où la culture du paradigme dominant fonctionne précisément comme un transformateur permettant d'exprimer l'échec ou le succès sociaux sous une forme essentiellement morale, ici une morale du respect filial. Dans le même temps, au travers de ce processus d'intériorisation, la personnalité se trouve définie, étiquetée, ritualisée, institutionnalisée.

C'est précisément dans ce fait que l'origine de ces matériaux peut être aussi bien comprise comme personnelle que sociale¹, et que leur aspect personnel peut aussi bien être considéré comme apparent que comme réel, que se fonde la nature dialectique des relations entre personnalité et paradigme. En ce qui nous concerne pour l'instant, nous pouvons cependant nous satisfaire d'une approche où ce que l'on pourrait qualifier de "matériaux primaires" personnels subissent en quelque sorte une "ressaisie" sociale. Celle-ci consiste bien sur essentiellement en un *processus d'interprétation*, qui démarre de toute manière immédiatement dès qu'ont lieu des événements pouvant donner lieu à production de sens, que ces événements se produisent dans la sphère personnelle

¹ - Voir à propos de cette problématique [Wagner, 1982, pp. 3 sq], qui critique l'approche exclusivement "psychologisante" du psychiatre P.M. Yap [Yap, 1954].

(intime) ou sociale (publique) : là encore, la distinction entre communication sociale et auto-communication ne me paraît guère profitable.

Dans le processus d'interprétation que Hong poursuit pour donner un sens à sa vision, il se trouve pouvoir utiliser des matériaux parmi lesquels le texte de Liang Afa. Dans quel contexte personnel immédiat Liang rédigea ce texte, j'en ai déjà donné une idée précédemment² quand j'ai mentionné la manière dont il se convertit au christianisme.

Similitudes et différences entre Hong Xiuquan et Liang Afa

D'une certaine manière, on peut tracer un parallèle entre Hong et Liang : tous deux cherchaient à traiter les désillusions quotidiennes du confucianisme, tous deux, jeunes villageois peu éduqués, après une exposition intensive aux Livres Moraux, découvrirent le message chrétien de culpabilité-pêché-salut, l'intériorisèrent douloureusement, et eurent des rapports personnels avec des missionnaires occidentaux. Bohr défend l'idée que Liang se tourna vers le christianisme non pas pour répudier les valeurs confucianistes, mais *pour les réaliser réellement*. Je pense qu'il est possible de porter la même appréciation sur Hong. Mais la similitude extérieure entre Hong et Liang présente également un autre aspect : sur le plan psychologique, c'est aussi une similitude commune avec certains des personnages de missionnaires de l'époque.

Liang avait dû abandonner (sans doute par manque de moyens) des études commencées dans une école de clan, où il avait dû subir à peu près le même enseignement que Hong allait subir vingt ans plus tard. Ses études l'avaient nanti de connaissances suffisantes pour qu'il puisse ensuite aller travailler dans une imprimerie de Canton. C'est là qu'il rencontra le missionnaire Robert Morrison, venu en 1813 confier à cette société l'impression de sa traduction chinoise de la Bible.

C'est à Malacca, alors qu'il était l'imprimeur de l'école établie par Milne, que Liang subit la crise personnelle³ qui allait amener sa conversion. Le monothéisme, pour Liang, représentait le respect filial au Père Céleste. Après le baptême, Milne et Morrison notèrent un remarquable *changement de personnalité* chez leur converti. Liang retourna dans le Guangdong et y prêcha le christianisme. Battu et emprisonné par les autorités du yamen, il ne fut libéré que sur intervention de Morrison. Il devint pasteur en 1823.

Le parallèle est patent : Liang se convertit et suivit l'enseignement de Morrison et Milne ; Hong suivit *presque* le même chemin puisqu'il suivit ensuite les enseignements du missionnaire baptiste américain Issachar Roberts. Mais je reviendrai par la suite sur le déroulement chronologique des événements de la vie de Hong. Bien que les relations de Hong Xiuquan avec Issachar Roberts se présentent en effet chronologiquement plus tard (1846-47), je vais malgré tout dès à présent ouvrir une parenthèse pour suivre la

² - Dans le chapitre 2 de cette étude.

³ - Déjà décrite au chapitre 2.

piste de l'influence missionnaire *aussi bien sur Liang que sur Hong*, en tant que matériaux venant influencer leur interprétation. Ceci me conduira en dépit de la chronologie à parler en même temps de Morrisson et de Roberts. Il y a plusieurs raisons à ce choix.

Une approche en termes de comparaison et non de transmission

Je dois d'abord m'expliquer sur le fait suivant : contrairement à l'approche que j'ai utilisée dans le chapitre précédent pour envisager les différents groupes d'appartenance possibles de Hong (transversalité sociale), mon insistance dans ce chapitre sur le contexte missionnaire de la prédication Taiping n'est *pas* une approche en termes d'influences culturelles. Je ne cherche pas ici à défendre la thèse que le mouvement Taiping fut essentiellement dû à l'influence des missionnaires et à lui dénier sa part d'originalité. Ce que je cherche à faire, c'est mettre en évidence des *régularités* dans des mouvements sociaux en termes de formation personnelle, de répartition des rôles sociaux, de paradigme organisateur du monde, et de modes d'organisation. Ce même objectif me conduira à prendre des exemples dans le premier islam – pour lequel clairement le problème des influences sur le mouvement Taiping ne se pose pas, et à comparer les modes d'interprétation hérétiques du dogme chrétien des Taiping et d'hérétiques des premiers siècles de l'église. Je ne me situe pas ici d'un point de vue anthropologique (chercher à mettre en évidence des régularités interculturelles) mais tout simplement sociologique.

1- Il me semble donc intéressant de souligner la nature de l'esprit missionnaire de l'époque Taiping, alors porteur d'un véritable *message messianique*, lié au grand élan impérialiste qui portait alors les nations occidentales, et spécifiquement l'Empire Britannique et les Etats-Unis : dans le bouleversement industriel qui secouait alors leurs pays, *les missionnaires croyaient réellement que le Royaume de Dieu sur terre était sur le point d'être établi*.

En termes de comparaisons entre les formes de divers mouvements sociaux, cet aspect messianique doit être spécifiquement considéré – ce qui ne correspond *pas* à donner une importance exagérée aux déterminations religieuses d'origine occidentale dans l'origine et le déroulement du mouvement Taiping. Mais par contre l'existence d'influences *indirectes* est indéniable : ce message arrivait dans les pays non occidentaux en même temps que les influences déstabilisantes de l'Occident, et, pourrait-on dire, en concordance objective avec elles, quelles que soient les idées de ses porteurs. En mettant en question la légitimité des paradigmes dominants de leurs sociétés, l'attaque culturelle représentée simultanément par les deux sœurs ennemies qu'étaient la technique et la religion occidentales, venait compléter l'attaque économique, politique et militaire.

En ce qui concerne les rapports entre mouvement missionnaire et mouvement Taiping, le peu de rapports historiques factuels entre eux deux ne me semble en réalité rendre les régularités observées que plus intéressantes et significatives, justement parce

qu'il n'est pas possible de les expliquer simplement par une influence directe : elles doivent refléter un phénomène d'un autre ordre, tenant peut-être aux rapports entre constructions personnelle et paradigmatique ?

2- Il n'est pas indifférent que le seul contact que le futur chef de la révolte Taiping noua avec un missionnaire l'ait été avec Issachar Roberts, qui était un *baptiste*. Je reviendrai donc sur l'identité protestante militante en général, et baptiste en particulier, ce qui permettra une ligne de réflexion comparative à mon avis fructueuse.

3- On peut à mon avis repérer sur le plan psychologique une continuité très nette entre les modes de conversion des différents protagonistes de cette histoire : Morrison, Liang, Roberts, Hong – sur laquelle je désire revenir par la suite, ce qui nécessite quelques parenthèses biographiques supplémentaires. Ces données permettront aussi plus tard de contraster ces personnages avec d'autres leaders du mouvement Taiping comme Feng Yunshan et Yang Xiuqing.

Le missionariat comme mouvement messianique

Bien sur de telles ressemblances psychologiques, un sens commun d'une *mission d'origine divine*, l'idée commune de l'imminence de la Seconde Venue (comme l'exprimaient les missionnaires) ne doivent pas masquer une différence essentielle : ni Hong ni Liang ne pouvaient avoir une idée nette de ce que les influences qui s'exerçaient sur eux pouvaient représenter de général dans le monde. Comme tous ceux dont les lieux d'existence commençaient à subir l'agression de l'occident, ils en percevaient les derniers effets, sans forcément pouvoir tirer une vision claire de l'origine des problèmes. Les missionnaires étaient dans une situation essentiellement différente. Le point aveugle de leur propre analyse de leur position résidait plutôt dans leurs rapports avec leur culture, leur nationalité, et leur appareil d'Etat. Le premier missionnaire baptiste en Chine avec Roberts, Shuck, écrivait dans une lettre en 1837 :

Bien sur, le Ciel a sagement ordonné que dans de nombreuses régions d'Orient, le commerce doive précéder le christianisme [Coughlin, 1972, p. 58].

De même qu'il *fallait* aux yeux des marchands – et de la plupart des gouvernants – des pays engagés dans la révolution industrielle amener les pays "primitifs" à accepter la loi "naturelle" du commerce et du libre-échange, (comme s'il s'était agi d'une mission transcendante d'origine divine) de même les missionnaires voyaient-ils comme un devoir d'amener ces "païens" avec lesquels leurs nations voulaient commercer à la "vraie foi". Sans doute certains missionnaires devaient-ils être vus par leurs contemporains d'une manière peut-être pas si différente de celle dont les confucianistes "purs et durs" de toutes les époques étaient vus par les leurs. En effet, leur position n'était pas très ancienne, elle datait à peine des grands mouvements de Revivalisme qui venaient de secouer l'Occident à la fin du siècle précédent.

Le dogme calviniste de la prédestination avait voué le monde non chrétien à la damnation éternelle, mais des hommes d'église non conformistes, conduits par William Carey (1761-1834), commencèrent à prêcher l'idée révolutionnaire que

Dieu voulait, au travers d'organisations humaines, sauver les païens de la faillite spirituelle morale, et physique. [Bohr, 1978, p. 51]

La London Missionary Society fut fondée en 1795, à peu près en même temps qu'un grand nombre de sociétés analogues en Europe et en Amérique [Warren, 1967, p. 37 ; Vidler, 1961, p. 252]. Arrivé en Chine en 1809 à la suite du mouvement d'Eveil Evangélique du milieu du XVIII^{ème} siècle et du développement des missions causé par le revivalisme Wesleyen, Morrisson fut l'un des volontaires de cette LMS. Il fut rejoint en 1813 par William Milne, un ouvrier agricole et apprenti-charpentier d'Aberdeen (1789-1822), qui allait établir une école à Malacca :

Durant son enfance (*teenage years*), Morrisson avait été terrassé par une intense conviction de pêché et d'indignité (*worthlessness*) et Milne s'était senti coupable de "jurons profanes et autres pêchés" qui manifestaient sa "dépravation naturelle". Leurs crises adolescentes avaient déclenché une expérience religieuse qui les avait profondément remués, et qui les avait persuadés que leur salut spirituel leur était dû à l'expiation du Christ, en gratitude de quoi ils désiraient partager l'évangile du salut du christianisme avec les Chinois. [Bohr, 1978, p. 57]

Aussi bien pour Morrisson que pour Milne, la réforme de la culture et de la société chinoise était un devoir chrétien de la plus haute importance, que rendait encore plus urgent leur croyance en la venue imminente du Royaume de Dieu (ou Royaume Céleste). [Bohr, 1978, p. 58]

Dans leur esprit, la conversion devait s'accompagner de rien moins que de l'acceptation des standards culturels occidentaux : en gros de l'abandon par les convertis chinois de leur propre culture ! Ainsi l'attitude des missionnaires par rapport à ceux qu'ils désiraient "sauver" était-elle rien moins que claire :

Les missionnaires critiquaient la culture chinoise, dont ils avaient peur qu'elle ne fasse du mal à l'esprit chinois. [Bohr, 1978, p. 58]

Leur critique des chinois s'apparentait au racisme : les chinois sont voleurs, menteurs, superstitieux, idolâtres, matérialistes... Cette attitude semble avoir été dominante de manière écrasante parmi les missionnaires étrangers, des deux côtés de l'Atlantique, et avoir perduré bien longtemps après l'époque qui nous occupe ici : en 1931, le professeur C.S. Braden de la Northwestern University fit une enquête sur les motivations des missionnaires méthodistes. Dans son questionnaire, le motif de l'"intérêt pour les peuples étrangers" (anglais *regard*) fut invoqué dans... 1,3 % des réponses ! [Najarian, 1982] Le mouvement missionnaire, parti paradoxalement d'idéaux "humanitaires", présentait finalement au milieu du XIX^{ème} siècle les caractéristiques d'un mouvement de conquête. Le missionnaire prussien Charles Gutzlaff n'écrivait-il pas à Issachar Roberts en 1837 qu'il fallait "directement, avec la plus grande détermination, et une persévérance d'acier, attaquer la forteresse de Satan, l'Empire du Milieu" [Coughlin, 1972] ? Et Roberts et Shuck attendaient avec impatience à Hong-Kong... la défaite chinoise à la Guerre de l'Opium pour pouvoir aller s'établir à Canton parmi leurs convertis putatifs.

Conséquence concrète de ce mode de pensée, les Chinois étaient le plus souvent confinés dans le rôle d'assistants aux missionnaires – ce qui faisait qu'ils abandonnaient

la nouvelle religion quand celui-ci partait. Bien sur, cela ne faisait que convaincre les missionnaires qu'ils avaient raison, que les chinois se "convertissaient pour le pain", et qu'on ne pouvait leur faire confiance. Enfin, comme ultime conséquence de cet esprit, il est permis de se demander comment pourraient réagir certains missionnaires quand ils seraient mis en présence d'un authentique surgen de leur propre tradition religieuse, réclamant pour la Chine au moins "l'égalité spirituelle" en qualité de lieu de la plus récente révélation du Dieu chrétien...

Le Revival américain et les baptistes

Le mouvement revivaliste atteignit l'Amérique (qui allait devenir sous peu les Etats-Unis), et s'y développa au travers des événements politiques du temps : guerre d'indépendance américaine, conquête de l'ouest et guerre de sécession.

Non seulement, ces idées [millénaristes – GG] amenèrent-elles une sensation d'optimisme, contrecarrant les incertitudes de la vie de frontière [de l'ouest américain – GG], mais de plus, les croyants trouvèrent-ils dans la Bible l'assurance que leurs efforts, avec l'assistance et sous la direction de Dieu, finiraient par l'emporter. [Pruden, 1977, p. 11]

C'est que les grands "revivals" de la fin du siècle précédent avaient rempli la fonction sociale bien précise de *faire revenir Dieu* concrètement dans l'arène : on y parlait en langues, on y tombait en transes, on s'y convertissait en masse. Jamais depuis bien longtemps le Dieu chrétien n'avait été en quelque sorte aussi près de ses ouailles, aussi concrètement présent comme force de motivation personnelle. On trouve ici une autre forme de ce que j'ai précédemment caractérisé comme "emprise psychologique".

Cette caractéristique de la présence concrète du Dieu chrétien, si l'on considère la manière dont les Chinois devaient le voir, avait bien sur toujours existé :

Le dieu chrétien est un dieu dynamique, qui intervient et agit, a créé le monde, et attribué une âme à chacun, et se manifeste dans le cours de la vie de chaque individu [Perria, 1988-1989, p. 145].

Mais spécifiquement au tournant entre XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, cette activité concrète de Dieu se trouvait "rajeunie" (au sens orogénique) par les pratiques collectives qui conféraient aussi sa force à l'idéal missionnaire. Cet élément allait jouer comme on le verra un grand rôle dans le mouvement Taiping, mais au travers de formes de présence divine plus spécifiquement chinoises⁴.

Alexis De Tocqueville, lors de son séjour aux U.S.A., commente le revivalisme et note en particulier que le missionnaire jouait en Amérique un rôle à la fois religieux *et* idéologique : "Le zèle religieux est sans cesse réchauffé aux U.S.A. par les feux du patriotisme", écrit-il.

⁴ - Le parler en langues allait apparaître, comme il en sera question au chapitre 15.

Le militantisme protestant et la lutte contre le papisme s'étaient auparavant confondus dans les colonies américaines avec la lutte contre l'Espagne et la France catholiques, dont on craignait les attaques sur place⁵. Puis en Angleterre, la guerre d'indépendance américaine avait provoqué des remous – à présent oubliés des historiens – sur une échelle *supérieure* à ceux de la prise de la Bastille à Paris quelques années plus tard⁶, entachés du traditionnel esprit anti-irlandais qui représente ici fort bien l'aspect exclusion et bouc émissaire caractéristiques à une phase ou une autre de leur développement de tous les messianismes. Après l'indépendance, le patriotisme proprement américain prit le relais aux Etats-Unis. Ainsi, en 1802, R. Furman, président de la Convention Missionnaire Baptiste, surtout puissante dans le Sud des Etats-Unis, déclarait dans son sermon "America's delivrance and duty" du 4 juin 1802 en l'église baptiste de Charleston, South Carolina, :

[Prévoyons] (...) le jour où l'Amérique sera la fierté du monde entier, et participera largement à l'accomplissement des prophéties sacrées qui ont annoncé la gloire du royaume du Messie [Boles, 1970, p. 196].

Et encore en 1809 :

Ainsi Dieu a préparé ce pays pour une grande mission, guider le monde dans le Millénium [Pruden, 1977, p. 104].

En 1849, DeBow écrivait, lui aussi aux Etats-Unis, d'une manière caractéristique de la *Weltanschauung* des missionnaires protestants américains⁷ :

Nous avons une Destinée Manifeste à accomplir, une Destinée Manifeste sur tout le Mexique, l'Amérique du Sud, les Indes Occidentales et le Canada [Najarian, 1982].

Dans cette double ferveur, nationaliste et messianique, les baptistes tenaient fermement leur place. Mais l'activisme baptiste n'était pourtant pas spécifiquement Américain : le *premier* missionnaire protestant à arriver en Asie, William Carey, avait

⁵ - A New-York en Août 1741, une véritable panique collective suite à des incendies criminels dans toute la ville mena au bûcher 13 noirs et à la pendaison 17 autres, pour un complot d'esclaves qui aurait visé à massacrer tous les blancs de la ville et en prendre le contrôle (la population de New-York comprenait à ce moment un cinquième d'esclaves). Deux blancs furent aussi pendus pour complicité, et ce qui m'intéresse ici est que l'un d'entre eux (dont l'innocence semble à présent claire) fut surtout accusé d'être un prêtre catholique clandestin. Les préjugés anti-irlandais firent aussi surface à cette occasion. Cf. [Davis, 1985]

⁶ - Ce qu'on appelle les "Emeutes Gordon" : le projet du gouvernement britannique d'autoriser les catholiques à servir dans l'armée pour les envoyer combattre les rebelles américains provoqua des émeutes anti-catholiques à accents messianiques dans tout Londres en 1783 : les émeutiers attaquèrent des églises catholiques, assiégèrent la Banque d'Angleterre durant trois jours, ouvrirent toutes les prisons de Londres et en libérèrent les prisonniers. La répression par l'armée, en une loi martiale jamais officiellement déclarée, provoqua un millier de morts.

⁷ - Ce qui ne signifie pas que les catholiques étaient quant à eux indemnes de cette approche voyant dans la culture chinoise un ensemble de péchés. Voir le *Chinese Repository* pour certains textes rédigés en chinois par les missionnaires catholiques.

été un baptiste⁸ britannique en 1793-94. Peut-être cela tenait-il à la tradition baptiste : les baptistes avaient toujours représenté l'aile gauche de la Réforme⁹. Alors que Luther conservait le baptême des enfants, l'union entre Eglise et Etat, la doctrine d'une Eglise universelle incluant une hiérarchie, les baptistes rejetaient le baptême des enfants, l'intolérance religieuse, toute forme de hiérarchie, et surtout, établissaient comme règle que *le prosélytisme était le devoir de tous*. Très vite, Luther passa plus de temps à lutter contre sa propre aile gauche, incroyablement remuante, et recrutant chez les paysans pauvres, qu'à combattre Rome¹⁰ !

En Amérique, les baptistes luttèrent contre les puritains en Nouvelle-Angleterre et les anglicans en Virginie. Le "Great Awakening" (1739-42), mouvement revivaliste lancé par les sermons de George Whitefield et Gilbert Tennent, facilita leur développement. Ils attachaient une grande importance à la conversion, qu'ils considéraient littéralement comme une "nouvelle naissance". Ils soutinrent avec enthousiasme la révolution américaine, ce qui ajouta à leur popularité et accrut sans doute encore leur cohésion. En 1792 fut fondée la Société Baptiste pour la Propagation de l'Evangile parmi les Païens. En 1800, le nombre de baptistes aux Etats-Unis était passé de 10 000 à 100 000, puis avec l'ouverture vers l'Ouest, à 300 000.

Dans l'Ouest américain, le baptisme connut encore un grand développement : c'était une religion éminemment adaptée à la vie de frontière, simple, démocratique, fervente : le Calvinisme y était défendu non plus sur des bases logiques, mais par "la capacité à aller au cœur des gens". Les seuls rivaux des baptistes restaient les méthodistes, avec leurs camps de rencontre dans la tradition revivaliste, favorables aux phénomènes de fusion et de trances collectives, et que les baptistes trouvaient trop émotionnels et utilisaient avec retenue. Les baptistes favorisaient plutôt piété et ferveur qu'éducation. Certains à l'ouest soupçonnaient même qu'on ne pouvait à la fois avoir de l'éducation et demeurer encore chrétien ("*There ain't no Holy Ghost in (...) book larnin.*"). Leur modèle était le fermier-prêcher, subvenant à ses propres besoins. Le mouvement était radicalement opposé à tout ministre rémunéré.

Les idées humanitaires du Grand Eveil, combinées avec une forte croyance en la liberté, amenèrent bientôt sur la sellette l'esclavage. Peu de baptistes possédaient de nombreux esclaves, mais les baptistes du sud prirent fait et cause pour l'esclavage. Quand en 1844 le bureau de Boston refusa de nommer un propriétaire d'esclaves missionnaire chez les Cheerokee, les baptistes du sud formèrent leur propre convention – qui existait encore au moment où Coughlin rassemblait ses données (1979).

⁸ - Il quitta l'Angleterre en 1793 comme congrégationniste, mais fut converti au baptisme durant le voyage !

⁹ - Pour toute cette section [Coughlin, 1972].

¹⁰ - Du point de vue de la continuité historique, je faisais ici une confusion entre *baptistes* (issus du congrégationalisme protestant) et *anabaptistes* (ceux qui établirent à Münster la Nouvelle Jérusalem). Les ennemis de Luther furent en fait les *Taborites*. Mais du point de vue des régularités entre ces mouvements, la comparaison demeure valable.

Le cadre social, les problèmes sociaux, le genre de vie, tout militait pour des schémas régionaux contrastés. Le Sud préservait et renforçait la théologie revivaliste, simple et conservatrice, qui avait pénétré le XVIII^{ème} siècle, alors que le Nord réinterprétait et ajustait continuellement ses vues religieuses pour les mettre en accord avec les exigences changeantes auxquelles devaient répondre le témoignage et le service chrétiens. Ce ne fut pas la lutte Nord-Sud du XIX^{ème} siècle qui divisa les églises, mais la différence entre leurs cultures [Hill & Torbet, 1964, p. 68].

A partir de cette époque, clairement conservateurs dès 1845, les baptistes connurent une croissance phénoménale dans le sud : 350000 en 1845, 1 650 000 en 1900, 5 100 000 en 1940, 11 000 000 en 1960...

Ainsi, la révolution religieuse née du Grand Eveil (*Great Awakening*) mena ironiquement à une orthodoxie qui se barricada avec succès contre tout changement ultérieur. Mais en même temps, la ferveur évangélique catapulta l'église sur la scène internationale comme un agent agressif de changement [Coughlin, 1972, p. 14].

La personnalité de Issachar Roberts

Issachar Roberts était un riche Tennesseé. Converti au baptisme à 19 ans, il fut ordonné missionnaire en 1828, bien que n'ayant aucune formation théologique. Il décida d'aller prêcher en Chine, et, prenant le bateau pour Macao contre l'avis de ses supérieurs et à ses propres frais, y rejoignit les missionnaires de la LMS (London Missionary Society) et de l'ABCFM, avec 6 convertis chinois. Il demeura six ou sept ans dans une congrégation de lépreux, puis en 1845, construisit une petite chapelle dans la banlieue sud de Canton avec l'argent de la communauté étrangère. L'un des membres de cette église était Liang Afa.

Roberts était assez sectaire, d'un caractère extrême, d'un fanatisme religieux sans doute exacerbé par des problèmes émotionnels qui l'avaient éloigné de sa famille tout comme des autres missionnaires. Son besoin de croire qui l'avait effectivement doté d'une nouvelle personnalité sociale (peu éduqué à l'origine, il s'était mis à écrire passionnément dans des publications missionnaires) s'était résolu en besoin fanatique de faire croire, de convertir. A Canton, il fut l'un des premiers missionnaires à s'établir dans un quartier chinois, ce qui fit craindre aux autres missionnaires que les autorités ne finissent par interdire l'accès de toute la ville aux missionnaires. Ses relations de voisinage y furent décidément mauvaises : il ignorait tout des coutumes locales, ne s'en souciait à vrai dire pas le moins du monde, et offensa tant de monde que les chinois finirent par attaquer et brûler sa chapelle ! Comme de nombreux baptistes – et contrairement aux autres missionnaires, souvent plus éduqués qui pouvaient par exemple publier des traductions du chinois – il ne savait en réalité pas faire autre chose que prêcher. Et encore s'est-t-on avisé récemment que vu la chronologie de sa venue en Chine, il avait dû commencer à prêcher avant de maîtriser correctement la langue. Il se souciait peu des quatre tons du chinois, et devait en fait (au moins dans les débuts) être à peu près incompréhensible à ses "ouailles". Il semble d'ailleurs que le problème était

plus répandu à l'époque que les historiens ne l'ont pensé. Tout étudiant en chinois ayant travaillé cette langue moins de deux ans ne peut qu'attribuer à cette hypothèse un haut degré de probabilité.

En 1845, Roberts écrivit à son bureau (qui venait de lui ordonner de rentrer aux U.S.A.) : “Je demande au Bureau de prendre note de ce que, s'il y avait une scission du Sud, je considérerais comme de mon devoir dans les circonstances actuelles de la rejoindre.” En fait, en 1855, quand il rentra en Amérique et prit la parole devant la Convention Baptiste du Sud, il en fut exclu à l'unanimité ! Un journaliste de l'*Alabama Journal* écrivit même qu'il n'avait réussi à convaincre l'assemblée que d'une seule chose : qu'il était en partie dérangé... Je reviendrai ensuite sur les rapports entre Hong et Roberts. Pour l'instant, je vais me pencher sur le personnage de Liang Afa, et sur ce que Hong, quand il commença de lire son texte, y trouva.

Le Quan shi liangyan et son impact sur Hong

Les mots par lesquels s'ouvre le *Quán shì liángyán* 全世良言 durent avoir un certain impact sur Hong, qui, quand il l'ouvrit, venait une nouvelle fois d'échouer aux examens :

A l'époque récente, lettrés, paysans, artisans et marchands, petits et grands, ont suivi leur propre inclination et ont créé d'innombrables images de dieux et de Bouddhas qu'ils adorent et auxquelles ils font appel... ceci est réellement ridicule et digne de pitié. Par exemple, prenez les Trois Religions : Confucianisme, Bouddhisme et Taoïsme. Partout il y a des gens qui les révèrent. Parmi les confucianistes, par exemple, il y a ceux qui tendent vers de fausses croyances (*fallaciousness*), et ils défont Wen Chang (le dieu de la littérature), et les étoiles de la Quinzième Maison¹¹, et les adorent, espérant leur protection pour le développement de leur talent et une série de succès aux examens. Maintenant, de nombreux chinois sont confucianistes et lettrés, et ils adorent toujours ces images, et demandent tous leur protection afin de devenir *juren* ou *jinsbi*, ou d'être nommés au *hanlin* [l'académie impériale – GG], de manière à suivre une carrière officielle et à gouverner le peuple. Comment se fait-il alors que, bien qu'ils rendent un culte à ces deux images, certains d'entre eux continuent à se présenter aux examens jusqu'à l'âge de 70 ou 80 ans, sans même être capables d'obtenir le grade de *xincai* ? N'ont-ils pas chaque année adoré ces deux images ? Pourquoi aucune aide (*blessing*) ne leur vint-elle pour recevoir de hautes distinctions ?

Si Hong commença par le début du texte – ce qui, même s'il n'avait pas l'intention au départ, de le lire à fond, semble logique – avec une telle “accroche”, il ne pouvait certes que continuer à lire : n'était-ce pas son propre problème qui se trouvait là exposé dans toute sa nudité ?

Le texte de Liang donnait une explication essentiellement religieuse des raisons des échecs répétés de Hong. Le message était clair : pour réussir aux examens, il n'avait pas adoré le “bon” Dieu ! Mais le texte allait au-delà du problème personnel de Hong. Les

¹¹ - La constellation chinoise Kuí 奎, constituée de 8 étoiles d'Andromède et de 6 étoiles des Poissons, était sensée présider à la littérature [*Dictionnaire Ricci*, p. 544].

maux de la société chinoise du XIX^{ème} siècle se trouvaient aussi expliqués : par les pêchés des Chinois. C'est que le missionnaire Milne, écossais peu éduqué, et Liang, un rural, qui ne comprenaient ni l'un ni l'autre les différences entre confucianisme des lettrés et religion populaire, avaient aussi autre chose en commun : un sens écrasant du pêché, né d'une crise personnelle, un sentiment terrible de culpabilité *personnelle* pour les malheurs de toute l'humanité qui se rationalisait en termes religieux (alors que formellement Jésus avait *racheté* les pêchés) et pouvait donner un "complexe du Messie".

Cette formation psychologique, Hong Xiuquan était susceptible de la développer lui aussi. Mais les déterminations sociales de son temps lui interdisaient *a priori*, on l'a vu le rôle de missionnaire que pouvaient assumer un Milne ou un Roberts. Hong pouvait cependant tenter d'assumer le rôle du converti que Liang semblait avoir pris à son compte avec un certain succès. Je montrerai que c'est effectivement cette voie qu'il tenta ensuite d'emprunter – et il y subit un nouvel échec.

Les convertis de cette époque étaient souvent attirés par la religion chrétienne précisément parce qu'elle leur paraissait totalement étrangère à la société chinoise qui leur semblait irrémédiablement corrompue. Le bouddhisme (qui avait pourtant joué un grand rôle dans l'introduction de la notion de pêché) et le taoïsme, ne leur semblaient ni l'un ni l'autre pouvoir proposer en eux-mêmes des voies de sortie, car ils se trouvaient trop pris dans cette corruption. Face à cela, ils n'avaient pour toute image forte de la société occidentale que celle du missionnaire. *Avant* la Guerre de l'Opium, ils pouvaient être impressionnés par les condamnations de l'opium et du jeu prononcées par celui-ci, et *après* la Guerre de l'Opium, ils pouvaient l'être sans doute aussi par la puissance que ce Dieu occidental avait su conférer à "ses" nations.

Je ne peux m'empêcher à ce point de penser à la définition que donne Kendal Nezan de l'"intellectuel colonisé" comme celui qui a assez de recul pour voir clairement l'arriération de sa propre société, mais pas assez pour voir clairement les mécanismes qui y ont mené [Chaliand, 1978]. Il développe alors un rejet méprisant de cette société. Et éventuellement, serais-je tenté d'ajouter, une admiration d'éléments extérieurs – peut-être ceux-là mêmes qui sont en partie cause de cette arriération.

Le texte de Liang Afa, écrit sur le modèle des Livres Moraux, et en chinois vernaculaire¹², reflète cette orientation. L'objectif de base du *Quan* est de critiquer le manque de sérieux moral de la culture religieuse et séculière chinoise, et d'aider les chinois à en trouver un substitut dans le monothéisme chrétien. Les problèmes sociaux y sont décrits comme des problèmes moraux et personnels.

Liang accuse en substance bouddhistes et taoïstes de remplir leurs poches en abusant de la crédulité des gens. Cette critique pouvait sembler avoir une pertinence particulière

¹² - Pour toute cette section, je fonde sur Bohr, qui analyse en détail le texte de Liang, partant de l'idée qu'il s'agit du plus important ouvrage chrétien écrit par un chinois dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, et qu'il fut jusqu'à présent relativement négligé par les chercheurs.

du fait de la “désocialisation” de la religion chrétienne en Chine à l’époque : religion de mission, étrangère, elle ne disposait pas encore de circuits économiques locaux de subsistance. L’un des points aveugles de cette critique était bien sur le lien entre les missionnaires et les commerçants – et armées – étrangers auxquels ils servaient d’ailleurs souvent d’interprètes ! L’autre était la méconnaissance de l’occident chez les convertis :

Ne sachant pas à quel point la culture occidentale avait compromis la moralité chrétienne en Europe et en Amérique, Liang éprouvait le besoin de juger la Chine vis à vis de l’Occident. [Bohr, 1978, p. 74]

Toujours est-il que Liang portait cette accusation lors de ses prêches de 1835. Il accusait aussi les bouddhistes d’orgies sexuelles (une attaque confucianiste traditionnelle), de non-implication dans les bonnes œuvres, d’absence de conscience sociale¹³. Il accusait les chinois d’être seulement intéressés par “la vanité de la richesse, de l’influence, le vin, et le sexe.” Il décrivait Canton comme une ville dépravée, tirant son argent de l’opium, et bourrée de bordels (Hong pouvait certes se retrouver dans ce type de critique). Les officiels des temples y vendaient des livres licencieux tout autant que les colporteurs, qui vendaient également les Classiques. Liang attaquait les lettrés qui avaient oublié leurs objectifs, qui étaient devenus des hypocrites, des “voleurs qui blessent la morale” (citation des *Entretiens* de Confucius). On voit que Liang tenait essentiellement un discours d’Ordre Moral, ce que nous avons pris l’habitude d’appeler puritain (ce qui aurait sans doute bien surpris les premiers puritains de la révolution anglaise !).

Liang accusait également les confucianistes de ne pas s’occuper du bien-être du peuple, et attaquait la conception confucianiste optimiste de la personne humaine comme possédant les Cinq Vertus, au profit de la conception protestante marquée par la Chute et le Pêché Originel. Ainsi, la cultivation personnelle confucianiste, bien qu’elle propose une voie de sortie aux problèmes de la société, ne pouvait-elle suffire à atteindre la perfection morale : là où les confucianistes voyaient la solution dans la cultivation personnelle, ils étaient aveugles au fait que le salut nécessitait l’aide du Saint-Esprit et ne pouvait en aucune façon arriver sans celle-ci.

Liang cite dans son texte deux exemples dans lesquels Paul admoneste des enfants pour qu’ils soient filiaux et voit l’amour filial comme jonction entre l’“Ancienne Loi” de Moïse et la “Nouvelle Loi” de Jésus. Cette idée avait une grande importance pour lui et il est ainsi amené à *insister sur le lien personnel entre le croyant et son Dieu*.

Mais il ne mène pas de critique de l’ordre politique, pas plus qu’il ne défend les femmes. Pour lui, le christianisme doit permettre d’*appliquer réellement* les Cinq Relations confucianistes : Liang critique le confucianisme chinois du XIX^{ème} siècle *au nom de l’esprit du confucianisme comme pensée universelle* :

¹³ - Ce qui peut paraître exagéré, les bouddhistes ayant souvent été en Chine à l’origine de bonnes œuvres pour les déshérités.

Si chacun dans le pays croyait en Dieu et suivait ses commandements, les pauvres seraient pacifiques, et les riches bons et vertueux ; ils seraient tous heureux. S'ils [dirigeants et officiels] ne désobéissaient pas aux décrets de Dieu, non seulement le peuple serait heureux de ne pas dépenser d'argent et de temps précieux [au culte des images] mais encore, les dirigeants seraient capables de gouverner et les officiels demeureraient loyaux. Les pères seraient indulgents et les fils filiaux, les officiels seraient intègres et le peuple heureux. Il y aurait la bénédiction de la paix éternelle [*tàipíng* 太平]. On ne verrait plus de portes fermées la nuit, et le monde serait pacifique, brillant et bon. Le peuple doit suivre les décrets du souverain et les enseignements des sages sur la bienveillance [*rén* 仁] et la vertu [*yì* 義]. [CSLY, 105, cité in Bohr, 1978, p. 72].

Liang introduit l'idée du Jugement : la foi amènera la récompense du Paradis. Pour Liang, le Royaume Céleste (*Tiān Guó* 天國) n'était pas seulement le Paradis, mais aussi la communauté des croyants sur terre, "qui prenait part à la création d'un nouveau paradis et d'une nouvelle terre". [Bohr, 1978, p. 74]

S'il n'y avait pas dans ce texte d'éléments directement critiques de l'ordre politique. (il se situait essentiellement sur le plan moral et religieux, et ne contenait aucun appel à détrôner la dynastie), il contenait en fait une attaque culturelle de grande ampleur contre le paradigme dominant en Chine : la vision universaliste du Dieu chrétien comme étant le père de toute l'humanité impliquait forcément pour Liang la négation de la vision traditionnelle de la Chine comme le centre du monde. De plus, les pays d'origine du christianisme se trouvaient à l'Ouest. Il est difficile de savoir si Hong perçut clairement ce vers quoi il s'engageait en s'administrant lui-même le baptême de la manière décrite dans le *Quan Shi Liang Yan*...

Les ambiguïtés du texte de Liang et l'interprétation de Hong

D'autres éléments jouèrent dans l'interprétation que put faire Hong Xiuquan du texte de Liang.

D'abord la qualité du texte lui-même : Liang n'était finalement instruit de la foi chrétienne qu'à travers ses discussions avec Milne et Morrison, et la lecture de leurs traductions chinoises de la Bible, souvent rédigés en mauvais chinois littéraire. Si Liang en écrivait des commentaires, il n'arrivait guère avec son chinois vernaculaire à transmettre les subtilités de la doctrine chrétienne contenues dans certains passages. Il ne respectait pas l'ordre des matériaux, modifiait ses citations, etc... Il était tout de bon hérétique, car pour lui le Christ n'était que le fils de Dieu, et non Dieu lui-même. Son texte donnait l'impression que Jésus passait son temps à faire le va-et-vient entre le Ciel et la Terre ! De plus, l'image qu'il donnait de Jésus était assez peu "humaine", mais plutôt "apocalyptique", surnaturelle. De plus, il ne comprenait pas clairement (et n'expliquait donc pas clairement) la notion du Saint-Esprit, traduit par les missionnaires par le terme *fēng* 風 c'est à dire le vent.

Le texte de Liang était souvent ambigu. Il utilisait des mots différents pour Jésus Christ (le Sauveur, le Fils de Dieu, etc...) sans dire qu'il s'agissait de la même personne¹⁴ !

Peut-être encore sous le choc des premiers mots du livre, quand Hong vit le caractère *quán* (全 tout, entier), il l'interpréta immédiatement comme une référence à son nom. De même, il interpréta le pronom *ěr* (爾 toi) comme une parole adressée à lui personnellement. Tout se passe comme si Hong s'était raccroché à tout ce qui pouvait lui permettre de comprendre son expérience de 1837.

Le texte était donc un texte personnellement adressé à lui. Hong était en plein besoin aigu de reconnaissance sociale, et voilà que Dieu lui parlait ! Le pronom "toi" se mettait à lui sauter à la figure à toutes les pages du texte de Liang Afa : comment cela aurait-il pu ne pas être à lui que Dieu s'adressait ? Ne serait-ce pas que justice, puisque ses juges humains l'avaient dédaigné aux examens ? Son Salut personnel lui était proposé, une forme particulière du Jugement dont il était sans cesse question dans le *Quan Shi* ! Quelle revanche ! Mais aussi quelle manière de mettre fin à sa propre culpabilité ! Pour lui, la Chute, le Pêché et le Salut étaient bel et bien des événements arrivés à lui personnellement, compréhension injuste, mais, serais-je tenté de dire, si typiquement *protestante* – victorienne – de l'enseignement chrétien !

Mais aussi, pour quelqu'un qui cherchait désespérément à donner un sens à son expérience, et qui devait sans doute tout aussi désespérément à *accomplir* une nouvelle identité, les correspondances apparentes entre la vision et les textes chrétiens devait fatalement apparaître comme LA solution à toutes ses interrogations :

Si j'avais reçu les livres sans avoir subi la maladie, je n'aurais pas osé croire en eux, ni osé, seul, m'opposer aux coutumes du monde entier. Si j'avais seulement été malade, sans recevoir aussi les livres, je n'aurais eu aucune confirmation de la réalité de ma vision, qui aurait pu alors être considérée comme une simple production d'une imagination malade (diseased). [Hamberg, 1854, p. 21]

En raison de l'imprécision des cadres temporels, n'importe quel lecteur chinois confronté à certaines explications bibliques de Liang aurait pu les interpréter à tort comme faisant référence à sa propre époque troublée :

(...) Liang continue en expliquant comment Dieu, poussé par sa pitié pour le monde, envoya son propre fils pour sauver celui-ci. Il s'agit d'une des confusions typiques du texte de Liang. Le lecteur vient juste d'apprendre que les conditions morales sur terre sont présentement en un point exceptionnellement bas, et puis (sans aucun élément de transition dans le texte), on lui parle de l'incarnation du Christ. En fait, Liang explique le passage de Jean 3:16 : "Car Dieu aimait tant le monde...". Mais l'absence de cadre temporel clairement défini laisse au lecteur l'impression indubitable que le texte fait en fait référence à la condition présente de la Chine, à la fin d'un long processus de dégradation morale, avec une rédemption apocalyptique sur le point de se produire [Kuhn, 1977, p. 354]

¹⁴ - Pour d'autres détails sur la difficulté à comprendre Liang, voir [Teng Ssu-Yu, 1950, p. 76].

De plus, le texte entretient la confusion entre royaume céleste et royaume de Dieu sur terre, un problème bien connu des médiévistes et... de l'Eglise catholique, qui dut prendre des mesures pour éclaircir ce point :

Comme l'a fait remarquer Teng Ssu-Yu, le terme "Royaume Céleste" utilisé par les Taipings trouve son origine dans le commentaire que fait Liang du passage de Matthieu 19-23 sur la difficulté pour les riches à entrer dans le royaume de Dieu. Liang confirme que le terme *Tiān Guó* 天國, littéralement "Royaume Céleste", possède deux aspects :

"Le premier réfère à la félicité éternelle au Paradis, c'est la félicité dont jouissent les esprits des hommes vertueux après que leur corps soit mort. L'autre réfère à l'association publique des masses du peuple qui croient avec révérence en le Sauveur, Jésus, association en laquelle ils se rassemblent pour adorer le Seigneur."

[Kuhn, 1977]

Certains chercheurs pensent que Hong lut le texte de Afa *avant* et non après sa vision. Par exemple, l'idée de changer son nom aurait pu lui venir en lisant l'histoire de Saül changeant le sien en Paul [Yap, 1954]. On ne peut avoir de certitude à cet égard. Le changement de nom, apparu lors de la première crise, peut aussi très bien refléter la crise d'identité sous-jacente à son désir messianique.

Le "sentiment de mission" de Hong

En tout cas, il est clair que la lecture du *Quán shì liángyán* 全世良言 complèta ainsi la transformation spirituelle de Hong. Il dramatisa son adhésion à l'évangile salvationniste de Liang en imitant le baptême de celui-ci. Yap pense que la "vision mégalomane" de Hong était le résultat de son sentiment de culpabilité et que la lecture de la Passion du Christ engendra un complexe du Messie. La solution que Hong trouva à sa culpabilité fut d'entreprendre le Salut de la Chine. Il vit dans le texte de Liang les fondements du monothéisme moral qui devait rectifier le confucianisme, mais aussi la confirmation de sa mission messianique. Il pouvait ainsi apporter le salut à lui-même et à la Chine.

"En désobéissant à l'ordre céleste, j'éveillerais seulement la colère de Dieu". Devant la répugnance à entreprendre le travail manifestée par Hong, je ne peux m'empêcher d'évoquer ce qu'écrivit Rodinson sur la réaction qu'aurait eu Mahomet quand il eut entendu la première révélation lui disant "Tu es l'envoyé de Dieu !" :

"J'étais debout, mais je m'accroupis sur mes genoux (...) puis je me traînai tandis que le haut de ma poitrine tremblait. J'entraï chez Khadija et je dis : "Couvrez-moi ! Couvrez-moi !" jusqu'à ce que la terreur m'ait quitté."

(...) Il y eut d'abord l'effroi devant la manifestation soudaine du divin et les mystérieux desseins que pouvait nourrir envers son bénéficiaire la puissance inconnue dont elle émanait. Plus tard, quand Mohammad se fut accoutumé à l'idée de son destin exceptionnel, il y eut la terreur de s'être trompé et surtout, quand les manifestations de l'au-delà cessaient pendant un certain temps, la crainte d'être abandonné de son dieu [Rodinson, 1961, p. 97].

celle-ci lui permettait – en cas de conversion réussie de ses interlocuteurs – de détourner, de répartir, d'affaiblir cette incertitude, ce doute qui devaient le ronger à tous les instants. Peut-être d'éloigner le spectre de sa folie ?

La mission de Hong dans le contexte culturel de son temps

Bohr pense que Hong cherchait également à surmonter une contradiction supplémentaire, caractéristique de la culture chinoise de son temps, *qui était aussi une contradiction interne au confucianisme de l'école Cheng-Zhu*. Cette école – devenue orthodoxie d'Etat – proposait cependant une vision de puissance cosmique pour la transformation du monde¹⁶. Elle mettait ainsi en avant la figure du Sage, et mettait celle-ci en usage dans une situation sociale tenant plutôt de l'instrumentalisation au service d'un l'Empereur, en un mouvement plutôt Légiste. Au temps de Hong, les confucianistes oscillaient entre activisme politique et introspection.

Bien que son intériorisation de la rhétorique Cheng-Zhu lui impose d'atteindre la sagesse personnelle, Hong ne pouvait l'obtenir, n'ayant aucun concept du rapport entre lui et le Ciel. Au lieu de cela, il rechercha l'accomplissement du Salut en un sens littéral, mondain [Bohr, 1978, p. 45].

Au lieu du cosmos néoconfucianiste, Hong forma un *lien personnel* avec le Père Céleste, d'où un relâchement de ses liens avec son propre père, à qui il déclara après sa vision : Je ne suis pas votre fils.” Ayant rejeté l'idéal de de la transformation du monde par la sagesse personnelle, il s'identifia avec la figure de l'Empereur, et non du Sage. Ce faisant, il *agit* la contradiction du corpus confucianiste de son temps.

Jen Yu-Wen, dans *The Taiping revolutionary movement* dit que, après son quatrième échec aux examens, Hong jeta ses livres à terre, s'écriant : “Que je donne les examens plutôt aux lettrés de la nation qu'aux Mandchous !”. Cette exclamation “proto-nationaliste”, peut-être révolutionnaire, est quelque peu en contradiction avec ce qui ressort des premiers textes de Hong : l'absence de vision “politique” claire (au sens moderne), une orientation exclusivement religieuse et morale. Mais si Hong fut bien submergé par un tel sentiment au moment précis où il apprit son échec – ce qui est possible, sentiment impulsif ne signifiant pas nécessairement mise en forme consciente par la suite – on peut le comprendre à partir de cette contradiction dans la position du lettré que je viens d'exposer.

N'ayant pas une vision historique de l'évolution ayant mené à cette contradiction, Hong pouvait fort bien être amené à l'attribuer à la nature étrangère du pouvoir Mandchou. Mais il n'en demeure pas moins – comme quoi les matériaux anxiogènes personnels peuvent permettre de dégager un savoir sur son époque, de mener des analyses, même si celles-ci n'arrivent pas au stade de la formalisation – qu'il avait mis le doigt sur :

- une *tension interne* au Confucianisme de toutes les périodes entre travail “interne” et “externe” pour parvenir à la Voie,

¹⁶ - Cette contradiction a été particulièrement mise en lumière par [Metzger, 1977].

- une contradiction réelle remontant dès les débuts du régime impérial (hors les Qin), entre la doctrine et son usage social,
- une contradiction plus spécifique à son temps (sensible dès les Song, mais se renforçant surtout depuis l'époque Ming) à l'intérieur du sous-système des examens impériaux.

Simplement, il n'était pas parvenu lui-même à une expression, une "mise en discours" claire de ces trois contradictions, qui n'apparaîtraient ensuite au jour qu'au travers d'une pensée de l'hétérodoxie religieuse.

Quelles que soient les causes profondes de la crise personnelle, de la contradiction dans laquelle il se trouvait engagé, à ce stade, le besoin de *convertir* – tout simplement le *besoin d'être cru* – devint une force irrésistible, et il commença à s'engager sur la voie étroite des efforts prosélytes.

Le début de la socialisation et l' "étrangeté"

Les deux premiers "convertis" furent Feng Yunshan, un ami enseignant, et Hong Rengan, un cousin de Hong (Celui-là même qui raconta à Hamberg ce qui donna matière à la publication des *Visions* que j'ai utilisées comme source privilégiée dans le chapitre précédent). Tous deux étaient dans la même condition sociale que Hong : ils étaient des hakka, ils avaient raté leurs examens, ils enseignaient en attendant que la réussite sociale finisse par se produire. Comment se laissèrent-ils convaincre de la véracité des visions de Hong ? Traditionnellement, les intellectuels chinois mécontents se consolait de leur peu de prestige social et de leur mauvaise image d'eux-mêmes dans le taoïsme, le bouddhisme, ou les sectes secrètes [Wakemann, 1965]. Mais,

en partageant la vision rédemptrice de Hong, ils se virent offrir un nouveau sens de leur identité, de leur objectif, de leur implication morale à effectuer un changement historique, dans le contexte d'un lien filial avec le Père Céleste. [Bohr, 1978, p. 87]

La raison spécifique qui fit que les visions de leur ami leur parurent plus convaincantes que les moyens traditionnels d'entrer en dissidence nous restera à jamais inconnue. Mais comme pour Hong, la situation spécifique dans laquelle se trouvait la Chine, et les hakka, dut peser autant que l'amitié qui les liait à Hong.

Il existe bien sur toute une littérature de l'époque, publiée par les Taiping, qui raconte en détail les premières conversions. Le sens implicite de ces textes à l'usage des disciples ultérieurs du mouvement, qui sont faits pour être émouvants, est celui d'une création due à des Pères Fondateurs : l'objectif est de fournir aux convertis un Saint passé à adorer et auquel se référer. La référence est celle des premiers chrétiens, et comme eux, nos nouveaux apôtres devront s'enfuir pour prêcher... Les convertis furent rejetés du corps social païen, et c'est ce sur quoi les textes prosélytes Taiping insistent.

Mais je voudrais ici insister sur un *autre* aspect : celui selon lequel ce sont les futurs Taiping eux-mêmes qui rejettent leur matrice sociale. Ce processus commence précisément en même temps que la socialisation des visions de Hong (en fait, il serait plus exact de parler de la socialisation de leur interprétation “chrétienne”). Peut-être parce que pour caractériser une croyance *partagée* (et non plus individuelle), le cadre de référence de la maladie mentale ne peut plus fonctionner et que les disciples de la nouvelle croyance doivent se définir comme des membres d’une communauté en création, d’une communauté potentielle, virtuelle, ce qui impose l’institution d’une fermeture ?

En effet, lorsque Hong réussit à convaincre ses amis de la réalité de son lien avec le Père Céleste, il leur offrit en même temps de partager ce lien en le suivant. Ceci imposait une dramatisation de leur nouvelle identité personnelle, ce qui fut fait de deux manières. D’une part par référence aux premiers chrétiens, au moyen d’un baptême dans la rivière proche (référence positive). Ce baptême, tout en se conformant aux descriptions du texte de Liang Afa, rappelait le lavage de Hong dans la Rivière Céleste. Mais il fallait aussi dramatiser le rejet du paradigme majoritaire (référence négative). Hong accomplit ce pas en faisant transférer à ses amis le lien filial aux ancêtres vers le Père Céleste. Pour ce faire, il fallut détruire les tablettes des ancêtres et les remplacer par des tablettes vouées au Père Céleste.

Ceux qui ne croient pas en les vraies doctrines ne sont plus mes amis, mais des démons.

dit Hong.

Or, l’appartenance sociale reposait en grande partie sur celle à la famille, elle-même dramatisée dans l’accomplissement partagé des rituels devant la tablette aux ancêtres. Ce à quoi on assiste ici n’est autre que le début du processus d’*exclusion* qui finira par la révolte armée, et au *remplacement* pour ceux qui acceptent la foi prêchée par Hong du lien familial par le *lien commun accepté avec le Père Céleste* : on a là les deux éléments de fondation symbolique (par inclusion et exclusion) d’une communauté, avec une clarté proprement hallucinante.

Rapport aussi étrangement clair avec ce que décrit Schroyer sur la conception classique de l’aliénation [Schroyer, 1980] : le rapprochement du Père Céleste a été causé en partie par le sentiment d’aliénation de Hong vis à vis de sa société. Mais voilà que ce rapprochement, destiné à combler ce vide, provoque un autre mal : “Je ne peux me sentir uni à ma famille, à mes amis, s’ils ne croient comme moi.” Le processus est enclenché : pour réduire ce nouvel “estranagement”, il faut entrer dans la dynamique de la conversion – et de la guerre sainte. Même si ce processus n’a pas encore été compris clairement, ni par Hong, ni par ceux qu’il amène à croire, les nouveaux disciples vont se trouver bientôt devant une alternative : l’AUTRE doit disparaître en tant qu’autre, il doit cesser d’être autre, devenir MOI – c’est à dire être converti, ou il doit *disparaître* physiquement , c’est à dire être exterminé.

Ainsi, les problèmes commencent très vite autour des symboles traditionnels de soumission à l'ordre social et cosmique refusés par les convertis : Hong Rengan est battu par son frère aîné parce qu'il a brisé la tablette de son école. On ne sait pas s'il a voulu aussi briser celle de sa famille, mais cela demeure probable.

L'obstacle de l'appartenance familiale

C'est donc bien l'obstacle de l'appartenance familiale qui se dresse pour les convertis devant l'édification d'un nouveau monde. On voit bien ici que l'appartenance familiale est un enjeu de lutte d'interprétation : elle appartient, au moment où les convertis commencent la lutte, à un système symbolique complexe, élaboré au cours des siècles¹⁷, marquant la conformité, et qui la relie à l'ensemble de la société : Ciel, Terre, Empereur, Parents, Professeurs (天地君親師 comme il est inscrit sur la tablette familiale). Si les convertis doivent s'emparer de ce symbole pour l'intégrer dans leur propre système de formation, ils devront d'abord vaincre les résistances de leurs propres familles, c'est à dire convertir celles-ci, jetant ainsi les bases d'une intégration victorieuse de leur identité personnelle dans un nouveau système paradigmatique.

Au-delà, et en cas d'échec, il peut leur rester l'alternative de la *destruction*. C'est à dire de refuser dans leur propre système de valeurs à l'appartenance familiale l'importance qu'elle a comme marqueur de l'intégration conforme dans le paradigme antérieur. Et le lien *personnel* avec le Père Céleste autorise une solution de ce type. Je montrerai plus tard que ce problème complexe, où s'entrelacent à la fois celui de la définition de l'identité nouvelle du converti, de la définition de la nouvelle communauté sociale, et de la définition du nouveau paradigme d'interprétation, ne sera jamais totalement résolu par les Taiping (si tant est qu'une telle "solution" puisse être élaborée par des mouvements sociaux vivants autrement que dans les laboratoires sans budget des cerveaux des théoriciens et des chercheurs).

C'est au moment de la préparation de la traditionnelle Fête des Lanternes (Mars), que se produisit la rupture concrète : Hong se refusa, comme le lui demandaient les chefs de clans du village, à rédiger des poèmes "païens" devant être copiés sur les lanternes¹⁸. Il brisa la tablette de son école et perdit donc son emploi. Il y a dans cet événement des éléments non précisés : le père de Hong, on l'a vu, occupait un poste comme chef de plusieurs villages. Prit-il parti pour ou contre son fils ? Soit il demanda lui aussi à son fils de rédiger le libelle, et perdit alors gravement la face quand Hong refusa, soit il était déjà converti à la nouvelle foi, et il refusa de presser la demande... Il dut alors sans doute perdre sa dignité de chef de village. Pourquoi n'est-ce pas mentionné ? Sans doute parce que Hong ne le mentionna pas lui même par la suite, ni

¹⁷ - Voir le chapitre 4 sur l'élite et le clan.

¹⁸ - Les poèmes qu'il écrivit pour marquer son refus semblent porter la trace d'une influence des Triades, ce qui a donné cours à des interrogations quant au fait qu'il aurait pu être initié au sein de cette société secrète.

non plus son cousin Rengan quand il raconta la scène à Hamberg. Il existe aussi la possibilité que, Hong enseignant dans un village proche du sien, – mais non le sien – il n’ait pas eu à s’opposer directement à son père.

Quoiqu’il en soit, la date de la conversion de la famille de Hong à ses vues n’est pas très claire. Reclus ne mentionne rien à ce sujet, sinon que Hong fit venir sa famille au Quartier Général de la Société des Adorateurs de Dieu plusieurs mois avant l’insurrection de 1851. La conversion des proches devait donc à ce moment être effective (nous savons en tout cas que le père de Hong fut à sa mort enterré chrétiennement). Ceci dit, je dois ajouter qu’on pourrait même, encore à ce moment, défendre l’hypothèse d’une famille “païenne”, car on sait que une fois lancée l’insurrection dirigée par leur parent, les membres du clan Hong, qu’ils se soient ou non solidarisés avec lui, risquaient fort d’être tenus pour responsables de ses errements et d’être exécutés en vertu du principe de responsabilité collective du clan pour ses membres... Dans ce cas, suivre le messenger envoyé par Hong Xiuquan tenait plus du bon sens que de la foi en le Père Céleste...

En raison de ce qui suivit – l’attitude ultérieure des Taiping à l’égard de la famille – je suis porté à penser que la rupture de Hong avec le Guangdong en 1844 fut aussi une rupture provisoire avec sa famille, et que la conversion de celle-ci intervint seulement par la suite.

Le départ pour le Guangxi

La conclusion de l’affaire des Lanternes fut donc le départ pour le Guangxi en Avril 1844. De nuit, emmenant des pinces et du papier pour vendre sur la route, Hong et Feng se lancèrent dans un voyage de 300 miles : nos apôtres désiraient rejoindre des cousins hakka de Hong établis quelques dizaines d’années auparavant au Guangxi.

Une telle distance était énorme pour l’époque ; elle devait principalement être parcourue à pied, et les risques du voyage lui-même n’étaient guère négligeables, vu la situation sociale chaotique. C’est ce que montre le fait que les deux convertis qui accompagnaient au départ Hong et Feng prirent peur aux approches du Guangxi et firent alors demi-tour : on racontait au Guangdong des choses terribles sur la férocité des populations non sinisées des montagnes de cette province, les Miao. Franchir les limites de sa propre province, dans ce milieu villageois où se rendre à Canton était sans doute déjà une affaire, représentait apparemment une sorte de transgression sociale plus grave que de changer de religion pour se mettre à croire au Père Céleste de Hong. Inversement, avoir réussi à revenir d’un tel lieu auréolé de mystère donnerait par la suite sans aucun doute du poids dans leur Guangdong natal à Hong Xiuquan et Feng Yunshan : ils seraient *ceux qui avaient voyagé loin* – comme beaucoup de prophètes ?

Feng et Hong continuèrent donc seuls ce voyage, qui devait influencer énormément la formation de la conviction messianique de Hong, et c’est seuls qu’ils arrivèrent au Guangxi.

“... Et Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux, et il n’y aura plus de mort, plus de chagrin, plus de pleurs, ni non plus de douleur, car les choses de ce monde passeront.”

Texte Montaniste annonçant la descente sur terre de la Nouvelle Jérusalem (deuxième siècle de notre ère) [cit. in Cohn, 1970].

Quiconque veut comprendre un texte a toujours un projet. Dès qu’il se dessine un premier sens dans le texte, l’interprète anticipe un sens pour le tout. A son tour, ce premier sens ne se dessine que parce qu’on lit déjà le texte, guidé par l’attente d’un sens déterminé. C’est dans l’élaboration d’un tel projet anticipant, constamment révisé il est vrai sur la base de ce qui ressort de la pénétration ultérieure dans le sens du texte, que consiste la compréhension de ce qui s’offre à lire [Gadamer, 1976, p 251/104].

Chapitre 13

La création d’une base organisationnelle : la Société des Adorateurs de Dieu

Le message divin avait été jusqu’à présent porté par une personne, qui avait pu constituer autour d’elle un petit groupe de convertis. D’un groupe d’amis proches, issus parfois du clan Hong, ce petit groupe allait à présent s’étendre dans la communauté hakka du Guangxi. Une fois que se retrouvèrent “frères en religion” des personnes d’occupation et de niveau social assez divers, le besoin dut se faire sentir pour ce qui était alors réellement devenu un “mouvement” d’acquiescer une structure plus formelle. Ce fut le rôle spécifique de Feng Yunshan que de lui donner celle d’une association, un Hui. Parallèlement, la personne de Hong – bien que conservant au sein du “mouvement” une importance évidente – allait cesser d’être le seul objet, le centre exclusif, de ma description de l’évolution des événements.

Ce sera le rôle de ce chapitre d’examiner ces deux transitions successives. Mais auparavant, il convient de revenir sur le mécanisme qui déclancha la fuite des deux amis et à présent coreligionnaires loin de leur terre natale du Guangdong. En effet, c’est précisément au moment de ce double événement, la fuite du Guangdong et l’arrivée au Guangxi, que l’on pourrait situer un premier “saut” qualitatif dans la nature du mouvement Taiping. En fait, c’est à partir de cet événement que le mot “mouvement” devient adéquat pour catégoriser l’événement, en même temps que le crible de questions élaboré au chapitre 10 commence à devenir pertinent.

La fuite du Guangdong : le début de l'exclusion

Au moment de la fuite du Guangdong en avril 1844, les “Taiping” (et ils auraient sans doute été fort surpris à ce moment qu’on les appelle ainsi) se résumaient à une dizaine de personnes, encore pris dans les mailles de l’ordre social de leur origine : membre du clan Hong, domestique du clan Hong, enseignant dans un village, ami (ou cousin) de “celui qui avait eu une vision”. Sur le plan économique aussi, ils occupaient les niches qu’ils occupaient antérieurement à leur conversion. Leur nouvelle appartenance à un groupe religieux revêtait certes une certaine importance pour eux, mais leur choix n’était pas encore fait de quelle appartenance allait prendre le pas sur l’autre. Sans doute parce que, pour reprendre les termes d’Habermas, ils n’avaient pas encore eu la révélation que les normes d’action impliquées par cette nouvelle appartenance étaient de fait en conflit avec celles du paradigme dominant : le choix n’était pas encore *nécessaire*.

Les normes en conflit, on l’a vu, se révélèrent pour la première fois à l’occasion de la Fête des Lanternes. Mais en fait, si la contradiction dans laquelle se trouva pris Hong était une contradiction entre *normes* (concrètement, entre celles que lui dictait la croyance qu’il s’était bâtie et celles ressortant de son appartenance villageoise), celle dans laquelle se trouvèrent pris ceux qui avaient déjà accepté son message – ses “convertis” – fut sans doute ressentie par eux comme une contradiction entre le *serment* qu’ils avaient prêté et les normes habituelles d’action au village.

C’est pour cela qu’il serait faux de réduire le groupe de convertis de Hong à un simple groupe d’amis, même ayant adopté certaines idées en commun. C’est un groupe hybride, encore constitué de membres à forte transversalité (je veux dire par là que l’appartenance au groupe est encore une appartenance *parmi d’autres*, et qu’en particulier, elle ne semble pas peser à ce stade d’un poids économique quelconque sur le mode de vie de ses membres). En ceci, le “groupe Taiping” est conforme à ce que j’ai déjà mentionné pour la plupart des organisations chinoises. Mais le baptême qu’ont reçu les membres de la main de Hong constitue un serment qui les lie à un nouveau type de normes qui sont précisément en cours d’élaboration.

L’intérêt de ces considérations sur le baptême-serment, c’est justement de remarquer que *le contenu du serment n’est pas totalement déterminé*. Tout ici est en cours de construction : les nouvelles normes, la nouvelle foi (élément du nouveau paradigme) et les nouvelles personnalités de ceux qui se prêtent au baptême. Ce “serment indexical” constitue part de ce que j’ai appelé auparavant le “saut dans le vide” nécessaire à la construction du nouveau paradigme et des nouvelles personnalités. Le prêter est accepter une part d’ineffable.

Je ne cherche pas à nier que les convertis avaient dû se voir exposer lors du baptême au moins une partie des normes positives de leur nouvelle appartenance. Mais les normes *négatives* – les contradictions avec le paradigme dominant, tout ce qu’*excluait* la nouvelle appartenance – avaient du rester sur le plan théorique. Je veux dire que s’ils

devaient sans doute pressentir (comme on savait bien sans l'avoir jamais vu qu'il y avait un empereur à Pékin) que ces normes *seraient* en contradiction, ils n'avaient pas encore vu cette contradiction s'accrocher à des faits concrets. Ils possédaient encore leur ancienne identité sociale, certes non pas intacte, mais en apparence toujours valide.

La première crise les pousserait à faire un choix. Et si la première crise commença bel et bien à déterminer l'insertion économique de certains des membres de groupe, ce fut d'abord de manière *négative*, puisque Hong et Feng y perdirent leurs moyens d'existence. Et le choix fut divergent, puisque, sur les quatre personnes qui prirent la route en avril 1844, seuls Hong et Feng poursuivirent leur voyage vers le Guangxi, alors que leurs deux convertis rebroussèrent chemin à la limite de l'inconnu.

Le point aveugle de l'engagement dans le groupe jusqu'à ce moment était clairement dans sa nature contradictoire avec l'appartenance à (et le respect des normes dominantes de) la société de ce coin du Guangdong. Et peut-être pour certains la nature du discours de Hong en train d'interpréter sa vision était-elle aussi cachée : je l'appelle ici "la nouvelle foi" – une désignation clairement informée par une certaine connaissance d'antécédents historiques analogues (christianisme, islam...) et de l'histoire ultérieure du mouvement. Mais parmi les convertis du début 1844, qui aurait désigné ce que disait Hong sous ce terme ? Peut-être pas même Hong lui-même. Mais la prééminence dans le groupe de Hong comme détenteur de la Vérité (avec un grand "V") ne devait faire aucun doute. Il était possesseur d'un charisme, au sens défini au chapitre 8 : il pouvait *donner un sens au monde*. Et sa légitimité reposait essentiellement sur cette capacité (encore que je montrerai que ses appartenances sociales traditionnelles, comme le fait d'avoir appris à écrire, pesèrent sur son charisme, et que par la suite, il posséda d'autres moyens de pression plus matériels).

La rupture comme interprétation de sa propre identité

Le groupe à ce moment ne paraissait posséder d'objectifs sociaux que dans la propagation de ce "message indexical", mais à fortes connotations morales, à toujours plus de convertis. La conséquence sociale prévue devait bien être à terme la disparition des maux qui frappaient à cette époque la société chinoise, mais il s'agissait d'une conséquence pour ainsi dire "lointaine". Non pas forcément lointaine dans le futur (qui, dans une situation aussi terrible, aurait adhéré à un mouvement proclamant que les membres ne verraient pas de leur vivant la réalisation de ses objectifs ?) mais lointaine en termes de *conséquences* : l'objectif prioritaire était bien de revenir d'abord au culte du Père Céleste, l'ancien Shangdi. Ensuite, leur Dieu pourvoierait "naturellement", pour ne pas dire "surnaturellement", à la vie de ses créatures redevenues fidèles. Il n'y avait pas encore d'élaboration "politique" consciente en termes de stratégie ou de tactique de prise du pouvoir. Si tactique il y avait, c'était celle du prêche, de la conversion, puis celle de l'interaction avec les non-convertis. Et là encore, la Morale dirigeait les actes.

C'est pourquoi, comme dans le cas de Mohammed et de l'Hégire (la fuite vers Médine), la véritable rupture avec l'ordre dominant nécessita un déplacement spatial

qui vint dramatiser le processus d'exclusion d'un ordre par l'autre. Et la signification de ce voyage réside non pas tant à mon avis dans l'exclusion du nouvel ordre par l'ancien, que dans la proclamation par les "Taiping" du caractère contradictoire des nouvelles normes de la foi en le Père Céleste avec la participation à une fête traditionnelle... mais païenne. C'est là le véritable acte fondateur de la foi des Taiping, avec cette part qu'elle conservera toujours par la suite d'une certaine abjuration d'une part de la culture chinoise – et ce qui en définitive dut jouer un rôle important dans leur échec.

Le Serment-baptême venait de recevoir un sens plus précis, qui impliquait des choix douloureux que tous les convertis n'étaient pas prêts à faire : quitter sa niche économique en même temps que son appartenance sociale ; c'était la *concrétisation* du saut dans le vide, mais encore sous forme négative. Seul Hong possédait déjà la nouvelle identité. Seul Feng s'était déjà assez identifié à son prophète pour le suivre. Sans doute seul Feng aurait-il employé un terme équivalent à celui que j'emploie ici, celui de "prophète".

Et seuls Hong et Feng accomplirent le saut dans le vide à ce stade ; ils furent seuls à parvenir au Guangxi, où ce fut le contexte social qui les dota d'une nouvelle identité en faisant brusquement fonctionner leur appartenance à la minorité hakka. Mais cette nouvelle identité était bien le produit d'une crise *et* d'un hasard ; elle n'avait guère été planifiée. *Quid* si les deux amis avaient décidé de prendre la route de l'Est et de se rendre plutôt au Fujian ? Peut-être auraient-ils disparus de l'Histoire...

Ainsi, les déclarations d'exclusion de Hong : "Ceux qui ne croient pas ne sont plus mes amis, mais des démons" trouvaient-elles enfin leur conséquence logique : dans une Hégire chinoise, qui allait plus tard être reprise par le mouvement triomphant et fournir le prétexte à la rédaction d'un véritable texte évangélique racontant le "wandering", l'*errance* des nouveaux apôtres. Ainsi le début du processus d'exclusion réciproque, l'histoire de l'exclusion des non-convertis par les convertis allait-elle devenir l'histoire instituée de l'exclusion des convertis par les non-convertis. Il fallait bien fournir des textes sacrés instituant l'histoire du nouveau groupe pour les croyants de la seconde heure.

De plus, le voyage put jouer un rôle dans l'évolution personnelle de nos deux "apôtres". On pourrait émettre l'hypothèse qu'une telle crise d'identité peut commencer par un *vide d'identité*, c'est à dire un sentiment (sentiment schizophrénique ?) d'affaiblissement de ce qui caractérisait jusqu'à présent l'identité personnelle. L'élaboration d'une nouvelle identité commencerait alors par un sentiment de perte de la précédente – la situation de l'errance-voyage pourrait alors constituer une solution partielle en ce qu'elle permettrait de *changer de contexte* – donc de définition de soi, avec un certain retard permettant les ajustements nécessaires. Tant que le déplacement dure, le contexte social demeure instable, l'identité se reconstitue pour ainsi dire sur des bases différentes à chaque étape-interaction-sociale. Le temps de la réflexion est ainsi "volé au social"... et la nouvelle identité s'affermi progressivement, basée en partie sur le modèle conscient de l'Apostolat.

Parallèlement, la situation que Hong découvrit au Guangxi ne pouvait que rajouter au *sentiment d'urgence* qu'il avait trouvé dans le texte de Liang Afa : le message de Liang était décidément destiné à l'époque présente ! Et c'est peut-être ainsi qu'il trouva en lui-même l'énergie avec laquelle il put alors en persuader ses convertis.

La situation au Guangxi

Hong et Feng arrivèrent au Guangxi, sans doute en mai/juin 1844, et, après quelques errances, ils y furent hébergés par une branche du clan Hong, celle des Wang, qui s'y était installée quelques années auparavant. La vision de Hong et la lecture du texte de Liang Afa avaient déjà produit un véritable "message divin", qui dans ce nouveau contexte, allait continuer de s'élaborer tout en produisant des conséquences de sa propre dynamique.

Comme l'a montré P. A. Kuhn, ce qui est fascinant dans le message divin présenté par Liang Afa, c'est qu'il peut être compris comme s'adressant à quelqu'un (et à chacun) individuellement, mais que dans le même temps, il autorise parfaitement une interprétation collective, notamment au travers de la glose que fait Liang de l'expression "Royaume Céleste" (Tiān Guó 天國) en tant que congrégation des adorateurs de Dieu (voir chapitre précédent). Il est vraisemblable que cette capacité du texte à autoriser une interprétation supplémentaire ait joué un grand rôle dans la manière dont la nouvelle foi devait se répandre dans son nouveau milieu marqué par des problèmes spécifiques.

Le terme utilisé par Liang dans son commentaire de Mathieu pour parler de la congrégation des croyants est Gōnghuì 公會. Le mot *hui* est un mot que j'ai déjà eu l'occasion de présenter longuement. Pour comprendre mieux ce que l'assemblage "Gong Hui" pouvait éveiller dans l'esprit d'un auditeur (ou d'un lecteur) du Guangxi, il est utile d'aborder brièvement la situation de cette province au moment où Hong Xiuquan et Feng Yunshan y commencent leur prédication.

Les quatre premiers chapitres de cette étude ont présenté longuement le cadre dans lequel fonctionnait le paradigme dominant en Chine à l'époque de la prédication de Hong. Après un rappel d'un paragraphe, il sera utile d'étudier plus précisément les conséquences de cette situation générale pour la province Guangxi, notamment en rapport avec la minorité des hakka, en contrastant cette situation avec celle de la province proche du Guangdong.

On a vu que, en rapport avec l'augmentation de la population chinoise (de 100 millions en 1650 à 430 millions en 1850) s'était produit un mouvement de population, notamment vers le Guangxi., et que les hakka faisaient partie des éléments récemment installés là en provenance du Guangdong et du Fujian. De plus, après la défaite de la Guerre de l'Opium en 1842, le cycle de fuite de l'argent de Chine avait pris encore plus d'ampleur, facilité par le développement durant l'époque Ming des facilités de crédits liées au développement du commerce intérieur. La Chine s'était ainsi trouvée intégrée

au marché financier mondial, et sa balance du commerce extérieur était dès lors en déficit. Il est significatif que c'est aussi ces années-là que commença l'émigration chinoise vers l'Amérique¹.

Dans les régions où la crise était le plus durement ressentie (le Sud), et qui se trouvaient aussi être celles qui avaient toujours traditionnellement le plus résisté au pouvoir impérial du nord, on assista à la formation de gangs et de sociétés secrètes [Kuhn, Rawski...], en même temps qu'à une militarisation progressive de la société en résistance à ce phénomène (polarisation entre prédateurs et protecteurs organisés à la fois selon des lignes claniques et de classes sociales) [Kuhn, 1970 ; Perry, 1983].

Les "deux Guang" (*liǎng guǎng* 兩廣) constituaient ensemble une unité géographique. Au moment où Hong se baptisait en 1843, les effets des guerres de 1840-1842 commençaient à s'y faire sentir :

- l'ascension progressive de Shanghai, passée aux mains des Britanniques, entraîna la chute de Canton, ville jusqu'à présent détentrice du monopole du commerce extérieur chinois. Par exemple, le commerce du thé du Fujian et du blé commençait à passer à Shanghai. Il y avait plus de 100 000 porteurs sans emploi aux passes de Meiling et de Zheling, 10 000 bateliers dans les détroits de la rivière du Nord au Guangxi, et les mines d'argent furent fermées en 1844, ce qui créa des milliers de nouveaux sans emploi. Les mineurs de charbon mangeaient du charbon [*Chinese Repository*, Feb. 1850]. Après une campagne anglaise contre eux, les pirates côtiers durent se rabattre à l'intérieur des terres, augmentant ainsi l'insécurité générale. Les mercenaires anti-anglais, démobilisés après la défaite, se mirent à nomadiser et se transformèrent plus ou moins en bandits de grand chemin. Après la guerre, la province du Guangdong était si peu sûre que certains circuits de la contrebande de l'opium préférèrent se transporter au Guangxi !

- les taxes et loyers de métayages augmentèrent au moment où la productivité de la terre descendait en raison de la sécheresse. La pression démographique fit arriver à saturation le Guangxi au début du XIX^{ème} siècle. En 1750, la taille moyenne de l'exploitation agricole était de 3,86 *mou*. En 1833, elle était tombée à 1,86 *mou*. [Fei-Ling Davis, 1971, p. 55 ; Kang Chao, 1986].

Le mouvement traditionnel de biens, de gens, d'idées se faisait plutôt le long de la rivière des perles entre Guangdong et Guangxi (et se fait encore par des bateaux remontant le Rivière des Perles) qu'entre Sud et Nord vers la côte. Le Guangxi, qui était à peine colonisé, et avait encore les caractéristiques d'une société de frontière, soumis déjà à une certaine surpopulation, et en pleine crise économique, devint ainsi le réservoir des mécontents du Guangdong.

¹ - C'est le 7 mars 1847 que s'embarquent à Amoy (Xiamen) les 400 premiers travailleurs chinois sur le navire britannique *Duke of Argyle* à destination de La Havane.

La singularité hakka et le message divin

Dans ce contexte, ceux qui déjà auparavant étaient les plus déshérités souffraient beaucoup : les hakka, les miao. Les miao, poussés par les premiers colons chinois, donc arrivés les premiers au Guangxi, étaient en concurrence avec les tard venus hakka pour les plus mauvaises terres et leur en voulaient beaucoup. Ils se révoltèrent de nombreuses fois au début du XIX^{ème} siècle. On s'est rendu compte récemment que leurs révoltes, baptisées habituellement "révoltes miao" furent en réalité des mouvements beaucoup plus larges, qui entraînaient parfois tous les déshérités de la région en une alliance contre le gouvernement central, et non seulement les minorités ethniques ou historiques comme on l'avait pensé auparavant.

La situation entre hakka et bendi était d'une certaine manière très proche de celle du Guangdong. Mais elle comportait aussi des différences essentielles, qui firent que le message divin de Hong se mit à fonctionner ici de manière particulière².

On a vu que la structure sociale des hakka au Guangdong commençait à approximer celle de l'ensemble de la société chinoise du sud. La zone d'établissement de la famille de Hong était relativement plate, couverte seulement de collines le long desquelles s'étagaient des rizières. En contraste, le Guangxi était un terrain beaucoup plus dur et montagneux. Kuhn écrit :

En ce lieu, les données disponibles, bien que fragmentaires, suggèrent un stade antérieur d'installation et d'évolution des clans. Une source aussi tardive que l'édition de 1874 de la gazette de la préfecture de Xunzhou décrit ainsi les établissements dispersés (*non-nucleated*) des hakka dans la région où débuta la révolte des Taiping : "les maisonnées hakka se trouvent dans les champs, sans voisins proches", quoiqu'elles puissent se rassembler rapidement pour organiser une défense commune en cas d'urgence [Kuhn, 1977, p. 363].

Kuhn pense que ce schéma d'installation suggère le remplissage des niches de métayages disponibles par de petits groupes de migrants.

Un autre schéma d'installation était celui qui avait cours dans les Monts des Chardons (Cìjīng Shān 刺荆山, 18 montagnes se trouvant au nord de Guiping) qui allaient par la suite devenir le centre de commandement du mouvement Taiping :

[Cette zone] était peuplée par des hakka intrépides mais effroyablement pauvres, qui vivaient d'industries forestières comme la fabrication de charbon de bois, ou dans le district de Gui [Guiping – GG] un peu au sud, comme travailleurs dans les mines. Ni la cohésion clanique ni la structure des établissements ici n'approchaient même de loin celles de la société agricole d'installation plus ancienne, étroitement policée, et relativement riche de la région natale de Hong dans le delta de Canton [Kuhn, 1977, p.363].

De plus, les deux régions présentaient des différences importantes dans leur composition ethnique : terre de colonisation bien plus récente, la société du Guangxi était plus hétérogène que celle du Guangdong. Elle comprenait un grand nombre

² - Pour toute cette section, cf. [Kuhn, 1977].

d'ethnies différentes en cours de sinisation, mais qui avaient atteint des phases diverses du processus. Les yao et les miao habitaient en général les zones les plus défavorisées économiquement et étaient moins sinisés. Les zhuang, un autre peuple indigène non-han, cultivaient des vallées plus fertiles et étaient plus assimilés à la culture chinoise.

Il aurait été surprenant qu'une conscience aiguë de l'identité ethnique ne soit pas une caractéristique de base de la société du Guangxi ; et c'est en effet ce que nous confirme la part importante donnée aux problèmes ethniques dans les gazettes locales. [Kuhn, 1977, p. 364]

La société locale se militarisa progressivement suivant un processus déjà exposé. Parallèlement, la corruption du gouvernement atteignit en cette période de crise des niveaux élevés : le magistrat de Guixian vendit illégalement du grain durant une période de sécheresse, autorisa ses subordonnés à extorquer aux paysans des taux d'intérêt élevés, et ouvrit des maisons de jeu durant sa – inhabituellement longue – période d'administration de trois ans.

Guixian, où avaient abouti Hong et Feng, était l'un des centres agricoles les plus riches du Guangxi, et un lieu de contrebande connu. Hong y avait des cousins, les cinq frères Wang, venus du Guangdong quelques années auparavant, et qui l'accueillirent selon la formule consacrée "à bras ouverts".

Dans cette société de frontière en crise dominée par la violence intercommunautaire et par une image certainement peu flatteuse des représentants de l'Etat, l'arrivée d'un cousin du Guangdong – porteur d'un message qu'il disait divin – ne pouvait guère être interprétée que comme une possibilité supplémentaire de faire valoir ses droits et ses intérêts. Sans doute d'ailleurs la qualité de lettré (même raté) de Hong fut-elle appréciée bien davantage que la teneur de son message : il pouvait jouer un rôle dans l'éternel processus de "lobbying" par lequel les différents partis en présence tentaient d'amener les magistrats à décider en leur faveur. Et il se trouve qu'il répondit bien aux attentes que ses cousins placèrent en lui, puisqu'il écrivit une requête au juge et fit ainsi libérer l'un des fils Wang injustement emprisonné.

Il en fut récompensé par un prestige social qui lui amena rapidement une centaine de convertis, tous des hakka bien sur ! Ceci amène une première remarque quant au mécanisme de la conversion : il prend l'apparence d'un système à base de clientélisme, un système de relations sociales au fond très classique, tirant parti des compétences traditionnelles de l'élite lettrée (et c'est paradoxalement Hong qui entre en scène dans le rôle de l'élite lettrée).

Dans son ouvrage sur les mouvements messianiques médiévaux, Cohn cite Weber sur ce phénomène :

Un genre de religion salvationniste peut très bien s'originer dans une couche socialement privilégiée. Le charisme du prophète (...) est normalement associé à un minimum de culture intellectuelle (...). Mais il change généralement de nature quand il pénètre une couche sous-privilégiée (...). On peut désigner au moins une caractéristique accompagnant ce mouvement ; un résultat de l'inévitable adaptation aux besoins des masses. C'est l'apparition d'un sauveur *personnel*, soit totalement

divin, soit à-demi humain et divin ; et la relation religieuse avec ce sauveur comme condition préalable à la salvation. Plus loin on descend l'échelle de la stratification sociale, plus radicaux deviennent les moyens par lesquels s'exprime ce besoin d'un sauveur (...) [Cohn, 1972]³.

Hong dut percevoir ce phénomène tel qu'il s'appliquait à lui, et se retrouver en pleine ambivalence : il haïssait cette classe des lettrés dont l'entrée lui était refusée, mais il se sentait avoir la capacité d'y appartenir par ses dons, et en jouait bien le rôle social, qui lui était reconnu par ceux, de classe inférieure, qu'il aidait. Ceci dut encore augmenter sa frustration de ne pas réellement faire partie de l'élite, c'est à dire de n'en pas être réellement reconnu comme membre par ses "pairs". Et peut-être ressentit-il aussi une réelle jouissance amère à utiliser ainsi contre cet *establishment* qui le rejetait les armes qu'il avait acquises en cherchant à s'y intégrer.

Mais comment expliquer que son message ait pu revêtir un telle attirance pour ses "compatriotes" hakka ?

D'abord, il y a une explication naturelle, celle de la "bouée de sauvetage" en période de crise grave : comment limiter les risques personnels en un tel moment ? En s'attachant à la personne d'un riche protecteur (patron), ou au moins quelqu'un d'influent et de prestigieux. Faute de riche patron, on prend quelqu'un qui a des capacités : un lettré, au prestige traditionnel, Hong en l'occurrence.

Régularités entre mouvements messianiques

Norman Cohn remarque des régularités entre les diverses zones où se déclenchèrent des mouvements millénaristes :

Typiquement, des Messies de cette sorte tendent à fleurir non pas parmi les pauvres et les opprimés en tant que tels, mais parmi les pauvres et opprimés dont le mode traditionnel de vie a été détruit et qui ont perdu foi en leurs valeurs traditionnelles. [Cohn, 1972, p. 52]

Ce qui est précisément ce qui arriva aux paysans ruinés par des années de crises naturelles et économiques, qui devaient se soulever en 1851 derrière Hong. Leur situation parfois désespérée poussait les paysans de cette époque, selon Liu Guangjing, à accepter le leadership fourni par

une couche sociale constituée de moines et de prêtres, de tenanciers de boutique et d'artisans, de marchands itinérants et de contrebandiers, d'employés de yamen démis, et même de quelques propriétaires terriens mécontents et de lettrés ratés (n'ayant pas obtenu le *juren* ni même aucun diplôme). Ces leaders, non seulement, purent articuler le désespoir, l'anxiété, les aspirations sociales des groupes aliénés, mais aussi les exposer à des idées salvationnistes qui, donnant une forme politique

³ - Cohn remarque que nombreux exemples de ce genre se produisirent dans les territoires coloniaux. "Parmi des centaines d'exemples", il cite les prophètes Zoulous étudiés par le Dr Bengt Sundkler, qui proclamaient être le Christ Noir (Isaiah Shembe, 1870-1935, qui institua sa propre Eglise contre les Missions blanches). Je reviendrai sur ces données générales du messianisme et du nativisme dans la troisième partie de cette étude.

aux insatisfactions sociales, pouvaient les galvaniser pour leur donner la forme de mouvements de masse. [cit. in Bohr, 1978, p. 100]

C'était une telle désorientation de masse qui s'était produit dans certaines zones de l'Europe Occidentale, à partir de la fin du XI^{ème} siècle et qui avait abouti à de nombreux mouvements messianiques. Cohn caractérise les zones très précises où se produisirent de tels mouvements comme *sérieusement surpeuplées, et impliquées dans un processus rapide de changement économique*. Mais la pauvreté elle-même ne suffisait cependant pas à générer un mouvement millénariste. Il fallait qu'un genre de vie traditionnel devienne impossible, en conjonction avec un mouvement provenant d'une autre couche sociale. Par exemple, la disparition du réseau de relations sociales féodales enserrant le paysan, le développement d'une industrie urbaine menant à des nouvelles disparités sociales et à la disparition dans les villes du réseau de relations sociales de la parenté pouvaient générer une telle désorientation générale.

La religion comme "recodage" du conflit en termes légitimes

Ce type d'explication peut certes aider à comprendre comment le terrain était sans doute mur pour une révolte et aussi pour une véritable "révolte contre la culture", mais n'explique pas pourquoi ce fut Hong et sa vision qui l'emportèrent et non pas d'autres leaders, plus traditionnels. Une première réponse est que c'est justement dans son altérité par rapport à la "Grande Tradition" de la culture chinoise que se trouvait la force du message de Hong : il n'était pas disqualifié par la crise ambiante comme les dissidents d'obédience confucianiste, bouddhiste ou taoïste.

Quand une catastrophe arrive, on fait appel à un Dieu. Si rien ne se produit, on en fait appel à un autre, ou on visite un autre temple [Jordan, 1972, p. 103].

A la question de savoir pourquoi les hakka répondirent en masse à l'appel, Kuhn quant à lui propose une explication particulière, assez séduisante : les disputes armées, bien qu'illégales, s'organisaient en général en respectant des structures bien connues de la société chinoise, celles de la défense des clans et de leur patrimoine, qui pouvaient aussi être vue par les communautés qui y prenaient part (et jusqu'à un certain point par les magistrats) comme participant de la défense de l'ordre social traditionnel chinois, "le maintien du système politique chinois", selon les termes utilisés par Kuhn⁴. C'était bien le cas dans les zones d'installation relativement ancienne comme le Guangdong.

Mais pour les disputes interethniques du Guangxi, c'était une autre affaire. Et les gazettes de l'époque reflètent le *manque de vocabulaire spécifique* dans lequel se trouvaient ceux qui devaient décrire les conflits opposant hakka et ethnies sinisées qui les entouraient le plus souvent. Et le résultat était en général que

⁴ - Peut-être selon l'identité traditionnelle faite entre *qíjiā* 齊家, *zhìguó* 治國, et *píng Tiānxià* 平天下, pacifier l'empire ?

le langage de l'historiographie officielle définissait les relations entre les différents groupes ethniques en termes flatteurs pour les vainqueurs. Quand les luttes [intercommunautaires] du Guangxi gagnèrent l'ouest du Guangdong au milieu des années 1850, les hakka furent affublés des épithètes familières de “bandits” et de “rebelles”, parce que leurs adversaires cantonnais contrôlaient la manière dont il était rendu compte des conflits au niveau du district. Dès que l'antagonisme intercommunautaire transcendait les limites familiales du clan et du territoire, le langage imposé par leurs ennemis se trouvait incorporé dans les notations historiques comme banditisme et trahison [Kuhn, 1977, p. 365].

Au Guangxi, en raison de la faiblesse de l'organisation clanique, les différences ethniques ne pouvaient se trouver exprimées sous la forme des oppositions traditionnelles. Quelqu'un comme Hong Xiuquan lui-même devait pouvoir ressentir la différence : dans son village, l'appartenance ethnique lui apparaissait probablement comme un paramètre lié à l'appartenance clanique. Dans ce nouvel environnement du Guangxi, tel n'était pas le cas.

Un élément possible d'un nouveau paradigme d'interprétation des conflits en cours pouvait être précisément cette ethnicité. Et sur le plan organisationnel, c'est ainsi que la nouvelle Association des Adorateurs de Dieu allait d'abord attirer des hakka : je serais presque tenté de lui attribuer les fonctions d'un “clan de remplacement” dans la société à faible organisation clanique du Guangxi.

L'assertion de l'identité hakka et l'élaboration d'un nouveau langage

Pourtant le message divin tel que Hong l'avait déjà interprété au Guangdong était en contradiction avec ce schéma. Les hakka n'apparaissent pas comme le “peuple élu”. Et c'est bien ce que l'on retrouve dans les objectifs “officiels”, déclarés, de l'Association aussi bien que dans ses critères d'appartenance déclarés : il y est question d'adorer le Père Céleste, et non point d'appartenance ethnique. Mais le nouveau mouvement se trouva dès l'origine empli de membres hakka. Il existe une possibilité – sans doute presque inconsciente – que pour Hong les hakka aient *quand même* pu jouer le rôle d'un peuple élu. Mais non pas directement en tant que hakka, mais en tant que véritables représentants de la sinité dans le sud. Kuhn (sans l'exprimer pleinement) esquissa une telle ligne de réflexion :

De plus, la description orthodoxe de la diversité ethnique du Guangxi classait les hakka avec les peuples non-han qui les entouraient. Dans ce genre de classifications, les hakka se voyaient appelés *lái* 來 (immigrants), et à côté du caractère, on écrivait le radical déprécateur du chien 犭, habituellement utilisé pour les noms des groupes aborigènes non-assimilés [→ 獠 - GG] [Kuhn, 1977].

Les hakka, auxquels était ainsi déniée leur sinité, pouvaient ainsi développer en réaction et de manière latente l'idée qu'ils étaient en réalité pour ainsi dire “plus chinois que les chinois”. Il est vrai, ajoute Kuhn, qu'ils pouvaient avec quelque raison défendre l'idée qu'ils étaient plus “fils de han” que ceux qui les entouraient au Guangxi. Cette idée pouvait aussi entrer en résonance avec un certain proto-nationalisme, selon lequel

les révoltés se considéreraient ensuite comme plus chinois en tout cas que ceux qui s'étaient soumis aux mandchous, dynastie étrangère⁵. Mais cette idée ne devait pas s'exprimer de manière manifeste dans le paradigme que construisirent la majorité des Taiping. Je reviendrai sur ce problème plus tard, notamment lorsque j'aborderai la personnalité de Hong Rengan, qui nous a laissé des textes pointant dans cette direction d'un nationalisme chinois avant la lettre.

Quoi qu'il en soit, si un nouveau langage devait être élaboré pour que les participants hakka aux conflits locaux du Guangxi puissent *se reconnaître dans des descriptions non dépréciatives du rôle qu'ils y jouaient*, alors on peut raisonnablement s'attendre à ce que, parallèlement, ils aient pu accepter le *gong hui* que leur proposait le message divin de leur cousin du Guangdong comme leur structure sociale d'appartenance, ici-et-maintenant.

Mais ce qui est intéressant pour nous ici, c'est le caractère non-dit de l'ethnicité de la nouvelle association : Hong ne prêchait pas spécialement pour les hakka – à l'origine – mais ce furent les hakka qui se convertirent en premier. Et il ne donna pas à ce fait d'expression théorique dans son dogme en construction.

L'ethnicité⁶ était en train de devenir le point aveugle de la nouvelle foi.

L'Association des Adorateurs de Dieu et les conversions du Guangxi

J'ai parlé pour décrire l'organisation des nouveaux convertis de Hong Xiuquan d'"Association", traduisant ainsi le terme "Hui". Mais en fait, l'existence d'un plus grand nombre de convertis ne détermina pas immédiatement la création d'une structure formelle. Le terme était bien utilisé de manière non située dans le texte fondateur du mouvement, celui de Afa, mais l'association ne fut pas fondée. Pas tout de suite. Et quand l'Association fut fondée, Hong Xiuquan n'y eut strictement rien à voir personnellement. La fondation de l'Association des Adorateurs de Dieu fut le fait de Feng Yunshan, alors que Hong et lui s'étaient déjà séparés sur le chemin de retour vers le Guangdong. Le prophète fut donc dès le début un "père absent".

Voici l'ordre des événements : après le départ de Hong, Feng Yunshan demeura au Guangxi, où il baptisa un groupe de travailleurs qu'il avait connus auparavant au Guangdong. Il décida de prêcher aux villages Hakka autour des Monts des Chardons. Il demeura là et tout en prêchant, travailla comme porteur d'ordures, berger, et vendeur

⁵ - Je ne pense pas qu'il y ait contradiction de cette "super-sinité fantasmagique" avec la caractéristique ultérieure du mouvement Taiping d'avoir opéré une mise en accusation et même un *rejet* de la culture chinoise traditionnelle. Je reviendrai par la suite sur le fait que ces deux aspects me semblent au contraire s'impliquer réciproquement.

⁶ - Je dois rappeler à ce propos que l'usage de ce terme ne me satisfait pas pleinement, les hakka n'étant pas une minorité ethnique, mais historique. A partir de la notion plus générale de groupe d'appartenance, on pourrait parler de "sentiment d'appartenance"... L'idée de base est celle d'une conception "erronée", d'un non-dit, non-ressenti, sur ce en quoi consiste l'appartenance.

d'engrais (bouse et probablement excréments humains comme on le faisait à ce moment et plus tard en Chine). Puis il fut moissonneur (travailleur agricole saisonnier) puis tuteur dans un clan aisé. Hong ne sut même rien de la fondation de la nouvelle Association avant son second voyage au Guangxi un an plus tard !

Il est donc difficile de savoir avec certitude dans quel ordre se firent les progrès de l'organisation concrète des "chrétiens" de Hong et de Feng. Il semble bien cependant qu'une première structure informelle de dépassement des villages émergea *avant* l'affiliation formelle à une Association centralisatrice. Cette structure prit la forme "naturelle" d'un ensemble de "loges" locales de convertis. Ce dut être le cas en premier autour de Guiping, dans la région où le clan Wang était établi, et où vécurent quelque temps Hong et Feng. Cette première vague de convertis dû surtout être due à la présence, au charisme personnel de Hong – et aussi, comme je l'ai précédemment envisagé, à son statut de lettré.

Il faut être prudent dans l'interprétation des événements, car comme tous les mouvements victorieux (même pour un temps seulement), les Taiping ont récrit l'histoire de leurs débuts.

Par exemple, une caractéristique du mouvement Taiping est la volonté de copier les premiers temps de l'Eglise, d'agir comme l'avaient fait les premiers prêcheurs – et plus tard les membres de la première Eglise. Cette idée imprègne du moins les textes officiels Taiping ultérieurs qui décrivent le voyage au Guangxi de Hong et Feng en continuité directe avec les voyages des Apôtres du Nouveau Testament⁷.

En fait cette volonté de se conformer à l'idéal des premiers chrétiens apparaît comme une manière de donner à révéler aux convertis le passé (réapproprié et réinterprété) de leur propre mouvement.

Si l'on s'intéresse cependant à ce que déclarent certains convertis qui nous ont laissé des textes, ce qu'on voit apparaître du message divin tel qu'il frappa leur esprit se révèle en fait bien plus proche du message de colère du Dieu Jaloux de l'Ancien Testament que des Evangiles Synoptiques. Cette tendance peut bien sur être attribuée aux sources auxquelles Hong puisa sa foi :

Le morne dualisme de ce message fondamentaliste [écrit A. Kuhn en parlant du texte de Liang Afa], était sans aucun doute calculé pour engendrer la terreur et la crainte, pour encourager l'implication du lecteur dans la croyance, l'acceptation du baptême, pour ainsi échapper aux feux de l'Enfer [Kuhn, 1977, p. 353].

Mais Hong calcula aussi sans doute ses effets à dessein. Voici ce qu'écrit Li Xiucheng, qui devint ensuite un important général Taiping, dans sa déposition écrite près de vingt ans plus tard dans les geôles des Qing :

Quand j'étais âgé de huit, neuf et dix ans, j'étudiais avec mon oncle, mais ensuite après l'âge de dix ans, j'étais avec mes parents pour essayer de gagner de quoi vivre.

⁷ - Quoique - et je vais y revenir - il me paraisse inexact d'assimiler réellement la première Association Taiping à une "Eglise" au sens chrétien et organisationnel du terme.

C'est seulement à l'âge de vingt-six ou vingt-sept ans que j'entendis parler d'un "Maître Hong" (Hong *xiānshe* 先生) qui enseignait aux gens à adorer Dieu. Après avoir adoré Dieu, je n'osai jamais commettre la plus petite transgression, mais étais un croyant sincère, ayant toujours peur du mal que pourraient me faire les serpents et les tigres. [Li, fo. 6, cit. in Curwen, 1977, p. 83]

Il semble que ce qu'a retenu Li de la prédication de Hong était essentiellement la frayeur que lui inspiraient les punitions pour les incroyants. Hong devait savamment faire alterner le message d'espoir ("Croyez, et vous serez sauvés, et sauvés y compris matériellement, dans ce monde !") et le message de terreur ("Pêchez, et vous serez punis, et la punition a déjà commencé au Guangxi, sous la forme de la crise actuelle !")

Ensuite, après l'émergence de l'Association aux Monts des Chardons, le processus de conversion dûit bien sur continuer. Mais alors l'aspect organisationnel dûit jouer un nouveau rôle : adhérer était bénéficié de l'entraide dévolue aux membres.

L'Association des Adorateurs de Dieu comme église chrétienne ?

Malgré ce que je viens de dire sur la volonté des Taiping d'apparaître comme une réplique chinoise des premiers chrétiens, une autre remarque quant à l'identité collective du groupe en émergence est que leur désignation comme "chrétiens" semble poser problème. Je fais cette remarque en raison du fait qu'il semble qu'à peu près tous les chercheurs se retrouvent dans le même cas : quand le mot est utilisé, il est en général placé entre guillemets⁸. D'autre part, le sentiment de certains de mes amis chinois protestants de Hong-Kong vis-à-vis de Hong, tel qu'il s'exprimait encore en 1988, est plutôt du type "ce faux chrétien".

⁸ - Je ne parle pas bien sur ici de Hamberg, ou de ceux qui furent des partisans des Taiping, comme Lindley qui insistait sur leur christianisme pour les défendre. Parmi d'autres exemples : [Hail, 1927, note p. 31] parle de "semi-chrétiens" (*semi-Christian*), [Cheng, 1963, p. viii] parle de Hong et de ses disciples "chrétiens" (*Hong and his "christian" followers*), et de "cette étrange forme de christianisme" (*this strange form of Christianity* - p. ix). [Levenson, 1979, vol. 2, p. 87] parle de "pseudo-Christianisme" (*pseudo-Christianity*). [Wang Qingcheng, 1981] insiste sur le fait que le Dieu des Taiping diffère de celui des chrétiens en ce qu'il fut totalement anthropomorphisé par Hong, en tout cas à partir de 1848. Enfin, après l'apparition de trances chamaniques chez les rebelles, les historiens insistent sur la différence entre ces pratiques et celles des "vrais" chrétiens. Témoin [Shih, 1972, p. 327], qui note : "(...) la conception Taiping de Dieu (...) était apparemment plus celle d'un esprit démoniaque que la déité spirituelle de la conception chrétienne" (*more of a demoniac spirit than the spiritual deity of the Christian conception*). Ecrivain à l'époque de la rébellion, Sir J.F. Davis parle dans ses *Chinese miscellanies* des "Taiping soi-disant chrétiens de Chine" (*mock christian Taepings of China*) [Cit. in Lindley, 1866], ajoutant dans un esprit très "comparatiste", mais malheureusement manifestement déprécatif : "Il fut clair dès le début qu'ils étaient à peu près aussi chrétiens que Mahomet n'était juif." Enfin, Holmes, missionnaire baptiste qui vint à Nanjing à l'époque Taiping, écrit que la parole chrétienne s'appliquait chez eux "à un système d'idolâtrie révoltante" [Reclus, 1972, p. 168]. On pourrait multiplier à l'infini ces exemples.

Cette attitude me semble très caractéristique d'une conception *anhistorique* du christianisme : Jésus lui-même, avant de devenir le prototype du parfait chrétien – à ceci près que dire qu'on était un nouveau Jésus, soi-même un Messie, vous faisait considérer comme hérétique – ne fut-il pas plutôt d'abord considéré comme un juif déviationniste ? Comme l'écrit Mühlmann, les faux chrétiens, ce sont toujours les autres⁹.

Il est clair que les croyants eux-mêmes se considéraient dès ce moment comme de "vrais" chrétiens. Le baptême que Hong leur donnait était copié sur celui présenté dans le texte de Liang Afa, et Hong n'avait guère de raison à ce moment de soupçonner qu'il aurait pu ne pas être valable. Mais il est clair qu'il manque d'un nom pour définir le groupe à ce moment. Peut-être Hong se demanda-t'il lui-même quel était le degré de conformité de sa croyance à la foi chrétienne ? Est-ce pour cette raison, pour lever cette indétermination, qu'il tenta par la suite d'aller étudier avec un missionnaire chrétien à Canton ?

Je crois que cette "identité en creux" révèle à la fois quelque chose sur le groupe Taiping en formation, sur les rapports dans la foi chrétienne entre le croyant et l'Eglise (et ce, quoi qu'en pensent les diverses dénominations protestantes qui auraient tendance à penser que ce problème se limite à l'église catholique), et sur les rapports de l'époque entre occidentaux (fussent-ils missionnaires) et chinois.

D'abord, une telle difficulté à définir selon nos critères de tels mouvements est caractéristique des mouvements nativistes qui naissent précisément dans l'interaction de deux cultures – je dirais : de deux paradigmes – dont l'un est confusément rejeté et pour le rejet duquel l'autre peut jouer le rôle de levier. Ces mouvements puisent simultanément aux deux sources, ce qui leur donne cette "odeur d'étrangeté" et les rend difficiles à étiqueter nettement¹⁰.

Ensuite, le mouvement Taiping (c'est à dire pour l'instant Hong, qui lui fournissait son paradigme) était pour ainsi dire engagé dans la recherche difficile d'une "voie chinoise vers le dieu chrétien". Une nouvelle Révélation s'élaborait dans ce coin du Guangxi, à laquelle pas un chrétien non chinois n'aurait fait référence. Lié à la nature de cette voie nouvelle, était le fait que le petit groupe ne dépendait en aucune manière du tutorat d'un missionnaire étranger. Celui-ci n'aurait en effet pas manqué de diriger la croyance sur les chemins bien balisés des réponses officielles apportées des siècles auparavant par l'Eglise au cours des ses Conciles, aux questions difficiles posées par les complexités du dogme.

⁹ - Dans son ouvrage *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, sur lequel j'aurai à revenir dans la troisième partie de cette étude, Mühlmann écrit : "Leakey note que la plupart des Mau-Mau n'étaient ni des chrétiens, ni des croyants traditionnels, mais de faux chrétiens. Il reste à définir ce que sont de "faux chrétiens" : ce sont toujours les autres." [Mühlmann, 1968, p. 100].

¹⁰ - Je reviendrai sur ce type de mouvements comme "mouvements de transition" dans la troisième partie.

Enfin, cette “étrangeté” tient aussi à un facteur organisationnel particulier : on peut se demander pourquoi, d’un point de vue occidental de l’époque, le baptême tel qu’il était accompli par Hong pouvait poser problème ? Parce que Hong n’avait pas été ordonné prêtre. Or jamais la notion d’un rôle social de “prêtre” n’exista chez les Taiping.

C’est que le texte de Liang Afa n’était clair ni sur le rôle de l’Eglise ni sur la nature réelle du Royaume de Dieu à instituer.

Rien ne pouvait permettre à Hong de penser qu’il devait exister une organisation spécifique, l’“Eglise”, devant jouer un rôle particulier dans la nouvelle organisation qu’il prévoyait – certainement de manière encore très floue – pour la société chinoise. L’identification des pouvoirs temporel et spirituel était totale dans l’esprit de Hong – comme dans celui de Feng Yunshan – et ceci devait jouer un grand rôle dans le “radicalisme religieux” des rebelles. Il se peut que, si l’organisation des Taiping évoque tant pour nous les mouvements chiliastiques médiévaux, ce soit pour cette raison.

D’autre part, si le terme utilisé pour l’Association “Bàì Shàngdì Huì” 拜上帝會 venait du texte de Liang Afa, qui parlait du Royaume Céleste comme une “communauté dévouée à l’adoration de Dieu”, ce texte était relativement flou quand à la manière dont on devait comprendre la signification précise du “Royaume de Dieu”.

S’agissait-il d’un Royaume Terrestre ou Spirituel ? On croirait relire un compte-rendu du débat médiéval sur la question ! Et je crois que ce n’est pas un hasard, car le chemin suivi par les Taiping en la matière est presque l’exacte répétition de celui suivi par de nombreux mouvements millénaristes avant eux (et plus tard par des mouvements “nativistes”, notamment dans les régions en proie à la colonisation étrangère).

Par exemple les Montanistes, hérétiques chrétiens de la première moitié du II^{ème} siècle (l’hérésie Montaniste fut la première révolte millénariste contre l’Eglise, voir citation en tête de ce chapitre), cherchèrent à établir un Royaume de Dieu qui était bien un royaume *terrestre* : si leur mouvement fut d’abord limité à la Phrygie, lieu annoncé de la descente du Ciel de la Nouvelle Jérusalem, quand la persécution des chrétiens reprit, il s’étend d’un seul coup dans presque tout l’Empire : la persécution – le *complexe de la périphérie*, dirions-nous – jouait un grand rôle dans ce type de mouvement. L’église réagit alors en retirant autorité canonique aux textes apocalyptiques. Seul le Livre des Révélations résista, et encore fut-ce parce qu’il fut attribué par erreur à Saint Jean. Au troisième siècle, Origène présenta le Royaume comme un événement devant se produire non dans le temps ou l’espace, mais dans le cœur des croyants¹¹. A une Eglise bien organisée, à présent reconnue dans le monde, le thème d’une eschatologie individuelle, d’un processus commençant dans ce monde et finissant en-dehors, convenait de manière parfaite :

¹¹ - Sur ce qui différencie à ce propos les conceptions messianiques chrétienne et juive, voir [Scholem, 1974].

Quand, au quatrième siècle, le Christianisme atteignit une position de suprématie dans le monde méditerranéen, et devint la religion officielle de l'Empire, la désapprobation ecclésiastique du millénarisme devint emphatique. L'Eglise Catholique était à présent une institution puissante et prospère, fonctionnant suivant une routine bien établie; les hommes qui la gouvernaient n'avaient aucune envie de voir les Chrétiens se tourner vers des rêves dépassés et inadéquats d'un nouveau Paradis terrestre. Au début du cinquième siècle, Saint Augustin élaborait la doctrine exigée par ces nouvelles conditions. Selon *La Cité de Dieu*, le Livre des Révélation devait être compris comme une allégorie spirituelle, de même que le Millénium, qui avait commencé avec la naissance du Christianisme, et s'était vu totalement réalisé dans l'Eglise. Cela devint immédiatement la doctrine orthodoxe [Cohn, 1972].

Les textes contraires (le traité *Contre les hérésies*, d'Irénée, par exemple, dont on ne retrouva ces passages qu'au XVI^{ème} siècle) furent "épurés", dans une entreprise précurseuse des falsifications staliniennes. Le millénarisme fut ainsi exclu de la doctrine officielle, et se réfugia dans la religion populaire. Et avec lui l'idée que les croyants pouvaient entrer en contact avec Dieu directement, sans passer par son Organisation sur terre.

L'association fondée par Feng Yunshan, fruit de la compréhension qu'il eut du texte de Liang Afa, visait non pas à devenir une Eglise de la nouvelle foi, mais à *être* le Royaume de Dieu sur Terre¹², c'est à dire à devenir l'ensemble de la société chinoise. Voyons à présent quelles techniques d'organisation Feng mit à contribution pour construire son Association des Adorateurs de Dieu¹³.

Je reviendrai sur ce problème de l'identité chrétienne de la Bai Shangdi Hui dans le chapitre suivant, lorsque viendra le moment d'aborder les règles et les dogmes que Hong y introduisit lors de sa seconde venue au Guangxi deux ans plus tard en août 1847.

L'Association des Adorateurs de Dieu comme secte chinoise

Richard Bohr montre que Feng Yunshan organisa les croyants à l'aide des méthodes chinoises traditionnelles d'organisation sectaire dans le sud de la Chine : direction messianique, assistance mutuelle, égalitarisme. Le chaos régnant à l'époque au Guangxi fit que la secte attira des nouveaux convertis qui la voyaient comme une élite qui refusait la corruption de la société et de l'ordre établi. L'affiliation à l'Association revêtait à la fois l'aspect d'une prise de participation à un organisme d'entraide et celui d'une idéologie particulière dont l'aspect "entraide" constituait une légitimation pratique. En sens inverse, l'idéologie fournissait des arguments justifiant le rôle d'entraide de

¹² - Il faut noter que la conception augustinienne *fait* précisément de l'Eglise le Royaume de Dieu sur terre.

¹³ - En ce qui concerne la question du christianisme des Taiping, seul a été abordé ici l'aspect de la voie vers le Salut et surtout l'aspect institutionnel (présence ou non d'une Eglise). Il en sera dit davantage dans le chapitre suivant pour ce qui est des dogmes, notamment la position dans la foi Taiping de Jésus-Christ et de la Sainte Trinité. Le chapitre 15, en raison des prétentions de Hong à être le frère cadet du Christ qui y seront traitées, abordera aussi en filigrane le problème de l'hérésie.

l'organisation sur les bases morales traditionnelles. Encore une fois, le fonctionnement concret de la secte, son aspect proprement organisationnel, semble pouvoir se détacher assez facilement de son idéologie légitimatrice, un christianisme avec des éléments nativistes.

Les deux aspects indissolublement mêlés dans la pratique sociale de l'entraide et de l'idéologie du culte au Père Céleste constituaient ce qui faisait de la Bai Shangdi Hui un "Hui" au sens traditionnel. Dans la société de frontière instable du Guangxi, cependant, le terme Hui prenait aussi une tonalité hétérodoxe, étant entre autres utilisé pour référer aux chapitres locaux de la Société Secrète du Ciel et de la Terre, c'est à dire la Triade. Le terme Gong, qui signifie "public", venait comme pour compenser ces connotations, en apportant un élément de signification éminemment orthodoxe.

Pris ensemble, les deux caractères formaient un mot qui possédait probablement la connotation d'une association volontaire, n'appartenant certainement pas à la structure étatique, mais possédant des connections orthodoxes, une certaine respectabilité politique, et des motifs élevés [Kuhn, 1977].

En bref, on retombe sur les constatations générales faites dans des chapitres précédents, à savoir que la classification orthodoxe/hétérodoxe est à peu près impraticable en tant que telle à un point donné du temps sans une connaissance préalable d'éléments futurs. Il est fort probable que si cette ambiguïté avait pu être levée dès 1844, certains membres hakka auraient choisi de ne pas adhérer pour ne pas s'attirer d'ennuis. Mais mon sentiment est que deux aspects furent déterminants pour obtenir des adhésions : le premier fut l'aspect entraide, qui demeurait lié au fait que une fois que des hakka avaient commencé à adhérer, d'autres suivraient. Le second élément fut probablement la "performance" initiale de Hong à son arrivée, quand il parvint à faire libérer quelqu'un d'injustement emprisonné. Colporté et augmenté, ce haut fait dut donner à de nombreuses personnes qui ne l'avaient sans doute jamais même entrevu une grande confiance en ce cousin hakka venu d'un Guangdong plus riche et plus "proche du Centre".

Les sectes chinoises étaient souvent dirigées par des chefs ecstatiques, et leur égalitarisme aboutissait à élever le statut des femmes. Les rituels mêlaient bouddhisme, taoïsme et morale confucianiste. Feng créa ainsi une véritable "organisation multiplex" – pour reprendre le terme par lequel Philip Kuhn désigne les organisations coordonnant plusieurs villages. Il y a dans toutes ces caractéristiques, présentes chez les Taiping, un parallèle à relever à la fois avec les modes d'organisation des Triades et des Taoïstes dissidents, et avec ceux des organisations de défense orthodoxe, mais ceci ne doit pas nous surprendre : Feng utilisait les outils conceptuels que la culture de son temps mettait à sa disposition.

Chaque congrégation locale de cet "appareil multiplex" comprenait entre cent et quelques centaines de membres. Feng lança aussi l'embryon de ce qui deviendrait plus tard l'administration Taiping : il créa, pour coordonner évangélisation, recrutement et culte, un cadre de secrétaires, scribes, et évangélistes [Curwen, 1970, p. 80]. On verra que cet appareil administratif ne conserva pas très longtemps l'unité que lui avait donné Feng dans les débuts.

Les membres de la Société s'appelaient "frère" et "sœur" et mettaient en commun dans un "trésor sacré" (*shèng kù* 聖庫) nourriture et vêtements : la nouvelle foi se dotait d'outils d'intervention économiques en redéfinissant les rapports entre les membres. Là encore, l'influence des sectes secrètes chinoises ne peut être niée¹⁴. Toujours, les sectes chinoises – souvent millénaristes – avaient aussi fonctionné comme organisations d'aide mutuelle et d'auto-défense. Les convertis riches payaient les taxes des autres, au travers de l'organisation communautaire. Là encore, on retrouve dans le Hui une fonction traditionnelle des communautés villageoises désirant se protéger des "fermiers" (au sens d'avant la révolution française) ayant la charge de prélever l'impôt¹⁵.

La communauté fut bientôt forcée de se militariser, des bandits attaquant les villages hakka, qui, contrairement aux bendi, n'avaient pas les moyens de recruter une milice. En fait, il semble que, une fois l'Association créée, elle vit s'accumuler sur sa tête toute une série de fonctions d'entraide et de défense qui n'avaient pas forcément été au départ prévues par Feng. Cette militarisation des adeptes put ensuite être utilisée contre les milices des propriétaires terriens bendi. Le dialecte hakka (et non pas le mandarin ou le cantonais) servait aussi de lien avec les futurs convertis. Le Trésor Sacré servait à payer la militarisation, et s'augmentait de la propriété personnelle de ceux qui se convertissaient – sans doute aussi pour bénéficier de la protection : effet "boule de neige".

En plus d'être principalement hakka, le recrutement se faisait au travers des unités "naturelles" de l'organisation sociale : clan, village, ethnie, parfois profession. Cette tendance fut sans doute en partie naturelle : le chef de village ou de famille se convertissait, et était suivi par ceux qui se trouvaient en situation de "clients" ou d'affidés. Mais il semble aussi que Feng s'appuya sur des leaders préexistants : ainsi Yáng Xiùqīng 楊秀清, qui allait jouer plus tard un rôle important dans le mouvement, était chef des charbonniers, et arriva à la tête de plusieurs milliers de travailleurs jetés sur le pavé par la crise.

La foi et la tactique : le problème de Feng Yunshan et du leadership

On voit ici s'introduire une ambiguïté en termes de tactique, qui touche les *raisons* du recrutement, et pose le problème de la *sincérité* : l'acceptation d'une adhésion par Feng était-elle dès cette époque liée aux éventuels effets positifs qu'on pouvait en attendre pour la communauté ? Y'a-t'il déjà là l'amorce d'une "politique de l'Association" au détriment de ce que l'on pourrait appeler "La Pureté de la Foi" ? Il dut y avoir très tôt confusion entre intérêts de la foi et intérêts du mouvement¹⁶.

¹⁴ - Pour le trésor et le système d'aide mutuelle des Triades, voir [Lewy, 1974, p. 66].

¹⁵ - Ce que Prasenjit F. Duara appelle *protective brokerage* (intermédiaires de protection) [Duara, 1988].

¹⁶ - Encore une fois, ce problème devra être examiné de nouveau spécifiquement au chapitre 15 en ce qui concerne le choix des chefs du mouvement fait juste avant l'insurrection par Hong et Feng.

Il était toujours possible de répondre que ce qui était bon pour la secte était du goût de Dieu, version locale de “la fin justifie les moyens”, mais je crois qu’il n’est guère besoin de supposer une perte de la sincérité de Feng et des dirigeants du Hui à ce moment. Dans une situation où l’on mourrait de faim et de violence chaque jour, on ne pouvait faire autre chose que prendre la moins mauvaise décision pour la bouée de sauvetage qu’était de plus en plus le Hui. Qui aurait refusé un adhérent comme Yang Xiuqing, venu de plus à la tête de plusieurs milliers d’hommes ? Comment recruter ensuite si le bruit de ce refus se répandait ? Sans compter qu’un si grand nombre d’hommes, une fois refusés, auraient pu devenir dangereux, mus par l’énergie du désespoir face à ce qui aurait pu à juste titre leur paraître une condamnation à mort.

Et puis Yang – peut-être dans le souci d’éviter à Feng trop de difficultés morales avant qu’il ne prenne sa décision ? – n’était pas arrivé sans références : une de ses sœurs, appelée Yáng Yúnjiāo 揚雲嬌, avait eu en 1837 une vision lui annonçant qu’un prophète, dans dix ans, viendrait de l’Est pour enseigner au peuple comment adorer Dieu, qu’elle lui avait décrit sous la forme d’un patriarche. Feng pouvait accepter l’adhésion le cœur léger, sans ressentir de trouble.

Mais cette question de la sincérité amène à s’en poser une autre : les buts de Feng étaient-ils exactement les mêmes que ceux de Hong ? Cette question prend tout son sens si l’on remarque que presque tous ceux qui vont devenir les chefs du mouvement dans sa première période ont été recrutés par Feng durant l’absence de Hong : Yang Xiuqing, Chao Xiaogui, Shi Dagai, et sans doute Wei Changhui¹⁷. Ceci a amené certains à conjecturer que Feng avait été à cette époque plus loin que son ami dans les projets révolutionnaires, et que ces recrutements étaient déjà faits dans l’optique d’un renversement de la dynastie. Feng est dit appartenir à l’origine à une famille assez aisée, et il quitta comme Hong sa région et sa famille : était-ce par ambition personnelle ? “C’était de toute évidence, écrit Wang Qingcheng, quelqu’un de très déterminé”. Mais il est très difficile de tirer de ces faits des conclusions quand au fond de sa pensée durant ces années, puisqu’il mourut très rapidement après la révolte, avant que le Royaume Céleste ne soit fondé.

Au début, le rôle le plus important dans l’Association est dévolu à Feng, et celui qui revient concrètement à Hong est en apparence presque marginal : Feng est l’organisateur pratique de l’Association. Il fixe les règles, il dirige sans doute la communauté (on ignore si d’autres partageaient ses responsabilités avant le retour de Hong). Mais si Hong est absent physiquement, il est fort présent symboliquement : avec

¹⁷ - Remarque faite notamment par [Wang Qingcheng, 1981]. La chronologie de Jen Yuwen, qui note que Hong et Feng choisissent ensemble les autres chefs de l’Association lors du retour de Hong au Guangxi ne contredit que partiellement ce point [Jen Yuwen, 1973] : ceux qui sont choisis comme chefs à ce moment ont forcément été recrutés auparavant, en fait suffisamment longtemps auparavant pour avoir “fait leurs preuves” et pour avoir acquis une légitimité dans l’organisation qui permette de les choisir comme dirigeants. C’est à dire que – sauf à avoir été convertis par Hong lors de son premier séjour – ils ont été forcément recrutés avant le retour de Hong, donc par Feng.

ce qui semble être une fidélité remarquable, si Feng dirige tout en son nom, il le fait à partir de ce qu'il interprète de la pensée de son ami absent. Est-ce un symbole commode pour lui, Feng Yunshan, précisément en raison de l'absence de Hong ?

Pourtant, il semble bien avoir fait de Hong dans les cœurs de tous le véritable chef de la communauté. Quand Hong reviendra, tous les membres de l'Association ne pourront que le reconnaître comme leur chef "naturel" – y compris Feng. Comme si l'absence du leader avait en fait ajouté à son charisme en en permettant une image idéalisée. En fait, on pourrait dire que Feng mettait sur le marché, proposait à ses ouailles un symbole charismatique en la personne de Hong que beaucoup n'avaient jamais vu.

Ici se dessine déjà le rôle futur de Hong dans le mouvement : les tâches d'organisation et de politique concrètes seront accomplies par d'autres (pour le moment Feng), mais Hong, lui, donnera la direction générale. Il construira la rationalisation, le "baldaquin sacré" (pour paraphraser le terme de Peter L. Berger [Berger, 1967]), qui donne son sens et légitime les actes concrets de croyants. Il sera le véritable constructeur du paradigme d'action des Taiping – rôle important si en apparence abstrait.

Si l'on compare cette répartition des rôles avec celle d'autres mouvements religieux, on ne peut que penser à Jésus et à Paul. Mais précisément, cette répartition des rôles "temporel" et "spirituel" s'accompagne de la définition d'une "Eglise". Le cas de Mohammed constitue aussi un critère de comparaison intéressant, en raison du fait que, comme pour les Taiping, il n'existe pas de corps social "Eglise" dans le premier Islam¹⁸. Mais, à l'opposé du cas du mouvement Taiping, Mohammed constitue à mon sens le cas archétypal du prophète "complet", en ce qu'il est à la fois le visionnaire qui transmet le message divin, et celui qui sait organiser les aspects temporels, politiques et sociaux du jeune Islam. Mohammed est à la fois un politicien, un chef militaire et un législateur, et on constate dans le Coran un glissement chronologique progressif à partir de l'aspect proprement visionnaire du début jusque vers des Sourates plus longues, n'ayant certainement pas été dictées par Allah à un Mohammed en transe¹⁹.

Chez les Taiping, si Hong est le visionnaire, le rôle de l'organisateur temporel revient à Feng, et celui de chef militaire sera très vite pris par le charbonnier Yang –

¹⁸ - La situation la plus proche socialement de la constitution d'une "église" en Islam intervient plus tard avec le *chi'isme*, sa lignée d'Imams et sa hiérarchie de docteurs chargés de juger en interprétant la Loi (la chari'a) – en opposition à l'importance plus grande donnée à celle-ci en islam sunnite.

¹⁹ - Le classement typiquement sémitique adopté par la suite dans les transcriptions officielles de la vulgate coranique ne tient pas compte de la chronologie, puisqu'il classe le Coran par ordre décroissant de longueur. Il inverse donc quasiment l'ordre de la révélation divine, les textes révélés dans la première période étant les plus courts.

quoique ce dernier se trouve *aussi* une légitimation dans la transe, une légitimation en quelque sorte concurrente de celle du Roi Céleste Hong²⁰.

Or, dans un mouvement qui avait opté (implicitement et sans doute encore inconsciemment) pour une organisation sans Eglise, et dans lequel une grande part de l'énergie déployée par les croyants pour lutter contre la dynastie Qing leur viendrait de leur sensation d'être en communication directe, personnelle, avec le Père Céleste, cette capacité de communication devenait un formidable outil d'auto-légitimation et de légitimation au sein du mouvement.

On verra que ceci allait donner une grande importance au problème de savoir *qui* possédait en dernier ressort le canal de communication avec le Père Céleste : c'était le problème du leadership concret du mouvement. Il allait se poser après le retour de Hong au Guangxi.

²⁰ - Il faut souligner par ailleurs que si aucun des deux ne se comporte en "mystique standard" (si l'on peut utiliser ce terme) jusqu'à la fin de ses jours (aucun des deux n'arrive en définitive à la pleine union avec Dieu), l'évolution personnelle ultérieure de Muhammad et de Hong Xiuquan en tant que prophètes n'a pas grand-chose en commun.

Il n'est rien de plus puissant sur l'âme [qu'une croyance]. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons Dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous ; elle ne nous quitte pas ; elle nous parle à tout moment. Si elle nous dit d'obéir, nous obéissons, si elle nous trace des devoirs, nous nous soumettons. L'homme peut bien dompter la nature, mais il est assujéti à sa pensée. [Fustel de Coulanges, 1911, p. 149]

Les impies sourds à l'Évangile ne recherchent qu'une liberté toute charnelle, par quoi ils deviennent plus méchants encore ; ainsi donc, ce n'est pas l'Évangile, mais la Loi dont ils relèvent (...) L'Évangile est tel un air frais bénin et rafraîchissant dans la fournaise de l'été, c'est à dire la consolation et le réconfort dans l'angoisse de la conscience. Mais (...) il est nécessaire d'inspirer la terreur à la conscience en prêchant la Loi, afin que nous sachions que nous avons offensé les Lois de Dieu.

[Luther (trad. Bell), 1892, pp. 136-7, cit. in Hill, 1977, p. 124].

Gouvernez à force de lois, maintenez l'ordre à coup de châtiménts, le peuple se conténtera d'obtempérer, sans éprouver la moindre honte. Gouvernez par la Vertu, harmonisez par les Rites, le peuple non seulement connaîtra la honte, mais de lui-même tendra vers le bien.

[Confucius, *Entretiens*, II-3, Cheng, 1981, p. 33]

Chapitre 14

L'homogénéisation des croyants et le temps de la ferveur morale

Tandis que Feng demeurait au Guangxi et se préoccupait de fournir un cadre organisationnel de développement à la nouvelle foi, (nous dirions de nos jours en termes militants qu'il "construisait l'organisation"), Hong rentrait au Guangdong et élaborait théoriquement sa foi, en faisant un ensemble de règles et de dogmes (nous pourrions dire qu'en utilisant le langage religieux qu'il avait à sa disposition, il établissait un programme pour l'organisation). Je commencerai ce chapitre en examinant ses activités au Guangdong en 1845-46.

Quand Hong revint au Guangxi en août 1847, il trouva – sans aucun doute à sa propre surprise – prête à l’accueillir comme son chef naturel, une communauté complète, organisée autour des Monts des Chardons où se trouvait pour ainsi dire le centre de commandement du Hui, mais comprenant aussi de nombreuses loges locales réparties dans les villages alentours. Il accepta sa place à la tête de cette communauté, dans laquelle il dut voir précisément l’outil dont il rêvait sans être capable de le construire lui-même, et y introduisit un certain nombre de nouvelles règles et de nouveaux articles de foi qui vinrent structurer la vie quotidienne des disciples déjà organisée par Feng Yunshan. Tout cela, il l’avait d’abord pensé ou appris lors de son nouveau séjour dans son village, puis à Canton au printemps 1847, auprès du missionnaire baptiste Issachar Roberts¹, dans ce qui fut son contact le plus proche avec le christianisme occidental.

Ce séjour, que Bohr appelle “l’approfondissement du christianisme de Hong”, je préfère pour ma part le qualifier de “christianisation ratée” – sans aucun sens péjoratif, naturellement – et je commencerai dans ce chapitre par revenir sur ce point. Je détaillerai ensuite le dogme régissant les activités quotidiennes des Adorateurs de Dieu, que je tenterai de mettre en perspective avec d’autres mouvements sociaux du même type : mouvements religieux à leurs débuts bien sur, mais aussi sectes et sociétés secrètes, et vie monastique en général.

Puis je décrirai la manière dont se produisit au printemps 1848 l’émergence de nouveaux leaders à partir d’un mode de légitimation, d’un charisme, fonctionnant de manière remarquablement différente du cas de Hong Xiuquan et Feng Yungshan : la transe et la possession divine de Yang Xiuqing et Xiao Zhaogui. Ceci permettra de réexaminer la répartition des rôles dans l’organisation – toujours en perspective avec celle d’autres mouvements religieux à leurs débuts.

Comment était vue la Bai Shangdi Hui de l’extérieur *avant* l’insurrection ? C’est le problème déjà longuement abordé de l’orthodoxie dans la société impériale... J’y reviendrai brièvement.

Puis vient enfin le moment d’aborder l’insurrection proprement dite, dont le “mécanisme” sera décrit. Une fois le véritable “saut dans le vide” fait, il ne sera plus question des “Adorateurs de Dieu” ou de la “Bai Shangdi Hui”, et de leur “communauté”, mais tout simplement des “Taiping”. Comme si c’était seulement à l’issue de l’insurrection que ses perpétrateurs avaient pu trouver leur “véritable” identité historique : impression trompeuse que l’identité est autre chose qu’un processus éternel.

Le retour de Hong au Guangdong et son travail pratique et théorique

Hong quitta le Guangxi à la suite de Feng en Septembre 1844 pour retourner au Guangdong. Mais il se sépara de son ami en route, et finit par revenir seul à Guanlubu.

¹ - Il a déjà été fait mention de la personnalité de Roberts au chapitre 12.

Il dut être très touché de ce qu’il put voir au Guangxi, une situation au-delà de ce qu’il aurait pu imaginer dans son Guangdong qui devait à présent lui paraître comme relativement épargné. Et il dut alors reconsidérer tout ce qu’il avait pu voir auparavant à Canton en allant concourir aux examens impériaux, y compris peut-être le formalisme imbécile du contenu de ceux-ci ? La fracture entre les deux mondes lui apparaissait. Ceci devait avoir de profondes conséquences sur son élaboration théorique.

Comment se fait-il que ce monde pervers et ingrat ne puisse être transformé en une nuit en un monde juste et honnête ? Comment se fait-il que ce monde où l’on s’insulte, se bat, envahit, tue, ne puisse être changé en une nuit en un monde où les forts n’oppresseront plus les faibles, les nombreux n’écraseront plus les peu nombreux, les sages ne se moqueront plus des simples, les fiers n’ennuieront plus les peureux ?²

La violence intercommunautaire dont il avait été témoin au Guangxi, il n’en pouvait guère analyser les causes politiques, économiques et démographiques. Sa conception prit donc une forme morale et religieuse : la Chine avait perdu sa capacité pour le *Liàng 量* (magnanimité). La désintégration sociale et morale de la Chine était le résultat d’une diminution de la capacité d’amour des Chinois. Le problème venait en particulier de la restriction de l’amour à la famille en un objet exclusif d’“amour partiel”, alors que le Ciel aimait chacun impartialement.

Il se mit à enseigner que les gens devaient s’aimer avec impartialité, sans s’occuper de leur pays, de leur clan, ou de leur famille. Ainsi la paix serait restaurée en Chine. Était-ce une réaction contre l’omniprésence de l’intérêt de l’Etat dans les coutumes locales au travers de la famille³ ? L’attitude du nouveau mouvement vis-à-vis de la famille dès qu’il se vit victorieux, porte en tout cas à réfléchir, comme on le verra au chapitre 16, consacré à la vie dans la Nouvelle Jérusalem fondée par les Taiping à Nanjing⁴.

Les souffrances dont Hong avait été témoin au Guangxi achevèrent peut-être aussi de le persuader que le Confucianisme avait failli et ne pouvait apporter le salut. Mais il est aussi possible qu’il ait compris qu’il ne pouvait lutter contre la crise de la société chinoise (ce qui revenait dans son esprit à purger la culture de son temps de ses éléments “païens” qu’il voyait comme responsables de sa décadence) sans s’attaquer en même temps aux leaders “naturels” – et corrompus – de cette société, c’est à dire

² - *Yuándào Juéshì Xūn 原道覺世訓 Exhortation à chercher l’origine de la vertu pour éclairer le monde*, p. 127.

³ - J’ai déjà remarqué que diriger sa famille (*qíjiā 齊家*) était vu comme non pas un devoir vis-à-vis de celle-ci, mais vis-à-vis de l’Empire. C’était apporter une contribution à la pacification de celui-ci (*píng Tiānxià 平天下*).

⁴ - Cette ferveur morale renvoie donc indirectement (par le biais de la question de la famille) à la question de la sexualité. Je ne peux qu’évoquer à ce sujet l’hypothèse d’Eissler – faite à propos de Léonard de Vinci – de *l’émergence de la morale comme sublimation du dégoût des aspects génitaux de la sexualité* [Eissler, 1980, p. 136], ce qui trouve son expression concrète dans l’interprétation donnée par les Taiping au Septième Commandement comme prohibition totale des rapports sexuels.

l'élite confucianiste qui maintenait le peuple chinois dans l'ignorance de l'ancienne révélation du Père Céleste contenu dans l'héritage philosophique et historique pré-confucianiste. [Bohr, 1978, p. 103]

Le tournant “politique” de l’activisme de Hong

On pourrait qualifier ce changement d'attitude de “prise de conscience politique”, si Hong avait envisagé ce type d'action avec *notre* concept du politique⁵. Car ce qui sous-tendait cette opposition “sociale” à l'élite était bien sur en fait une conception religieuse : Confucius était coupable d'avoir déformé l'enseignement du Père Céleste tel qu'il avait été enseigné dans le lointain passé. Et c'était l'élite chinoise qui transmettait encore ses fausses doctrines (elle était en effet impliquée dans la direction et l'organisation de la plupart des événements culturels “païens”). Elle devait être combattue pour cette raison, et non parce qu'elle exploitait les paysans. Mais l'un des à-côtés de cette conception négative de ce à quoi devait ressembler la lutte de Hong était positif : lutter *contre* l'élite pouvait impliquer lutter *avec* les paysans. Ceux-ci pouvaient être amenés à considérer la nouvelle foi comme une solution, au travers d'actions menées en commun contre l'élite : en termes modernes, Hong pouvait espérer trouver la “base de masse” nécessaire à son action⁶. Il est remarquable que Hong et Feng une fois séparés, les deux hommes opérèrent finalement chacun de leur côté un relatif virage vers l'action politique – l'un à un niveau plus organisationnel, l'autre au niveau mobilisation.

Il est bien sur impossible de savoir à quel degré cette tactique fut consciente chez Hong. Il est probable que, encore une fois, Hong exprimait à la base son hostilité implacable pour ses “pairs” qui l'avaient, dans son esprit, rejeté. D'autre part, on ne peut qu'admettre qu'il avait d'une certaine manière vu juste : l'élite, les notables, de quelque manière que l'on l'appelle, cette classe sociale était en Chine la clef du pouvoir. Et il fallait soit l'éliminer soit la mettre de son côté. Les Taiping allaient passer par les deux phases – quoique de manière non systématique.

Quoi qu'il en soit, l'action qu'il entreprit dès son retour au Guangdong marquait une modification par rapport au simple prosélytisme : il prit la tête de l'opposition contre un notable appelé Wu qui, administrateur des biens de plusieurs villages, n'avait pas tenu

⁵ - Le chapitre 6 de cette étude aborde quelque peu ce problème du “politique”. Que la pensée chinoise soit caractérisée, comme l'analysent très finement Chevrier et Holzmann, par le fait que “tout discours se trouve d'emblée dans le champ politique, qu'aucun “espace de neutralité” ne peut être défini”, ne signifie pas pour autant que la notion du politique dont il est question soit homologue à la nôtre – même si la notion du politique de Hong et des Taiping comme ce qui se situe dans l'ombre de l'Etat est très différente de la notion traditionnelle en raison de la différence même dans la notion de la nature de l'Etat. Ce dernier problème sera abordé dans le chapitre 16.

⁶ - On objectera qu'il y eut autant de paysans qui luttèrent dans les rangs des armées confucianistes combattant les Taiping qu'il n'y en eut parmi eux. C'est vrai – et ce sera en partie l'objet du chapitre suivant – et d'analyses de la troisième partie de l'étude. Mais dans un pays à la population composée à 99 % de paysans, comment la base de masse de *tout* mouvement en ayant eu une significative aurait-elle pu être autre chose ?

compte dans ses décisions des intérêts des plus pauvres. Wu fut chassé de Guanlubu. [Hamberg, 1854, p. 41]

Cette fois, c'était un succès : à condition de se préoccuper des intérêts de ceux qui l'entouraient, Hong pouvait faire entendre son message. Était-il en train d'apprendre par la pratique ce qu'était la tactique ? Il est possible que, suite à son action contre Wu, il ait pu convertir un certain nombre de gens autour de lui, et que cette lutte ait pu jouer le rôle de révélation pour lui. Mais il n'alla pas sur ce terrain jusqu'à doter sa lutte d'une structure de Hui comme le fit de son côté Feng. Peut-être parce qu'il était au Guangxi où les conditions sociales étaient comme on l'a vu plus "tranquilles", et que l'idée du Hui ne pouvait pas lui venir dans ces circonstances ?

Hong porta plutôt la lutte contre l'élite sur le terrain où celle-ci avait le monopole : le terrain théorique. Il décida d'étudier de nouveau de près les Classiques, pour briser le monopole détenu par

[les] lettrés de notre temps, qui ne distinguent pas le vrai du faux, le correct et le corrompu (...) [et qui] enseignent une doctrine corrompue ; le monde entier est pris dans le filet du démon. [Hamberg, 1854, p. 43-44]

Il s'agissait consciemment de doter la foi née de sa vision et du texte de Liang Afa d'un argumentaire élaboré. Quel était ce besoin ? Cela peut-il indiquer que Hong songeait dès ce moment à la manière de gagner des membres de cette élite à ses idées – ce qui nécessitait certes un des moyens tout à fait différents et plus "rationnels" que le simple usage de l'affect appuyé au besoin de quelque clientélisme. Je crois que ce n'est pas sur. Hong pouvait aussi chercher à se parler à lui-même. Il pouvait aussi répondre à une impulsion très traditionnelle visant à éduquer correctement ses convertis. C'était une impulsion qui formait la base du vieux confucianisme, et qu'il avait dû recevoir au travers de ses études en même temps que les textes. N'était-ce pas justement la manière dont l'élite voyait son rôle de domination : ouvrir des écoles et percevoir les rentes ?

Il semble qu'à ce moment son poste d'enseignement ait été rendu à Hong, puisqu'il est dit avoir passé les années 1845-1846 dans sa classe, pour formuler le code moral et la vision millénaire devant sauver la Chine. Je n'ai pas de précision sur les circonstances, mais ceci pourrait confirmer un certain assouplissement dans l'attitude de Hong vis-à-vis de sa communauté : en 1844, il était contraint à s'enfuir (mais le fut-il réellement ? En tout cas, il ne semble pas qu'il fut expulsé physiquement), en 1845, il passe à l'action de type revendicatif, et reprend dans sa communauté un rôle et un statut d'enseignant. Mit-il, comme on dit, "de l'eau dans son vin" en acceptant le retour dans sa classe de la tablette de Confucius ? Ou bien les dirigeants des villages qu'il avait aidés contre Wu fermèrent-ils les yeux sur ses idées étranges à titre de remerciement ? Je ne le sais pas – et ignore s'il existe des données à ce sujet. De même ne sais-je pas si sa famille était déjà gagnée à ses idées à ce moment.

Il est aussi possible que – comme bien d'autres prophètes – Hong soit revenu du Guangxi nanti de l'aura à la fois très laïque et très sacrée de celui qui a *vu le monde* : dans tous les villages du monde, on apprécie ceux qui savent raconter de bonnes

histoires qui se passent loin, et les disciples qui avaient rebroussé chemin aux portes du Guangxi l'année précédente ne durent pas être les derniers à les écouter à surtout à les propager pour faire oublier leur manque de foi.

Quoi qu'il en soit, Hong mit ces deux années à profit pour systématiser sa pensée autour des concepts de monothéisme, d'expiation (Passion), de repentance, de Salut, et de châtement⁷. Voici quelques éléments de ce qu'il élaborait durant cette pause⁸.

La doctrine Taiping : un christianisme sans Christ ?

Dieu ayant créé les êtres vivants, ceux-ci doivent lui montrer leur gratitude en l'adorant. Hong – et c'est nouveau – attaque *l'institution impériale* qui a perverti les anciennes croyances des Chinois en introduisant le bouddhisme et le taoïsme et en s'arrogeant la divinité. Mais la manière dont il procède à l'attaque est typiquement chinoise, puisqu'elle s'empare du *terme* désignant l'Empereur (en chinois moderne : Huángdì 皇帝), avec l'argumentaire suivant : le mot *dì* 帝 ne devrait pas se trouver dans le titre impérial, mais seulement dans Shàngdì 上帝 (Dieu). Les Empereurs ont ce faisant insulté Dieu, usurpant sa position :

Même Jésus-Christ, le fils de Dieu, est seulement appelé Notre Seigneur (*Zhǔ* 主). Dans le Ciel et sur Terre, qui est plus grand parmi les hommes que Jésus ? Même Jésus n'était pas appelé Empereur (*dì* 帝) [Jen – Tien-chih t'ung-k'ao, 3:1730].

On retrouve ici l'un des tabous traditionnels, mais cette fois utilisé au profit de Dieu le Père.

De même, l'adoration de divers autres dieux apparaît-elle à Hong comme une insulte à Dieu, un affront *infilial* – encore un usage inattendu d'une catégorie confucianiste, et qui dévoile une véritable relation de paternité entre l'humanité et le Père Céleste.

Ceci a des implications sur ce que nous pouvons tenter de comprendre des motivations inconscientes de Hong : la culture confucianiste reposait sur l'identification au père, le père mythique étant aussi bien sur Confucius lui-même. Tout se passe comme si Hong *changeait de père*, en s'identifiant lui-même avec le Père Céleste, le Dieu chrétien. C'est un moyen à la fois d'accomplir un grand travail négatif, instituant-négateur : le rejet de Confucius, mais aussi un travail positif, instituant-créateur : le remplacement de Confucius⁹. Mais Hong veut aussi assumer directement et personnellement le rôle du Père, au moyen de la prophétie messianique. Il peut ainsi s'identifier à son propre père (identification qui lui est réellement fermée par ses échecs sociaux) en devenant celui de la nouvelle Chine, le Royaume Céleste sur Terre.

⁷ - Les chercheurs, écrit Bohr, ont peu travaillé sur l'évolution de cette pensée, car ils n'ont souvent pas tenu compte de la *chronologie* de rédaction.

⁸ - Le travail de Bohr a été systématiquement utilisé dans les sections se rapportant à l'idéologie religieuse de Hong, en raison du fait qu'il a pris grand soin de la chronologie de rédaction – autant qu'il soit possible de la reconstituer.

⁹ - Sur cette notion d'instituant, voir le chapitre 25.

Quoi qu'il en soit de l'origine de cette idée chez Hong, elle mènera rapidement les Taiping à un monothéisme intransigeant, et donc à diverses actions de représailles "iconoclastes" comme la destruction de temples et d'images de dieux locaux.

En contraste avec le thème de Liang Afa du pêché originel et de la Chute, Hong demeure à une vision plus optimiste de la nature humaine :

Dans ce monde, l'homme est le plus noble. Des dix-mille choses, l'homme est le plus intelligent. [Bohr, 1978, p. 111- cité de Jen, op. cit., 3:1731]

C'est aussi une idée très confucianiste : l'homme est naturellement porté à l'amour (*rén* 仁), et qui est aussi affirmée dans les premières lignes de l'Edit Sacré. Le néo-confucianisme confirme en effet l'idée que la nature humaine est bonne. Parallèle surprenant avec Rousseau !! Le mal selon Hong résulte "des coutumes dépravées qui changent l'homme", c'est à dire entre autres de l'ignorance de Dieu.

Hong opère d'autres emprunts (dont il n'est peut-être pas plus conscient qu'en ce qui concerne les catégories que nous avons tendance à considérer comme "confucianistes" et qui lui paraissent simplement "naturelles"). Si l'image du Serpent ressort clairement du texte de Liang Afa, le Roi des Enfers, Yanlo, vient quant à lui du Bouddhisme.

Je l'ai déjà dit, la pensée de Hong était à ce moment une pensée éminemment *moraliste* : le jeune hakka avait été très tôt conditionné par son immersion précoce dans le néo-confucianisme de l'école Cheng-Zhu – puis par son zèle personnel – à voir le monde en termes moraux¹⁰. Le monothéisme moral trouvé dans l'ouvrage de Liang Afa avait encore renforcé cette attitude.

J'ai déjà décrit la manière¹¹ dont au milieu du XIX^{ème} siècle en Chine, l'idée de la causalité morale était omniprésente dans la culture d'élite comme dans celle du commun, comment elle se retrouvait dans les Classiques comme dans les Livres Moraux. Et en effet, il y a là un parallèle clair avec les Livres Moraux qui avaient nourri la jeunesse de Hong, et qui considéraient jeu, prostitution, vol, etc... comme la *cause* des problèmes sociaux et non leur conséquence¹².

Traditionnellement, chaque action devait se voir rétribuée ou punie après la mort, et dans les incarnations futures. L'Empereur de Jade conservait une liste des actions accomplies durant la vie terrestre pour les rétribuer dans l'au delà, (*next-life*). Bohr pense cependant que cette idée des "casiers judiciaires" de l'Empereur de Jade était plutôt légaliste, et que l'élément chrétien venait la renforcer avec le Jugement moral. Pour ma part, je suis plutôt porté à penser que – bien que sur des modes différents – *aussi bien le confucianisme que le christianisme* insistaient sur la nécessité simultanée

¹⁰ - Sur la problématique de la morale dans la société chinoise de l'époque, voir le chapitre 2.

¹¹ - Au chapitre 2 de cette étude.

¹² - Un second parallèle à remarquer aussi est avec un certain nombre d'intégrismes religieux de nos jours, chrétiens comme musulmans, pour lesquels frapper les pêcheurs est la première mission.

de ces *deux* moyens de contrôle social. Le confucianisme le faisait au travers de sa conception “naturaliste” du rituel et de son insistance sur le respect de règles rituelles qu’il se refusait précisément à qualifier de règles. Le christianisme (et à l’époque surtout le christianisme dans sa version protestante, refusant le contrôle centralisateur d’une Eglise Universelle – et par quoi le remplacer précisément sinon par un contrôle moral personnel renforcé ?) accomplissait le même travail au travers d’une valorisation puritaine et combattante de la sincérité.

La Loi et la Sincérité

Je cite ici de nouveau le texte d’Eberhardt (déjà cité chapitre 2 – les impatients me pardonneront) qu’emploie Bohr à l’appui de ses dires :

Nous pourrions dire que les personnes qui ont un tel concept du “pêché”, et des émotions accompagnant un acte ou une pensée coupables (*sinful*), semblent avoir intériorisé les normes sociales à un niveau encore plus élevé que celles qui ont seulement un sentiment de culpabilité légale (*legal guilt*), parce que les règles supranaturelles chinoises sont basées sur les normes sociales. Elles ne sont pas en contradiction avec ces normes sociales, mais les renforcent et les resserrent.” [Eberhardt]

Cette conception du pêché liée à la sincérité personnelle plus qu’au respect de règles accompagnait l’autre idée spécifiquement chrétienne de l’importance du *repentir* (l’une des prières les plus importantes du *Tiantiao Shu*, le guide du rite rédigé pour l’Association à ce moment, porte sur le repentir).

Plus tard, quand il fut devenu le Roi Céleste qui siégeait à Nanjing, Hong fit d’une traduction chinoise du *Pilgrims’s Progress* de John Bunyan, offerte par un missionnaire protestant en visite, sa lecture préférée [Withers, 1983]. Il est passionnant de remarquer que le livre de Bunyan (un best-seller de l’époque dans tous les pays protestants, il y en avait peut-être plus au XIX^{ème} siècle dans les maisons britanniques que de bibles) aborde très précisément ce problème de l’interne et de l’externe, de la sincérité et de la conformité, que nous avons déjà rencontré plusieurs fois :

Puis il [l’Interprète] le prit par la main et le mena [le Pèlerin, Christian] dans une très grande pièce pleine de poussière. Après l’avoir observée un instant, l’Interprète appela un homme pour qu’il la nettoie. Dès qu’il commença à nettoyer, la poussière se mit à voler de telle manière que Christian en fut quasiment étouffé. Puis l’Interprète avisa une jeune fille qui se trouvait là : “Apporte de l’eau et répands-la dans la pièce.”, ce qui fut fait et ensuite celle-ci fut nettoyée avec plaisir.

Alors, Christian dit : “Que signifie ceci ?”

L’Interprète répondit : “Cette pièce est le cœur d’un homme qui ne fut jamais sanctifié par la douce grâce de l’Evangile. La poussière est son pêché originel, et les corruptions intérieures qui ont corrompu l’homme entier. Celui qui commença à le nettoyer d’abord fut la loi. Mais celle qui amena l’eau et la répandit est l’Evangile.” [Bunyan, 1981, p. 35].

Dès 1843, Hong écrivait sur la “transformation du caractère” – thème confucianiste, dira-t-on. Mais si l’objectif était de regagner la pureté originelle de l’homme avant sa chute, Hong refusait la “self-cultivation” confucianiste comme moyen d’y parvenir : il lui manquait en effet la connexion cruciale entre moralité et présence paternelle (*fatherhood*) de Dieu. Sans doute peut-on voir ici un rapport avec la différence entre les conceptions chrétienne et confucianiste de la personnalité¹³ que mentionne Eno.

Une religion chrétienne sans Trinité ?

On pourrait dire pourtant que la pensée de Hong demeurait à ce moment – et peut-être aussi par la suite – paradoxalement bien plus proche du confucianisme que beaucoup ne l’ont perçue, et en tout cas moins proche de la conception occidentale du christianisme, parce qu’il n’intégra finalement jamais totalement l’idée que le Salut devait provenir d’une relation transcendante avec Dieu, et ce pour deux raisons :

- Il ne comprit jamais le rôle du Saint-Esprit (Liang disait que le lien avec la force morale se faisait dans l’individu au travers du Saint-Esprit). A la place, il proposait l’adhésion à la morale monothéiste révélée dans les Dix Commandements, centrée sur la vertu confucianiste de la Rectitude (*zhèng* 正) : si le *zhèng* était partout pratiqué, la misère s’évanouirait. Tout se passe comme si Hong donnait un habillage chrétien (les Dix Commandements) à une ferveur morale confucianiste. Bien que refusant la self-cultivation confucianiste, il ne mentionne nulle part le Saint-Esprit dans ses écrits.

Il ne comprend en fait pas la signification de ce mot, ni son rapport avec le Salut individuel. Il faut dire qu’il en est fort excusable (s’il est permis d’employer un tel terme qui risque d’impliquer que l’on porte un jugement) : le Saint Esprit avait été en général traduit en chinois par les missionnaires comme “vent sacré”... ce qui devait amener les Taiping à penser que parfois le “vent sacré” soufflait en leur faveur dans les batailles¹⁴.

¹³ - Dans une note fascinante de son *Confucian Creation of Heavens*, Robert Eno réfère à la différence pointée par Munro entre les conceptions néo-confucianistes et augustiniennes de la personnalité [Eno, 1990, p. 237 (note 41)] : “Munro note [écrit Eno], que pour Augustin, l’axe autour duquel s’organise le moi (*self*) est un lien vertical entre l’esprit (*soul*) individuel et Dieu. Le Moi des *Confessions* est un moi qui s’aliène de plus en plus de son environnement social dans sa recherche intérieure du lien avec Dieu. Pour Zhu Xi, l’axe est horizontal : la recherche de soi-même (*self*) est accomplie au travers d’une interaction sociale sans cesse active (*alert social practice*) – c’est au travers des liens avec les autres humains que l’on peut discerner, puis modeler sa vraie nature.” (La référence à Munro est : [Munro, 1988, p. 105-6].)

¹⁴ - Par voie de conséquence, le concept de la Sainte Trinité dut rester assez longtemps flou dans l’esprit de Hong. Il en est question pour la première fois dans les écrits de Hong dans la profession de foi à lire lors du baptême (énormément utilisée par les premiers missionnaires protestants) qu’il inclut à la fin du Tiantiao Shu. C’est en fait une doxologie tirée des écrits des missionnaires et que Issachar Roberts devait plus tard reconnaître comme sienne quand il vint à Nanjing [→] :

- Il ne donna jamais à la figure salvatrice du Christ la place qui lui revenait dans le dogme chrétien : Hong ne perçoit pas que le Christ ait pu avoir une quelconque nature divine¹⁵. Encore une fois, Hong interprétait à partir de ses références culturelles et des matériaux chrétiens qu'il avait à sa disposition, et le texte de Liang était peu clair à ce sujet. Sa lecture avait persuadé Hong qu'il était le frère cadet de Jésus¹⁶, et il en déduisit que le Christ avait un lien moral, et non de sang, avec Dieu, le Père Céleste (comme lui-même ? Une filiation symbolique ?). Ceci était cohérent avec l'idée qu'il était donné à Hong de compléter la mission du Christ :

Après avoir envoyé Jésus pour donner sa vie pour la Rédemption des péchés, il envoya [Hong Xiu] Quan pour proclamer la vérité de cette doctrine [Hamberg, Visions].

Refuser la divinité du Christ aurait alors été un moyen pour Hong de refuser sa propre divinité – et c'est en effet un thème récurrent dans ses écrits.

Ainsi Bohr a-t'il pu écrire que “la doctrine de Hong se dessine paradoxalement comme un Christianisme sans Christ”, et de nombreux observateurs chrétiens de l'époque virent dans les Taiping simplement des hérétiques – sans parler des catholiques pour lesquels ils étaient en fait des parpaillots¹⁷.

Par Dieu, le Père Saint et Céleste

Prie Jésus le Seigneur, notre Sauveur

Prie le vent du Saint-Esprit comme le Saint Esprit

Prie les Trois, qui unis constituent le vrai Dieu

¹⁵ - Ce qui amena les observateurs occidentaux de l'époque (en l'espèce, l'éditeur du *North China Herald*, numéro du 14 mai 1853) à noter que les idées venaient dans l'ensemble plutôt de l'Ancien que du Nouveau Testament [Michael, 1971, 111], avant d'ajouter que si les rebelles agissaient réellement en fonction du contenu de cet “extraordinaire document”, ils seraient “la bande de rebelles la plus morale et douce que nous aurions jamais rencontrée”.

¹⁶ - Encore qu'il ne soit pas certain que cette conception de lui-même lui soit venue avant son séjour de 1848 au Guangdong en compagnie de Feng. Voir le chapitre suivant pour l'hypothèse selon laquelle cette “demi-divinisation” de lui-même lui serait en fait venue à l'esprit plutôt comme acte *politique* pour répondre aux ambitions de Yang Xiuqing.

¹⁷ - Je crois que je dois préciser clairement l'esprit dans lequel je fais référence au christianisme pour examiner la religion Taiping. Ce n'est certes pas pour dessiner l'image d'un dogme pur qui aurait été “déformé”, mal compris ou mal interprété, voire “perverti” par des “hérétiques”. C'est pour mettre en évidence un processus d'interprétation qui n'est d'ailleurs pas caractéristique du mouvement Taiping : le dogme chrétien tel que nous le connaissons aujourd'hui est lui-même le produit de l'histoire... et de nombreuses interprétations contextuelles, souvent liées à de la basse politique. Et par voie de conséquence, la notion d'hérésie elle aussi connut une évolution rythmée par les Conciles qui décidaient de telle ou telle position. En fait, les Taiping élaborèrent à partir des éléments qui leur étaient fournis, exactement comme le firent en leur temps par exemple les évêques rassemblés à Nicée. La Trinité comme le Saint Esprit sont des concepts particulièrement compliqués, et qui peuvent donner lieu (et donnèrent lieu dans l'Histoire) à de nombreuses explications divergentes. Seul quelqu'un qui désire oublier ce que le dogme a lui même de construit au cours du temps – c'est à dire nier en bloc l'histoire de “l'institution christianisme” – peut adopter une telle attitude méprisante et en dernier ressort raciste envers

Du point de vue du christianisme, le problème fut étonnamment proche pour un autre mouvement religieux, l'islam à ses débuts, caractérisé lui aussi par un monothéisme moral sans faille (et même particulièrement intransigeant, l'associationnisme – associer à Allah d'autres dieux – étant considéré comme l'un des péchés les plus graves), et une même réinterprétation des dogmes essentiels du christianisme. Les chrétiens se dirent aussi que les musulmans avaient *mal* interprété certains de leurs propres dogmes.

Et on doit rappeler ici que certains observateurs occidentaux contemporains de l'histoire des Taiping furent tentés par la comparaison, ou même trompés par les ressemblances. Voici ce qu'écrivit en 1854 le père Huc, prêtre catholique français célèbre par ailleurs pour ses relations de voyage en Chine :

Un des aspects remarquables de l'insurrection, c'est le caractère religieux que ses chefs ont voulu lui imprimer presque dès l'origine. Il n'est personne qui n'ait été frappé des doctrines nouvelles dont sont remplis les proclamations et les manifestes du prétendant et de ses généraux. L'unité de Dieu a été formulée nettement, et puis, autour de ce dogme fondamental, sont venues se grouper une foule de notions empruntées de l'Ancien et du Nouveau Testament. On a déclaré la guerre presque en même temps à l'idolâtrie et à la dynastie tartare ; car, après avoir battu les troupes impériales et renversé l'autorité des mandarins, les insurgés ne manquaient jamais de détruire les pagodes et de massacrer les bonzes.

Dès que ces faits sont parvenus à la connaissance de l'Europe, on s'est hâté d'annoncer de toutes parts que la nation chinoise allait enfin se décider à embrasser le christianisme, et la Société biblique a cru devoir revendiquer aussitôt le mérite et la gloire de cette merveilleuse conversion. D'abord, nous ne croyons nullement au prétendu christianisme des insurgés ; les sentiments religieux et mystiques qu'on trouve dans leurs manifestes ne nous jamais inspiré une grande confiance. En second lieu, il n'est nullement nécessaire d'avoir recours à la propagande pour se rendre compte des idées plus ou moins chrétiennes qu'on a remarquées dans les proclamations des révolutionnaires chinois. Il existe dans toutes les provinces un nombre très considérable de musulmans avec leur Koran et leurs mosquées. Il est présumable que ces musulmans, qui déjà plusieurs fois ont tenté de renverser la dynastie tartare, et se sont toujours distingués par une violente opposition au gouvernement, se seront jetés avec ardeur dans les rangs de l'insurrection. Plusieurs d'entre eux ont dû devenir généraux et s'immiscer dans les conseils du Tien-Te ; dès lors il n'est pas surprenant de trouver dans les proclamations des insurgés le dogme de l'unité de Dieu, avec des idées bibliques bizarrement formulées [Huc, 1980, pp. 19-20].

Un autre mouvement monothéiste périphérique : l'islam des débuts

Dans son *Mahomet*, Rodinson montre bien comment ceux qui allaient devenir les premiers musulmans recevaient des images fortes des religions monothéistes qui

les mouvements sociaux se déployant dans d'autres aires culturelles. L'intérêt du Concile de Nicée est d'ailleurs à mon sens, tout autant que dans le type de décision dogmatique qu'il prend, dans le fait qu'une assemblée humaine puisse posséder le pouvoir de légiférer le divin... par le vote des évêques.

entouraient de toutes parts une Arabie atomisée. Les “saracènes”, comme on appelait les arabes de ce temps¹⁸ percevaient ces religions comme liées à la puissance des deux empires qui semblaient se partager le monde connu : la Perse Sassanide, qui était mazdéenne, mais aussi chrétienne nestorienne, et la Seconde Rome, Constantinople, cœur d’un immense empire chrétien.

Ils se sentaient à la “périphérie” [Hess, 1978] de leur monde, comme peut-être les hakka de Hong. Et Rodinson montre bien la manière dont ceux qui se sentaient eux-mêmes appartenir à la périphérie du monde connu jetaient des regards brillants d’intérêt et peut-être quelque peu envieux sur ce qui leur apparaissait comme son “centre”. L’idée que la Création revenait à un dieu supérieur, Allah, était déjà quelque peu répandue en Arabie avant Mahomet :

Juifs et Chrétiens lui parlaient du même Dieu, Allah, “la Divinité”, qu’on révérait aussi en Arabie en lui associant d’autres dieux. (...) Allah avait d’ailleurs songé à se faire connaître et à faire connaître sa volonté. A plusieurs reprises, il avait envoyé des hommes, des prophètes, pour exposer à des groupes humains déterminés sa Révélation. (...) Les chrétiens parlaient aussi de Jésus dont ils faisaient le fils de Dieu et un dieu lui-même avec des considérations compliquées, incompréhensibles à des esprits peu sophistiqués. D’ailleurs, ils se disputaient violemment là-dessus, sur la nature humaine du Messie, allant jusqu’à guerroyer entre eux à ce sujet. (...) Pourquoi rejeter une si belle histoire comme le faisaient les Juifs ? S’il était difficile de croire qu’il était fils de Dieu à moins de retomber dans ce polythéisme arabe qu’on voulait justement rejeter ou s’enfoncer dans des considérations théologiques incompréhensibles sur la nature, la personne, l’essence et l’hypostase, ne pouvait-on simplement le considérer comme un des prophètes, le plus grand et le plus merveilleux ? [Rodinson, 1961, p. 88]

Et les deux grands empires du temps, les Deux Grands de l’époque (Perse et Rome) possédaient tous deux une telle religion “prophétique”, révélée. Rodinson trace le tableau suivant :

Des hommes comme Mohammed, des Arabes, écoutaient ces histoires et se faisaient ces réflexions. Juifs et chrétiens étaient soutenus par des empires mondiaux, ils étaient encadrés par des organisations puissantes et riches. Leurs prétentions s’appuyaient sur des livres sacrés venus du ciel aux époques anciennes, vénérables par leur antiquité, et dont les miracles avaient démontré la validité. Ils connaissaient les secrets d’Allah, savaient comment celui-ci voulait être adoré, quelles prières et quels sacrifices, quels jeûnes et quelles processions il exigeait pour être favorable aux hommes. Ces secrets échappaient aux Arabes. Les Arabes étaient loin d’Allah. Il fallait se mettre à l’école des gens qui savaient, des gens du Livre, s’efforcer ainsi de se rapprocher d’Allah [Rodinson, 1961, p. 89].

Les Arabes quittèrent bel et bien la périphérie à l’aide de l’Islam, et se mirent à concurrencer les religions révélées des Deux Grands sur leur propre terrain. Peut-être les paysans du sud de la Chine – surtout les hakka minorisés et méprisés – considéraient-ils de la même manière que, les Arabes en leur temps la religion des vainqueurs

¹⁸ - Grec *σαρακενοι*, latin *saraceni*, qui donna plus tard le mot français “sarrasins”, c’est-à-dire les Arabes “scénites”, qui vivaient sous la tente [Rodinson, 1961, p. 31].

de la Guerre de l'Opium ? Je ne peux pousser l'analogie trop loin sans lui faire perdre toute valeur, mais du point de vue des phénomènes d'interprétation en œuvre, la complexité du dogme chrétien posa à Hong des problèmes étonnamment proches de ceux qu'elle avait posé en son temps à Mohammed... et à de nombreux chrétiens au cours de l'histoire !

En tout cas, “rapprocher les Chinois de Dieu”, – ou plus exactement rapprocher Dieu des Chinois – c'est bien aussi, on va le voir, ce que fit le mouvement Taiping, en suscitant plus de manifestations de Dieu le Père dans ce coin du Guangxi qu'il n'y en avait jamais eu dans toute la Chine ! Et on ne peut ramener ce genre de situation et d'événements uniquement à l'équation personnelle du prophète lui-même (même s'il est indéniable qu'elle pèse lourd dans la détermination ultérieure du mouvement : à son époque déjà, Mohammed n'avait pas été le seul à répondre à cet appel du temps. Auparavant, un nommé Mâslamâ s'était déjà levé en Arabie du Sud, qui prêchait au nom de Ar-Rahmân, le Miséricordieux (le nom que l'on donnait en Arabie au dieu des juifs et des chrétiens) des idées assez semblables à celles que Mohammed allait bientôt lui-même prêcher [Rodinson, 1961, p. 92]. On parle aussi d'une prophétesse en Arabie du Sud, qui prit rang parmi les ennemis du Prophète, et que celui-ci aurait par la suite fait assassiner.

Le séjour à Canton de 1847 et la “demi-christianisation” de Hong

Fin 1846, un assistant chinois du missionnaire baptiste Issachar Roberts arriva à Guanlubu pour inviter Hong à rencontrer celui-ci. Roberts, dit-on, avait été fasciné par les visions de Hong et ses efforts prosélytes au Guangdong et au Guangxi. Hong et son cousin Rengan acceptèrent et arrivèrent à Canton en Mars 1847. Puis ils quittèrent Canton pour régler leurs affaires, et Hong y revint seul un peu plus tard pour étudier avec Roberts.

Ce séjour, Bohr l'appelle dans sa thèse “l'approfondissement du christianisme de Hong”. J'y verrais plutôt une “demi-christianisation”, voire une christianisation ratée (sans aucun sens péjoratif), en ce sens que Hong ne parvint pas à correspondre au modèle du “bon élève” des missionnaires étrangers, qui était objectivement à cette époque le contenu concret du christianisme d'importation occidentale. En effet, Issachar Roberts lui refusa finalement le baptême.

C'était sans conteste un échec dans le processus de définition de sa nouvelle identité que suivait Hong Xiuquan depuis sa vision de 1837. Mais cela ne signifie pas nécessairement que si Hong était parvenu à se doter d'une identité conforme au modèle du converti – au prix sans doute de l'abandon de certaines de ses interprétations antérieures de sa vision – il aurait pour autant cessé à coup sûr d'être historiquement un “Taiping”. Son cousin Hong Rengan, pourtant devenu par la suite un protestant tout à fait conforme, rejoignit tout de même la révolte en 1859 pour devenir un temps le Premier Ministre de Hong – j'y reviendrai dans la suite.

Au début, Roberts aurait été si impressionné par les visions de Hong qu'il lui donna deux heures d'enseignement religieux par jour. Hong aurait fait montre de telles foi, capacité de compréhension, et progrès personnels, que le fait qu'il pût obtenir le baptême ne semblait faire aucun doute. Mais deux assistants chinois de Roberts, voyant que celui-ci risquait de "passer devant eux", vinrent le trouver pour lui tendre un piège.

Hong ne disposait toujours d'aucun moyen réel d'existence. Quand les assistants de Roberts lui suggèrent de demander à celui-ci s'il ne pouvait pas l'employer à la mission, il accepta l'idée avec reconnaissance. En ces temps de misère, la "conversion pour le pain" était fréquente et d'ailleurs on peut se demander si elle signifiait réellement un manque de sincérité, car le missionnaire, lui, touchait bien de l'argent pour prêcher ? Quoi qu'il en soit, Roberts (dont on sait par d'autres confrères missionnaires que la patience n'était pas son fort) refusa le baptême à son élève en raison de doutes sur sa sincérité réelle.

Il me semble que la tournure prise par les événements jette un sérieux doute sur l'idée que Roberts fut "très impressionné par les visions de Hong"... Car en quelle confiance tenait-il le jeune homme ? D'autres sources relatent qu'il eut aussi des doutes quant à la vision elle-même, dont le moindre ne fut sans doute pas que lui, l'occidental venu pour Dieu, n'était pas l' élu, mais que Dieu avait choisi un Chinois... De plus, les interprétations pour le moins hérétiques de Hong quant à ses propres liens avec Dieu le Père – si Hong osa les dévoiler – auraient sans doute dissuadé Roberts de conserver quelque lien que ce soit avec Hong¹⁹... On peut penser que ces caractéristiques hérétiques de la foi de Hong pesèrent en effet pour que par la suite, le missionnaire américain qui s'était rendu à Nanjing et y avait vécu un temps parmi les Taiping, désavoue totalement son ancien élève.

Cet échec dû bien sur décevoir Hong, mais sans aucun doute aussi le persuader de ne compter que sur lui-même dans sa tâche rédemptrice... Ce séjour ne fut pourtant pas totalement vierge de résultats. Hong y acquit tout au moins un *vocabulaire* : Saint-Esprit, Trinité, etc... Il put aussi avoir accès à de nombreux textes chrétiens à la mission. Environ 166 titres y étaient à ce moment disponibles, et Hong dû en lire ou au moins en parcourir certains, en sus de ceux qu'il étudia avec Roberts. Il semble en tout cas certain qu'il lut la traduction de la Bible par Gutzlaff et Medhurst, de 1838, qui était sans doute utilisée à la chapelle de Roberts, puisque celui-ci avait été un temps assistant de Gutzlaff à Hong-Kong [Kesson, p. 233].

¹⁹ - Quant à la réaction de Issachar Roberts à la narration de Hong, Hamberg cite une lettre de celui-ci où il déclare sa surprise [Hamberg, 1854, p. 7] : "Les choses qu'il me relata, sans une connaissance plus complète des Ecritures [que celle qu'il semblait posséder], je ne puis comprendre où il les trouva." Ceci donne par ailleurs à penser soit que Hong ne se vanta pas devant Roberts de sa filiation divine – ce qui lui aurait sans doute valu l'expulsion immédiate – soit que Hong n'avait pas encore élaboré cette interprétation de ses rapports avec le Père Céleste. Voir chapitre suivant.

Il serait d'ailleurs intéressant de regarder si la traduction Medhurst de la Bible pouvait ou non confirmer Hong dans ses idées sur lui-même : les impropriétés et les ambiguïtés du texte de Liang Afa se retrouvent-elles dans cette Bible ? Cela pourrait permettre de savoir si à ce moment, psychologiquement parlant, Hong se trouvait déjà au-delà de toute possibilité d'accepter un démenti quant à son interprétation messianique personnelle de sa vision et des textes chrétiens qu'il pouvait rencontrer.

Le message de Roberts était un message emprunt de la colère du Dieu de l'Ancien Testament. Les Dix Commandements devaient y tenir une place importante. Cette approche moraliste, augmentée du sentiment d'urgence que Roberts – qui comme de nombreux missionnaires vivait littéralement l'arrivée du Jugement – y plaçait sans aucun doute, dût rencontrer le cœur de Hong. Il rencontra aussi d'autres missionnaires à Canton, et leur intensité religieuse rencontra sa propre ardeur. Il décida de les appeler "frères étrangers" (*yáng xiōngdì* 洋兄弟). Il fut sans doute aussi impressionné par la puissance militaire occidentale, mais on manque de sources sur ce point. Comme on ignore exactement à quel moment il quitta Canton, on ignore si oui ou non il assista à l'attaque navale sur la ville que lancèrent les britanniques à cette époque...

Il semble que les circonstances choisirent pour Hong entre les deux possibilités qui s'ouvraient à lui pour canaliser son énergie personnelle : devenir un converti des missionnaires, ou suivre une voie indépendante de prophète en son propre pays. Une fois que le baptême lui avait été refusé, la première voie lui était évidemment fermée.

L'Association après le retour de Hong : ferveur morale et discipline

Après son échec à se faire admettre comme croyant à part entière chez les baptistes de Canton, Hong retourna au Guangxi, où il arriva en août 1847.

Le 27 Août 1847, Hong se trouva enfin réuni avec Feng Yunshan au Mont des Charbons. Il prit en main la direction des Adorateurs de Dieu. Dans sa *Chronologie*, Jen Yu-Wen dit que c'est pendant cette période qu'ils choisirent Yang Xiuqing, Xiao Chaogui, Wei Changhui, Shi Dagai, Qin Regang et Hu Yihuang comme chefs du mouvement révolutionnaire [Jen Yu-Wen, 1973]. Ces huit personnes (incluant Hong et Feng eux-mêmes) allaient devenir les premiers chefs historiques du mouvement. Je reviendrai sur le problème de la manière dont se fit ce choix, car Bohr pense que la plupart furent en fait recrutés *avant* le retour de Hong, par Feng Yunshan lui-même.

Du point de vue idéologique, Hong utilisa fort bien tout ce qu'il avait pu apprendre auprès de Roberts. Refusé dans un contexte social, il pouvait apparaître le chef naturel dans un autre grâce à ce que lui avaient apporté ceux qui l'avaient rejeté :

Quand Hong revint au Guangxi en Août 1847, (...) il injecta [dans la communauté] la ferveur morale des Dix Commandements Mosaiques qui solidifièrent la relation filiale de la Communauté avec le Père Céleste, créèrent stabilité et discipline, et engendrèrent le respect individuel de la morale [Bohr, 1978, p. 136].

Chef naturel d'un Hui, il pouvait en éprouver de la satisfaction, bien sur, mais sans doute aussi l'amertume et le doute qui tenaillent ceux qui se demandent s'ils ne sont pas finalement acceptés à tort, illégitimement : la différence entre les deux traitements subis par la même personne ne peut que nourrir les doutes quant à sa propre valeur. C'est peut-être ce genre de questions qui le poussa plus que jamais par la suite, et durant toute sa vie, à rechercher dans les textes chrétiens les moindres preuves de la légitimité de sa mission et de sa position à la tête des Taiping, jusqu'à la nausée, oui, même jusqu'au délire dont les historiens devaient l'accuser bien plus tard du haut de leur rationalité intacte.

Quel fut l'impact sur les adhérents du retour du "Père Absent" Hong ? Il apportait des lois et des dogmes qui pouvaient, étrangers comme ils l'étaient aux paysans hakka, aussi bien susciter un enthousiasme démesuré (précisément en raison de leur "différence" qui pouvait faire présager d'une grande efficacité, les moyens traditionnels de sortir de la crise ayant échoué) qu'un rejet. Voilà que ce chef naturel, ce prophète dont Feng n'arrêtait pas de parler arrivait – mais il apportait avec lui quelque chose d'étrange, d'inattendu. L'histoire a conservé l'apparence d'un effet de ferveur religieuse renouvelée au sein du Hui. Je pense que cette ferveur, qui semble attestée, ne devait pas aller sans dissimuler au passage les tensions que le retour – ou plutôt l'arrivée – d'un personnage d'une telle importance ne pouvait manquer de créer dans un groupe qui s'était précisément organisé *autour de son absence*. Et on le voit à mon avis au travers de ce qui caractérise la communauté que constituait l'Association des Adorateurs de Dieu après que Hong en ait pris réellement la tête : non seulement la ferveur, mais aussi la discipline et l'égalitarisme.

Bien sur, ces caractéristiques s'expliquent *aussi* rationnellement : théoriquement, la discipline était celle de créatures de Dieu qui devaient l'adorer et lui obéir, et tous étaient unis, frères et sœurs en une grande famille. L'universalisme de la pensée de Hong subit là clairement l'influence de l'universalisme préconfucianiste qu'il prétend retrouver, mais aussi celle de l'universalisme confucianiste, qui s'exprime ainsi dans les *Entretiens* : "Entre les quatre mers, tous sont frères". A noter que la critique de Hong ranimait au passage de très anciens débats. Par exemple Hong cite de Mozi le chapitre "De l'amour universel". Et en recherchant dans les Classiques les périodes universalistes, Hong avait trouvé dans le *Lǐjì* (禮記) – sans doute inconnu de Liang Afa – au chapitre consacré à l'évolution des droits (*lǐyùn* 禮運) la période du Dàtóng 大同, la Grande Harmonie, où les gens étaient altruistes, bons, compassionnés, honnêtes. Tout ceci souligné par l'amour commun pour Dieu. Le *Lǐjì* décrit en fait un processus en trois parties :

- 1- Epoque de désordre,
- 2- Epoque de "petite tranquillité",

3- Epoque de la “Grande Harmonie” (*Dàtóng* 大同)²⁰.

Hong transmet le *sentiment d’urgence* qu’il ressentait, (et qu’il avait aussi trouvé parmi les missionnaires) en présentant aux adhérents le retour à l’amour de Dieu et à l’amour impartial, ainsi qu’à l’observance des Dix Commandements, comme *seuls* à pouvoir apporter une solution aux maux présents de la Chine (exclusivité). L’égalité entre les nations, gouvernées toutes par Dieu, permettrait l’unification du monde comme une seule grande famille jouissant de la paix.

Malgré toutes ces raisons théoriques et théologiques, je ne peux m’empêcher de réfléchir à ce que pouvait représenter de concret pour le groupe en cours de solidification ces égalitarisme et discipline. S’ils apparaissent de manière aussi éclatantes et manifestes au cœur de l’organisation du mouvement, ils doivent se trouver combinés avec une sourde lutte pour le pouvoir, et d’énormes tensions pour être plus près de Dieu (et de son délégué) qui demeurent au niveau latent en attendant de se montrer au grand jour. La discipline semble avoir bien été au-delà de ce qu’on pourrait appeler “strict”.

Les lois de la communauté furent concrètement rédigées dans le *Tiāntiáo Shū* (天條書 Livre des Commandements Célestes) par Hong, avec l’aide de Feng Yunshan et de Lǚ Xiánbá (虜賢拔), un lettré connu de Xiàngzhōu (象州), au Guangxi, et publiés en 1847. Il s’agit d’une systématisation des idées antérieures de Hong, basée sur l’idée que le Père Céleste attend de ses enfants qu’ils respectent certaines normes, basées sur les Dix Commandements, avec lesquels Hong avait dû devenir familier lors de son séjour à Canton. Vision égalitaire, mais surtout filialité monothéiste et rectitude morale, qui visent à injecter dans la nouvelle communauté un zèle religieux et moral sans équivalent dans les autres sectes chinoises. En plus des Dix Commandements, Hong avait aussi établi une liste de pêchés mortels, plus directement adaptés au contexte, qui étaient :

- la licence,
- la désobéissance aux parents (“Être filial envers ses parents et être filial envers Dieu” – Hong paraphrase dans l’un de ses poèmes le *Shījīng* 詩經),
- tuer l’un de ses frères (c’est à dire un autre être humain, puisque tous et toutes sont fils et filles de Dieu)²¹,

²⁰ - Bohr note aussi qu’au début du XIX^{ème} siècle, un courant “confucianiste messianique” mit en question les textes post-Han et redécouvrit le commentaire du *Chūnqiū* (春秋) par Gong Yang 公羊, qui présentait Confucius comme un messie et envisageait la possibilité d’une histoire rédemptive [Fung Yu-Lan, *Short history of Chinese Philosophy*, pp. 202-203]. Cette école abandonna la métaphysique néo-confucianiste, et se mit à s’occuper des problèmes politiques, économiques, et sociaux de la Chine de son temps [Wakeman, 1973, pp. 101-114]. Ruan Yuan, gouverneur général des deux Guang entre 1817 et 1826, amena ce courant à Canton, où Hong aurait pu en avoir connaissance lors de ses séjours...

- le vol (“La quête de la richesse matérielle est vaine”),
- la pratique de la magie (en effet, cela revenait à mettre en cause la volonté divine),
- le jeu, (sur le même mode de raisonnement que pour l’interdiction de la magie : “Si le Destin est pour vous fixé (par Dieu), pourquoi jouer ?”), l’alcool, décrit comme “le liquide destructeur des familles” (importance de la défense de la famille, pourtant on verra toute l’ambiguïté de la position du mouvement à cet égard), l’opium, la pipe à opium étant décrite comme “Un fusil, avec lequel tu te blesses toi-même”.

La constitution d’un corpus de croyances par couches successives

Il me semble important de remarquer ici que la constitution de ce qui va devenir le dogme Taiping se fait par couches successives : les règles morales tirées ou inspirées de l’Ancien Testament sont une couche différente, pour ainsi dire superposée, à celle que forme la première vision de Hong. Cette vision apparaît comme un substrat mystique, sur lequel viennent se placer divers niveaux. Dans l’ordre, on pourrait donner à l’interprétation christianisante que Hong fait de sa vision *avant* la fondation de la Société le statut de la première couche. Le dogme moral dont il vient d’être question, évidemment prévu comme règles à l’usage des convertis (et non plus seulement simple outil de compréhension de ce qui est advenu au Prophète à l’usage du Prophète lui-même) apparaîtrait alors comme une seconde couche, partie plus *externe* du nouveau paradigme.

Une dernière couche, *la plus externe*, viendrait alors sous la forme des *rituels* institués dans l’ouvrage : en effet, le *Tiantiao Shu* contient aussi une doxologie, des prières, des formules pour sacrifices et rituels. Les prières furent peut-être écrites par Hong et Feng aussi tôt que 1844. On disait dans l’Association des actions de grâce avant chaque repas, des prières le matin et le soir, et si il n’est pas question d’eucharistie²², le livre contient beaucoup de demandes d’aide divine en cas de malheur (sécheresse...), et des prières de célébration pour diverses occasions.

Les prières étaient écrites sur un morceau de papier – souvent par avance – l’orant (souvent illettré) y faisait juste inscrire son nom, puis l’on brûlait le papier. C’est le rite classique d’offrande à Shangdi, tel que décrit dans le *Liji*. Du reste, la rupture avec le paradigme antérieur ne fut pas totale puisque les fêtes traditionnelles du sud de la Chine furent conservées, mais *christianisées*. Les prières d’assistance, quant à elles, sont

²¹ - A noter que ce commandement autorisera cependant les Taiping après le soulèvement à *tuer les mandchous* et ceux qui les servent, en vertu de l’assimilation des mandchous aux démons (ce qui permettra d’exclure leurs soldats de la qualité de frères).

²² - De toute façon, si Eucharistie il y avait eu chez les Taiping, puisqu’il y avait influence chrétienne sous la forme protestante, il se serait agi de consubstantiation et non de transsubstantiation (!).

classiques de la prière chinoise²³. Le type en était fixé : “Moi, ton fils indigne, *nom*, etc...”

Hong, dans la chapelle, sépara hommes et femmes, ainsi qu’il l’avait vu dans le système baptiste appliqué par Issachar Roberts²⁴. La doxologie était lue après un sermon, encore comme chez les Baptistes. L’introduction au baptême était faite ainsi : on lisait les noms des baptisés tout haut, puis on brûlait le papier sur lequel ils étaient inscrits. Ensuite, les baptisés juraient de ne pas adorer de démons, puis on leur versait de l’eau sur la tête. Ils devaient alors boire trois tasses de thé (Peut-être une référence à la Sainte Trinité, mais sans doute plutôt les traditionnelles offrandes chinoises par trois...), et laver leur corps, pour symboliser le lavage de leur cœur du pêché. Après quoi, on les baignait dans une rivière, et on leur donnait une copie du *Tiantiao Shu*.

Une question intéressante quant à l’origine réelle de ce dernier rituel est : “S’agit-il ou non d’une théâtralisation de la vision de Hong ?” Bohr remarque aussi un parallèle avec certains rites d’initiation de sectes : brûler les noms des impétrants était par exemple un rite Triade. Mais c’était aussi un moyen utilisé de toute éternité dans la culture chinoise pour communiquer avec les Puissances²⁵.

Un ensemble de règles de fer et de rituels bien définis réglait ainsi la vie quotidienne de l’Association. Si ces règles n’avaient pas encore sédimenté à partir de leur niveau “moral” sous forme à proprement parler militaire, elles pouvaient assez facilement se prêter à une organisation de ce type, surtout dans une société comme celle du Guangxi de cette époque, en proie à une crise grave et à la violence intercommunautaire, et où la militarisation représentait une tendance quasi “naturelle”. Sans compter que l’Association représentait de plus en plus dans les faits une faction minoritaire de cette société, vaincue d’avance sans elle : celle des hakka.

Outre l’Islam, une autre comparaison fructueuse quant au devenir concrètement militaire d’un moralisme exacerbé serait sans doute l’“Armée des Saints” de la révolution puritaine anglaise. J’y reviendrai dans les chapitres suivants à propos des organisations militaires des insurgés et de ceux qui les combattent.

Il faut ajouter que, comme je l’ai dit au chapitre précédent à propos du Trésor Sacré, l’égalitarisme au sein de l’Association était aussi dans la tradition de l’idéal de fraternité qui se retrouvait dans la littérature populaire chinoise, (comme le *Shui Hu Zhuan*, “Les Bandits des marais”) et l’idéologie des sociétés secrètes du sud de la Chine²⁶ (la secte

²³ - Et elles existent encore ; par exemple, pour le succès d’un commerce, j’ai connu des Chinois à Taïwan qui allaient jusqu’en Thaïlande pour prier certain “Bouddha aux Quatre Faces”...

²⁴ - Source dans Bohr.

²⁵ - Voir chapitre 8 de cette étude.

²⁶ - Bohr remarque que les termes utilisés dans le *Tiantiao Shu* sont parallèles à ceux de la Bible Gutzlaff-Medhurst, mais aussi à ceux des textes d’origine Triade... J’ai déjà mentionné que les textes que Hong colla à Guanlubu en 1844 lors de l’incident de la Fête des Lanternes ressemblent étonnamment à des textes Triades, d’initiation, de serments. Cela pourrait-il

comme grande famille où tous les membres sont frères). Et ces sources devaient être bien connues des paysans qui adhéraient à la nouvelle organisation – bien plus connues probablement que les sources proprement chrétiennes ou même confucianistes que je viens, d’après Bohr, de citer.

L’aspect “Age d’Or”

Mais l’égalitarisme apparaissait aussi lié à une idéologie de l’“Age d’Or” : Hong, dans son essai *Yuándào Juéshì Xūn* 原道覺世訓 *Exhortation à chercher l’origine de la vérité pour éclairer le monde*, approuvait l’idée de Mozi selon laquelle les anciens rois chinois avaient une perspective universaliste, l’idée de l’égalité entre “ce peuple-ci et ce peuple-là”. La responsabilité de la perte de cet esprit universaliste des origines devait être une fois de plus portée par les premiers empereurs, au moment de la rébellion de la Chine contre le Père Céleste.

La critique de l’“amour partiel” inclinait Hong à l’égalitarisme *en tant que retour aux relations sociales qui prévalaient dans l’Ancienne Chine*.

A noter que les deux aspects furent également caractéristiques des mouvements millénaristes médiévaux en Occident : c’est ce que Cohn appelle “l’idéologie de l’Etat de Nature Egalitaire”, qui s’origine en l’Age d’Or, l’Age de Saturne, transmis des Grecs et des Romains à la pensée médiévale, rejoignant les vies des premiers chrétiens. L’argumentation quasiment archétypale de ces mouvements était celle-ci : comme les rayons du soleil qui éclairent impartialement chacun, et la pluie, les biens de ce monde, doivent être communs (et comme certains comptaient les femmes parmi “les biens de ce monde”, cette idéologie allait parfois s’actualiser en l’amour libre).

Cet aspect médiéval occidental de l’Age d’Or, perdu loin dans le passé, mais reporté dans le futur au moyen du mouvement messianique qui cherche à le faire ré-advenir par la vertu, on le retrouve d’une autre manière dans l’Islam avec la référence à la Jahilliya, ce temps mythique d’un lointain passé où les Arabes, sans connaître réellement Allah, étaient cependant purs.

La secte vue de l’extérieur : opposition et iconoclasme

Pour ceux *qui n’en étaient pas membres*, quelle était la signification concrète, politique, de ce nouveau mode de vie des membres de la secte – non seulement entre eux aux Monts des Chardons, mais aussi et surtout, parmi les “païens”, dans leurs villages ?

Dans ce dernier cadre, ce mode de vie devait prendre valeur démonstrative, presque exhibitionniste. En effet, il existait une différence importante entre les sectes chinoises

vouloir dire que Hong avait à un moment quelconque, été initié comme membre de la Triade ? Ce serait alors vraisemblablement lors d’un séjour à Canton.

traditionnelles qui inspiraient les Adorateurs de Dieu et ces derniers: l'appartenance à une secte comme la Triade étaient le plus souvent *clandestine*. Une des conséquences logiques de cette clandestinité qui primait toute autre règle de ce qui était donc une société secrète était que les membres n'étaient *pas* liés par leur serments à *l'extérieur* de leur société secrète. La Bai Shangdi Hui n'étant pas secrète, et ayant vocation au prosélytisme, les Adorateurs de Dieu devaient appliquer leurs lois *en toutes situations sociales*. Ceci devait nécessairement créer dans les villages des frictions irréconciliables, pour ne pas dire plus, et par réaction augmenter l'implication affective des convertis vis-à-vis de leur "centre de commandement" des Monts des Chardons, seul capable de les protéger contre les éventuelles mesures de rétorsion.

Ce mode de vie qui refusait les implications dans les activités rituelles traditionnelles, qualifiées de "païennes", constituait une véritable critique en acte des tendances dominantes de la société, qui correspondait aux critiques que Hong faisait de Confucius pour avoir perverti l'ancienne révélation faite aux Chinois par le Père Céleste. Hong et ses convertis mettaient en question "le cœur et l'esprit" de l'Etat et de la société chinoises : le système impérial et l'orthodoxie confucianiste qui le légitimait.

Comme les autres chefs de sectes dans l'histoire chinoise, Hong était très disposé à modeler sa secte en une *contre-communauté* [ital. GG] qui exprimerait ordre social et pureté morale pour dramatiser le rejet par les Adorateurs de Dieu de la culture locale décadente du Guangxi. [Bohr, 1978, p. 155]

L'"étrangeté" des convertis, leur volonté de rectitude morale et leur rigidité ne pouvaient aller qu'en augmentant, les actions hostiles des non-convertis devant nécessairement être interprétées comme des épreuves envoyées par Dieu pour punir les croyants de leur manque de ferveur. De plus, les leaders de l'Association se mirent à lancer de leur forteresse montagnarde de véritables "actions de commandos" iconoclastes contre certaines fêtes et certains lieux de culte de la région. Ceci devait poser des problèmes évidents de relations sociales aux convertis locaux, analogues à ceux qu'éprouvent toutes les communautés minoritaires nanties d'une différence culturelle quelconque et que le pouvoir ou la majorité soupçonne de trahison.

La dynamique de l'iconoclasme et le refus de l'identité

Qui au sein du mouvement fut à l'origine de ces actions iconoclastes ? Feng est dit – avant même le retour de Hong – avoir fréquemment attaqué personnellement et détruit des idoles²⁷. Mais ce genre d'action était aussi dans le prolongement de l'attitude sans compromis que Hong lui-même avait adoptée dès 1843 – c'est à dire au tout début de l'interprétation chrétienne de sa vision. Il n'était pas à ce moment, il est vrai, passé véritablement à l'acte, mais lors de son séjour à Conton, il avait pu rencontrer en Roberts un autre iconoclaste fanatique. Bohr écrit que Hong en aurait acquis la

²⁷ - [Michael, 1971, vol. II, pp. 69-70]. Mais je trouve que l'attribution de cette action à Feng lui-même n'est pas claire dans le texte.

En effet, écrit Yang Fu-Mien, les hakka possèdent des “chants de montagne”, qui leur sont spécifiques dans la culture chinoise, puisqu’on les retrouve “seulement chez les Miao” :

Le chant d’amour est le plus important des chants de montagne. Dans une forme, il peut servir de chant de cour. Lors d’une rencontre dans les montagnes, dans les champs, ou près d’une rivière, l’une des deux parties accueille l’autre avec un chant. Si l’autre est d’accord, la conversation ou le flirt continuera avec une autre chanson de sa part. Parfois, bien que pas très souvent (...), ceci est le premier pas dans une romance, qui peut mener éventuellement à l’amour et au mariage [Fu-Mien, 1967, p. 68].

Aussi tard qu’en 1974, Wolfram Eberhard, qui avait alors entrepris à Taiwan une enquête sur les histoires populaires hakka, pouvait noter :

[Les interviewés] semblaient penser que ce que l’enquêteur aurait réellement dû entendre de leur part était ce qu’ils aimaient le plus, et il était évident à partir des interviews, que raconter des histoires populaires ne les intéressait pas trop. Je trouvai [partout] la même tendance : il était extrêmement facile de pousser un groupe à chanter des chants populaires ou des chants de montagne, mais assez difficile de leur faire raconter des contes. Comme le chant hakka est une histoire de groupe (*is a group affair*), il est compréhensible qu’il soit le plus répandu dans les établissements ruraux compacts, et pas si populaire dans les villes où les hakka vivent avec d’autres groupes ethniques [Eberhard, 1974, pp. 56-57].

Si Hong s’en prit ainsi aux chants des miao, on peut supposer qu’il avait dû aussi interdire ceux de ses compagnons. Et qu’il dût y avoir des représailles aussi contre les hakka. Que Hong ait ainsi pu entreprendre une croisade contre l’une des traditions les plus caractéristiques et apparemment les plus centrales de sa propre culture minoritaire indique à mon avis une grave crise d’appartenance et d’identité : cela ne peut que rappeler le rejet déjà mentionné de son père au profit du Père Céleste, et peut laisser pareillement prévoir la manière dont la famille sera traitée dans la société Taiping... A noter qu’un lettré hakka, ayant intériorisé la norme confucianiste, ne pouvait que rejeter ainsi cette partie de lui-même. On pourrait dire que paradoxalement, Hong était finalement orthodoxe dans ses positions.

Il s’en prit ensuite au temple de Jiuyao, qu’il avait vu en compagnie de Feng en venant de Guixian au Mont des Chardons en fin d’été 1847. Là, le ton de ce qu’il écrivit sur les lieux de l’attaque après celle-ci changea : à cette occasion, et pour la première fois, Hong utilisa le pronom impérial de la première personne *Zhèn* (朕), que Bohr rend par le “Nous” de majesté:

Nous (朕) dans le haut du Ciel, sommes le Roi Céleste (天王)
 Vous trompez le cœur des fils et des filles de Dieu
 En osant honteusement recevoir le culte des hommes
 Dieu Nous a envoyé dans le monde
 A présent où sont les tours des démons ?
 Sans relâche Nous commandons à l’armée céleste
 Vous démons devez vous enfuir au plus vite.

Si on admet l'hypothèse qu'à l'origine, c'était des deux amis Feng qui allait le plus loin dans la contestation politique de l'ordre établi, alors, c'est peut-être l'influence de ce dernier que l'on remarque dans l'écriture de Hong : Feng avait peut-être insufflé au prophète l'idée selon laquelle l'Organisation, à présent forte de plusieurs milliers d'hommes, pourrait jouer un rôle matériel dans la rédemption de la société chinoise non pas seulement par le prosélytisme, mais *directement*, en lançant ses forces dans le renversement de la dynastie ? Dans ce cas, les attaques iconoclastes comme celle-ci pouvaient aussi bien, derrière une façade essentiellement du type "moralisme outragé", permettre à l'organisation de faire des "démonstration de muscle" – tout en faisant agir les militants, ce qui donnait un exutoire à leur ferveur tout en les excitant encore davantage : comme pour les préparer à d'autres actions, plus irrémédiables ?

Il est bien entendu très difficile de savoir si à ce moment, il existait déjà au sein de la Bai Shangdi Hui un petit noyau de leaders déjà acquis à l'idée d'une révolte anti-dynastique, et qui manipulait consciemment les événements. J'aborderai de toute manière le problème du leadership de la Bai Shangdi Hui avant l'insurrection (et partant le problème de son idéologie réelle) de manière beaucoup plus détaillée dans le chapitre suivant. Je me contenterai de noter ici qu'il se peut que la situation au Guangxi, qui avait encore évolué durant l'absence de Hong, ait en effet amené celui-ci à adopter des idées plus "concrètes" qu'auparavant : à partir de 1847, il pouvait constater que des révoltes menées surtout par les Triades se produisaient dans tout le Guangdong et le Guangxi. Le futur général en chef Taiping Li Xiucheng, qui était à ce moment un membre ordinaire de l'Association, écrit dans sa déposition :

Durant de nombreuses années après que l'on ait enseigné aux gens à adorer Dieu rien ne se produisit. Mais aux alentours de la 28^{ème} année du règne de Daoguang [1847-48], il y eut des soulèvements de rebelles et de bandits dans tout le Guangxi, ce qui déranga les villes. La plupart des communautés possédaient des milices. Il y avait une différence entre les milices et les Adorateurs de Dieu ; les Adorateurs de Dieu constituaient ensemble un groupe, les milices un autre. Ils étaient en rivalité les uns avec les autres et se menaçaient réciproquement, et ceci provoqua le soulèvement [Li Xiucheng, trad. Curwen, 1970].

L'affaire du "méchant Roi Gan"

En octobre 1847, les Adorateurs de Dieu attaquèrent le temple de Gan Wang Ye, le "Roi Gan". Hamberg (donc Hong Rengan) donne le compte-rendu suivant de qui était le dieu adoré dans ce temple :

Kan était à l'origine un habitant du district de Siang. Durant sa vie, il attachait énormément d'importance à la géomancie (*fengshui* 風水)²⁹. Un géomancien choisit un jour pour lui un lieu d'enterrement très propice, mais lui déclara en même temps qu'un enterrement sanglant amènerait la prospérité sur sa famille.

Sur ce, il rentra chez lui, tua sa propre mère, et l'enterra la première au lieu indiqué de manière à assurer une félicité permanente à lui et ses descendants. Il força aussi

²⁹ - Le texte de Hamberg se lit ici : "... in the wind and water act or geomancy".

sa sœur à avoir des rapports sexuels avec un misérable dépravé ; il aimait particulièrement écouter des chants obscènes, qui sont très courants au Guangxi, et consistent en couplets chantés alternativement par les hommes et les femmes, ce qui fait que, même entre personnes ne se connaissant pas, une familiarité déplacée est fréquemment créée. (...) ³⁰

Il est dit que Hong battit l'effigie de Gan Wang Ye avec un bambou, lui fit arracher les yeux, fit pisser sur son chapeau, couper sa barbe, et retourner tête en bas. Puis enfin il ordonna de lui casser les deux bras. Violence, qui pour être symbolique, n'en est pas moins à mon avis assez effrayante pour le futur... Puis il apposa un "édit" sur le mur, spécifiant dix offenses que Gan avait commises contre les Dix Commandements, et en premier, le manque de gratitude filiale.

Le catalogue des fort méchantes actions attribuées à ce "Roi Gan" – vraisemblablement totalement insupportables à quelque confucianiste que ce soit ! – me rend réellement difficile à croire qu'un tel personnage ait pu par la suite être déifié et encore moins qu'un temple ait pu lui être consacré ! L'allusion aux chants obscènes me semble en fait constituer un doublon de l'affaire précédente, (mentionnée par Bohr *avant*, mais par Hamberg *après* la destruction du temple de Gan Wang Ye). Cela pourrait faire envisager la possibilité qu'un tel culte ait pu être pratiqué par des miao, mais cela me semble tout de même improbable : les fonctionnaires locaux auraient-ils pu autoriser un tel culte ?

Hamberg quant à lui ne met pas en doute ce qu'il rapporte : les chinois païens ne seraient-ils pas en effet capables de telles abominations ? Son texte est basé sur ce que lui raconta le cousin de Hong en 1853, mais Hong Rengan n'était pas au Guangxi lors de ces événements. Je soupçonne que nous sommes en présence d'un compte-rendu proprement fantasmagorique que Rengan entendit des Taiping, et qu'il colporta en lui faisant lui-même confiance (le brave Rengan fut sans aucun doute aussi horrifié que Hamberg des exactions commises par Gan). Un tel compte-rendu était bien fait pour exciter la sympathie des lettrés pour les Adorateurs de Dieu : qui n'approuverait la destruction d'un tel temple ?

Dans le même temps, la secte commit des attaques contre des églises catholiques au Guangxi, vues comme des images, des temples Bouddhistes, Taoïstes, et des lieux de cultes populaires. Parmi ceux qui ont étudié les Taiping, personne n'a relevé, me semble-t'il, à quel point une partie de ces objectifs étaient foncièrement "orthodoxes" : catholiques comme taoïstes ou bouddhistes ne pouvaient qu'attirer l'hostilité de confucianistes intransigeants. de ce point de vue, les troupes de Hong auraient fort bien pu être des intégristes de l'Ecole Néoconfucianiste Cheng-Zhu.

³⁰ - Hamberg (ou son informateur Hong Rengan ?) mélange ici visiblement les deux affaires. Le compte-rendu des Taiping eux-mêmes quant à la vie du démon Gan est d'ailleurs beaucoup plus bref et se contente de rapporter sans préciser que Gan tua sa mère sans mentionner ni chants obscènes ni sœur abusée. Par contre, la punition exercée par Hong y est décrite avec un luxe de détails (qui sont ceux que je mentionne ensuite).

Mais ce qui faisait la différence, c'est leur activisme violent : des confucianistes auraient certes critiqué taoïstes et bouddhistes, mais en auraient admis la présence à *l'intérieur* de la culture chinoise. Et quant aux attaques contre des lieux de culte populaire, si les lettrés auraient pu parfois mettre en doute l'orthodoxie de certains, ils n'auraient pas cherché à les faire détruire. On touche ici du doigt l'une des remarques de Levenson quant à la religion Taiping : elle semble condamnée à s'exprimer dans la violence, peut-être parce qu'elle constituait une activité ne trouvant pas place dans le cadre normal d'interaction de la société chinoise :

D'une part, le Christianisme constituait réellement une rupture drastique avec le Confucianisme, ce que n'étaient pas Bouddhisme et Taoïsme, parce que Bouddhisme et Taoïsme possédaient une signification plus large que le Christianisme dans une Chine "normale". C'est à dire que Bouddhisme et Taoïsme avaient en Chine une existence large, *bors-rébellion*. Même s'ils pouvaient être invoqués en période de violence, ils n'avaient pas qu'une existence pathologique. Mais le Christianisme des Taiping était purement engendré dans la rébellion, nourri de rébellion, sans existence sociale en Chine excepté comme accompagnant la violence [Levenson, 1979, t. II, p. 88].

La caractérisation de Levenson peut sembler excessive – elle pose le problème de savoir si les mouvements messianiques sont des formes de "pathologie" sociale – et faire fond sur ce que devinrent historiquement les Taiping comme si ce cours particulier des événements avait répondu à une nécessité historique de la réalisation de l'essence (anhistorique) des Taiping. Mais c'est bien en tout cas ce type d'actions violentes qui engagea le cycle dans lequel les Taiping finirent par devenir des rebelles. Comme le dit Reclus,

C'est l'activité iconoclaste intransigeante des Adorateurs de Dieu qui, plus que les hostilités avec les milices *pen-ti*, donna en 1848 l'éveil aux autorités. En détruisant les idoles et en empêchant leurs concitoyens de célébrer les rites traditionnels, les partisans de Hong heurtaient de front des traditions parmi les plus anciennes et les plus chères [Reclus, 1972, p. 38].

Très vite, l'élite locale, – justement l'ennemi désigné par Hong comme vecteur de la corruption sociale – allait être la première à réagir et ceci allait mener à la confrontation armée.

| | |
|------|---|
| 三八廿一 | Trois huit et vingt-un |
| 禾乃玉食 | Grain votre nourriture de jade |
| 人坐一土 | Un homme s'assoit sur un morceau [de sol] |
| 作爾民極 | Sera au-dessus de vous le peuple ¹ |

Chapitre 15

***Emergence de nouveaux leaders et insurrection :
le saut dans le vide***

On a vu dans les deux chapitres précédents comment d'abord Feng avait réussi à fabriquer un outil d'intervention dans le social, l'Association des Adorateurs de Dieu, et que Hong, lors de son retour du Guangdong, avait homogénéisé idéologiquement l'Association en y injectant la ferveur morale d'une discipline inspirée des Dix Commandements. Une telle ferveur qui menait certainement à un besoin d'action collective ici-et-maintenant devait trouver un exutoire extérieur, sinon l'Association aurait pu se trouver déchirée par les énergies mises en mouvement. Ce furent les actions iconoclastes lancées dans toute la zone d'implantation des convertis qui fournirent cet exutoire, amenant au-dessus du groupe la menace d'une hostilité des notables locaux – qui à terme devait provoquer le passage à la révolte ouverte.

Mais on va voir que cet exutoire aux énergies mises en branle ne pouvait se révéler suffisant, et qu'en définitive, si l'insurrection se produisit, ce ne fut pas seulement parce que l'Association y fut contrainte par ses interactions avec le monde extérieur – et par les réactions des gens de l'extérieur à sa manière de traiter la tradition et le paradigme dominant. L'insurrection fut simultanément le produit d'une dynamique interne qui s'exprimait sous la forme de féroces luttes pour le pouvoir au sein du cercle dirigeant

¹ - Poème rapporté avoir été dit par un enfant en transe pour annoncer le règne de Hong Xiuquan : les caractères des trois premières lignes composent son nom : 三八廿一 composent 洪 (Hong), les deux caractères 禾 et 乃 de la deuxième ligne composent 秀 (Xiu), et les caractères 人, 一 et 土 composent le caractère 全 (Quan). Le poème se décode donc : “Hong Xiuquan sera au-dessus de vous, peuple” – c'est à dire sera votre souverain. Procédé traditionnel pour les prédictions. Celui-ci se trouve dans ce qui est vraisemblablement la version chinoise de ce que Hong Rengan écrivit pour Hamberg, qui en fit ensuite le texte de ses “Visions” [Hamberg, 1854] et est cité dans [Cheng, 1963, p. 5] (voir note 24 du chapitre 11). Autre exemple cité dans [Levenson II, 1979, p. 89], la manière dont Li Zicheng revendiqua l'empire en 1642 : une prophétie annonçait que “Dix-huit fils allaient conquérir le trône” (十八子). Il réarrangea les caractères pour former son nom, Li : 李.

des Adorateurs de Dieu. A partir du moment où l'association fonctionnait comme le dit Bohr comme une "contre-institution", où le paradigme dominant y était mis sur la sellette, un nouveau problème se posait. Comment le remplacer, par quoi, comment de nouveau *faire sens* du monde ? Le charisme de Hong pouvait-il suffire à cette tâche ?

L'hostilité croissante des notables et fonctionnaires locaux

Ce qui mit finalement le feu aux poudres, ce furent les activités iconoclastes des Adorateurs et l'hostilité qu'elles engendrèrent parmi les membres de l'élite locale. Les activités iconoclastes étaient peut-être de nature essentiellement symbolique, mais elles étaient une action sociale tout à fait réelle. Beaucoup étaient choqués par la destruction des images des dieux, que l'on pensait contenir l'esprit de la divinité représentée [Graham, 1929 ; Graham, 1961]. L'élite était certes opposée à ce qui brisait la tranquillité locale, mais il y avait aussi que ces expéditions venaient lui couper une source de revenus fructueux : taxes des marchés, prix du culte – car les temples étaient aussi des centres économiques.

Je pense aussi que tout bouleversement social risquant de modifier le statu-quo et donc d'entamer leur pouvoir les inquiétait fort – ils avaient aussi du percevoir la violence dans les actions des Adorateurs, et concevaient qu'elle ne pourrait demeurer symbolique longtemps. Comme "maîtres du symbole" dans la culture du temps, ils devaient fort bien savoir déchiffrer le message lancé par Hong. Et chacun savait par ailleurs que les circonstances se prêtaient à des débordements dans la violence réelle.

De plus, n'était-ce pas une bonne occasion pour les élites bendi de mater définitivement ces hakka et autres non-han qui résistaient sans cesse ? Un peu d'hostilité inter-communautaire, voire de racisme, dût là entrer en ligne de compte.

Un chef de clan, notable important et chef de la milice locale (donc sans doute un bendi), appelé Wang Zuoxin, qui habitait au sud des Monts des Chardons, à Jianggouxu, détestait particulièrement les Adorateurs de Dieu. Dans l'hiver 1847-8, ceux-ci avaient détruit la statue du Dieu Patron du village de Wang. Ce dieu était un "dieu de la ville" – légitimant le pouvoir dynastique [Werner, 1932]. Sa destruction était donc une insulte à la Cour Impériale, et Wang jura vengeance et ordonna à sa milice d'arrêter Feng Yunshan, qu'à ce moment notables et officiels prenaient pour le chef des Adorateurs. Il avait déjà réussi à arrêter Feng une première fois le 28 décembre 1847 [Jen Yuwen], mais immédiatement ou presque, celui-ci avait été délivré par un groupe d'Adorateurs, conduits par son assistant Lu Liu.

Quinze jours plus tard, le 17 janvier 1848, [Jen Yuwen] Wang réussit de nouveau à s'emparer de Feng et prit également cette fois Lu Liu. Tous deux furent emmenés à la prison de Guiping et livrés à la justice du district. En mars, Hong se rendit à Guangzhou pour demander la libération des prisonniers au gouverneur Qiying, qu'il pensait incliné à la sympathie envers les chrétiens, mais celui-ci était parti pour Pékin. Hong revint donc aux Monts des Chardons les mains vides.

Ce devait être, soit dit en passant, plutôt mauvais pour son prestige de chef. De tels problèmes mettant au jour son incapacité à répéter indéfiniment les prouesses de son arrivée au Guangxi pouvaient l'inciter à formaliser devant ses hommes l'équation "justice des Qing = démons oppresseurs" : ceci lui permettait en effet de rejeter la faute de son insuccès sur la puissance du diable, et donc de s'excuser personnellement de son manque d'efficacité – tout en accusant vraisemblablement ses disciples de ne pas faire preuve d'assez de foi en le Père Céleste. Ceci ne pouvait qu'augmenter simultanément les chances de confrontation avec la dynastie et la rigueur interne.

Mais pour le moment, Hong put se rassurer : arrivant au repaire des Adorateurs, il y apprit qu'entre temps, Feng avait réussi à regagner le siège de l'organisation et en était déjà reparti pour le Guangdong. Il avait bien été condamné à être déporté hors du Guangxi, et avait été confié à deux gardiens qui devaient l'escorter aux frontières de la province, mais il avait réussi à les convertir en chemin, et les ramena triomphalement aux Monts des Chardons où ils furent acceptés comme frères ! Par contre, Lu Liu ne regagna jamais les Monts des Chardons : il avait été torturé à mort en prison.

En novembre 1848, Hong et Feng, après s'être manqués plusieurs fois, se trouvèrent enfin de nouveau réunis au Guangdong. Ils demeurèrent dans leur village natal, Guanlubu, jusqu'en juin 1849.

Ferveur morale et... lutte pour le pouvoir : le chamanisme

Feng Yunshan et Hong Xiuquan furent absents durant plusieurs mois des Monts des Chardons. Quand, à l'été 1849, ils revinrent au Guangxi, la communauté devait compter environ 3000 croyants. Il semble qu'ils se soient alors trouvés face à un bouillonnement interne incontrôlable. Une nouvelle forme de direction charismatique était en fait en train d'émerger, que Bohr qualifie de "chamanisme religieux populaire". Il note :

C'est en l'absence des deux chefs principaux, au mois d'avril 1848, que nous voyons émerger la figure de Yang Xiuqing pour prendre la tête du mouvement.

Jen Yuwen, dans sa chronologie, note :

6 avril 1848 : Yang se réclame de l'autorité divine. Il assume la direction des Adorateurs de Dieu durant l'absence de Hong et Feng.

Reclus, quant à lui, écrit :

Des choses étranges se passaient à ce moment-là [en août 1848] chez les Adorateurs de Dieu. Des dissensions d'abord, puis une véritable épidémie de transports extatiques. Il arrivait, pendant que les fidèles priaient agenouillés, que l'un ou l'autre tombât à terre et entrât en transes, proférant des exhortations plus ou moins intelligibles [Reclus, 1972].

Cette discordance des dates montre au moins que le phénomène ne fut pas simplement passager, et que la solution aux problèmes de leadership qui se posaient dans le mouvement ne fut sans doute pas trouvée aisément. Si Yang tenta de prendre le pouvoir en l'absence des chefs originels, clairement, son charisme personnel ne fut pas

suffisant, et il dut attendre la confirmation de Hong et Feng pour voir son nouveau statut clairement accepté.

Je pense que, si la partie émergée du problème – bien que celui-ci se soit trouvé exprimé sous des dehors religieux – semble avoir été le statut du charbonnier Yang Xiuqing au sein de l’association, le problème lui-même devait être le symptôme d’une difficulté dépassant la personne du charbonnier : comme je viens de le dire, un véritable problème de *direction*.

Au départ, après la fondation par Feng des Adorateurs de Dieu, il y avait eu collaboration de Hong, messie et visionnaire, et de Feng, organisateur et administrateur, pour la direction du mouvement. Puis Yang Xiuqing avait rejoint l’Association. On a vu qu’il était arrivé à la tête d’un des premiers groupes constitués, les charbonniers ou plus exactement mineurs de charbon, ce qui lui donna d’entrée de jeu un rôle considérable. Encore une fois, on voit réapparaître une forme du clientélisme traditionnel : ce que le chef des charbonniers décidait, il est hors de doute qu’il le décidait du même coup pour ses trois-mille et quelque suivants, assurant ainsi leur obéissance.

A ce moment (quoique que nous manquions de précisions à ce sujet), Feng avait dû commencer à coopter au sein du cercle dirigeant d’autres personnes dont j’ai cité les noms au chapitre précédent. La direction des Adorateurs devait déjà avoir une allure quelque peu collégiale lors du premier retour de Hong au Guangxi en août 1847. On ignore quels critères de choix furent retenus. Il est bien entendu vraisemblable que la ferveur morale et religieuse devait jouer pour être choisi, mais il est tout aussi vraisemblable qu’elle ne suffisait pas : la personnalité et le statut social hérités de ce qui ne paraissait pas encore aux croyants comme l’ancien paradigme devaient avoir leur importance. Ainsi de Yang, qui pouvait amener d’autres mineurs de charbon dans les rets de l’Association.

Si ces critères n’étaient pas forcément formellement exprimés ni même conscients, ils étaient pourtant bien en œuvre, de par le mode de recrutement même des membres du commun, massivement hakka : presque tous les chefs futurs du mouvement juste avant et immédiatement après la révolte étaient des hakka, ceux qui n’étaient pas hakka étaient des membres d’autres minorités non-“Hàn” 漢 – c’est à dire non ethniquement chinois. Ainsi Wei Changhui était d’ethnie zhuang. Shi Dagai était en partie zhuang et en partie hakka.

Lors du retour de Hong, un nouveau paramètre de choix d’action apparut au grand jour pour tous ceux qui occupaient déjà un certain niveau dans la direction de l’Association : un paramètre transcendant tous les autres, et qui était le rapport privilégié de Hong avec le Père Céleste. Celui qui jouissait de ce rapport privilégié, celui-là était le chef naturel du mouvement. Est-ce que tout le rassemblement des fidèles que constituait la nouvelle organisation ne se justifiait pas dans cette nouvelle proximité avec un dieu puissant ?

La nouvelle ferveur morale constatée dans l'organisation après le retour de Hong peut certes être interprétée comme due à une prise de conscience nouvelle de cette proximité de Dieu, et à une identification consciente à la personne du prophète doué de charisme par lequel se réalisait socialement cette proximité. Mais elle peut aussi s'interpréter à un niveau moins conscient comme une réaction d'hostilité réciproque tournée en une sourde lutte, sublimée sous la forme d'une compétition entre les non-prophètes pour être le plus moral, et partant le plus digne de participer aux côtés du chef légitime à la direction de l'organisation.

Relations entre iconoclasme et communication avec Dieu

La suite logique d'une telle ferveur, caractérisée par l'obéissance et la conformité aux ordres venus d'en haut par le canal de communication que constituait Hong, devait être une tentative pour mener des *expériences de communication* avec l'origine même de ces ordres : Dieu. Et la pratique collective de la prière, précédée de jeûne et accompagnée d'un emploi du temps laissant peu de place au sommeil ne pouvait qu'encourager des manifestations du genre des "transports extatiques" dont parle Reclus. Ceux-ci devaient être vus (inconsciemment) comme la récompense logique, le "salaire" de la moralité et de tout le genre de vie mené par les convertis aux Monts des Chardons.

De plus, tourner le dos de la manière dont le faisaient les Adorateurs à leurs traditions les plus chères *nécessitait* une compensation : qui aurait pu accepter de quitter des dieux impassibles devant sa misère pour un dieu sans doute *en théorie* plus grand, mais qui ne se serait pas plus manifesté au quotidien que les idoles que l'on allait détruire ensemble ? D'une certaine manière, les actions iconoclastes *impliquaient* autant qu'elles n'étaient impliquées par l'ouverture de nouveaux "canaux charismatiques" de communication avec les nouvelles puissances célestes : les idoles étaient détruites, et ne réagissaient pas. Ceux qui avaient attaqué les temples avaient été élevés durant des dizaines d'années dans le respect des images qu'elles contenaient. Comment le fait de l'impuissance dévoilée de ces dieux de leur enfance aurait-il pu ne pas mener les perpétrateurs eux-mêmes à se poser de nouvelles questions ?

Bien sur, que les anciens dieux soient inefficaces (ce qui était déjà amplement démontré *a posteriori* dans l'esprit des convertis par les désastres et les famines ayant frappé le Guangxi dans les années précédentes) venait d'une certaine manière conforter les croyants dans leur nouvelle foi en le Père Céleste. Mais le doute ainsi introduit quant à la puissance des dieux traditionnels ne devait-il pas atteindre le *nouveau* dieu, encore bien moins enraciné dans les cœurs ? L'une des rationalisations de la continuation des catastrophes était, bien sur : "Nous ne sommes pas encore assez purs". D'où un surcroît de ferveur et d'activisme. Mais si la situation se prolongeait, il pouvait devenir nécessaire que le Père Céleste se manifestât en personne à ses fidèles, sinon ceux-ci

couraient le risque d'avoir coupé les ponts avec toute leur vie antérieure pour *rien*, ce qu'ils ne pouvaient bien sur pas admettre.

Parallèlement, ceux qui perdaient le moins en termes de statut social à faire le choix du Père Céleste ne durent pas être les derniers à écraser les statues des dieux qui n'avaient pu les aider dans leur ancienne existence. Et ceux qui avaient porté le fer sur les statues ne durent précisément pas être les derniers à vivre des expériences mystiques : n'avaient-ils pas pris tout compte fait un risque ? N'étaient-ils pas à présent les premières victimes désignées pour la répression si l'affaire tournait court ?

Ce que nous savons sur la vie ultérieure de Yang Xiuqing laisse bien penser qu'il participa aux expéditions iconoclastes du Guangxi. Et sur sa vie antérieure, Reclus note qu'il fut

Orphelin de bonne heure, enfant errant sans demeure fixe, il compensait son défaut d'instruction par d'extraordinaires dons pratiques et une vive imagination. C'était un homme de ressources, rusé, ambitieux, voire sans scrupules et qui cherchait le pouvoir [Reclus, 1972, p. 39].

Yang appartenait donc fort probablement aux deux catégories que je viens de mentionner – les deux déterminations se renforçaient l'une l'autre.

Un manque de charisme de Hong ?

Enfin, je ne peux que me laisser tenter par l'hypothèse suivante – qui n'est certes qu'une hypothèse, basée elle aussi sur l'évolution ultérieure de la personnalité du prophète Hong. Feng devait apparaître à ses ouailles comme quelqu'un d'énergique, d'intelligent, et, dirons-nous, “les pieds sur terre”. Son charisme personnel, basé cependant sur la croyance proposée par son ami Feng, avait dû jouer un grand rôle dans le développement initial de l'association. Mais voici qu'il s'effaçait devant le prophète. Celui-ci avait certes introduit de nouvelles règles qui rythmaient la vie de tous. Mais il devait de plus en plus apparaître à ceux qui avaient l'occasion de le côtoyer de près qu'il n'atteignait pas la profondeur de vues de Feng... Il se peut bien qu'après une courte période d'“état de grâce”, le charisme de Hong ait causé une déception aux dirigeants de l'organisation, qui avaient dû se modeler du prophète une idée selon Feng Yunshan.

Evidemment, un tel fait ne pouvait être dévoilé à la masse des fidèles. Et il est possible que la réclusion ultérieure que Hong allait connaître dans son palais de Nanjing n'ait pas seulement été due à sa volonté personnelle – due à une évolution de son état mental ; elle peut aussi avoir été encouragée par ses proches pour d'autres raisons : l'une devait bien sur être la soif de pouvoir de Yang Xiuqing, devenu à ce moment le généralissime du mouvement. Mais une autre raison aurait bien pu être tout simplement celle-ci : on tentait de dissimuler aux fidèles du rang l'incapacité du Prophète à prendre des décisions cohérentes face aux menaces qui s'amoncelaient au-dessus de Royaume Céleste.

C'est que le prophétisme à la manière dont le pratiquait Hong pouvait ne pas satisfaire la masse des paysans hakka qui le suivaient. Hong n'était en fait pas un mystique. Contrairement par exemple à Mohammed, qui avait vu s'étaler les révélations coraniques sur de nombreuses années, il n'avait guère eu qu'une unique vision, et il y avait de cela déjà dix ans. Pour rendre *présent* le Dieu pour lequel il prêchait, il avait dû en revenir ensuite à la technique, traditionnelle en Chine, de l'interprétation des rêves prémonitoires. Nous avons plusieurs exemples de ces rêves, dont certains furent même publiés par les Taiping comme décrets !

Mais ce n'était pas une activité spectaculaire : Hong devait sans doute raconter ses rêves à ses serviteurs particuliers ou plus probablement aux autres chefs, et leur contenu était ensuite révélé lors des services religieux accomplis en commun. Ce contenu pouvait être important, mais la manière dont se passait la révélation "n'emportait pas le cœur". Or les villageois du sud de la Chine étaient habitués à des "présences" autrement spectaculaires, avec leur coutume du médium qui entrait en transe pour leur permettre de communiquer avec les esprits des disparus. Si, de Feng l'organisateur, on n'attendait certes pas qu'il participe réellement à l'actualisation de la présence de Dieu le Père, ne pouvait-on s'attendre de la part du Prophète lui-même à quelques hauts faits de ce genre ?

De plus, Hong et Feng s'absentèrent de longs mois pour retourner au Guangdong. Je ne sais à qui ils "laissèrent les clefs de la maison", mais ce pourrait bien ne pas avoir été précisément à Yang, dont l'ambition – si l'on en croit le portrait qu'en trace Reclus – devait être visible et les inquiéter quelque peu. De plus, il existait une différence de statut social sensible entre Yang le charbonnier ambitieux et quelqu'un comme Shi Dagai ou Wei Changhui, tous deux petits propriétaires terriens, et que la suite de l'histoire nous montre l'un comme intelligent et capable, l'autre comme non dépourvu d'ambition. Les rapports entre ces trois personnages à cette époque précoce du mouvement sont encore une fois du domaine de l'hypothèse, mais je ne saurais oublier que ce fut à Wei Changhui que Hong demanda par la suite son aide à Nanjing quand il se fut décidé à faire assassiner Yang Xiuqing.

C'est donc durant l'absence des chefs les plus importants que, sans doute au cours des services religieux, un nombre de plus en plus important des Adorateurs de Dieu se mit à tomber en transe. Certains commencèrent à parler durant leurs "crises", qui prirent l'allure de possessions par des esprits. C'est ainsi que, lors de leur retour au Guangxi, Hong et Feng trouvèrent la communauté déchirée par des luttes pour le pouvoir, et de nombreux de ses membres possédés. Les autres se tournèrent vers eux pour obtenir un avis. Ce qu'avaient dit les possédés avait été (lorsque c'était compréhensible) soigneusement noté.

Hong et Feng trouvèrent un certain nombre des possédés être inspirés par le démon. Ainsi,

L'un de ceux du clan Wang avait parlé contre la doctrine de Jésus, et en avait trompé beaucoup, mais il fut exclu de la congrégation, et ses mots déclarés faux, ayant été prononcés sous l'influence d'un esprit corrompu [Hamberg, 46].

On voit que cette épidémie de trances fut l'occasion d'une réorganisation large des structures de légitimation et de l'autorité dans la communauté : il y eut des "purges" dans la congrégation, des exclusions, mais le charbonnier Yang Xiuqing prit place parmi la direction collégiale. Plus tard, un autre, Xiao Zhaogui, qui s'était à son tour réclamé de l'autorité divine le 5 octobre 1848 [Jen Yuwen], se vit également reconnu.

Le courant prophétique et le courant chamanique

Il n'est pas nécessaire à mon avis de supposer un manque de sincérité de ceux qui se singularisèrent par des trances, et notamment de Yang Xiuqing. Mais on ne peut s'empêcher de remarquer que Yang agit comme l'aurait fait quelqu'un conscient des limites que pouvait prendre son action :

- une limite inférieure était qu'il lui fallait une véritable sanction religieuse pour continuer son ascension dans l'organisation. Une sanction en tout cas plus conséquente que celle qu'il avait sans doute déjà utilisé pour se faire accepter, celle de la vision advenue à sa sœur (une sœur qui allait elle aussi devenir une chef de guerre du mouvement après la révolte).

- une limite supérieure qui tenait à la position de Hong : celui-ci ne fut jamais lui-même possédé. Donc si Yang avait "choisi" de se faire posséder directement par le Père Céleste, il serait alors devenu clair qu'il brigait la place du prophète comme moyen de communication avec Dieu le Père. Ceci aurait mené soit au remplacement de Hong, soit plus probablement à une série de luttes internes se terminant par la mort d'un grand nombre de croyants et la scission du mouvement – c'est à dire la fin de tout espoir de voir celui-ci aboutir un jour. Aussi Yang était-il possédé par le Saint-Esprit, qui lui transmettait les instructions de Dieu le Père.

Remarquons que Xiao Zhaogui, qui se mit aussi à entrer en trances, se dit à son tour possédé... mais par Jésus-Christ. Les deux médiums se mirent à travailler ensemble pour augmenter leur autorité politique. Remarquable répartition des possessions et des rôles.

L'habileté de Yang tient donc, remarque Bohr, à ce que sa possession divine ne vint pas empiéter sur le territoire de Hong. Remarquons plutôt, avec Reclus, que surtout, sa possession n'était qu'*intermittente*, alors que Hong était en quelque sorte le délégué permanent du Seigneur. Mais lors des crises, l'autorité des médiums devait cependant dépasser celle du prophète – source de conflits pour l'avenir².

² - On peut penser que le second médium, Xiao, était non moins habile, quoique dans un autre registre : Après la mort de sa première femme, Yan Yunqiao, il épousa la sœur de Hong, Hong Xuanjiao.

L'inconscient de Yang lui suggéra-t'il cette solution aux problèmes que lui posait son ambition ? Ou bien tout fut-il calcul délibéré ? Impossible de le dire. Le fait que les techniques de trances utilisées par Yang *proviennent immédiatement de la tradition populaire* me pousse cependant à concevoir une part importante d'improvisation heureuse à partir peut-être d'une première crise non provoquée – ce qui ne signifie pas une sincérité totale, la tentation de “donner un coup de pouce” à la communication avec le Seigneur ayant dû être bien forte pour un pauvre charbonnier ambitieux. Mais que ce soit consciemment ou non, ce charbonnier avait réalisé à son tour – sans le savoir assurément – une synthèse entre des traditions fort différentes : une tradition chrétienne, une tradition chinoise.

Yang imitait en effet d'une part les guérisons miraculeuses accomplies par le Christ et décrites dans le livre de Liang Afa, (et très vite, il fut surnommé dans la communauté “le Consolateur”, *Quànwèishī* 勸慰師). Mais ses activités devaient aussi rappeler à tous celles des médiums que j'ai déjà mentionnés, et que Reclus rattache à la veine populaire du Taoïsme. Et en vérité, on peut penser que si Afa avait spécialement cité les guérisons miraculeuses du Christ (qui ne ressortent pas à proprement parler de sa fonction prophétique, mais plutôt de la magie venant légitimer celle-ci) c'est peut-être parce qu'il pensait qu'elles pourraient “aller de soi” pour les Chinois du sud habitués aux médiums.

Confucianisme contre chamanisme

La transe – ou plutôt la possession – était une pratique enracinée dans le chamanisme. A l'époque pré-confucianiste, les chamans, par leurs capacités prophétiques, avaient même joué un grand rôle politique à la Cour. A la campagne, ils pouvaient servir d'oracles pour des dieux de communautés : les médiums, prouvant que la communauté avait l'attention du dieu, étaient appelés pour prendre les décisions importantes.

Puis supplanté par le Confucianisme au II^{ème} siècle avant J.C., ce genre de transe médiumnique s'était trouvé rejeté dans la sphère populaire, que certains chercheurs appellent la “petite tradition”. Dans une culture donnant autant d'importance au culte des ancêtres, la transe répondait à un besoin de communication avec les esprits, et en particulier les “esprits solitaires”, ceux sans descendance ou ceux morts de manière “anormale”. Ces morts non conformes sont dangereux, et les chamans et médiums du sud de la Chine étaient utiles pour entrer en communication avec eux. Les chamans subissaient des trances, des évanouissements, pratiquaient la glossolalie, et pouvaient monter au ciel et servir d'hôtes aux esprits qui souhaitaient les posséder. Cette pratique était très répandue au XIX^{ème} siècle au Guangxi et l'est encore au Guangdong³. Les

³ - T. F. Wade cite un cas de sanction prise contre le chef de la force à pied (c'est à dire la gendarmerie) du Guangdong, le Tunling Wanking, qui fut démis de ses fonctions en 1850 pour ses contacts avec un magicien dont les confessions impliquèrent un nombre considérable

miao, zhuang, et lolo patronnaient des cultes de chamans professionnels pour exorciser les mauvais esprits réputés causer les maladies. Les hakka également. [Graham, 1929 et 1961, Reclus, 39]. Yang Fu-Mian mentionne qu’il existe chez les hakka des sorciers, appelés *shanggong* 覘公 (pour les hommes) et *shangpo* 覘婆 (pour les femmes), dont le travail spécifique est de chasser les mauvaises influences et les démons⁴. Les hakka ont aussi un conjureur de morts, le *xianpo*, qui est utilisé par les parents d’un mort pour demander comment celui-ci se trouve en enfer (fonction “spécialisée” remplie dans le sud de la Chine par le médium “général”).

Jordan écrit :

Au travers des médiums, les déités pouvaient conseiller les croyants, ceux qui étaient assoiffés de protection supranaturelle, avec un degré d’intimité impossible par d’autres moyens [Jordan, 1972, 182].

Les confucianistes avaient lutté de tous temps contre les pratiques chamaniques⁵. Ainsi retrouver ces pratiques dans un mouvement aussi anti-confucianiste que l’était de manière professée celui des Adorateurs de Dieu, si ce n’était nullement une nécessité, n’est *a posteriori* pas une surprise : tout se passe comme si deux courants de pensée – en principe opposés entre eux tout comme au confucianisme – opéraient leur jonction contre ce dernier. Ce phénomène trouvera son miroir presque parfait dans l’autre camp, quand les confucianistes s’y offusqueront de ce que la révolte Taiping détruise sur son passage des temples bouddhistes ou taoïstes qui en temps ordinaire leur seraient pourtant eux-mêmes suspects d’hétérodoxie [Levenson, 1979, v. II, p. 89].

Un tel “alliage” chamanisme-messianisme n’était cependant pas nouveau dans l’histoire chinoise. Les héros messianiques étaient souvent acclamés par des chamans qui popularisaient leurs idées, leur élection supranaturelles, au travers de pratiques thaumaturgiques et médiumniques. Parmi d’autres exemples : en 209 av. J.C., un chaman, Zhou Wei, avait commandé les opérations de la rébellion contre Qin. Maitreya Bouddha, devant advenir lors du troisième et dernier *kalpa* (période) et préparer la descente du Míng Wáng (明王), le “Roi de la lumière” qui régnerait sur un millénium de paix, de justice et de bonheur [Dardess, 1970]. L’idéologie des révoltés du Lotus Blanc (1784-1804) était un mélange de maitreyisme, de taoïsme de bouddhisme, et... d’opposition aux Yuan, qui en tant que pouvoir étranger, étaient perçus comme symboles de la fin du *kalpa*. Le texte taoïste des Turbans Rouges, le Classique de la Grande Paix, *Tàipíng Jīng* (太平經), décrivait un millénium de paix. La révolte des

de gens [Wade, 1851]. Sur le chamanisme en Chine, voir aussi [Potter, 1978], article sur le chamanisme dans la société cantonaise, in [Arthur P. Wolf, 1978], et de manière générale, Eliade.

⁴ - La prononciation en mandarin de 覘 est *xí*. Lévesque donne quant à lui le terme *chéngōng* 城公, prononcé par les hakka *chang gong*. Lévesque mentionne la pratique par ces sorciers d’exorcismes appelés *zhúxié* 逐邪 (“chasser les mauvais esprits”) [Lévesque, 1969].

⁵ - D’où peut-être le statut ambigu du théâtre, un genre qui provenait en partie des pratiques chamaniques des origines.

Huit Trigrammes (1813) était aussi en partie millénariste. Plus tard, on trouvera chez les Boxers des cas de possession collective et démocratique particulièrement intéressants :

Les Boxers pratiquaient un type de possession spirituelle, où, en théorie, n'importe lequel des assistants pouvait parler avec l'autorité d'un dieu. Ouvrant la porte à la déification universelle, ce rituel avait d'importantes implications égalitaires [Esherick, 1980, cit. in Harrell & Perry, 1980].

A l'époque Qing, les chamans jouaient sans doute aussi un rôle important dans l'organisation des sociétés secrètes : par leurs actes de thaumaturgie, etc... ils faisaient des convertis et rassuraient sur l'*immédiateté* du Dieu de l'organisation. L'autorité chamannique augmentait le prestige politique, et le pouvoir magique et spirituel était souvent vu comme une indication de capacités militaires.

Mais la transe n'intervenait pas qu'en période exceptionnelle, "chaude", de révolte. Elle jouait aussi un rôle lors des périodes de vie "normale" des communautés locales. Par exemple,

Quand un enfant naissait, sa mère appelait un chaman, pour exorciser les esprits malveillants, qui auraient pu projeter de tuer mère ou enfant. [Bohr, 1978, p. 342, Graham, 1961, p. 33 ; Doré]

Jordan pense que la possession par des dieux communautaires a dû être très importante pour le maintien⁶ du consensus de groupe dans la Chine rurale du XIX^{ème} siècle:

La divination utilisant le comportement de transe pourrait bien être responsable d'une bien plus grande quantité de décisions en Chine que nous n'imaginons normalement, et pourrait même être un facteur d'explication, par exemple, de la galvanisation de la campagne durant les révolutions ou les rébellions des sociétés secrètes, ou les schémas (pattern) d'alliances entre villages dans la Chine du Sud lors des périodes de raids locaux et d'actions militaires. [Jordan, 1972, p. 86 cit. in Bohr, 1978, p. 182]

Tout ceci rattache donc très clairement les pratiques chamaniques au sein de l'Association, toute chrétienne qu'elle se soit voulue, à la tradition populaire chinoise, la "petite tradition" à laquelle appartiennent entre autres la culture des sociétés secrètes, le taoïsme populaire, et les courants latents du confucianisme messianique.

Une différenciation de classe ?

En mettant en regard les personnalités et les statuts sociaux des médiums de l'Association et ceux de ses fondateurs originels, on constate que cette séparation *culturelle* apparaît aussi comme une séparation *de classe* : d'un côté, fondant en grande partie sur un prophétisme importé, teinté de concepts moraux confucianistes réexprimés de manière transcendante, nous trouvons des membres typiques de l'élite inférieure, en

⁶ - Vision statique : je préférerais écrire : "...dans l'*élaboration* du consensus de groupe...".

révolte parce que rejetés par celle-ci : Hong lui-même, Feng, le cousin Hong Rengan (l'informateur du missionnaire suédois Hamberg), qui deviendra un véritable protestant après quelques années d'études à Hong-Kong, Shi Dagai, Wei Changhui.

Et en effet, si quelqu'un comme Shi Dagai, jeune propriétaire terrien hakka avait rejoint les Adorateurs, c'était tout simplement parce que ses ennemis bendi, dans son village, avaient osé renverser une stèle qu'il avait élevée pour célébrer le succès de son père aux examens impériaux ! Quelle différence avec l'origine de Yang⁷ !

De l'autre côté, on trouve les plus déshérités socialement : Yang, dont j'ai déjà donné le *background*, mais aussi Xiao, un simple bucheron, lui aussi fort pauvre et sans doute dénué d'instruction.

Evidemment, cette distinction entre "petite" et "grande" traditions est contestable, comme toute dichotomie, chacun des deux courants ayant puisé dans et reçu une influence de l'autre. Les thèses de Hong fondaient *aussi* sur la "petite" tradition", et il semble bien que, tout au moins au début, les Taiping, comme on va le voir dans l'histoire du soulèvement, aient entretenu des rapports étroits avec les sociétés secrètes du Guangxi. Du côté des médiums-chamans, si la pratique de la transe puisait essentiellement aux sources de la petite tradition, le texte de Liang Afa lui aussi appuyait l'assertion de Xiao d'être possédé par le Christ régulièrement, car, argumente Bohr, il donnait l'impression que celui-ci effectuait des allers-et-retours réguliers entre Ciel et Terre.

Mais les *pratiques sociales* étaient essentiellement différentes dans les deux camps : Hong devait malgré tout son prestige dans l'association – en partie du moins – à ses connaissances de lettré. N'avait-il pas clairement utilisé celles-ci lorsqu'il s'était isolé durant un an à Guanlubu pour retravailler et réinterpréter les Classiques ? Rien de tel chez Yang, qui donnait aux disciples ce que Hong ne pouvait leur montrer : *un condensé de présence divine*. Et il semble que ces pratiques aient été efficaces : au cours des trois années suivantes, le nombre des convertis, à l'origine de 3000, allait se trouver multiplié par sept, jusqu'au moment du soulèvement⁸.

Le charisme que leur valut leurs pouvoirs supranaturels [de Yang et Xiao] donna aux Adorateurs de Dieu une confiance dans l'immédiateté divine qui à son tour généra une extase religieuse capable de mobiliser un nombre toujours plus grand de convertis, qui, souffrant du désordre social grandissant et des calamités naturelles, cherchèrent Salut spirituel, soutien et protection auprès des Adorateurs de Dieu. [Bohr, 177]

⁷ - Mais Michael traduit un texte gravé sur la tombe de l'arrière-grand-mère de Shi Dagai et cite un journal local de Guixian pour dire que les tombes des ancêtres de Shi furent détruites en 1851 par un diplômé militaire provincial sur l'ordre du magistrat du district, *après* que Shi ait quitté son village pour rejoindre les rebelles [Michael, 1971, Document 18, pp. 76-77] .

⁸ - Bohr pense en effet que le développement de cette seconde période fut essentiellement du à la direction (leadership) chamanique de Yang Xiuqing et Xiao Zhaogui.

Par le canal de communication du chamanisme médiumnique, le Père Céleste se mit à jouer un rôle actif dans la militarisation des Adorateurs, ce qui forgea une armée puissante, confiante, disciplinée, subordonnant tout à la cause révolutionnaire. Xiao Zhaogui par exemple sacrifia ses propres parents quand son lien filial avec eux vint en contradiction avec sa dévotion filiale aux Taipings et au Père Céleste⁹.

Et les trances de Yang Xiuqing étaient sans conteste un moyen radical d'imposer le respect des règles proposées par Hong, car c'est durant celles-ci qu'il dénonçait les manquements ! La "force coactive", pour reprendre le terme de Soboul parlant de la Terreur (mais celle de la Révolution Française) était une terrible maîtresse. Imposée ici directement par Dieu le Père – mais ceci montre que Yang avait déjà commencé de développer son réseau de dénonciateurs – elle faisait, au propre comme au figuré, marcher les croyants en rangs. Voici ce qu'écrivit Hamberg :

Le plus remarquable de ceux que Hong Xiuquan reconnut comme véridiques [quant à leur inspiration divine – GG] furent les mots de Yang Siu-Tschin et Siau Chau-Kwui. (...) il perdit soudainement la parole à la stupéfaction des frères, qui considérèrent cela comme de mauvais augure ; mais ensuite il retrouva l'usage de sa langue, et plus souvent qu'aucun autre fut sujet à des crises d'extase, durant lesquelles il parlait au nom de Dieu le Père, et d'une manière solennelle et terrifiante dénonçait les péchés des autres, *souvent pointant du doigt des individus pour exposer leurs mauvaises actions* [ital. GG] [Hamberg, 46].

Et il est vrai que la combinaison des règles d'origine biblique proclamées par Hong Xiuquan, de l'organisation communautaire inspirée de Feng Yunshan et des sociétés secrètes, et des phénomènes de trances et de possession (à l'occasion accompagnées de la dénonciation de traîtres au mouvement) de Xiao Zhaogui et surtout de Yang Xiuqing, qui rappellent autant ceux des chamans locaux que les grandes crises mystiques de masse du Revival durent produire une organisation redoutable à tous points de vue, surtout avec la base de masse constituée des hakka et autres minorités opprimées du Guangxi, le tout survenant dans et nourri par un contexte – pour paraphraser Mauss – de "crise sociale totale". Redoutable tant du point de vue de la discipline interne que de celui des rapports avec l'extérieur.

Religion et pouvoir : Hong Xiuquan comme frère cadet de Jésus-Christ

Evidemment, une telle utilisation simultanée de dynamiques aussi différentes, impliquant une répartition des rôles et des "territoires" entre dirigeants, ne dut pas se faire sans générer de nouvelles tensions internes. Yang étant devenu l'inspirateur des principes d'organisation au jour le jour, Hong devint quant à lui celui des objectifs vers lesquels tendaient les Adorateurs. On peut considérer ceci comme un repli.

⁹ - Au-delà de tout débat sur la généralité transculturelle de l'Oedipe, nul ne pourrait ici nier que, *dans ce cas*, la relation œdipienne a ici été réellement vécue, et s'est finalement terminée par un passage à l'acte total !

Le perdant de cette nouvelle organisation “en tandem” dut être Feng Yunshan, qui n’était ni possédé, ni prophète. Mais on peut penser qu’il s’assura une place solide dans les niveaux élevés de l’organisation par sa capacité à instituer formellement de nouvelles structures, comme le montre son rôle par la suite dans la rédaction à Yong’An des principes les plus généraux de la dynastie céleste. En définitive, ceux qui durent se sentir le plus frustrés dans la nouvelle organisation furent les autres leaders : Wei Changhui, et peut-être Shi Dagai. Mais tant que l’homogénéité au niveau de la base restait totale, ces tensions ne pouvaient pas apparaître au jour. Et le contexte extérieur, lui aussi, pesait pour maintenir l’unité interne : famines et hostilité extérieure à l’Association se succédaient.

La question reste ouverte de savoir à quel moment précis les dirigeants de l’Association décidèrent une révolte anti-dynastique. Jen Yuwen note dans sa chronologie du mouvement que, c’est en juin ou juillet 1849 que “Hong et Feng regagnèrent le Mont des Chardons, avec des plans détaillés pour transformer la Société des Adorateurs de Dieu en organisation militaire révolutionnaire”.

Ce qui est sur, c’est qu’une forme quelconque d’action particulièrement grave avait été décidée dès juin 1850, puisqu’à cette époque, Hong envoya des émissaires au Guangdong pour en ramener sa famille¹⁰. Ceci peut fort bien se comprendre si l’insurrection avait été décidée : la loi de l’époque rendait les membres d’une famille collectivement responsables des actes individuels de chacun d’entre eux. Et un autre indice que l’insurrection aurait pu être décidée avant juin 1850 est que, au mois de mai de la même année, Yang Xiuqing, nous dit Jen, “simula la maladie pour obtenir plus de pouvoirs”. Il se trouva frappé de surdité et de mutisme pour six mois, et proclama par la suite qu’il s’était vu infliger par Dieu ce mal pour racheter les péchés des autres hommes. Reclus écrit :

Il est vraisemblable que Yan [Yang Xiuqing] avait exigé un pouvoir total que Hong lui avait refusé. [Reclus, 41]

Bohr, de son côté, nous dit que Yang Xiuqing menaça juste avant le passage à l’action d’abandonner le mouvement s’il n’était pas fait commandant en chef. C’est ainsi que Feng Yunshan devait seulement devenir commandant en second. Le choix de Yang comme chef de guerre se révéla d’ailleurs par la suite excellent : le nouveau général démontra rapidement ses capacités exceptionnelles en matière militaire.

Wang Qingcheng a proposé une hypothèse qui lie de manière très intéressante dynamique révolutionnaire, dynamique interne de lutte pour le pouvoir et dynamique théologique dans la pensée de Hong Xiuquan [Wang Qingcheng, 1981]. Wang pense que c’est au cours de l’hiver 1848 que Hong :

¹⁰ - Il ne s’agissait pas forcément de l’insurrection qui eut finalement lieu : en 1853, le fils de Feng Yunshan déclara à Matthews T. Yates, missionnaire américain à Shanghai, que les Adorateurs de Dieu n’avaient pas de plan élaboré pour une rébellion, mais qu’ils furent forcés à celle-ci à cause des persécutions du gouvernement [Yates, 1876, cit. in Bohr, 1978, 353]. Voir cependant ci-dessous.

- poussé par l'hostilité croissante des notables locaux envers l'Association, dépassa définitivement les formulations exclusivement religieuses trouvées dans le texte de Liang Afa pour s'engager sur la voie de la révolution anti-dynastique ;

- pour regagner son autorité, mise en péril au mois d'août précédent par l'apparition de Yang comme parlant au nom de Dieu le Père, introduisit l'idée qu'il était le fils cadet de Dieu le Père, le frère de Jésus-Christ.

D'une part, la situation d'hostilité entre milices et Adorateurs au Guangxi se fit plus critique à cette époque, comme le montre la déposition de Li Xiucheng :

Durant de nombreuses années après que les gens aient été enseignés dans l'adoration du Christ, rien ne se passa ; mais aux alentours de la 27ème ou 28ème année de Tao Kuang [1847-1848], il y eut des soulèvements rebelles et de bandits dans tout le Guangxi, ce qui dérangerait les villes. La plupart des communautés avaient des milices. Il y avait une distinction entre les milices et les Adorateurs de Dieu. Les Adorateurs tenaient ensemble comme un groupe, et les miliciens comme un autre groupe. Ils étaient en rivalité les uns avec les autres, et se menaçaient les uns les autres, et c'est ce qui provoqua un soulèvement [Curwen, 81 ; Wang, 129].

D'autre part, parmi les écrits de Hong Xiuquan, Wang considère spécifiquement celui intitulé *Une exhortation sur l'Origine de la Vérité pour Instruire l'Epoque* (*Yuándào Juéshì Xūn* 原道覺世訓). Wang trouve évidence que ce travail fut terminé par Hong après son séjour chez Issachar Roberts dans le fait que c'est la première fois que Hong utilise des termes comme *Jiùyī Zhàoshū* 舊遺詔書 pour traduire *Ancien Testament*, des termes qu'il a dû apprendre chez Roberts. Ce travail de Hong est encore un texte essentiellement religieux. Mais c'est là qu'apparaît pour la première fois la figure du Diable, que les Taiping identifieront par la suite avec l'empereur mandchou, et c'est aussi dans ce texte que Hong pose clairement l'antagonisme entre le "Vrai Dieu" et les "faux dieux" (*xié shén* 邪神).

C'est un autre texte de Hong, la *Chronique Céleste de la Grande Paix*, et qui date à peu près de la même époque, qui constitue aux yeux de Wang la véritable transition à la fois vers l'action révolutionnaire et la déification personnelle dans la pensée de Hong. La *Chronique* ne fut pas publiée formellement avant 1862, mais une note sur la couverture indique que ce texte fut révélé à Hong durant l'hiver 1848. Le texte raconte la vision de Hong, sa conversion et ses voyages au Guangxi de 1844 et 1847.

Comme la *Chronique Céleste de la Grande Paix* fut "révélée à Hong dans l'hiver de 1848", nous pouvons supposer que son contenu fut décidé dans des réunions secrètes entre Feng et Hong à Huaxian [Guanlubu était un village du district de Huaxian – GG]. [Wang, 133]

Dans la *Chronique Céleste de la Grande Paix*, Hung Hsiu-ch'üan ne fit pas qu'anthropomorphiser Dieu. Il se dota lui-même d'attributs surnaturels, ce qui était inacceptable en doctrine pour quelque missionnaire que ce soit. Il alla au-delà de tout ses écrits précédents. Cette auto-déification comme second fils de Dieu, sauveur et vrai souverain du monde, eut un grand effet dans les conditions de l'époque, et mobilisa les Adorateurs de Dieu pour la conquête de l'Empire. De plus, quand nous nous rappelons que, au printemps et à l'automne 1848, Yang Hsiu-ch'ing et Hsiao Chao-kuei avaient déjà proclamé parler avec les voix respectivement de Dieu et de Jésus, l'histoire que Hung Hsiu-ch'üan était le second fils de Dieu qui était allé personnelle-

ment au Ciel pour recevoir les ordres de Dieu était clairement nécessaire pour traiter les problèmes de “relations internes” [Wang, 135].

Ainsi, Wang Qingcheng peut-il articuler clairement une transition accomplie dans deux domaines différents : pour l’action “mondaine” de l’Association des Adorateurs de Dieu, la transition du repli à la révolte ; pour la doctrine théologique du mouvement, la transition de Hong de la position de prophète à celle de dieu vivant, transition qui remplit aussi des fonctions de renouvellement de son charisme – ce qui, on l’a vu ne peut en effet que mener à un renouvellement de l’agressivité des Adorateurs vis-à-vis de l’extérieur. La définition des Mandchous comme démons, nécessaire à la complétion de la polarisation nouvelle de l’univers qui n’a été qu’amorcée, et à la définition d’un ennemi mondain qui soit plus à la taille d’un fils de Dieu que quelques milices locales, n’a pas encore été prononcée formellement. Elle est cependant virtuellement suspendue aux circonstances d’interaction hostile qui peuvent se produire, soit au sein même du mouvement, soit vis-à-vis de l’extérieur.

Une fois les mandchous et leurs serviteurs redéfinis comme démons, il deviendrait possible de les tuer sans transgresser le Commandement “Tu ne tueras point”.

En route pour Armageddon : le rassemblement de Jintian

En 1849, il y eut une épidémie qui amena des milliers de gens aux Adorateurs : à cause du Trésor Sacré, des chamans, de la prédication d’un Dieu plus puissant... Lai Hanying, le beau-frère de Hong, qui était médecin, permit par son arrivée de créer un secteur de soins. C’était la grande famine de 1849, et il y eut sans doute 13 millions de morts en Chine cette année-là. De 1846 à 1849, ce fut la sécheresse à Guiping. Les marchands profiteurs firent monter les prix, les magistrats les soutinrent et firent écraser les émeutes. Près des sept-dixièmes du Guangxi étaient alors aux mains de bandes de bandits en troupes de plus de 20 000 hommes. Les Hakkas, non protégés par le gouvernement, sans milices, se tournaient de plus en plus vers les Adorateurs.

Le chamanisme de Yang et Xiao traduisait en images populaires, comprises de tous, la théologie salvationniste de Hong. Les gens désespérés, déshérités, se rassemblaient autour de ces images. Le Père Céleste et le Frère Céleste étaient pour eux, au travers des deux médiums, une présence quotidienne, ce qui les aidait à observer la morale (Dieu les regardait) et à conserver l’espoir (Dieu les sauverait). Et déjà apparaît cette profonde *ambivalence* dans le mouvement de l’idée de la présence de Dieu : Dieu regarde, et donc protège, mais Dieu juge, et on doit alors se montrer *digne* de sa protection. Puissance terrible ainsi potentiellement “lâchée dans le social”, autant instituante (le salut comme espoir futur) qu’instituée (le salut comme jugement actuel).

Comme l’avaient fait avant eux de nombreux mouvements millénaristes de toutes cultures, les Adorateurs interprétaient les désastres courants comme le signe que l’Age présent allait se terminer et que le millénium imminent pourrait être créé – dans la

guerre contre les mandchous. Au milieu de 1849, les Adorateurs comptaient près de 10 000 adhérents.

En février ou mars 1850, Wang Weicheng, fils du cousin de Hong (celui dont Hong avait obtenu la libération en 1844), fut de nouveau arrêté suite à de nouvelles hostilités hakka-bendi. C'est à ce moment que le gouvernement abandonna sa neutralité : le magistrat local avait commencé par relâcher Wang Weichang, mais le notable local Wang Zuoxin – encore lui ! – obtint sa réarrestation, peut-être à coups de *hongbao*¹¹, après que le neveu Wang ait demandé des amendes contre ceux qui l'avaient fait arrêter ! Le magistrat fit alors torturer le jeune homme à mort. Ce martyre éveilla chez les Adorateurs le sens de la persécution directe par un gouvernement représentant de l'ordre orthodoxe mauvais – et leur fit jurer vengeance contre Wang Zuoxin.

Enfin, en juillet 1850, Hong ordonna un rassemblement général des Adorateurs de Dieu près du petit village de Jintian, non loin du Mont des Chardons. A environ 5 km du village,¹² un camp fut établi sur une éminence – actuellement boisée, mais peut-être ne l'était-elle pas lors du rassemblement – d'où on pouvait observer facilement et longtemps à l'avance l'arrivée éventuelle de troupes hostiles. Un millier d'hommes devait pouvoir tenir entre les murailles de terre battue de la grande esplanade centrale, mais les hommes durent aussi se tenir à l'extérieur de celle-ci.

En fait, il y eut au total *onze* camps établis autour de Jintian. Camps *de femmes* à Xiàpíngshān 下坪山, Líndòu 林豆 et Dīnglí 丁黎, camps d'hommes à Shàngpíngshān 上坪山, Shànggǔlín 上古林, plus neuf autres camps au contenu non précisé sur la carte (Máchē 麻車...)¹³. Les Adorateurs commencèrent à affluer à ces camps, et l'appel fut également entendu par tous ceux qui voulaient adhérer au mouvement. Aussi loin de Jintian qu'à Xinyi (Guangdong), un groupe de plusieurs milliers d'Adorateurs de Dieu dirigé par Ling Shiba, se battit contre les soldats Qing pour rejoindre le groupe principal.

La dramatisation de l'appartenance à l'Association

Avant de continuer à dérouler la chronologie, arrêtons-nous un moment sur la situation présente. L'appel de Hong venait dramatiser l'appartenance à l'Association, en la posant enfin comme exclusive des autres appartenances sociales des Adorateurs,

¹¹ - L'“enveloppe rouge” contenant l'argent de la corruption, encore abondamment utilisée dans toute la Chine.

¹² - Voyage effectué à Jintian en juillet 1988. Certaines données proviennent des deux musées locaux consacrés à l'insurrection : l'un est installé dans le petit temple du village, qui servit un temps de QG aux rebelles, l'autre près du camp principal de la révolte. D'autres proviennent du musée de Canton. Le musée de Nanning est dit riche en données concernant la première période de l'insurrection Taiping, mais la section en question était en déplacement à l'étranger, et donc fermée, lors de mon séjour.

¹³ - Carte en relief du musée du camp de Jintian.

incompatible avec elles. La communauté de dépassement dévorait les villages où avaient continué jusqu'à présent à vivre ses membres. Le centre géographique dévorait les implantations géographiques traditionnelles. Les membres de l'organisation, s'ils voulaient le demeurer, devaient faire le choix entre leur village et le prophète. La définition de l'appartenance à la communauté devenait ainsi plus stricte, bien que le long de lignes définies dans la phase antérieure : le rassemblement de Jintian la posait d'emblée comme déracinée en imposant la rupture.

Il restait pourtant la possibilité aux convertis vivant encore dans leurs villages d'accepter Dieu et de refuser le prophète, de croire sans se soulever, de refuser la rupture. Mais de nouveau, deux déterminations opposées concouraient à celle-ci : la férocité des soldats Qing envoyés dans les villages imposa l'insurrection autant que l'appel du prophète :

[Les soldats impériaux] (...) saisirent et tuèrent un grand nombre des habitants sur le plus léger soupçon qu'ils auraient pu être des Adorateurs de Dieu, où qu'ils avaient des sympathies pour cette organisation. (...) Ces cruautés mirent grandement en colère la population, et beaucoup, qui autrement, seraient restés tranquillement à la maison, désireux d'adorer Dieu sans prendre part à l'insurrection, furent ainsi forcés de quitter leur maison et de rejoindre l'armée de Hung-Siu-tshuen. [Hamberg, 1854, p. 54]

Et ceux qui ne vinrent pas tout de suite rejoignirent les insurgés plus tard, parce qu'ils pouvaient à tout moment être dénoncés et exécutés s'ils restaient en arrière, et parce qu'ils n'avaient en fait pas d'autre solution pour survivre. Li Xiucheng, le *Zhong Wang* (Prince Fidèle) raconte ainsi dans sa déposition comment il joignit la rébellion :

Le Xi Wang [Prince d'Occident, c'est à dire Xiao Zhaogui – GG] s'était arrêté dans le village proche de ma maison et il déclara que les Adorateurs de Dieu n'avaient pas besoin d'être effrayés ni de fuir. Ils pourraient manger ensemble comme une famille, alors pourquoi fuiraient-ils ? Ma famille était très pauvre, alors comme il y avait de la nourriture à manger, elle ne fuit pas. Quand l'armée se mit en marche, les maisons de ceux qui avaient rejoint les Adorateurs de Dieu furent incendiées. Ils suivirent parce qu'ils étaient pauvres et qu'ils n'avaient rien à manger. Les gens des villages ne connaissaient pas les chemins lointains et après une centaine de *li*, ne savaient pas comment revenir. Avec les soldats qui les poursuivaient, comment n'auraient-ils pas été effrayés ? [Li, 7 – Curwen, 1970, p. 83]

Li fit donc partie de ceux qui ne rejoignirent pas la rébellion dès l'appel lancé par Hong depuis Jintian, mais seulement ensuite, quand les rebelles passèrent près de son village. Et il ne joignit pas la rébellion seul, mais avec sa famille. Reclus note que ce fut ainsi que la rejoignirent la plupart des paysans qui se firent rebelles.

Une fois la rupture accomplie, les croyants rassemblés à Jintian appartenaient corps et âme à celui-ci : de manière plus totale sans doute qu'aucun sujet n'avait jamais appartenu à son souverain, car il n'y avait pas de retour possible : beaucoup avaient vendu, détruit, parfois par le feu, leurs biens avant de se mettre en marche. Le produit de la vente venait grossir le Trésor Sacré de l'Association.

En Août, les Triades commencèrent à se soulever partout dans le Guangxi, où des bourgs furent occupés les uns après les autres : Taiping le 15, Ningming le 16, Zuozhou

le 25, Xiuren et Lipu le 26. C'est ce qui fait supposer à certains historiens l'existence d'accords avec les Taiping de Jintian.

La révolte n'avait pas encore été pour l'instant réellement proclamée, mais ces milliers de personnes sans appartenance autre que celle à l'Association représentaient par leur seule existence une menace pour l'ordre extérieur. Le rassemblement ordonné par Hong dut être immédiatement vu par les magistrats locaux comme de caractère séditieux, car en septembre 1850, les troupes Qing du district de Guiping passèrent à l'attaque contre les Adorateurs de Dieu près de Jintian. Les attaques échouèrent et les soldats furent facilement repoussés. Mais le gouvernement avait enfin pris l'initiative de la guerre ouverte.

En octobre, les Adorateurs de Dieu de Luchuan (Guangxi), dirigés par Lai Qiu, partirent pour Yulin, et plusieurs milliers d'entre eux défirent les forces du magistrat du district. Parallèlement (le 3 octobre), des combats commencèrent entre bendi et hakka à Guixian. Le Guangxi était en pleine ébullition ; les Triades du Guangxi continuaient à se soulever, occupant Yongkang le 1er du mois. Au Guangdong, partout où il y avait des Adorateurs, des combats eurent lieu entre soldats Qing et membres de l'Association qui voulaient obéir à l'appel de Hong.

La Cour Impériale s' alarma et, le 12 octobre, fit transférer des troupes du Hunan, du Yunnan et du Guizhou vers le Guangxi pour y ramener l'ordre [Jen Yuwen, 1973, *Chronologie*]. Le 17 octobre, l'empereur fit mander Lin Zixu, celui-là même qui à Canton en 1840, avait, par sa fermeté face aux trafiquants anglais, déclenché la première guerre de l'Opium¹⁴. Lin fut nommé Commissaire Impérial pour résoudre le problème des Adorateurs de Dieu et se vit dépêcher au Guangdong. Il ne devait jamais y arriver : âgé de 65 ans, il mourut en route des fatigues du voyage.

De toute façon, il était sans doute trop tard pour stopper la dynamique de rébellion qui s'était emparé de toute la région : en novembre 1850, plusieurs chefs des Triades, dont Luo Dagang, rejoignirent les Adorateurs de Dieu.

Le déclenchement de la révolte

Un groupe d'officiels locaux, aidés de soldats Qing, qui venaient peut-être de vaincre des bandits locaux, tentèrent d'extorquer de l'argent à un groupe d'Adorateurs charbonniers dont ils traversaient le village. Reclus parle quant à lui de miliciens bendi et non de militaires [Reclus, 1972, p. 40]. Quoi qu'il en soit, les villageois refusèrent de payer quoi que ce soit, et les soldats se retirèrent en proférant des menaces de mort. Ceci alerta tous les Adorateurs de la région, et quand les miliciens kidnappèrent la

¹⁴ - Un de ces croisements fascinants que nous offre parfois l'Histoire est à mentionner ici : Liang Afa, celui-là même qui avait rédigé les textes qui causèrent la conversion de Hong, avait, avant de se mettre à travailler pour le missionnaire anglais Morisson, servi d'interprète à Lin Zixu lors de la mission anti-opium de ce dernier à Canton !

concubine d'une personnalité hakka, les hostilités démarrèrent. En fait, il n'est pas clair s'il s'agissait des mêmes miliciens ou soldats – peut-être était-ce bien le cas, et s'agissait-il de la vengeance promise.

Quoi qu'il en soit, cet incident servit de prétexte à une bataille dans laquelle les hakka, d'abord victorieux, eurent le dessous quand d'autres milices arrivèrent en renfort. Ils coururent se réfugier auprès du centre de commandement de l'Association : le rassemblement était devenu si important qu'il était pratiquement inattaquable en son centre, et il se transformait en pôle d'attraction pour tous ceux qui fuyaient quelque chose, quoi que ce soit.

Prudemment, alors qu'éclataient les premiers incidents entre les milices locales et les Adorateurs autour de Jintian et des Monts des Chardons, Hong Xiuquan, Feng Yushan et Xiao Chaogui quittèrent leur repaire et allèrent se cacher à Huazhou, dans le district de Pingnan, chez un des convertis du lieu, Hu Yihuang. Mais furent-ils trahis ? Une colonne de soldats Qing vint faire le siège du village le 4 du même mois. Aux Monts des Chardons, l'apprenant, Yang prit aussitôt la direction des affaires militaires. Le lendemain du jour de Noël 1850, il envoya depuis Jintian une colonne de secours sous les ordres de Meng De'an qui brisa le siège. Les soldats impériaux furent culbutés, les armées de Hong et de Yang firent leur jonction et regagnèrent triomphalement Jintian le 28 décembre 1850.

Le 31 décembre, le camp du Jintian fut renforcé presque simultanément par plusieurs milliers de hakka chassés de Guixian par des Zhuang, 2000 Adorateurs venus de Bobai, 1000 paysans fuyant la famine de Guiping et un millier de mineurs. Puis 3000 Miao rejoignirent le mouvement au début du soulèvement. Les Adorateurs et ceux qui les suivaient comptaient à présent près de 30 000 personnes au total.

Le lendemain, 1er janvier 1851, les Adorateurs sous les ordres de Hong, Yang et d'autres défirent les troupes Qing à Guiping. Le 11 Janvier 1851, Hong proclama "officiellement" la révolte, se proclama lui-même "Roi Céleste" [Jen Yu-wen, 1973] et nomma les 5 chefs les plus importants "maréchaux" (*jūnshì* 軍士).

Désormais les Adorateurs de Dieu étaient en révolte ouverte. C'est à partir de ce moment que les historiens les appellent tout simplement "les Taiping".

Le Vrai Dieu peut créer montagnes, rivières et mers
 Que les démons viennent tout de suite
 Les filets Célestes et les filets terrestres les feront
 [prisonniers les uns après les autres
 Soldats et officiers, ouvrez vos cœurs et réjouissez-vous
 Jour et nuit patrouillez et soyez stricts dans vos préparatifs
 Que les plans soient faits et frappez tranquillement dans
 [la nuit
 Yue Fei¹ vainquit cent mille hommes avec cinq cent
 Combien mieux ne pourrions nous faire alors que les démons
 [sont voués à l'extermination !
 Respectez ceci.

Hong Xiuquan, *Proclamation-poème pour encourager les soldats*, Août 1851 [Michael, 1971, p. 105].

Le *Tian Wang* [le Roi Céleste, Hong] est le frère cadet du Prince Jésus-Christ, descendu dans le monde. Les habitants du monde étant trompés par les démons, le *Tian Wang* a été volontairement mis au monde pour les sauver. C'est pourquoi il est appelé le Sauveur. Ceux qui sont pris et deviennent des démons sont comme des hommes contaminés par une maladie. Ensuite est né le *Dong Wang* [le Prince de l'Est, Yang] pour conseiller les gens afin qu'ils reviennent à la droiture et guérissent de leur maladie. C'est pourquoi le *Dong Wang* est appelé Le Maître des Conseils et de la Consolation, et le Sauveur de la Maladie. Les troupes Taiping [de la Grande Paix] suivent la Voie Céleste, sauvent les gens, et ne leur font pas de mal. Après l'unification des rivières et des montagnes [la Chine], il y aura une exemption de trois ans de taxes [sur la terre] en monnaie et en grains. Les riches doivent donner de l'argent, les pauvres contribuer de leur force. Après la prise du pouvoir, tous seront récompensés par des positions officielles distinctives et héréditaires. Où nous allons, nous nous occupons spécialement de tuer tous les officiels civils et militaires, les soldats et les membres des milices. Il ne sera pas fait de mal au peuple qui pourra poursuivre son existence habituelle et vendre comme acheter honnêtement. Quand la ville sera prise, si toutes les familles ferment leur porte, nous pouvons garantir qu'il n'y aura pas d'incidents. Si vous aidez les démons [les mandchous et leurs serviteurs] à défendre de la ville et participez à la lutte, vous serez définitivement et complètement annihilés [Proclamation typique de celles collées dans les villes par les espions Taiping avant l'arrivée du gros des troupes, in Michael, 1971, p. 183]

Chapitre 16

L'Utopie militaire Taiping

La révolte a été proclamée. D'une certaine manière, les Taiping se sont libérés de la nécessité d'adopter des formes d'organisation ressortant d'une certaine "intégration" dans la société en crise de leur temps. Non que l'interaction avec l'extérieur cesse d'imprimer sa marque sur l'organisation interne des Adorateurs de Dieu. Mais cette

¹ - Général célèbre de la dynastie Song.

interaction est essentiellement à présent consacrée à la guerre. Les faux-semblants peuvent disparaître. Ainsi de l'Association des Adorateurs de Dieu, dont il n'est plus guère question dans les textes Taiping : elle correspond à un état des relations entre les croyants et les non-croyants qui est maintenant dépassé.

Ainsi libérés de devoir s'intégrer, les Taiping peuvent donner libre cours à leur volonté d'instituer de nouvelles normes de relations sociales en leur sein. Cette puissance instituante libérée prend entre autres – mais pas seulement – la forme de décisions d'organisation dynastique.

Mais la liberté d'instituer n'est absolument pas totale, bien sur – une telle liberté peut-elle exister ? La guerre, ouverte à présent, prend le relais des relations sociales “normales” pour pousser vers un certain mode d'organisation ceux qui sont à présent des *rebelles*. Ce sera l'armée Taiping. Il est difficile de faire la part de ce qui, dans le fait que l'organisation des rebelles soit essentiellement une organisation militaire, provient du fait même de la rébellion, des principes d'organisation dus au paradigme du Père Céleste, et de ce qui découle des personnalités, des problèmes et des conflits de pouvoir de Hong et Yang... En fait, toute la société Taiping est une organisation *combattante*. Et on le verra à Nanjing, alors que la pression de l'ennemi se sera pourtant relâchée, au travers de la manière dont les rebelles se pensant alors victorieux organiseront leur “Capitale Céleste”.

Mais face à l'armée de Hong Xiuquan – mais surtout en fait celle de Yang Xiuqing – va bientôt se dresser une autre armée qui la combattra. Non pas la vieille armée organisée selon le mode impérial, qui va montrer son ineptie dès les premiers mois de la lutte anti-Taiping. Mais une *nouvelle* armée, organisée par les élites locales sous la direction de Zeng Guofan et avec l'argent des régions, prélevé par un nouvel impôt, le *lijin*. Le processus par lequel le camp anti-Taiping peut instituer de nouvelles formes d'organisation militaire prendra du temps ; des années seront nécessaires. Mais il finira par emporter les Taiping dans la défaite. Et, à plus long terme, la dynastie Qing elle-même.

L'armée comme expression paradoxale de l'Utopie

C'est ces deux armées face à face que vont spécifiquement examiner ce chapitre et le suivant, en ce qu'elles éclairent des aspects, latents ou manifestes, de l'organisation civile de chacun des deux camps en présence – exactement comme l'organisation de l'armée française éclaire la réalité que l'on peut attribuer à la notion de démocratie en France : comme une *utopie*. En ce sens particulier du mot “utopie” comme la réalisation concrète de ce qui est à l'état latent dans l'organisation sociale, alors l'armée Taiping est la réalisation pleine et entière de l'Utopie Taiping – comme l'armée des milices de Zeng Guofan est en fait celle de l'Utopie Confucianiste. Et pour examiner les armées dont se dotent les deux camps, seront aussi abordés les personnalités de leur organisateur : Yang Xiuqing chez les rebelles, Zeng Guofan chez les confucianistes, et les outils qu'ils utilisent.

A ceux que le choix d'une *armée* pour représenter l'Utopie Confucianiste – qui devrait apparaître comme quelque chose d'essentiellement *civil*, selon les conceptions mêmes des confucianistes – choquerait, je répondrai que chaque époque ne peut élaborer – sans même parler de mettre en œuvre – que l'utopie qu'elle possède les moyens *culturels et matériels* de concevoir. Or l'époque de la fin des Qing en Chine se caractérisait en réponse à la crise sociale par une militarisation croissante des structures sociales, et ce sont les élites dominantes qui prennent la tête de ce processus. Que les deux utopies qui s'affrontent soient toutes deux descriptibles en termes militaires est indicatif d'une évolution profonde de toute la société chinoise.

De plus, l'armée apparaît de manière générale comme exprimant la "réalité" de la société qu'elle défend, à partir de l'idée que certains aspects de celle-ci – comme pour la personnalité de quelqu'un – ne se révèlent qu'en temps de crise au travers de ses réponses aux attaques dont elle est l'objet .

Les deux armées en présence nous révèlent les deux projets de société et les deux sociétés ennemis : ainsi le fait chez les Taiping que les femmes aillent au combat, que les enfants de 14 ans aillent au combat, et le fait de la séparation des hommes et des femmes en bataillons différents nous disent-ils quelque chose sur l'organisation extra-militaire *rêvée* des Taiping. De même, le fait que dans l'armée du Hunan, les propriétaires terriens se retrouvent comme officiers de leurs métayers qui servent, eux, comme soldats du rang, nous informe-t-il sur la société *rêvée* des confucianistes qui ont organisé cette armée.

Et chacun des deux camps, dans les choix qu'il fait, en tant qu'ils sont des refus de ceux faits par l'autre camp, nous en apprend encore plus sur son ennemi que sur lui-même.

L'incompétence des fonctionnaires impériaux

Pour qu'au moins une fraction de ceux qui souhaitaient combattre les rebelles Taiping comprenne sans échappatoire la nécessité d'instituer un nouveau type d'armée, il fallait que leur apparaisse en pleine lumière l'incapacité de l'ancienne organisation militaire impériale à affronter avec succès ce nouveau défi. Les Taiping allaient obligeamment se charger de faire la démonstration requise, d'abord en échappant plusieurs fois de suite à des troupes impériales infiniment supérieures en nombre, puis en recrutant suffisamment (notamment au Hunan) pour modifier la balance des forces en leur faveur, enfin en vainquant autant que nécessaire les armées Qing envoyées contre eux.

Le 13 Janvier, les rebelles descendirent la rivière Dahuang et défirent des forces des Triades qui s'étaient rendues au gouvernement un peu plus tôt le même mois, et avec lesquelles les officiels avaient tenté de leur barrer le passage. Puis ils prirent Jianggouxu, la ville de leur ennemi juré, Wang Zuoxin. C'était une petite ville de marché prospère, et ils s'en emparèrent sans doute principalement pour y récupérer

provisions et armes... Mais ils ne manquèrent pas pour autant l'occasion de se venger de Wang Zuoxin : ils coururent chez lui, le massacrèrent avec toute sa famille, puis mirent le feu à sa demeure.

Comme des provinciaux qu'ils étaient, leur première idée fut fut ensuite d'aller mettre le siège devant la capitale provinciale du Guangxi, Guilin. C'était sans doute déjà Yang Xiuqing qui avait la main haute sur les décisions militaires, et il suivit la ligne de plus grande pente de la tradition des rebelles chinois : de toute éternité, les rebelles commencent par s'attaquer à la capitale régionale.

Ils avaient pensé s'y rendre en bateau en suivant le Xijiang, traditionnellement aux mains des pirates. Mais le chef de ceux-ci, Changdao (Datouyang) s'était rendu au général impérial Xiangrong, le dotant du même coup d'une flotte. Ceci obligea les Taiping à emprunter la voie de terre. Ils se retirèrent de Jianggouxu le 8 Mars, et, en une première étape vers Guilin, allèrent établir leur poste de commandement à Wuxuan, dans le district de Dongxiang, et une avant-garde à Sanlixu, à 30 *li* au sud-est.

Que firent-ils à Wuxian ? Ils y demeurèrent plus d'un mois, jusqu'à ce que les impériaux les en délogent le 14 mai. Y'eut-il encore des conflits internes, qui nécessitèrent une nouvelle démonstration d'autorité céleste de la part du prophète ? Toujours est-il que c'est là que, le 23 Mars, Hong se fit proclamer Roi Céleste (天王 *Tiān Wáng*)².

Il semble bien qu'un schéma général se dégage de toute cette première période de lutte, qui reste valable jusqu'à Yong'an : les rebelles échappent aux forces impériales, s'installent dans une ville, y font une pause au cours de laquelle cesse toute action militaire, et qui doit être occupée par la résolution de problèmes et de tensions internes – dont résulte en général l'instituer de nouveaux titres ou d'une nouvelle hiérarchie.

Le 3 Avril, les deux généraux Qing Xiangrong et Zhou Tianque attaquèrent Sanlixu, mais ils furent défaits. Ils se mirent donc à attendre des renforts, qui arrivèrent le 3 Mai de Canton, avec le mandchou Wulandai à leur tête. Ceci permit aux impériaux de compléter l'encerclement des Taiping. Mais il semble que ceux-ci purent le rompre relativement facilement, puisqu'ils partirent le 14 Mai vers Zhongbingxu, où ils établirent leur camp le 17 mai. En une répétition presque exacte des opérations précédentes, les troupes gouvernementales, sous les ordres de Wulandai, Xiangrong et

² - Tian Wang est aussi utilisé par le roi de Zhou dans le *Chun Qiu*. Hong Rengan faisait référence à ce texte pour justifier le nom. S'appeler ainsi montrait pour Hong qu'il occupait une position céleste et possédait la confiance du Ciel [Shih, 1972, p. 210]. Comme je l'ai déjà mentionné, Bohr pense que la mission messianique de Hong au début n'avait pas d'accents politiques, et que, incapable de s'identifier au Sage, Hong dut choisir de s'identifier à l'Empereur – un Empereur idéal du passé. D'où le titre de Tian Wang, "Roi Céleste", utilisé dans la période pré-impériale. Hong devait être le Roi représentant le Dieu-Empereur sur Terre. Pour lui, l'autorité n'était pas légitimée par le Mandat du Ciel, mais par Dieu, qui était au-dessus du Ciel. C'est pourquoi, contrairement aux rebelles "habituels", les Taiping n'accusèrent jamais les Qing d'avoir "perdu le Mandat du Ciel" [Levenson, 1979].

Zhou Tianque tentèrent à nouveau de les encercler. Le 9 juin les troupes de Wulandai furent défaites à Ma'anshan. Mais les Taiping renoncèrent tout de même à rejoindre Guilin par ce chemin. Ils se virent renforcés le 14 par quelques 3000 hommes de sociétés secrètes qui se joignirent à eux après l'arrestation de huit chefs de sociétés secrètes dans le Guangdong.

Finalement, après une nouvelle dérobade des rebelles, les troupes gouvernementales les encerclèrent pour la troisième fois, à Shuangqieshan, et les attaquèrent le 25 juillet. Mais quand le poste de défense de Shuangqieshan tomba le 11 août, les Taiping s'échappèrent une fois de plus par des chemins de montagne ! Le 11 septembre, quittant Xinxu, ils gagnèrent Guancun (district de Pingnan), fortifiée par les Qing, par la seule route non bloquée. Une autre bataille eut lieu : les troupes gouvernementales avaient laissé leur poudre s'humidifier (!) et furent sévèrement battues³.

Les Taiping décidèrent alors de se diriger vers Yong'an, en divisant leurs forces par terre et par eau. C'est à ce moment (vers le 20 septembre 1851) que Li Xiucheng se joignit à un bataillon sous les ordres de Luo Dagang qui avait fait une étape de 5 jours à Dali, près de son village.

Le 25 septembre, au nombre de 37000, les Taiping prirent la ville de Yong'an. Le 1^{er} octobre 1851, Hong fit son entrée dans la ville, et publia un édit instituant le Trésor Sacré de la Cour Céleste. Ce fut le premier texte d'une série importante à être rédigée dans Yong'an – une ville moyenne murée, la première ville de quelque importance qu'aient prise les rebelles.

Les rebelles firent en effet dans Yong'an une pause de plusieurs mois, durant laquelle ils instituèrent les grandes lignes de leur organisation dynastique future. Il y avait alors près de 40 000 disciples. Ils furent mis à l'entraînement, la chaîne de commandement militaire fut clarifiée, une véritable administration théocratique, élaborée à partir des règles trouvées dans le *Zhōulǐ*, le *Livre des Rites des Zhou* (周禮), un texte utopique composé durant les Royaumes Combattants⁴. Puis les opérations militaires se répétèrent de nouveau presque identiquement : les impériaux encerclèrent les rebelles, qui s'échappèrent encore une fois !

On voit que, si les Taiping n'avaient pas encore suffisamment de force militaire pour vaincre réellement – au sens de *détruire* – les impériaux envoyés à leur poursuite, ils pouvaient cependant au cours de cette première phase leur échapper avec une régularité d'horloge.

³ - Ces données sur les circonstances des premières batailles proviennent en général des notes et commentaires que Curwen a joints à sa traduction de la déposition de Li Xiucheng [Curwen, 1977]. La chronologie a été comparée avec celle de [Jen Yu-Wen, 1973].

⁴ - Voir plus bas dans ce même chapitre pour un détail de ce travail instituant.

Les Taiping quittèrent Yong'an le 5 avril 1852, et mirent le siège devant Guilin le 18. Je renvoie ici au chapitre 9 pour le déroulement précis des événements militaires jusqu'en janvier 1853 ; ce qui en est à retenir à mon avis est essentiellement :

- 1- Du point de vue de la capacité instituante des insurgés, l'importance de la pause (de près de six mois) à Yong'an, au cours de laquelle furent élaborées toutes les institutions futures de la Dynastie Céleste,
- 2- Du point de vue militaire, l'échec général des insurgés à s'emparer des *grandes* villes (Guilin, Changsha), en grande partie par manque d'artillerie, incapacité qui dura jusqu'à Wuhan, et la réaction de la population des *petites* villes à leur approche : souvent, celle-ci se souleva et ouvrit les portes aux rebelles, les accueillant avec des fleurs et de l'encens.

La pause instituante de Yong'an

Il y eut peu de mouvement durant le séjour à Yong'an, mais ces quelques mois furent le moment d'une quantité énorme de "fabrication mentale", d'une importante activité instituante, reflétée dans le grand nombre de publications officielles Taiping datant de ce séjour. Les nombreux livres publiés à Yong'an portent organisation de la nouvelle Dynastie, et constituent parfois des formalisations de pratiques datant de la Société des Adorateurs de Dieu, comme la proclamation d'organisation du Trésor Sacré. A Yong'an furent publiées la proclamation d'institution du Calendrier, des proclamations doctrinales théologiques, et des appels aux armes contre les Mandchous⁵.

Les historiens supposent en général naturellement que toutes les décisions publiées à Yong'an où après furent prises à Yong'an parce que les documents sont datés de cette époque. Il est probable qu'en effet, elles *prirent leur forme définitive* à Yong'an, au cours de violents débats internes. Mais le stade de la rédaction – puis celui de la publication – me semble plutôt pouvoir être apprécié correctement comme une *formalisation de situations de fait* contre lesquelles, pour une part, Hong ne pouvait sans doute plus rien à cette époque : de même que les mandchous devaient déjà être des démons à Jintian, de même Yang était-il le chef des armées dès sa première campagne, quand il dégagea Feng et Hong qui s'étaient laissés cerner par les soldats Qing.

Basée sur celle adoptée au début du Rassemblement de Jintian, mais formalisée et clarifiée, l'organisation militaire fut en grande partie elle aussi instituée à cette époque au moyen de proclamations spécifiques. Bien que mon opinion soit qu'elle n'est pas réellement séparable de l'organisation générale du système social Taiping, je me réserverai de décrire l'armée elle-même dans une section détaillée placée plus bas dans ce chapitre.

⁵ - Voir [Teng Ssu-Yu, 1962] pour un compte-rendu détaillé de ces publications. Elles sont par ailleurs toutes traduites dans [Michael, 1971].

La tonalité générale des proclamations de Yong'an – et de plus en plus celle du mouvement lui-même – est celle d'un contrôle total exercé par l'Etat théocratique sur le croyant de base, justifiée en partie par l'état de guerre où celui-ci se trouve contre les puissances diaboliques.

Du point de vue dogmatique, c'est en effet à Yong'an que fut formellement prononcée l'identification des mandchous aux démons du texte de Liang Afa (*yánmó* 閻魔) qui y désignaient au départ les maux sociaux ou moraux. Dans le *Bānxíng Zhàoshū* (頒行詔書 *Proclamation par sanction impériale*, 1851), Yang et Xiao écrivirent que les mandchous, descendants d'un renard blanc et d'un chien rouge, étaient des barbares qui avaient volé aux Chinois leur bien.

Les démons tartares adorent seulement (...) le serpent diabolique, le démon de l'enfer, (...) nous devons donc considérer les barbares comme des démons [Bohr, 205].

Cette identification avait dû en fait être prononcée par Hong au moment où il proclamait la révolte. La lutte contre les Qing en prenait une signification cosmique, ainsi le Père Céleste les aiderait-il, et ceci leur donnait toutes les chances.

Du point de vue organisationnel, c'est à Yong'an, par une proclamation en date du 17 décembre 1851, que sont attribués les rôles aux différents chefs du mouvement : Hong les nomme *Wang* (王), un titre archaïque tiré du *Livre des Rites des Zhou* et précise qu'ils sont, comme lui, frères de Jésus. C'est une évolution très importante, par laquelle le Prophète renonce donc à sa particularité, et légitime définitivement les pouvoirs supranaturels de Yang et Xiao⁶. On peut se demander s'il a encore la possibilité de faire autrement. Et il nomme en fait Yang chef du gouvernement. Le charbonnier, agissant au nom du *Tian Wang* Hong, est le chef *de facto* de toutes les armées Taiping. Une des conséquences de cette "semi-divinisation" de tous les leaders du mouvement est bien sur l'*obéissance absolue* qui leur est due. Mais il est bien clair qu'il ne s'agit pas de divinisation des leaders au sens strict : Hong précise bien dans son décret que seul le Père Céleste peut être désigné comme "saint" et que les soldats et officiers doivent l'appeler simplement leur souverain. Je reprends ici la traduction que donne Reclus des promotions annoncées dans cette proclamation⁷ :

⁶ - Les premières publications à Yong'An sont deux textes de Yang et Xiao, visant à populariser l'aspect militant des idées de Hong, et selon lesquels Dieu montra son intérêt pour les Chinois à 5 reprises dans l'histoire : 1- Le Déluge, 2- L'Exode, 3- La Mission de Jésus, 4- La Mission de Hong en 1837, 5- La possession de Yang et de Xiao en Avril 1848 et Octobre 1848 respectivement. Ainsi Yang et Xiao se placent-ils dans la continuité de Hong, de la même manière que Muhammed se plaçait dans la continuité des anciens prophètes juifs (notamment Abraham) et de Jésus.

⁷ - Dont le texte (anglais) se trouve aussi dans [Michael, 1971, II, 108]. Je reprends ici la traduction française proposée par Reclus [Reclus, 1972, 1950-51], notamment le choix de la traduction de "Wang" par Prince et non Roi (alors que le terme de "Tian Wang" pour désigner Hong est bien rendu par Reclus comme "Roi Céleste"), en partie, je l'avoue, parce que j'apprécie beaucoup les traductions françaises que Reclus donne des titres des Wang.

Le Ministre d'Etat de gauche⁸ et premier Chef d'Etat-Major [Yang Xiuqing] est nommé *Dōng Wáng* 東王 [Prince d'Orient], avec la charge des “Nations de l'Est”. (...) Le Ministre d'Etat de droite et Chef d'Etat-Major en second [Xiao Zhaogui] est investi en tant que *Xī Wáng* 西王 [Prince d'Occident] avec la charge des “Nations de l'Ouest”. Feng Yunshan, “Guide de l'Avant-Garde, et premier Chef d'Etat-Major adjoint, devient *Nán Wáng* 南王 [Prince du Midi] avec la charge correspondante, et Wei Changhui, “Protecteur de l'Arrière-Garde et second Chef d'Etat-Major adjoint” est fait *Běi Wáng* 北王 [Prince du Septentrion]. Enfin, Shi Dagai est appelé aux fonctions de *Yì Wáng* 翼王 [Prince Coadjuteur, ou Assistant], “pour aider à maintenir la Dynastie”.

L'établissement d'un calendrier, instance de domination symbolique

Cet aspect du *contrôle total* apparaît aussi – de manière quelque inattendue – dans une autre publication, celle du calendrier Taiping. On a vu que le calendrier en Chine impériale constituait un domaine réservé de la dynastie⁹. En imprimer de manière privée était un crime puni de mort selon le code Qing. On devine la gravité du crime consistant à en inventer un nouveau ! C'était une conséquence logique de la proclamation de la Dynastie Céleste. D'autre part, les Taiping récusaient la tradition “païenne” des jours favorables et défavorables :

Les années, mois, jours et heures sont tous déterminés par le Père Céleste. Ainsi, chaque année est heureuse et paisible, chaque mois est joyeux et paisible, chaque jour comme chaque année est heureux et paisible. Comment l'un quelconque d'entre eux peut-il être favorable ou défavorable ? [Michael, 1971, p. 324].

Conçu sans doute par Feng Yunshan, le nouveau calendrier était basé sur le calendrier solaire occidental et comprenait 12 mois alternativement de 30 et 31 jours, soit une année de 366 jours¹⁰.

Le calendrier impérial avait prétendu régler la vie de toute communauté sur le modèle décidé par les astrologues de la Cour : en moissonnant, les paysans suivaient ainsi chaque année les ordres de l'Empereur. De même, les Taiping ne pouvaient-ils laisser à la libre interprétation de chacun ce qu'on faisait des jours : les fêtes pour célébrer les morts furent interdites (encore une fois, ce devait être déjà le cas du temps de l'Association des Adorateurs de Dieu), et les Taiping substituèrent leurs propres fêtes aux fêtes traditionnelles¹¹ :

⁸ - Car, explique Reclus, le repère en Chine est le sud et non le nord (les boussoles chinoises montrent le sud) donc l'est est assimilé à la gauche.

⁹ - Voir à ce propos le chapitre 5.

¹⁰ - Hong Rengan, qui avait consacré ses loisirs à Hong-Kong à étudier l'astronomie, ordonna en 1861 de raccourcir chaque quarantième année de 30 jours.

¹¹ - Mais plus tard, dans la Nanjing Taiping, la population, dans un acte de résistance au nouveau paradigme, continua à célébrer secrètement les anciennes fêtes et à visiter les tombes des ancêtres.

La fête constitue (...) un espace-temps intersticiel dans le système social dont on sait que, jamais parfaitement ajusté avec lui-même, il crée toujours approximations et décalages à travers un ensemble d'éléments historiques et de sous-systèmes hétérogènes. Dans ce jeu social, source d'instabilité et de vulnérabilité, la fête se pose en interstice ritualisé comme si, dans sa logique objective, elle confirmait la non-coïncidence de la société avec elle-même et donnait une expression normalisée à la duplicité et à la fluidité sociale [Piette, 1988, p. 341].

Comme point d'accumulation de sens social, lieu d'où la société peut se regarder elle-même en *représentation*, la fête se doit de devenir un symbole de ce qui ordonnait la société tout entière. Ainsi ce problème de *savoir ce qu'on fête* devient un lieu de lutte important, un point dans lequel la domination symbolique – et par conséquent la résistance à celle-ci – doit par-dessus tout s'actualiser. On retrouve ce problème dans de nombreuses situations de domination¹². Les Taiping devaient donc nécessairement dans le processus d'institution de leur nouveau paradigme prendre le pouvoir symbolique dans les fêtes, imposer *leur* sens précis par-dessus ce flou indexical.

Le point de vue des Taiping sur la sinité

Et il apparaît ici (encore une fois) un parallèle avec les idées – extrêmement négatives – des missionnaires chrétiens sur les fêtes et les coutumes chinoises. En fait, je pense que ceci renvoie chez les Taiping à une véritable négation d'une partie de leur identité traditionnelle, qui apparaissait dès le début chez Hong dans sa condamnation des chants d'amour des hakka. Cette négation chez Hong – et le fait qu'elle ait pu être acceptée par ses disciples – provient-elle de ce que les rebelles eux-mêmes voyaient leur identité antérieure comme partie intégrante du paradigme oppresseur contre lequel ils s'étaient soulevés ? C'est peut-être là le fond de ce que l'on pourrait appeler une véritable "schizophrénie culturelle" chez les Taiping¹³.

Ainsi de quel point de vue parlent les Taiping quand, au-delà du simple racisme anti-mandchou, ils s'opposent aux Qing sur des bases morales et sur la base de "l'oppression culturelle", leur reprochant de forcer leurs sujets chinois à porter le costume Mandchou, à se raser le front et à porter la natte, et de "diluer la pureté de la

¹² - Voir Althabé sur les paysans malgaches, et aussi, déjà mentionné brièvement au chapitre 5 de cette étude, l'expression de l'identité musulmane dans les républiques d'Asie Centrale Soviétique [Bennigsen] : le pouvoir soviétique, après les avoir interdites, se mit à fêter les fêtes traditionnelles musulmanes, pour au moins posséder un cadre dans lequel il pouvait prétendre communiquer avec la population, et à proprement parler apparaître comme encadrant celle-ci, avec l'aide des imams officiels. La population musulmane *se mit alors à décaler les dates de ses fêtes traditionnelles, afin de refuser au pouvoir cette situation d'encadrement* - ce au prix d'une apparente modification du corpus religieux, mais qui permit en réalité de restituer à celui-ci une certaine liberté. Celle d'être *en-dehors*, de nier le pouvoir et sa domination pour la durée de la fête.

¹³ - Ce type de formation semble se retrouver dans un assez grand nombre de mouvements de révolte classifiés comme "nativistes", ainsi que j'y reviendrai dans la troisième partie de cette étude.

langue chinoise” ? Les Mandchous – et le plus démoniaque d’entre eux, l’Empereur lui-même, avaient

induit l’humanité à *prendre forme démoniaque*, à adorer les mauvais esprits, à désobéir au vrai esprit, et à se rebeller grandement contre Dieu [Bohr p. 205].

Ils parlent du point de vue d’une sinité idéale – alors qu’eux sont des Chinois du sud, des zhuang, des miao et des hakka, qui certes ne peuvent prétendre la représenter¹⁴. Serait-ce parce que, face aux Tartares du nord, eux, tout zhuang, miao, et hakka qu’ils soient, ils sont malgré tout *plus* chinois ? En identifiant les mandchous avec le Mal lui-même (les démons), les Taiping pouvaient unir les hakka avec d’autres minorités comme les miao, et même les bendi, leurs ennemis originels, dans une croisade visant à renverser la dynastie¹⁵. La sinité serait débarrassée *à la fois* du confucianisme et des mandchous.

L’égalitarisme théorique et son bras répressif pratique

Hong, dans le *Tian Tiao Shu*, avait donné un argument théologique à l’égalitarisme en réfutant l’idée admise depuis longtemps que seul le roi pouvait adorer Dieu. Le Trésor Sacré et les Femmes-Soldats organisées en leurs propres régiments étaient des expressions concrètes de cet égalitarisme. Les leaders du mouvement expliquaient aux disciples que les biens matériels n’avaient pas de valeur intrinsèque pour l’individu, mais que possédés en commun, ils étaient l’expression de la solidarité : toutes les choses appartenaient en réalité au Père Céleste, et devaient être partagées également entre Ses enfants.

Mais comme la foi des “enfants” ne devait pas suffire à assurer le respect de cette règle à partir du cœur, l’institution du Trésor Sacré se vit à son tour dotée d’un bras répressif terrible, comme en témoigne le décret suivant, pris le 13 septembre 1852 par le *Tian Wang* :

Soldats et officiers dans toute l’armée, petits comme grands, désormais ne conservez ni ne portez sur vous de l’or ou des objets de valeur de manière privée, mais remettez tout au Trésor Sacré de notre Cour Céleste. Si vous continuez à conserver ou porter sur vous de l’or ou des objets de valeur de manière privée, sitôt découvert, vous serez décapité et exposé au public. Respectez ceci.

L’histoire raconte que lorsque les membres des Triades proposèrent leur alliance aux Taiping, ceux-ci leur dépêchèrent des prédicateurs afin de les instruire de leur religion. Les chefs des Triades récompensèrent ceux-ci par de l’argent. Mais l’un de ces envoyés, ayant conservé cette récompense par-devers lui, fut exécuté en application du décret reproduit ci-dessus. Les Triades, constatant la sévérité avec laquelle les Taiping avaient traité l’un de ceux qu’ils leur avaient envoyés, préférèrent se rendre au gouvernement.

¹⁴ - Et c’est bien ce que penseront d’eux les habitants lettrés et raffinés de Nanjing qui vivront dix ans sous le régime de ces “sudistes” (voir chapitre 18).

¹⁵ - Bohr décèle dans les écrits de Yong’an l’influence des écrits de certains loyalistes Ming comme Gu Yanwu (1613-1682) et Wang Fuzhi (1619-1692).

Le traitement problématique de la famille : femmes, enfants et relations sexuelles

Cet égalitarisme théorique des origines était donc extrêmement ambigu, pouvant constituer la justification d'une vision de son respect que l'on pourrait, qualifier de "totalitaire" (encore que je pense qu'il convient d'être très prudent dans l'usage de ce mot fourre-tout). Et cette ambiguïté recoupe curieusement celle (sur laquelle je reviendrai) du traitement par les Taiping de la femme et de la famille. A Yong'an, Hong écrivit avec l'aide de Feng Yunshan un texte important : l'*Ode à la jeunesse*, *Yòuxué Shī* 幼學詩. Il sera publié successivement en 1851, 1852, 1853. Réalisé dans le format traditionnel des instructions aux familles, il utilisait la technique confucianiste de la Rectification des Noms, et s'inspirait d'un pamphlet moral populaire connu et du *Lizhi*. Il réaffirmait les Cinq Relations confucianistes dont les quatre premières – foncièrement inégalitaires – s'expriment dans le cadre de la famille. Il commençait par une admonition au respect filial du Père Céleste, et du Frère Aîné Céleste, celui-ci étant illustré par les relations idéales devant s'établir entre les membres de la famille. Et les textes qui suivent, contrastant "la voie du mari" et "la voie de la femme" montrent bien la tradition à l'œuvre :

La voie du mari

La voie du mari est basée sur la fermeté
L'amour pour sa femme doit être tempéré
[de prudence
Et si la lionne à l'est de la rivière rugit*
Que le cœur ne s'emplisse pas de terreur.

* C'est à dire une femme dominatrice.

La voie de la femme

La voie de la femme réside dans les Trois
[Obéissances]¹⁶
Ne désobéissez pas à votre mari
Si les poules chantent le matin,
Ce sera cause de malheur pour la famille

[Michael, 1971, p. 166]

Si l'on retrouve bien dans l'*Ode pour la jeunesse* l'antienne confucianiste caractéristique : "les relations d'inférieur à supérieur doivent être caractérisées par le respect et l'obéissance, tandis que celles de supérieur à inférieur doivent l'être par la libéralité et l'indulgence", il y a des éléments de l'idéologie Taiping qui ne ressortent pas de cet idéal typiquement confucianiste :

- Hong rajoute dans son texte des vertus tirées du texte de Liang Afa, qui mènent à diminuer l'autorité absolue exercée par les parents sur leurs enfants, et Yang et Xiao amplifièrent l'idée de Hong selon laquelle le respect filial doit être accordé à Dieu, et non aux parents. Ainsi est-il dit que les parents *doivent aimer leurs enfants*, qui sont enfants du Père Céleste. *Ils ne doivent pas être si sévères qu'ils provoqueraient la*

¹⁶ - On trouve dans le *Dictionnaire Ricci*, p. 789, au caractère 三 ("trois"), l'expression 三從四德 *sāncóng sìdé* : Les Trois Obéissances et les Quatre Vertus (de la femme). Les trois obéissances sont : l'obéissance au père, au mari, et au fils aîné (dans le veuvage), les quatre vertus sont : la chasteté, la modestie dans les paroles, la décence dans les manières, et (last but not least) l'ardeur au travail.

colère de leurs enfants (paraphrase des Ephésiens, 6:4)¹⁷. Ces préceptes éthiques devaient être renforcés par la perfection du caractère personnel, obtenues par les techniques de rectification de l'esprit de Jésus, expliquées dans Mathieu 6:22-23 et Marc 9:44.

Et assez curieusement, alors que chez les Taiping les enfants étaient organisés en bataillons indépendants (et, n'ayant presque jamais rien connu d'autre que la discipline militaire, ils étaient connus auprès de la population de Nanjing pour leur cruauté), l'un des lettrés de la ville, Wang Shiduo, note dans son journal – comme pour excuser les enfants-rebelles et admettre quelque vérité au problème de leur statut social – que beaucoup d'enfants avaient rejoint la rébellion en réaction contre la dureté de leur éducation. Et il ajoute qu'ils étaient parfois les amants des soldats rebelles.

- Autre aspect entièrement nouveau, ne pouvant certainement pas être trouvé dans les sources confucianistes de l'idéologie officielle du mouvement : celui de la stricte séparation des sexes. Entamée à Jintian, elle se poursuivit à Yong'an, et fut strictement vérifiée. En particulier, les Taiping se servirent du Septième Commandement, qui interdisait l'adultère, *pour interdire jusqu'aux relations entre mari et femme*. Le 29 février 1852, le *Tian Wang* proclama :

Soldats et officiers dans toute l'armée, petits comme grands, hommes et femmes, je vous supplie ardemment d'obéir aux Commandements Célestes. Il est maintenant spécialement ordonné que le frère Yang Xiuqing, le mari de ma sœur Xiao Chaogui, le frère Feng Yunshan, le frère Wei Cheng [Hui], le frère Shi Dagai, et les divers commandants des armées inspectent strictement et fréquemment l'armée afin de déterminer s'il y a des coupables d'infraction au Septième Commandement Céleste [interdisant l'adultère]. S'il y a des coupables d'infraction au Septième Commandement Céleste, sitôt découverts, ils seront immédiatement appréhendés, décapités, et exposés publiquement. Il n'y aura aucun pardon. Je supplie ardemment les officiers de ne pas tolérer ni couvrir les coupables, de crainte que nous n'appelions sur nous la juste colère du Père Céleste, le Grand Dieu. Que chacun soit vigilant. Respectez ceci.

Particulièrement monstrueuse à cet égard est l'exécution en 1851 pour relations sexuelles clandestines des parents de Xiao Zhaogui, ordonnée par leur propre fils qui les avait surpris alors que la mère s'était glissée dans le camp des hommes : "Les parents qui transgressent les Commandements Célestes, dit-il, sont indignes d'être des parents."¹⁸

¹⁷ - On peut se demander à ce propos si la "sévérité" des parents de Hong est un fait réel, ou fantasmagique ? Est-elle une formation liée à la culpabilité qu'il ressentait envers eux pour avoir échoué à ses examens ? Il est intéressant de noter l'existence d'une armée d'enfants parmi les rebelles. Wang Shiduo rapporte qu'ils sont les plus cruels des rebelles, et émet même l'hypothèse d'une réaction à une autorité parentale excessive.

¹⁸ - Cet épisode macabre et sinistre à souhait amène deux remarques. D'abord, le contrôle total est ici flagrant (et ne peut que rappeler les dénonciations d'anti-nazis par leurs enfants) : la subordination au Père Céleste (et au leadership Taiping qu'il légitime) passe avant toute autre appartenance. L'état Taiping ne peut que détruire physiquement toute transversalité dans les appartenances. D'autre part, dans les modalités nécessaires à l'accomplissement de ce qui

De plus, une telle politique de ségrégation, qui pouvait superficiellement sembler cohérente avec l'existence d'un statut plus égalitaire pour la femme, pouvait mener en fait au renouvellement d'interdits du type séclusion féminine¹⁹ typiques entre autres du néo-confucianisme²⁰. Ainsi le *Tian Wang* proclama-t'il le mars 1853 :

Je vous informe par la présente, ministres et peuple, qu'il est convenable de faire une distinction entre les hommes et les femmes. Les hommes doivent s'occuper des affaires de l'extérieur, il n'est pas convenable qu'ils entendent ce qui se passe à l'intérieur. Les femmes doivent s'occuper des affaires de l'intérieur, il n'est pas convenable qu'elles entendent ce qui se passe à l'extérieur. C'est pourquoi je proclame spécialement que désormais les discussions [des affaires] extérieures ne soient pas autorisées à l'intérieur, et que les discussions [des affaires] intérieures ne soient pas autorisées à l'extérieur.

A présent en ce qui concerne la Reine, les ministres doivent être prudents et attentifs en l'appelant toujours *niang-niang*. En ce qui concerne le nom et le prénom, le rang et la position de la Reine, il est interdit aux ministres d'en discuter ou d'en parler. Les ministres qui discuteront le nom et le prénom, le rang et la position de la Reine seront décapités sans pitié. Le visage de la Reine ne devant jamais être vu par les ministres, les ministres doivent baisser la tête et les yeux ; les ministres qui osent lever leurs yeux pour regarder la Reine seront décapités sans pitié. De même pour les paroles de la Reine, les ministres ne doivent pas les faire connaître. Les ministres et les officiels femmes qui osent faire connaître les paroles de la Reine seront décapités sans pitié. Les paroles d'un ministre ne sont pas autorisées à pénétrer à l'intérieur. Ceux qui les transmettront à l'intérieur seront décapités sans pitié, et les ministres concernés seront décapités sans pitié.

On le voit, les dirigeants Taiping (en particulier Hong comme Yang) ne se reposaient pas particulièrement sur la volonté personnelle de leurs sujets de respecter les "Commandements Célestes". Dans chaque proclamation portant institution de nouvelles Règles, on retrouve la sanction affreuse monotone, la punition unique : la mort par décapitation "sans pitié", assortie éventuellement de l'exposition publique du cadavre du criminel.

Autre remarque : l'ambiguïté du caractère égalitaire des institutions Taiping vis-à-vis des femmes allait rapidement apparaître dans l'institution d'un harem personnel pour chacun des leaders...

nous apparaît comme une véritable atrocité, on peut encore déceler l'emprise du paradigme confucianiste, car la phrase de Xiao exprime bien qu'exécuter ses parents nécessite psychologiquement de d'abord les déchoir de leur état de parents à respecter. Ceci renvoie aux idées de Devereux sur ce que je pourrais appeler les "anti-catégories" [Devereux, 1980] - c'est à dire que les catégories Taiping apparaissent de manière manifeste comme *inversion* des catégories confucianistes- mais de manière latente, les anciennes catégories déniées continuent leur existence sociopsychologique. On pourrait sans doute mener une analyse du même type pour tout ce qui est connecté de près ou de loin à la famille dans l'organisation Taiping, comme par exemple ce qui suit immédiatement dans ce chapitre : la situation de la femme.

¹⁹ - Voir note précédente.

²⁰ - Voir Chapitre 2.

Encore un mot en général sur l’“égalitarisme” des Taiping : pour une armée en marche comme l’était alors la communauté, on peut penser que le problème des biens personnels se posait assez peu. Lors de la conversion, les croyants les avaient abandonnés pour les placer dans le Trésor Sacré. Les biens fonciers, non transportables, quand il y en avait, avaient été pour ce faire réalisés ou détruits. Mais quelque égalité dans la possession des biens matériels qu’il y ait pu réellement avoir au début du mouvement, elle allait s’évanouir très vite une fois son caractère dynamique mis en cause par l’installation à Nanjing : le mouvement allait alors cesser d’être porté par une dynamique de nomadisme et de conquêtes territoriales et devenir une pyramide bureaucratique. Sous cet aspect, on peut se demander si l’évolution ultérieure du mouvement aurait été si différente dans le cas où les rebelles se seraient immédiatement assurés le contrôle de Pékin, comme ils en avaient sans doute la possibilité en 1852.

Les récompenses aux croyants

Enfin, complément logique à la répression et aux décapitations, la promesse de récompenses après la victoire : le 4 décembre 1851, le *Tian Wang* conféra des titres *héréditaires* à ceux morts au combat, ce qui permettait évidemment de resserrer les rangs des descendants autour de la Dynastie Céleste. Et d’ajouter :

Lorsque nous atteindrons la Cour Céleste, tous les officiers méritants qui ont avec nous conquis les collines et les rivières [la Chine – GG] recevront au plus haut niveau les titres de chancelier, secrétaire supérieur, commandant, général, général ou garde impérial, ou à tout le moins général de corps. Ces titres seront transmis au cours des générations successives, et ceux [portant les titres] seront autorisés à être présents à la Cour Céleste en robe au dragon et en ceinture incrustée de corne.

L’idée de Jugement autorisait des récompenses terrestres aux croyants : les textes leur promettaient “maisons en or” et soies et satins”, “robes à dragons” s’ils étaient courageux au combat.

Il s’agit là encore de récompenses pensées dans les catégories du régime contre lequel les Taiping combattaient – ou doit-on dire : dans les catégories de l’ordre social que les Taiping *croyaient combattre* ? En particulier, les “Robes au Dragon” appartiennent bien à l’iconographie impériale, et rien ne les justifie dans celle des combattants Taiping – hormis la nécessité de donner aux fantasmes de pouvoir de ces combattants un exutoire, qui pour leur être compréhensible, devait bien s’exprimer en termes culturellement légitimés.

La population chinoise entre Qing et Taiping

La plupart des historiens reconnaissent que, jusqu’au début de la dernière période du mouvement, où l’attitude des Taiping se modifia quand leur discipline s’effondra, les populations (du moins n’appartenant pas à l’élite) marquaient plutôt une préférence pour les rebelles que pour les soldats gouvernementaux. En effet, les Taiping s’abstenaient du pillage dont se rendaient coupables les troupes Qing “régulières”

(suffisamment mal payées pour que le pillage leur vienne par nécessité autant que par goût). Et leurs conditions de vie atroces les menaient parfois à rejoindre l'armée rebelle. Curwen mentionne que, suite à une récolte désastreuse fin 1856 dans le nord de l'Anhui, les paysans affamés, ne pouvant obtenir assez pour vivre en s'engageant comme "braves", suivirent les rebelles. [Curwen, 212]

Dès le début de l'insurrection, une véritable "cinquième colonne" Taiping semblait très active, et ses membres purent souvent compter sur l'appui des exclus de la société urbaine et des membres de sociétés secrètes. L'importance de l'espionnage s'explique en partie par le fait que, comme dans toutes les guerres civiles, les belligérents pouvaient se faire passer relativement facilement pour ce qu'ils n'étaient pas. Et puis on était encore dans le "sud profond" de la Chine, où les rebelles pouvaient éveiller des sympathies locales, où ils partageaient (relativement) le dialecte des habitants de la région où ils combattaient. Quelques exemples :

- Daozhou se rendit sans combattre le 11 juin. Les rebelles y demeurèrent deux mois et y recrutèrent près de 50 000 combattants, souvent de sociétés secrètes (Triade).
- Jianghua fut prise 24 Juillet par ruse puis par force : un chef de société secrète pénétra dans la ville déguisé en milicien et tua le fonctionnaire du district dans son *yamen*.
- Chenzhou fut prise le 17 Août avec une aide de l'intérieur des Triades.
- Les Taiping prirent Yiyang le 3 Décembre. Ils y furent accueillis par des fleurs et de l'encens.
- Plus tard, le même schéma se répéta pour Yuezhou, au Hubei : le gouverneur de la province avait insisté sur l'importance de défendre la ville, qui protégeait tout le Hubei. Mais les Taiping purent la prendre sans même combattre le 13 décembre, tout simplement en prétendant être les troupes de Xiangrong (le général qui les poursuivait depuis le Guangxi). Ils se firent ouvrir les portes ! [Curwen, 190]
- Quand les Taiping eurent pris Nanjing, ce furent les déshérités de la ville (*wulai*), qui les guidèrent pour leur désigner les maisons des fonctionnaires [Lovelley].

Dans de nombreux cas, la politique de défense méprisante des fonctionnaires impériaux, leur lâcheté et leur incompetence, ne firent qu'exacerber les tensions internes en faveur des assaillants. De nouveau quelques exemples, pris à diverses périodes de la guerre :

- Les Taiping atteignirent fin décembre la triple ville de Hanyang-Hankou-Wuchang sur le Yangzi. Hanyang fut prise le 23, puis les Taiping traversèrent le fleuve et prirent Hankou le 29. Le gouverneur de la troisième ville, Wuchang, voulait raser tous les bâtiments hors des murs de la ville pour les empêcher de servir d'abris aux rebelles voulant creuser des sapes. La population suburbaine de la ville, qui devait être considérable, protesta et proposa de contribuer financièrement à la construction d'un nouveau mur. Mais une fois le mur fait, le gouverneur maintint son projet. La destruction des faubourgs commença le 16 décembre et se poursuivit jusqu'à l'arrivée

des Taiping le 25 qui trouvèrent les incendies encore rageant. Le 21 il y avait eu une émeute au bruit qu'il fallait aussi détruire les bâtiments de l'intérieur près des murs. On devine l'impopularité des soldats Qing en ville... La ville fut finalement prise le 12 janvier 1853.

Tous les compte-rendus disent que la population fut enrôlée de force, mais tous les auteurs en sont hostiles aux Taiping, et en considérant l'impopularité du gouvernement et le prestige croissant des Taiping, qui venaient de prendre leur première capitale provinciale, il est raisonnable de supposer que la coercition ne fut pas toujours nécessaire. [Curwen, 191]

- Quand l'expédition du Nord des Taiping²¹ attaqua la ville de Luzhou, en janvier 1854, le gouverneur de l'Anhui la défendit avec énergie. Mais il fut trahi par le propre préfet de la ville, qui le vendit aux rebelles, parce qu'il avait une vengeance à exercer contre lui, et se suicida quand la ville tomba ! [Curwen, 209]
- Je renvoie à ma citation précédente de la lâcheté du gouverneur de Changzhou, He Guiqing, qui fit tirer sur ses propres administrés pour pouvoir s'enfuir (voir ch. 3, p. 80 de cette étude) devant les Taiping !

La "tactique" des Taiping avant la prise de Nanjing

On voit qu'il y a aussi dans cette guerre civile, nettement superposé aux aspects proprement religieux, minoritaire et provincial, un aspect qui ressort clairement de la *guerre de classes*. Mais on verra que paradoxalement, il reste surtout visible dans les villes, et non dans les campagnes. Il est probable que cet aspect resta non analysé par les rebelles, recouvert en quelque sorte à leurs yeux par celui de leurs relations avec les Sociétés Secrètes, qui ralliaient la plupart de ces déshérités des villes²². Elles avaient le défaut aux yeux des rebelles d'être païennes, et de chercher à restaurer les Ming plutôt que de se rallier à la Dynastie Céleste. Pourtant, engager la réflexion sur ce problème aurait pu les mener à se poser celui du soutien qu'ils pouvaient espérer des paysans les plus défavorisés dans les campagnes. Mais ils réagissaient d'abord en termes religieux et dynastiques.

Par contre, les chefs Taiping percevaient fort bien²³ le problème des affinités provinciales "sudistes", et cette conception "ethnique" (correspondant à une réalité objective) par les chefs Taiping eux-même, de la nature du mouvement qui était en

²¹ - Expédition envoyée par les rebelles après qu'ils eurent pris Nanjing, pour attaquer et prendre Pékin. Insuffisamment pourvue en hommes et en vivres, elle ne parvint pas à s'acquitter de cette mission, quoiqu'elle soit parvenue jusqu'à Tianjin. Voir le chapitre 18 pour une discussion plus complète.

²² - Je reviendrai sur le problème complexe des relations entre les Taiping et les autres opposants au régime, en particulier les membres des sociétés secrètes. Voir aussi à ce propos [Curwen, 1970], in [Chesneaux, 1970].

²³ - Je parle du point de vue de la tactique militaire – car du point de vue politique, ce problème leur échappait.

cours mena très vite à des choix militaires, selon le cycle suivant : après une première phase, où, vu l'impossibilité de revenir en arrière, échapper à l'ennemi était déjà un succès en soi, pouvait d'ordinaire s'établir une seconde phase au cours de laquelle la pression de l'ennemi se relâchait. Les rebelles pouvaient alors "souffler", et théoriquement décider ce qu'il fallait faire ensuite. Mais c'était évidemment le moment où les tensions internes, étant nécessairement passées au second plan dans l'urgence de la fuite ou du combat, allaient de nouveau déterminer le fonctionnement de l'organisation.

Cette phase de prédominance des considérations internes ne durait pas longtemps au début, parce que les rebelles étaient encore peu nombreux. Mais avec le grand tournant dans la capacité militaire des rebelles, c'est à dire leur traversée du Hunan, au cours de laquelle ils purent recruter une énorme quantité de paysans jetés par la famine hors de leurs occupations habituelles, la pression immédiate des impériaux allait se relâcher : la discussion des problèmes internes allait pouvoir prendre plus de temps, les choix tactiques s'investir de tensions et d'oppositions demeurées jusqu'alors latentes.

Au niveau interne, le premier problème du leadership était que le gros des troupes continue à suivre sans mutinerie. Et très certainement, pour cela, la peur de l'ennemi devait jouer. Comme le fait remarquer Withers, la campagne militaire des Taiping fut jusqu'à la prise de Nanjing, la vieille capitale, une fuite en avant désespérée, une véritable marche forcée, accomplie par une "armée" toujours à cours de munitions et d'approvisionnements, poursuivie par une armée Qing. Beaucoup auraient voulu au cours de cette marche dont ils ne savaient pas où elle les mènerait, retourner chez eux, au Guangxi, mais Yang Xiuqing – Dieu parlant par sa bouche – avait répondu que ces difficultés étaient un épreuve imposée par Dieu, et qu'ils devaient bientôt atteindre le "petit paradis" où ils recevraient leur récompense.

Il est fréquent d'entretenir quant à ces périodes "chaudes" de l'Histoire la vision de "hordes d'hommes fanatisés" par une Foi exigeante – cette image sert beaucoup pour l'Islam, et continue à servir quand elle est nécessaire. Exigeante, la Foi des Taiping l'était certainement, et il y avait des fanatiques, des gens pour lesquels elle primait sur toute autre considération, dans leurs rangs. Mais tous les rebelles ne correspondaient pas à cette image monolithique et simplificatrice. Certains Taiping avaient rejoint les rangs des rebelles parce qu'"à Nanjing, il y aurait de la nourriture". D'autres pour "devenir un officiel ou un général, pas un simple paysan comme toi". Certains étaient venus pour pouvoir piller, d'autres avaient été enrôlés de force. Beaucoup de rebelles allaient voir dans la chute rapide de Nanjing la confirmation de la "Providence Spéciale" qui prenait soin d'eux. Les leaders Taiping allaient par la suite déclarer que Nanjing était en fait le "petit paradis".

On voit dans quelle situation se trouvaient les disciples Taiping lors de la descente du Yangzi. Ceci ne pouvait que les encourager dans leur nouvelle croyance : ils s'étaient rebellés. Certes, leur situation terrible ne poussait sans doute pas à un approfondissement de leur nouvelle foi. Mais s'il y avait bien quelque chose que ne

pouvait faire ce pauvre paysan du Guangxi (ou du Hunan, s'il avait été recruté sur le chemin), c'était l'abjurer pour revenir à son culte antérieur ! A présent, il était un rebelle, les Qing le feraient mourir s'il revenait, il avait coupé tous les ponts derrière lui en rejoignant le prophète Hong.

Ce qu'il cherchait le plus désespérément à croire en cette période terrible, c'était bien sur que le nouveau Dieu qu'il avait adopté veillait personnellement sur lui. Et voilà que Yang parlait de sa voix même ! L'alternative n'était pas un choix intellectuel, de salon : il fallait décider entre survivre et mourir. Survivre en demeurant avec les rebelles, et alors si on voulait supposer qu'on survivrait longtemps, et non pas seulement quelques semaines supplémentaires, il fallait rester en étant convaincu que Dieu était réellement derrière la rébellion, et non rester sans croire en Dieu, simplement parce que ces rebelles étranges et inquiétants étaient le seul moyen de ne pas mourir immédiatement.

Au reste, quel était l'autre choix ? Revenir aux mains des Qing, se recommander à ses dieux anciens, ceux de la famille, du village. Mais en quoi avaient-ils aidé le village depuis une génération ? La situation de tout le pays avait été littéralement atroce. Et qu'était-il advenu du village ? Si le converti était du premier noyau, de ceux du Guangxi, son village avait probablement été détruit par les Adorateurs de Dieu eux-mêmes lors de leur départ. Si c'était un Hunanais, il avait de grandes chances d'avoir été ensuite détruit par les Qing²⁴... Alors le choix était clair : rester avec Hong, Yang, et... avec Dieu le Père. Rester et se battre pour n'être point repris. Accomplir la tâche messianique et sauver le monde des démons. La Foi – quelque allure qu'elle prenne au gré des proclamations des dirigeants – devenait une obligation, le seul moyen d'éviter le suicide. Elle redonnait tout à la fois la vie et un sens à la vie, derrière des chefs unis et un Dieu puissant.

Et c'est quand la situation interne au mouvement Taiping se détériorerait, que les chefs se massacreraient entre eux, alors l'autre alternative, celle de la reddition, du regret, reprendrait une certaine crédibilité, dépendant alors plus directement de la capacité des généraux Qing à pardonner. Zeng Guofan, le chef de la répression, ne l'eut jamais.

Mais si la terreur du monde extérieur fonctionnait pour tenir ensemble les paysans rebelles, elle pouvait aussi donner aux débats sur la meilleure voie à suivre un caractère désespéré pouvant mener à la violence interne. Le deuxième moyen pouvant maintenir

²⁴ - En fait, quelle que soit la région d'origine du rebelle, sa famille avait de fortes chances d'avoir disparu à jamais. Reclus écrit en effet : "Une répression aveugle s'abat sur toutes les régions en état de fermentation, et là où les insurgés sont passés, l'administration mandchoue partout se venge sur la population innocente, rasant les villages, exterminant hommes, femmes, et enfants. A Canton notamment, le féroce Yeh Ming-tch'en [Ye Mingchen], commissaire impérial, fait décapiter chaque jour des centaines de suspects. Les familles qui ont un membre chez les Taiping n'échappent pas au massacre. Yeh se ventera d'avoir exécuté plus de 70000 "rebelles" en un mois dans la seule province de Canton." [Reclus, 1972 , 70-71]

la cohésion interne lors de tels débats tenait bien sur à la confiance dans la légitimité et les pouvoirs extra-humains des chefs, mais ce n'était pas suffisant, et la lutte entre leaders pour la première place menait on l'a vu à la surenchère, de prophétisme en possession divine, de possession en lien filial divin... L'autre solution, complémentaire à la première, était l'institution et le maintien de la terreur. En bref, à ce débat en apparence externe et tactique – "Où les rebelles devaient-ils aller ensuite ?" – ne pourrait être trouvée une solution viable qu'une fois les problèmes internes résolus.

L'exemple type à cet égard est la décision même d'attaquer Nanjing et non Pékin. Lorsque les Taiping eurent pris Wuhan, personne ne savait à la Cour impériale où ils iraient ensuite. Et il est probable que les rebelles eux-mêmes ne le savaient pas non plus. Avant Wuhan, on n'a pas de trace claire d'une décision. Il semble qu'elle fut prise au dernier moment – quand il n'était plus possible d'attendre – c'est à dire en effet à Wuhan : aller du Guangxi à Wuhan est encore une route possible vers Pékin, car de Wuhan, il est possible de continuer plein nord. L'histoire mentionne un débat animé au cours duquel un vieux batelier prit la parole pour soutenir l'option Nanjing, et emporta l'opinion. L'histoire du batelier semble prouver qu'il y eut des discussions serrées. Certains voulaient sans doute tout simplement rentrer au Guangxi. Et on ne sait même pas si les rebelles, quand ils décidèrent pour Nanjing, voulaient à ce moment y établir leur capitale ou seulement prendre la ville sans la tenir ensuite, comme ils l'avaient déjà fait pour toute une série de villes, et allaient encore le faire précisément pour Wuhan. L'idée que le choix dut être difficile et contesté semble encore renforcée par la publication ultérieure d'un document Taiping dans lequel les 43 auteurs défendaient l'idée d'aller à Nanjing !

Concrètement, le leadership devait bien en passer par où le voulaient les nouveaux adhérents du Hunan, et notamment les milliers de bateliers du lac Dongting qui avaient rejoint les rebelles à Yiyang. Curwen note que

l'utilité et l'obéissance de ces nouveaux adhérents dépendait de ce qu'on leur permette de demeurer dans la vallée du Yangzi [Curwen, 1977, p. 193].

L'hypothèse a aussi été faite que parmi les nouveaux adhérents, il s'en trouvait qui voulaient restaurer les Ming, et que pour eux Nanjing avait une importance symbolique. Mais tout ceci est assez hypothétique (il n'y a pas de sources concordantes). A ce moment, il était encore possible de redescendre vers le Guangdong ou le Guangxi. On y envoya des espions²⁵.

Un autre aspect de cette période est la capacité militaire de la nouvelle organisation établie à Yong'an, et qui trouve son aboutissement dans la chute de Nanjing. D'une certaine manière, ce dernier succès empêcha les rebelles de se poser la question de la tactique. Comment un tel succès, la prise de la capitale du sud du pays, put-il être possible pour des rebelles partis du fin fond du Guangxi avec à peine quelques milliers

²⁵ - [Curwen, 1970] fait même état de relations épistolaires (assez lâches, il est vrai) entre les Taiping après leur installation à Nanjing et les révoltés du Guangdong et du Guangxi, dont les chefs (Chen Kai, Li Wenmao et son armée d'acteurs d'opéra) étaient affiliés à la Triade, mais semblent s'être soulevés en faisant référence aux Taiping.

d'hommes ? Outre la décomposition de l'appareil militaire Qing et le recrutement massif de nouveaux adhérents dans les zones qu'ils avaient traversées (Hunan), c'est la capacité du commandement Taiping à organiser à partir de ces masses paysannes déracinées une armée homogène, efficace, et remarquablement disciplinée (certains diraient "fanatisée") qui peut en partie l'expliquer. Si l'auteur de l'organisation fut encore une fois Feng Yunshan, celui qui put infuser la puissance militaire et l'homogénéité d'action dans ces masses fut Yang Xiuqing. Pour en revenir au problème de la décision de prendre Nanjing, Bohr pense que ce fut Yang Xiuqing, qui voulait aller à Nanjing²⁶, qui réussit à imposer son point de vue. Il est vrai que si Yang avait compris ou appris qu'une majorité ne resterait fidèle au mouvement qu'à condition de rester dans le sud du pays, on peut faire confiance à son intelligence et à son ambition pour qu'il ait en effet défendu cette position !

Comment Yang Xiuqing avait-il acquis la capacité de faire prévaloir ses opinions parmi les chefs et la troupe ? Par l'usage, dès Yong'an, de ce que j'appellerai la "Force Coactive" divine, une véritable appropriation de l'omniscience du Père Céleste, qui lui servit à instituer effectivement la Terreur.

Yang Xiuqing à Yong'an et la fabrication de l'omniscience

Le "Décret du Père Céleste durant sa Descente dans le Monde" (*Tiānfù xiàfán zhàoshū* 天父下凡詔書), publié en 1852, rapporte exactement ce qui suit : le 21 décembre 1851, tandis que les Taiping étaient entourés à Yong'an par les forces gouvernementales, se tint une réunion entre les principaux chefs chez Yang Xiuqing pour examiner l'investiture de Zhou Xineng. Et :

nous n'avions pas dit plus que quelques mots quand soudainement, le Père Céleste descendit dans le Monde. Le Père Céleste s'adressa secrètement aux divers Wang et aux autres, disant : "Il y a à présent un nommé Chou Hsi-Neng, menteur et traître, qui en collusion avec les démons [les Mandchous], est revenu à la Cour et de l'intérieur coopère avec eux pour comploter la subversion. Êtes-vous avertis de ceci ?" Tous répondirent que non. Le Père Céleste dit : "Vous devez immédiatement donner des ordres pour arrêter ces trois hommes et les emprisonner jusqu'à ce que moi, le Père Céleste, vous aie fait connaître ma décision." Tous répondirent : "Vos ordres seront exécutés !" Le Père Céleste ajouta : "Vous devez agir prudemment et secrètement. Je retourne maintenant au Ciel" [Michael, 1971, p. 88].

Cette formulation signifie que Yang tomba en transe durant la réunion et que, par sa bouche, le Père Céleste (Dieu le Père) commença à accuser celui qui devait être promu chef. Ensuite, les témoins

rapportèrent au Dong Wang, Yang Xiuqing, ce qu'avait dit le Père Céleste. Yang, en entendant le message, entra en fureur, et envoya un officier arrêter le démon (...) et les deux démons qui l'accompagnaient [Michael, *ibid.*].

²⁶ - Il est impossible de savoir si dès cette époque, un projet stratégique cohérent avait vu le jour dans le commandement rebelle : la question de choisir entre Pékin et Nanjing ne se posait peut-être même pas encore à ce moment. [Hail, 1927, p. 81] pense quant à lui que Yang était d'avis à l'origine de se rendre au Honan, donc vers Pékin.

Car étant possédé, le *Dong Wang* ignorait ce que le Père Céleste avait dit par sa bouche... Tous, à l'initiative du Prophète lui-même, s'agenouillèrent "pour rendre grâce à la faveur divine", puis la réunion se sépara sur ces entrefaites. Le soir, Yang interrogea les prisonniers, mais ne réussit pas à leur faire avouer quoi que ce soit. Mais durant la nuit, Feng Yunshan et Shi Dagai vinrent rapporter au Roi Céleste que "le Père Céleste était de nouveau descendu". Hong retourna alors chez Yang Xiuqing, et là, le Père Céleste ordonna qu'on amène Zhou Xineng. Puis il commença à l'interroger. Zhou avait déclaré avoir ramené de nouveaux adhérents, mais les avait laissés, disait-il, au camp des soldats impériaux et était revenu seulement accompagné de deux compagnons. Il disait avoir été forcé de faire ainsi afin de ne pas éveiller les soupçons des impériaux, auprès desquels il avait prétendu être un volontaire pour combattre les rebelles. Finalement, au bout d'un long interrogatoire²⁷ le Père Céleste réussit à obtenir de Zhou la confession suivante :

Moi, cet indigne (*I, this little one*), quittai la Cour et suivit dans l'erreur les démons ; ayant été séduit par eux, je fus poussé à suivre le plan des démons et à revenir à la Cour afin de frapper de l'intérieur en réponse à une attaque du dehors. Cette idée ne trouva pas origine dans l'esprit de cet indigne et je supplie le Père Céleste d'être miséricordieux [Michael, 1971, p. 91].

Le prisonnier confessa aussi qu'il lui avait été promis des honneurs par "le chef des démons" s'il agissait ainsi et "savait le moral de l'armée". Puis le Père Céleste fit venir l'un des deux compagnons de Zhou :

- Chu Hsi-K'un, durant la première veille de la nuit dernière, tu as parlé avec Chou Hsi-Neng, et Chu Pa. Que t'ont-ils dit ?

- Hier soir, Chou Hsi-Neng, et Chu Pa ont tenté de me persuader de rejoindre les démons, me promettant un titre et une récompense. Moi, cet indigne, me mis cependant en colère et leur dit qu'il n'en était pas question. Ce matin, il se trouve que moi, cet indigne, ai reçu l'ordre de me rendre au camp des troupes fluviales pour tenir le rôle des troupes. J'avais l'intention de revenir ce soir et de faire un rapport [à propos de la proposition de Chou Hsi-Neng – GG]. Mais, de manière inattendue, cette affaire a mené le Père Céleste à prendre la peine de descendre dans le Monde. Cet indigne reconnaît son erreur et prie le Père Céleste de faire une exception et de se montrer miséricordieux [Michael, 1971, p. 94].

Le Père Céleste ordonna de faire donner cent coups de verge à Zhu Xikun puis envoya le *Bei Wang* rassembler puis haranguer les soldats en face de la demeure²⁸ de Yang Xiuqing : il fallait bien que le drame atteigne sa dimension publique afin de jouer le rôle "éducatif", édifiant, qui en était attendu. On était en pleine nuit : réveiller les hommes pour leur annoncer qu'un traître avait été découvert grâce à l'omniscience du Père Céleste aurait sans aucun doute un grand effet.

Le *Bei Wang* [Wei Changhui – GG] (...) les harangua d'une voix forte : "Soldats et officiers, nous avons une dette envers la puissance du Père Céleste, le Grand Dieu, et sa capacité à avoir brisé les complots diaboliques des démons, à avoir révélé la

²⁷ - Lequel se trouve entièrement rapporté dans le texte Taiping cité, traduit dans [Michael, 1971, II], Document n° 22.

²⁸ - Le texte écrit "le Palais" pour toutes les demeures des Wang et du Prophète, mais comme Yong'An est une petite ville, il s'agit vraisemblablement d'une figure de style.

sédition et la trahison de Chou Hsi-Neng et son plan pour se rebeller contre le Ciel. Soldats et officiers, réjouissez-vous d'un seul cœur et placez vos ambitions dans la dévotion au Ciel. Le Ciel prendra soin des affaires. Le Ciel portera le fardeau sur ses épaules. Que tous soient courageux et se rappellent toujours la puissance et les pouvoirs, la grâce et la vertu du Père Céleste, et fassent sans cesse des efforts pour être plus intelligents et vigilants !”

Les soldats et officiers rassemblés crièrent d'une seule voix que le Père Céleste, le Grand Dieu, était omniscient et omniprésent. [Michael, 1971, p. 95]

Puis, une fois adressé par le Père Céleste, le prisonnier repentant confessa ses crimes devant tous les soldats et officiers rassemblés, déclarant que le jugement porté contre lui avait été juste. Le lendemain, les traîtres furent exécutés avec leurs familles. Avant l'exécution, Zhou Xineng déclara à la foule :

Mes frères, en vérité, ce qui se passe aujourd'hui est la volonté du Ciel ! Tous, soyez totalement loyaux à votre pays ! Ne me suivez pas, moi, Chou Hsi-Neng, en vous rebellant traîtreusement contre le Ciel. [Michael, 1971, p. 96]

Et sa femme lui reprocha son indignité :

En vérité, ce qui se passe aujourd'hui est la volonté du Ciel ! Vois la position dans laquelle tu te trouves ! Tu t'es rebellé traîtreusement contre le Ciel, le Ciel va t'exécuter. Quand tu m'as informé de ton intention de comploter, je t'ai dit avec tristesse que ce n'était pas correct. Et maintenant, même nous, la mère et le fils, à cause de toi, allons être mis à mort. En vérité, tu as fait du mal aux autres aussi bien qu'à toi-même.

Et après l'exécution, des bruits commencèrent à courir selon lesquels la femme du traître avait préparé ses bagages pour fuir avec son mari, et (sans souci de contradiction) qu'elle avait mis de côté une grande épée pour participer à la trahison (l'attaque de l'intérieur de la ville) ce soir-là.

On voit par ce véritable “théâtre de la trahison” mis en œuvre par Yang (avec sans doute l'aide à demi-consentante d'un des conjurés qui dut lui dévoiler l'affaire), que si Yang tirait d'abord son pouvoir de ses capacités militaires, il savait le légitimer par ses pratiques chamaniques qui faisaient de lui un interprète de Dieu. Yang, écrit Bohr, avait monté parmi les disciples un réseau d'espionnage, qui lui permettait d'arguer que “le Père Céleste voit tout”.

Les croyants du commun, habitués à des déités omniscientes comme le Dieu de la Cuisine, étaient tout disposés à prendre très au sérieux l'idée d'un Père Céleste omniscient. [Bohr, 210]

Ceci permit à Yang de maintenir une cohésion de fer dans les rangs. Et il en profita pour instituer un régime de surveillance interne, qu'il avait du en fait à mon avis commencer de mettre en place dès *avant* Yong'an (rappelons-nous qu'il était arrivé dans l'Association à la tête de ses propres hommes). Ensuite, à Nanjing, il allait créer un véritable règne de terreur au moyen de sa police secrète et sa bureaucratie, continuation interne de ses méthodes militaires en politique extérieure.

L'organisation militaire Taiping

On voit à présent se dessiner quel pouvait être le moteur de l'organisation de l'armée Taiping : la Terreur de l'omniscience divine personnifiée par Yang (et son réseau de renseignements) venait fort bien “donner du charisme” à un cadre organisationnel général basé sur le contrôle de tous par une Loi ne connaissant comme punition que la décapitation, le caractère sacré des ordres donnés par les chefs étant assuré par la semi-divinisation de ceux-ci. Comment désobéir à des ordres donnés directement par Dieu ?

Faisons enfin un détour par l'organisation foncière adoptée (en théorie) par les rebelles. Elle était aussi modelée sur la manière dont le *Zhou Li*, ouvrage utopique rédigé au IV^{ème} siècle, (Le “Livre des Rites des Zhou”) rendait compte d'une politique légendaire des Zhou au XII^{ème} siècle avant J.C., sous le slogan “égale distribution des terres” (*tujun*). Comme l'écrit Kuhn :

Le document normatif le plus important des Taiping, les *Règles Foncières de la Dynastie Céleste* (*Tiancháo tiánmóu zhìdù* 天朝田謀制度), publié dans l'hiver 1852-53, était basé sur la hiérarchie civile-militaire du *Livre des Rites des Zhou*. Il prescrivait comme unité de base de la société le groupe de 25 familles, sous la direction d'un sergent (*liang sima*), qui devait diriger l'ensemble de la vie religieuse, politique, et militaire du groupe. Au-dessus du sergent, se trouvait une hiérarchie pyramidale d'officiers, dont chacun (comme dans les *Rites des Zhou*) devait contrôler aussi bien l'unité administrative civile à son niveau de commandement, que l'unité militaire qui lui correspondait. Surimposées à cette pyramide étaient les divisions traditionnelles du district et de la préfecture, dont les officiers étaient responsables auprès des niveaux supérieurs de la hiérarchie impériale [Kuhn, 1970, p. 190].

Le thème politique de l'égalisation des terres est un très ancien thème en Chine, qui n'est en rien spécifiquement chrétien, mais porte plutôt la marque d'une tendance au sein du confucianisme de “retour à l'âge d'or” des origines. Il se relie à l'histoire des tentatives des différentes dynasties de limiter dans le pays la concentration des terres au nom d'un retour au système du *jūntián* 均田, les “terres égales”. Ces tentatives furent à peu près abandonnées à partir de 780, date à partir de laquelle on commença à aborder le problème sous l'angle d'une égalité de taxation et non plus de terres, au moyen du système “à deux taxes” (*liǎngshuì* 兩稅).

Mais à mon avis, le point central de la citation de Kuhn n'est pas tant la politique foncière que l'organisation étatique militarisée qu'elle suppose : il est en fait question ici de *contrôle politique* par la militarisation de toute la société paysanne, et notamment par l'organisation de la paysannerie en “brigades” de 25 familles. Or nous avons déjà rencontré un système d'organisation approchant lors de la description du contrôle exercé par l'état Impérial dans les zones rurales : le *baojia*, système de hiérarchie officielle locale, qui servait de police et de système de défense externe, ainsi qu'à collecter les taxes, et dont les hommes, enregistrés comme “miliciens”, pouvaient porter

certains types d'armes²⁹. Il est important de noter que cette organisation fut mise en avant par l'administration à une période où la politique d'égalisation des terres était depuis longtemps abandonnée, et que l'administration Qing trouva une source d'inspiration importante précisément... dans le *Zhou Li* ! Tout comme les rebelles. Cette constatation trouve son parallèle dans celle que le système foncier prévu par les textes Taiping ne fut jamais mis en œuvre qu'au sein des adhérents de la première heure en 1853³⁰.

Ainsi l'armée (et la discipline militaire appuyée sur la terreur divine) cadraient-ils ils merveilleusement comme moyen pratique d'accomplir dans les faits la conception morale de la société qui dominait chez les Taiping : le moralisme se résolvait en règles. Et l'armée en tant que cadre institutionnel trouvait dans cette société une place tout aussi adéquate, puisque l'armée apparaissait littéralement comme le modèle d'organisation de la société toute entière.

Il existait cependant un cadre organisationnel spécifique à la chose militaire : en 1852, Hong écrivit les "Règles Célestes" (*Tàipíng Tiáoguī* 太平條規). Il s'agit de vingt règles strictes pour les troupes, qui devaient avant d'être entraînées, mémoriser les Dix Commandements. Elles interdisaient pillage, alcool, tabac et opium, et mettaient l'accent sur les qualités d'obéissance et de courage : interdiction d'entrer dans les villages, même pour faire cuire le riz, d'embêter la population, de lui dérober de la nourriture. En campagne, tout soldat devait porter sur lui en plus de son arme provisions, ustensiles de cuisine, sel, huile.

Autre exemple de la manière dont étaient considérées les appartenances antérieures (mondaines, païennes) de l'individu : les nouveaux adhérents, quand ils étaient incorporés, étaient systématiquement dispersés entre les différentes unités afin de briser l'esprit de corps fondé sur le particularisme d'origine [Reclus, 1972, p. 54], et constituer l'appartenance à l'unité comme la seule du soldat. C'est *exactement la politique inverse* de celle suivie dans l'armée anti-Taiping, qui on le verra, fondait sur le lien personnel directement calqué du statut social antérieur du combattant, soldat ou officier.

²⁹ - Décrit notamment dans [Kuhn, 1970].

³⁰ - Notons que, *comme dans le Zhou Li*, la terre devait être répartie en trois catégories : supérieure, moyenne, et inférieure, avec trois sous-classes dans chaque. Mais si chaque adulte, *homme ou femme*, devait se voir attribuer un *mou* de terre supérieure et un *mou* de terre inférieure, si tout enfant de moins de 16 ans devait recevoir un demi *mou* (la quantité distribuée à une famille dépendait donc du nombre de personnes que celle-ci comprenait), la propriété ultime de la terre n'en devait pas moins revenir au roi. Versant économique du contrôle politique mentionné ? Les tenures devaient être abolies. Chaque famille devait garder pour elle ce dont elle avait besoin, le surplus étant stocké dans les greniers publics : on peut comprendre que l'égalité utopique (suppression des propriétaires) devait se réaliser dans la subordination commune au Père Céleste et à son Prophète. Voici qui évoque curieusement la "propriété asiatique" faible.

L'importance du Zhou Li

Le *Zhou Li* avait été repris jusque dans la nomenclature des grades et des unités. Il est à ce propos fort remarquable que les rebelles avaient utilisé comme source de moyens concrets d'organisation un texte qui est d'une part le plus ancien document chinois à décrire une organisation administrative, et qui d'autre part remplit pour l'école néo-confucianiste cette même fonction de "référence pratico-utopique". La manière quasiment maniaque dont les rebelles adhèrent à aux descriptions de ce texte est en soi un élément tentant à montrer que malgré qu'il existe quelque chose que l'on peut décrire comme "les principes généraux du paradigme Taiping", les rebelles durent se tourner pour la mise en pratique de ceux-ci vers des élaborations antérieures.

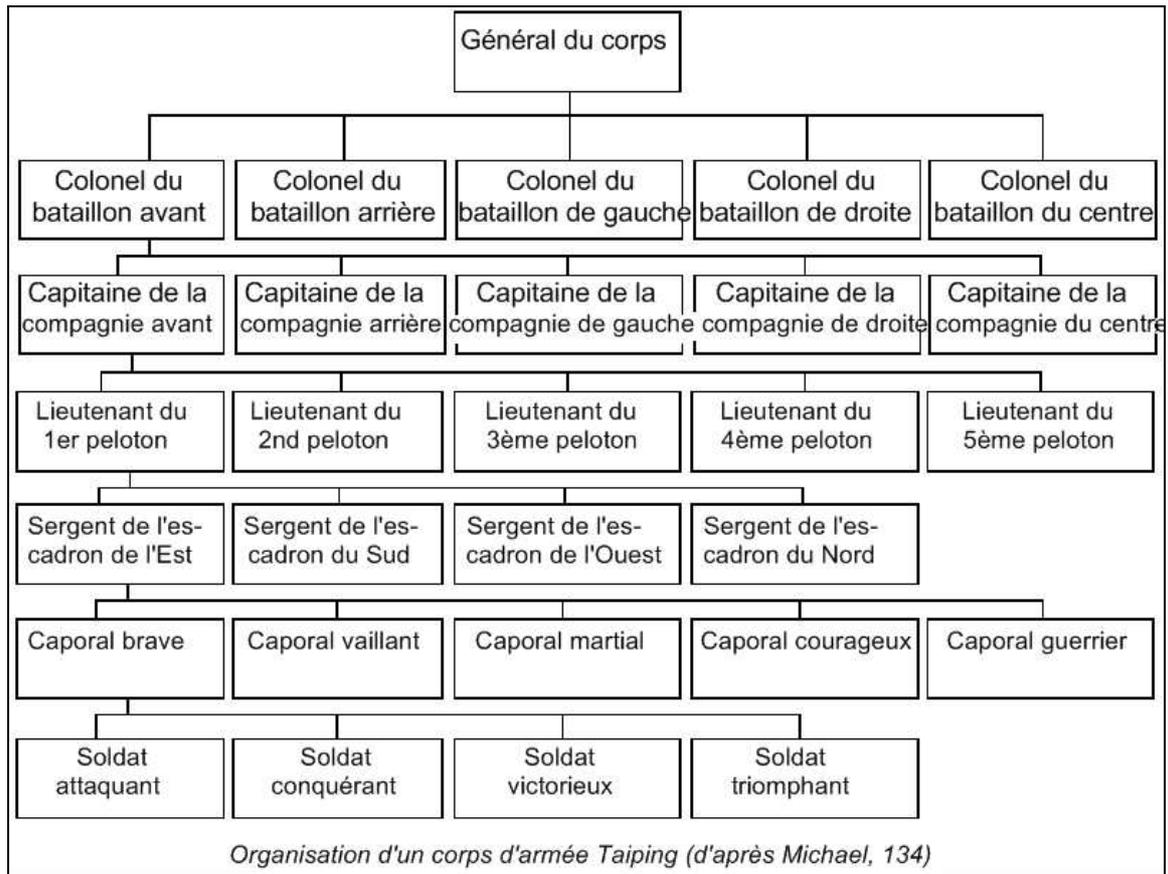
Peut-être parce que le Père Céleste ne révéla pas concrètement à Hong le mode d'organisation souhaitable ? Alors les rebelles choisirent le texte le plus ancien – le plus "légitime" – qu'ils purent trouver. Et à cet égard, le *Zhou Li* présentait aussi l'avantage de prétendre dater d'une époque à laquelle les Chinois, selon les théories rebelles, ne s'étaient pas encore écartés du culte du Père Céleste sous l'influence des leçons perverses de Confucius. Il est intéressant de noter ici que, finalement, la période Utopique par excellence, l'Age d'Or des confucianistes, c'est à dire l'époque de la dynastie Zhou, se retrouve avec le *même rôle* chez les Taiping. Ceux-ci peuvent ainsi d'une certaine manière prétendre être *plus confucianistes* que les confucianistes de leur époque.

Pour montrer le degré de précision avec lequel étaient "pensée" l'armée rebelle, je reproduis ci-après un schéma trouvé dans un décret pris à Yong'an par le *Tian Wang*. C'est une version bien sur "modernisée" de l'original – d'après [Michael, 1971, p. 134]. Mais dans ce même décret, les uniformes et les étendards des différents corps sont aussi minutieusement décrits, et reproduits sur des figures insérées dans le texte. Tout est directement inspiré du *Zhou Li* (page suivante).

Enfin, la discipline à laquelle sont soumis les soldats se trouve exposée dans une série de décrets de la même période avec une clarté presque effrayante. Voici quelques-uns de ces textes, tirés d'une publication de 1853 [Michael, 1971, p. 104, doc. 23], intitulée "Livre des Décrets et Proclamations Célestes" (*Tiānmìng Zhāozhì Shū* 天命招致書).

Celui dont je donne extrait ci-dessous est en date du 15 août 1851 :

Maintenant, quand le camp est en marche, il est ordonné qu'au sein de chaque armée et de chaque bataillon, la formation soit ordonnée, exacte, ferme et solide, avec des cœurs unis et des efforts unis. Je vous supplie ardemment d'obéir aux Commandements Célestes et de ne pas les enfreindre de nouveau. (...) Que ce soit quand les camps avancent ou plantent leurs tentes, chaque armée et bataillon doit être à la même distance et en communication [les uns avec les autres], de manière à ce que avant- et arrière-garde puissent correspondre. Soyez vigilants en protégeant et en prenant soin des vieux et des jeunes, des hommes comme des femmes, des malades et des blessés ; chacun doit être protégé, et que chacun prenne soin du prestige de la Cour Céleste. Que tous les officiers et les soldats soient obéissants. Respectez ceci.



Enfin, le 17 novembre 1851, le *Tian Wang* proclama :

Soldats et les officiers dans toute l'armée, petits comme grands, je vous supplie ardemment d'obéir aux Commandements Célestes, et avec joie et exaltation avec majesté et courage, avec l'esprit et l'énergie unis, d'avancer en un corps et de défendre ensemble les principes du Père Céleste et du Frère Aîné Céleste [Jésus – GG]. Il est maintenant ordonné à toutes les armées que, après chaque bataille pour exterminer les démons, chaque sergent note immédiatement les noms des soldats se trouvant sous son commandement personnel.

Ceux qui se sont le plus distingués dans l'obéissance aux ordres et marcher à l'attaque doivent être marqués d'un cercle. Ceux qui sont notoirement connus pour la désobéissance et la retraite doivent être marqués d'une croix afin de consigner leurs crimes. Ceux du groupe central ne seront pas notés. Quand le registre est complet, le sergent doit le transmettre au lieutenant, le lieutenant doit le transmettre au capitaine, le capitaine doit le transmettre au général du corps, le général du corps doit le transmettre au superintendant du corps, et le superintendant du corps doit le transmettre au commandant du corps.

Le commandant du corps, conformément à la hiérarchie (*chain of command*) le transmettra jusqu'à ce qu'il arrive au chancelier ; le chancelier le transmettra au chef d'état-major, et le chef d'état-major à son tour rédigera un rapport sur ceci. Lorsque nous atteindrons la Cour Céleste³¹, il sera décidé si le rang officiel sera élevé ou bas.

³¹ - Les historiens disputent pour savoir si ce terme désigne Nanjing, Pékin, ou un autre lieu (Guilin ?).

Les petits mérites recevront de petites récompenses, les grands mérites distingués par des promotions grandioses. Que chacun d'entre vous soit énergique et ait le respect de lui-même. Respectez ceci.

Par la bouche de Yang, le Père Céleste aurait dit :

J'ai envoyé votre Souverain (*Zhǔ 主*) dans le Monde pour devenir *Tian Wang*. Chaque mot qu'il prononce est un commandement divin. Vous devez être obéissants et vous devez sincèrement assister votre souverain et avoir du respect pour votre roi.

Mais il fallait bien sur aussi obéir aux commandements du Père Céleste, par la bouche de Yang. L'obéissance devait accompagner l'initiative, le courage devait accompagner la foi, un signe de gratitude pour le Père Céleste. En Août 1851, Dieu dit, par la bouche de Yang :

Pourquoi être anxieux et laisser votre courage s'envoler ?

Mes petits enfants (*my little ones*) à présent vous connaissez

[les souffrances qu'endura votre frère aîné

Pourquoi, alors, ne vous battez-vous pas bravement et ne revenez-vous pas bravement ?

Yang Xiuqing publia en 1855 une série de règles à appliquer pour les opérations militaires. Il y est question de l'entraînement et de l'instruction des troupes, les inspections, les mesures de sécurité.

Il [y] est prescrit de dresser sur le papier, avant toute action, un schéma des mouvements de troupes, qui sera distribué aux chefs d'unités, et d'élaborer des plans en vue de toutes les éventualités pouvant se produire pendant les déplacements et dans le combat. Les instructions indiquent les signaux à employer dans les communications entre unités, ainsi que ceux à utiliser dans le combat : trompes, tambours, crécelles, fanions. Elles s'étendent sur les techniques de combat et vont jusqu'à décrire en détail l'aménagement de différents types de trappes. Ne manquent ni les règles de discipline que la police militaire a charge d'appliquer, ni les soins médicaux à dispenser aux blessés et aux malades [Reclus, 1972, p. 105]

La plupart des auteurs s'accordent à reconnaître que la discipline se dégrada quelque peu dans la suite du mouvement. Les règles ne s'adoucirent pourtant guère : Reclus mentionne que, plus tard à Nanjing, par peur de la désertion – surtout de la part des Taiping ne venant pas du Guangxi,

(...) tout homme sortant des rangs pendant une marche pouvait être décapité sur place. Les hommes se voyaient obligés de faire leurs besoins en marchant. Un déserteur repris était marqué au fer rouge des deux caractères *tai ping* au visage [Reclus, 1972, p. 160].

Peut-être les déserteurs étaient-ils plus nombreux vers la fin du mouvement en raison de l'organisation de l'armée : Reclus note que, après 1858 (ce qui fait après la mort de Yang) l'armée était divisée en trois types d'unités : les porteurs de mousquet, les porteurs de hallebardes et de grands fusils à mèche (posés sur un trépied et maniés par quatre hommes), et les porteurs de lances. Ces derniers étaient composés des recrues les plus récentes, et ... partaient les premiers sus à l'ennemi ! [Reclus, 161]

Pourtant, aussi tard qu'en 1861, on trouve encore des témoignages de discipline rigoureuse de l'armée Taiping, comme celui-ci, dû à Stanley Lane-Poole :

(...) quoique l'armée dans son ensemble eût l'apparence d'une cohue, et qu'aucune mesure pour imposer l'ordre ne fût perceptible, les soldats semblaient tous être dans les meilleurs termes les uns avec les autres, et même dans des occupations passionnantes comme le partage du butin ou la distribution des cantonnements, nous ne remarquâmes aucun cas de pugilat, de querelle ou d'ivresse, ni ne vîmes aucun d'entre eux se livrer aux jeux de hasard ou fumer [Reclus, 1972, p. 56].

On voit en tout cas que l'idée du Dieu Omniscient, qui dut faire – certes avec la foi – beaucoup pour maintenir les soldats dans le rang dans les débuts, se résoud socialement en un simple rapport des officiers et un réseau d'espionnage ! Mais il faut replacer ceci dans le contexte de la Chine Qing, un état malade où les officiers par peur de sanctions, n'hésitaient pas à inventer des victoires durant la Guerre de l'Opium, (et plus tard celle contre les Taiping), où ils déclaraient des faux soldats aux trésoriers pour empochaient leur solde, et embauchaient des figurants pour les revues ! C'est-à-dire d'une situation où la simple notion de contrôler correctement ce qui se passait devait apparaître bel et bien comme quelque chose de surnaturel, un "Miracle" !

Peut-être que cette "main surnaturelle" dans le contrôle des affaires humaines jouait le rôle que put jouer la Terreur dans la Révolution Française, dans une situation où le projet des insurgés pouvait apparaître à peu près aussi démentiel, désespéré. La "Force Coactive", la terreur invisible qui accompagnait partout les Commissaires de la République réquisitionneurs, et qu'a décrite A. Soboul ? Mais un tel fonctionnement social ne pouvait qu'*accroître* l'aliénation qui avait mis en mouvement de telles forces.

Si l'intégration militaire fut réalisée après Yong'an, chaque *Wang* gardait sa propre administration, ce qui devait par la suite poser des problèmes sans nombre, dit Reclus. On peut penser que même ce trait provenait de ce que le groupe étant totalement militarisé, l'idée même d'administration civile ne s'imposait guère aux chefs – et surtout pas à Hong, qui seul aurait eu l'autorité pour accomplir le pas – mais il demeurait sans doute dès cette époque dans son rôle de "prophète désignant l'horizon", c'est à dire plus préoccupé des objectifs généraux que d'organisation concrète.

La militarisation Taiping en contexte de la militarisation générale

Comment le paysan adhérent du mouvement pouvait-il considérer ces institutions qui se mettaient en place et auxquelles il devait participer ? Bien sur, il ne s'agissait pas, comme je l'ai déjà fait remarquer auparavant, d'un choix intellectuel. L'adhérent était placé entre deux "possibilités" : mourir ou participer à la machine Taiping. Néanmoins, il me semble important d'examiner la manière dont le système Taiping pouvait lui paraître culturellement proche ou lointain.

J'ai tenté jusqu'à présent de montrer la racine de cette militarisation dans l'*ensemble* des structures instituées lors de cette phase du mouvement. C'est un cadre d'analyse

idéologique, qui fonde sur une certaine cohérence interne du nouveau paradigme qui est en train de se mettre en place. Mais un autre cadre d'analyse possible est celui des références culturelles que pouvaient "appeler", ou du moins donner un caractère d'évidence chez les Taiping du rang à l'institution de telles structures. Kuhn lui-même donne des données montrant de manière claire que les structures de la militarisation existaient dans les campagnes chinoises *avant* l'entrée en scène des Taiping : c'étaient des structures qui devaient facilement venir à l'esprit d'un chef d'association un tant soit peu formelle de l'époque comme réponse à son problème d'organisation ; il disposait de nombreux modèles dans lesquels il n'avait qu'à puiser.

Pour les mêmes raisons, une telle structure pouvait être attendue, et rapidement acceptée comme légitime, par le paysan du Guangxi (ou plus tard du Hunan) à qui on allait la proposer comme versant "pratique", organisationnel, de son adhésion "idéologique". La structure était connue, et constituait déjà dans son esprit une réponse "standard" à la dureté du temps. Qu'il ait appris à la connaître en y appartenant pour se défendre ou attaquer d'autres gens, ou en se battant lui-même contre elle, la structure de l'association militaire appartenait pour ainsi dire au paradigme culturel du Chinois rural de l'époque. Ensuite, on a vu qu'elle pouvait très bien apparaître comme correspondant à la nouvelle idéologie que proposaient les Taiping, celle d'un Dieu proche et personnel auquel chacun devait obéir et devant lequel chacun était l'égal de l'autre. Une communauté strictement égalitaire pouvait logiquement se réaliser dans la subordination commune à ce Dieu exigeant et à ses divers prophètes. Cela ne signifie pas que cette forme sociale combattante était *nécessairement* impliquée par ce type d'idéologie³². Mais du moins n'entraîne-t-elle pas en contradiction frontale avec le culte proposé.

Mais l'armée est-elle une communauté égalitaire ? Elle l'est essentiellement dans sa subordination globale au chef suprême, le *Tian Wang*, mais elle apparaît comme essentiellement hiérarchique dans la formalisation de la chaîne de commandement (comme le montre le schéma tiré d'un décret du *Tian Wang* que j'ai reproduit plus haut).

Enfin, il reste à noter que la réalisation de l'idéal social Taiping, quasiment dès le début, ne fut pas complète : l'armée ne fut pas unifiée totalement, et l'administration non plus :

1- Il existait des *contingents auxiliaires*, qui n'entraient pas dans le cadre que je viens de tracer, et qui étaient tenus à l'écart des droits et devoirs des troupes régulières. C'étaient en général des "non-convertis" (Triades ou hors-la-loi). C'est à dire que l'on voit apparaître le problème de l'extension de l'organisation Taiping à l'ensemble des

³² - Bien qu'on puisse trouver historiquement une telle configuration, en tout cas étrangement identique, dans d'autres cas comme celui du premier Islam, par exemple ou de la Révolution des Saints anglaise.

sujets du Roi Céleste : autrement-dit, celui de la définition même du mot “Taiping” appliqué à un individu (un usage essentiellement moderne, et par ailleurs occidental).

2- Comme je l’ai mentionné, si l’armée était unifiée sous le commandement de fait de Yang Xiuqing, l’administration civile, quant à elle, était divisée en diverses administrations indépendantes les unes des autres, placées sous la direction de chacun des dirigeants du mouvement : le prophète lui-même, mais aussi chacun des *Wang*. Ainsi par la suite, verrait-on dans les villages apparaître successivement différents collecteurs d’impôts chacun envoyé pour collecter la même taxe pour différents supérieurs !

Ces deux limites à la réalisation d’un contrôle total et intégré de tous les Taiping étaient les indices de deux problèmes graves qui allaient se poser par la suite, une fois le mouvement “installé” à Nanjing. Mais le fait même que je sois amené à poser le problème de cette manière démontre bien la dynamique interne du mouvement : quelques mois après le déclenchement de la révolte, le problème peut déjà être caractérisé comme un “défaut de contrôle total et intégré de tous les Taiping” – pour ainsi dire un *manque de totalitarisme...*

Hélas ! Comment pourrions-nous jamais atteindre une situation où un Qin Shihuangdi¹ règne en haut et où des gens comme (...) Huang Chao, Zhu Wen, Zhang Xiangzhong et Li Zicheng² servent avec diligence en-dessous pour *améliorer le peuple* ! [ital. GG] [Wang Shiduo, *Riji*, cit. in Withers, 1983]

Chapitre 17

L'Utopie militaire confucianiste : Zeng Guofan et l'armée du Hunan

Ce chapitre s'articule avec le précédent qui était centré sur l'organisation de l'armée Taiping, et tente de montrer au travers de l'organisation de la *Xiāngjūn* 湘軍 – l'armée de la Xiang³) la manière dont s'actualise une véritable utopie militaire confucianiste.

Les différences entre les deux “utopies”

Des rebelles Taiping aux membres de l'élite organisateurs de l'armée qui les combat, il y a bien sur de nombreuses différences. D'abord, du point de vue du rapport de l'armée avec la société qui l'entoure, il semble, on l'a vu, qu'il y ait une réelle continuité et même une liaison organique entre l'organisation générale du mouvement Taiping et celle de son bras armé. Par contre l'armée du Hunan apparaît plutôt en contraste marqué avec la désorganisation relative de l'administration impériale.

Deuxième différence, si l'armée Taiping apparaît comme l'instance poussée à l'extrême de ce vers quoi tend de manière *manifeste* la société Taiping, dans le cas de l'armée confucianiste, il semble qu'on assiste plutôt au passage dans la réalité sociale de tendances *latentes* dans l'idéologie confucianiste, révélées au grand jour au cours de la crise que traverse cette société au milieu du XIX^{ème} siècle. On verra que l'organisation d'une armée sur des principes confucianistes rouvre une blessure, met le doigt sur une contradiction déjà esquissée dans d'autres chapitres, au sein du paradigme dominant.

¹ - Premier empereur, aux méthodes de gouvernement brutales, et symbole du Légisme.

² - Grands rebelles du passé.

³ - Nom monosyllabique de la province du Hunan, et nom d'une rivière de cette province. Toutes les provinces chinoises possèdent aussi un nom en un seul caractère.

Enfin, au point de vue politique, tout ceci a une conséquence directe : si l'armée Taiping est le produit direct de décisions prises au plus haut niveau de direction du mouvement – et on peut dire “du gouvernement”, puisque telle est bien la volonté des leaders – la situation est quelque peu différente et assurément plus complexe dans le camp adverse. La nouvelle organisation militaire dut en fait lutter au début autant contre l'ancienne organisation que contre les Taiping.

L'armée du Hunan comme non conforme aux structures administratives Qing

En effet, les principes d'organisation de l'armée de Zeng Guofan constituaient une véritable “révolution” par rapport au système traditionnel : le principe de base de la Cour était en effet de disperser le plus possible les pouvoirs dans les régions, et entre fonctionnaires de la même province, afin d'éviter que puisse s'y construire un centre de puissance pouvant contester le pouvoir de Pékin. Ainsi le gouverneur civil et militaire (ce dernier en général un Mandchou) se surveillaient-ils réciproquement. Les Qing avaient été instruits en la matière par la Révolte des trois Feudataires au début de leur dynastie.

Mais avant la révolte des Taiping, il y avait eu toutefois des fonctionnaires pour pointer les problèmes que posait cette organisation⁴. Les lettrés du XVIII^{ème} siècle attachaient une grande importance au problème de l'augmentation de la population, et pensaient que celle-ci risquait de rendre le maintien de l'ordre plus difficile. Au XIX^{ème} siècle, face à l'extension du banditisme, un officiel proposa même d'utiliser des soldats engagés parmi les bandits qui seraient spécialement chargés de capturer ceux-ci ! Zuo Zungtang – l'un des futurs généraux de Zeng Guofan – diagnostiqua que les garnisons chargées de l'ordre intérieur, quand elles étaient déplacées de leurs cantonnements pour aller à la rencontre d'un ennemi extérieur, laissaient des “trous” dans le réseau de surveillance pouvant autoriser de nouvelles rébellions : *le système des garnisons internes ne permettait plus de fabriquer des forces expéditionnaires, la société rurale était devenue trop instable*. Zuo défendait l'autosuffisance provinciale en matière militaire.

D'autre part, un général d'époque Ming, Qi Jiguang (1528-87), avait construit une armée “familiale” [Kuhn, *Cambridge history*, vol. 10, 286] pareillement située en-dehors des normes d'organisation impériales pour lutter contre les pirates japonais. Au début du XIX^{ème} siècle, ses écrits avaient été largement distribués parmi les lettrés de l'Ecole de l'Etat (*Statecraft writers*), et Zeng adopta certaines des idées de Qi.

Mais l'Empereur ne concéda au début les pouvoirs nécessaires à Zeng Guofan qu'avec beaucoup de répugnance : on allait jusqu'à soupçonner Zeng Guofan de rechercher pour lui-même la dignité impériale. Et cette attitude de la Cour donnait aussi légitimité à une véritable opposition locale à la *Xiangjun* de la part des fonctionnaires

⁴ - Pour le paragraphe suivant, [Kuhn, 1970].

impériaux avec lesquels elle devait pourtant collaborer pour combattre les rebelles. Cette opposition – souvent due simplement au fait que le nouveau mode d’organisation dérangeait l’équilibre antérieur des pouvoirs bureaucratiques et provoquait la jalousie – fut parfois sourde, mais parfois aussi violente.

L’autorité de Zeng fut au début de ses campagnes ouvertement mise en cause par les officiels civils comme militaires des provinces où il combattait les rebelles. Il y avait aussi des incompréhensions dues à la désorganisation de l’appareil administratif impérial dans son ensemble : comme les ordres de la Cour envoyés à Zeng n’étaient pas connus des officiels réguliers des provinces, certains croyaient que Zeng abusait de son autorité. Son statut était ambigu. Au Jiangsi, le gouverneur Chen Qimai, fit tout ce qu’il pouvait pour mettre en cause l’autorité de Zeng, allant jusqu’à faire arrêter et torturer l’un de ses officiers !

D’autre part, Zeng avait obtenu l’autorisation de vendre des charges et de prélever une taxe locale, le *lijīn* 釐金, dans les provinces où opérait son armée : ainsi les ressources des provinces elles-mêmes pouvaient-elles être mises à contribution directement contre les rebelles. Ceci permettait d’éviter le circuit par Pékin (d’où en vertu de la corruption généralisée des intermédiaires, l’argent ne revenait certes pas en entier). Mais il arrivait que – situation étrangement réminiscente des difficultés rencontrées à la même époque par les Taiping – des officiels de l’administration provinciale régulière viennent dans les villages après les collecteurs de l’administration de Zeng Guofan demander un second paiement des taxes ! Et certains possesseurs de charges achetées auprès de Zeng se virent refuser la reconnaissance de leur nouveau statut.

Enfin, l’opposition pouvait aller jusqu’à la lutte armée. Spécialement, les *lùyíng* 綠營 (troupes régulières) détestaient les milices locales, et donc aussi la *Xiangjun*. A Guixing, alors que les milices combattaient les rebelles, les troupes régulières restèrent inactives près de là⁵. Fin 1853, Zeng voulut faire punir des hommes des *luyíng* qui avaient tiré sur ses hommes. Dirigés par leur chef De Qing, les *luyíng* attaquèrent et mirent le feu au Q.G. de Zeng, qui dut s’enfuir pour sauver sa vie puis déplacer son état-major à Hengyang.

Ce ne fut que lorsque les premiers succès militaires furent venus, et que Zeng Guofan obtint de la Cour les pouvoirs civils nécessaires à assurer le bon fonctionnement de son armée – et notamment budgétaires, avec l’accès aux caisses des provinces où elle combattait – que ces difficultés finirent par s’estomper peu à peu : les fonctionnaires locaux durent bien “avalier” le nouveau mode d’organisation, et les anciennes troupes accepter de combattre aux côtés des nouveaux-venus. Mais on continua à reprocher à

⁵ - La ville de Xingning fournit encore un bon exemple de ce jusqu’où pouvait aller l’hostilité entre les troupes régulières du *luyíng* et les milices régionales : au moment où les milices qui combattaient les rebelles allaient reprendre la ville, elles furent *attaquées par les troupes régulières*, et Xingning demeura en conséquence aux mains des rebelles !! [Hsieh, 1975]

Zeng que son armée coûtât plus cher que les autres : ses soldats étaient bien mieux payés que les troupes “régulières”, et sans aucune différence entre les salaires de combat et les salaires de période calme...

Sans doute l’armée du Hunan finit-elle par se faire admettre en partie en raison de l’état désastreux de l’armée impériale traditionnelle au moment de la révolte. J’ai déjà donné au début de cette étude une description de l’inadéquation du système, et au chapitre 15 une brève narration des diverses défaites endurées par les troupes impériales au début de la révolte. La situation ne pouvait être ignorée longtemps des officiels eux-mêmes :

Hu Nai-Pu, président de la Banqueting Court, fait état de ce que les Bannières sont les seuls archers dignes de ce nom dans l’empire ; les troupes de l’étendard vert [*lǜyíng* 綠營 – GG] sont si lâches et connaissent si peu l’usage du canon, du mousquet, de l’épée ou de la lance, que ce sont toujours les miliciens qui supportent l’essentiel de toute action, et il exige que dans les parties de la Chine près desquelles habitent des tribus sauvages, les habitants soient autorisés à s’armer pour se défendre eux-mêmes⁶ [Wade, 420].

Et Chang Sih-Kang, un autre officiel, écrit :

Les officiers falsifient les comptes, augmentent leur part, déduisent de la paie des soldats, qui est déjà trop faible pour tenter à s’enrôler aucun homme respectable. Les rangs sont à moitié vides, à moitié occupés par des vagabonds dont les plus faibles sont incompetents, et les plus forts en ligue avec des voleurs et des contrebandiers. Les hommes dont les noms sont portés sur les rôles envoient à leur place n’importe quelle connaissance qui n’a pas le moyen de gagner son pain. Ceux-ci désertent devant l’ennemi, ou bien n’attendent même pas d’en rencontrer un pour ce faire, et il n’y a aucun moyen de les retrouver, car leur nom n’a jamais été communiqué [Wade, 421].

Je me propose à présent d’examiner la personnalité de celui qui joua le rôle principal dans l’organisation de l’Armée du Hunan : Zēng Guófān 曾國藩.

Zeng Guofan, fondateur de l’armée du Hunan⁷

La biographie de Zeng apparaît un peu comme la biographie idéale du fils de petit notable devenu fonctionnaire impérial : Zeng naquit le 12 mars 1811 au Hunan. Dans [Hummel, 1943], on trouve qu’il naquit dans une famille de paysans pauvres, mais cette affirmation est réfutée dans [Kuhn, 1970]. Comme dans toutes ces biographies, on trouve l’inévitable influence d’un parent (oncle ou grand-père) venant influencer pour la vie la destinée du jeune fils de famille : et en effet, Zeng fut durant toute sa jeunesse très influencé par les idées de son grand-père, Zeng Yuping, mort en 1849.

⁶ - Pour cette section, [Wade T.F., 1851]

⁷ - Pour toute cette section : [Hsieh, 1975]. Pour les étapes de la carrière et les détails généraux, j’ai utilisé le travail à présent standard de l’équipe de Hummel, article “Ts’eng Kuo-Fan” [Hummel, 1943]. Certains éléments sur la Xiangjun ont été ajoutés à partir de [Hail, 1926].

Le père de Zeng, Zeng Linshu, ne rencontra pas de grands succès aux examens, puisqu'il n'obtint le grade de *xiucaï* qu'en 1832, c'est à dire un an à peine avant Zeng. En 1838, Zeng devient *jinshi* – c.a.d. Diplômé du Palais – et en juin de la même année, il devint membre de l'Académie du Hanlin (翰林院 *Hànlínyuàn*). C'était certes un succès de taille, et être en poste à Pékin signifiait aussi pouvoir entrer en contact avec de nombreux lettrés, mais cela signifiait aussi en fait la pauvreté, car on ne touchait à ce poste que 45 taëls par an, et 22 *piculs* de riz.

Mais la tendance se renversa en 1843, car après diverses promotions, et suite à un examen interne, Zeng fut nommé responsable des examens au Sichuan. Il y fut accueilli avec tant de cadeaux des familles des candidats qu'il dut utiliser 16 palanquins pour les ramener à Pékin ! A ce moment, il devait à l'administration 750 taëls.

Nous pourrions analyser ceci comme de la corruption, et nous demander aussi qui avait la faveur d'être nommé contrôleur des examens. Mais ce mode de fonctionnement *faisait partie du système dans son ensemble*. Comme le montre l'exemple de Zeng – et comme le confirme aussi en partie son honnêteté ultérieure, à contraster avec l'attitude de certains membres de sa famille – le fonctionnaire, s'il voulait tout bonnement survivre, devait compter avec les “dons” de ses administrés. La situation financière des officiels les contraignait totalement à entrer dans un système de cadeaux, un cercle vicieux où il fallait en donner autant qu'en recevoir. Ceci posait bien sur le problème de l'indépendance des décisions des examinateurs : comment un juge pouvait-il accepter autant de cadeaux de ceux qu'il devait noter et/ou de leurs clans⁸ ?

Puis, à la suite d'examens internes à l'administration, Zeng monta peu à peu en grade, et finit par être nommé en 1847 vice-président du Bureau des Rites. C'était une place très importante, pour quelqu'un qui n'avait encore que 36 ans, et, écrit Hail [Hail, 1926, p. 145], aucun autre hunanais n'avait obtenu un tel poste à cet âge depuis l'institution de la dynastie Qing, et dans ces dernières années, seulement deux autres jeunes gens sur toutes les provinces avaient connu une ascension aussi rapide.

Du Bureau des Rites, il fut successivement transféré d'un Bureau à l'autre, jusqu'à avoir finalement servi dans tous. Lors de son passage au Bureau des Punitions, il participa à la décision des sanctions à prendre contre les généraux mandchous Wulantai et Saishanga, tenus pour responsables des désastres face aux barbares occidentaux. Préoccupé par ces problèmes militaires qu'il pensait extrêmement graves, Zeng défendit les sanctions les plus sévères – ce qui indique son caractère – mais l'Empereur – sans doute parce que les bons généraux étaient rares – annula la décision du Bureau.

Zeng fit en tout cas dans la première partie de sa vie une carrière “impeccable”, conforme aux idéaux de tous les candidats aux examens. Mais tout archétypal qu'il ait été, il ne serait pas passé à la postérité de la même manière s'il n'avait vécu à une époque où la dynastie et tout le système culturel étaient confrontés à une crise grave, et

⁸ - Mais [Hail, 1926, p. 144] mentionne que “même les milliers de taëls qu'il reçut comme honoraires [à cette occasion] furent dépensés pour aider des parents dans le besoin”.

s'il n'avait pas entamé personnellement l'évolution qui, pensait-il, devait leur permettre d'y répondre.

Il est intéressant de comparer la manière dont Zeng Guofan et Hong Xiuquan, à peu près au même moment, analysaient les problèmes de la Chine et tentaient à leur niveau de construire des outils pour y remédier. Malgré les différences incomparables entre leur deux personnalités – Zeng ne fit pas à ma connaissance de crise comparable à celle de Hong en 1836 – entre leur deux statuts sociaux, leur deux existences, et les conclusions différentes auxquelles ils parvinrent, dans les deux cas, on trouve au départ de leur action la même conscience morale exacerbée.

La conscience morale de Zeng Guofan

Durant ses années à Pékin, Zeng appartient à un groupe néo-confucianiste militant, composé de Wo Ren (1804-1871), Wu Jiabin (1803-1864), He Guizhen (1817-1855) et Tang Peng (1801-1844), tous hauts fonctionnaires.

Ce groupe pensait que la plupart de ceux qui étudiaient le néo-confucianisme le faisaient simplement pour leur carrière et non pas de façon sincère. On retrouve là l'un des problèmes posés entre autres par le philosophe Song Zhu Xi – il est donc difficile de qualifier ce point de départ d'original. Les membres de ce groupe pourraient être qualifiés d'"intégristes", en ce sens qu'ils pensaient que faire revivre leur croyance philosophique provoquerait le redressement de l'Empire. Ils avaient établi un programme à cet effet. Chaque membre du groupe devait analyser ses propres actes et attitudes, en utilisant des techniques standard, qui étaient les suivantes :

- tenue d'un *journal d'autocritique*, où on décrivait ses actions et où on les évaluait par rapport aux canons, souvent des citations des Classiques⁹.
- chaque membre du groupe devait faire circuler son journal personnel parmi les autres membres.
- établissement d'un programme de travail quotidien : exercices en composition et en calligraphie, liste de lectures à faire, méditation. Le but était de discipliner à la fois le conscient et l'inconscient.

Le but avoué du programme était de "détruire son propre égoïsme", en provoquant une intériorisation plus rapide des valeurs néo-confucianistes. Je serais porté à appeler

⁹ - L'examen de sa propre conscience est une pratique constante dans l'idéologie confucianiste. C'est une sorte "d'auto-rectification". Cet examen s'appelle en chinois classique *xǐng* 省 et de nos jours *fǎnxǐng zìjǐ* 反省自己. Zengshen, disciple de Confucius, pratiquait chaque jour le *xǐng* (*Entretiens*), voir citation au chapitre 6.

cette pratique “socialiser l’autorépression”, c’était du “T-group” inversé et avant la lettre ! On pourrait parler aussi d’“auto-endoctrinement”¹⁰.

Zeng Guofan comme miroir des Taiping

Mais au-delà de tout jugement sur cette manière de socialiser l’intégrisme moral en opposition à la dépravation vue comme cause dernière de la crise sociale, il faut mettre en rapport ces pratiques avec celles que développèrent un peu plus tard au Guangxi les Adorateurs de Dieu. On trouve en une symétrie étrange, en un véritable “effet de miroir”, toute une série de caractéristiques spécifiques, parfois en accord, parfois en opposition :

- comme caractéristique commune, l’attribution en dernier ressort de la crise sociale de l’époque à des causes morales, peut-être due au fait qu’en dernier ressort, les idées de Hong Xiuquan, aussi hétérodoxes qu’elles se soient révélées étaient bel et bien informées par son appartenance à la classe lettrée ?
- la socialisation comme base du développement des autres pratiques : il y avait là la marque d’une opposition commune dans les deux camps à la tendance érémitique, présente par exemple – mais pas seulement – dans le Taoïsme, qui était au fond cohérente avec l’hostilité marquée envers ce dernier aussi bien par les Taiping que les néo-confucianistes¹¹.
- l’importance morale dans les deux cas accordée à la notion d’emploi du temps : Zeng s’accusait dans un passage de son journal d’avoir fait l’amour avec sa femme dans l’après-midi ! La faute ne résidait pas dans l’acte, mais dans l’impropriété du moment. Et, de l’autre côté, les activités quotidiennes des Adorateurs de Dieu étaient strictement réglées par l’intervention du sacré à tout moment. Dans les deux cas apparaissait l’idée de l’importance, du poids de tout instant. Mais chez les Taiping c’était par la présence divine, transcendante, alors que dans le groupe néoconfucianiste, c’était une affaire de cultivation personnelle.

¹⁰ - Je peux difficilement dissimuler ma propre répulsion devant une telle conception de la socialisation... Alors, en application des thèses de Devereux, il est préférable que je l’écrive ici froidement pour tenter de me débarrasser de l’envie de distordre ensuite l’analyse en raison d’un sentiment demeuré inavoué. Et cette discipline permet en effet de poser la question du rapport entre ce genre de pratique sociale et celles en cours dans un groupe sectaire comme celui des Adorateurs de Dieu à leurs débuts : la différence est-elle si importante ?

¹¹ - La véritable raison de l’hostilité des Taiping tenait bien sur à des points de doctrine et non à des divergences “organisationnelles” : les Taiping étaient tout aussi hostiles envers les Taoïstes non érémitiques qu’envers les autres. Mais leur messianisme, nourri de l’idée d’intervention dans le Monde, ne pouvait que considérer l’érémitisme avec méfiance et mépris : n’était-ce pas abandonner au pouvoir du Démon le monde, et les enfants de Dieu qui peut-être pouvaient encore être sauvés ?

A côté de ces convergences, le dernier point mentionné amène bien sur à dégager la grande différence : dans un cas, on a une *auto-accusation* accomplie au travers d'un journal rendu public – marque peut-être d'une philosophie refusant la transcendance – dans l'autre, une *dénonciation* accomplie au moyen de l'omniscience divine, éminemment transcendante (et menant non aux fonctionnaires confucianistes, mais à la bureaucratie “moderne” avec son travail secret). Le point “commun” dans les deux cas reste la notion de l'*indignité de la personne* (*unworthiness*), que nous exprimons avec des références transcendantes par le mot “pêché”¹².

Un grand nombre de ces caractéristiques – et notamment la *rigidité de l'emploi du temps* – se retrouvent de tous temps dans les situations où une élite cherche à modeler sciemment la personnalité d'une majorité soumise, comme dans les sectes religieuses, et la vie monastique, en orient comme dans l'occident médiéval, bien sur, mais aussi dans l'*armée moderne*¹³. A noter que la rigidité *forcée* de l'emploi du temps peut aussi être interprétée comme un symptôme de crise d'identité névrotique.

Enfin, dans le cas des sectes religieuses (que celles-ci soient en opposition ou non à l'ordre dominant) cette rigidité de l'emploi du temps renvoie aussi aux communautés de “réplication des débuts”, de tentative de retour à l'origine – une tentative qui traverse plus ou moins chaque communauté organisée à partir d'une idéologie se voulant totalisante : le “projet institutionnel du retour à l'Age d'Or”, l'illusion de l'annulation du temps, de la désinstitution, comme j'y reviendrai dans la troisième partie de cette étude au cours des études comparatives de mouvements “nativistes”.

Autre caractéristique commune – et logiquement impliquée par le fait que les deux groupes visaient à apporter une solution aux problèmes de leur temps – le prosélytisme : lorsque Wo Ren fut chargé par l'Empereur de rédiger les règles du Hanlin – l'Académie Impériale – il fit des propositions orientées selon une ligne très néo-confucianiste “Chen-Zhu”, et y exhorta les officiels à tenir des journaux (*rikè* 日課)

où ils examineraient et critiqueraient quotidiennement leurs propres attitudes et réactions en accord avec les principes moraux du Néo-Confucianisme Cheng-Zhu [Hsieh, 1975, p. 21].

Dans sa vie personnelle également, Zeng s'était construit un emploi du temps quotidien très rigide. Pour lui, le néo-confucianisme Cheng-Zhu n'était pas une

¹² - A propos de la notion de “pêché” en Chine – de son introduction par l'intermédiaire du bouddhisme, et de l'applicabilité de ce mot pour la doctrine néo-confucianiste, voir [Eberhard, 1967].

¹³ - Ces caractéristiques ne peuvent bien sur trouver leur plein développement *dans toute l'organisation sociale* qu'au travers de l'imposition d'une telle discipline “quasi militaire” par le capitalisme, comme le remarquent Marx et Engels. La question se pose d'ailleurs de savoir si ma propre proposition d'utiliser l'armée comme instance d'utopie ne repose pas en partie sur une projection sur les données de ma propre personnalité névrotique, et en partie de ma personnalité sociale développée dans une société où ces valeurs sont effectivement devenues dominantes (que je les accepte ou non). Le mécanisme par lequel cette proposition a pu devenir consciente lors de ma rédaction n'implique pas *nécessairement* qu'elle soit dénuée de valeur en elle-même [Devereux, 1980].

abstraction, mais un guide de vie extrêmement concret. Mais cela ne veut pas dire qu'il correspondait à ce que nous entendons d'ordinaire par "puritain" : il adorait jouer aux échecs, et se rendait souvent à des soirées où l'on buvait, en compagnie de collègues du Hanlin. Il pratiquait volontiers la raillerie et aimait les femmes. Une fois, ayant un peu bu, il flirta avec les deux concubines d'un ami qui l'avait invité.

Mais sa conception de lui-même était essentiellement morale et influencée par la notion de devoir : il tentait sans cesse de corriger ses erreurs, pour lui, le travail de l'Etat et la cultivation de sa personne (au sens confucianiste du terme) étaient une seule et même chose. Il pensait que

se nettoyer soi-même (*dí* 滌) de ses fautes antérieures était le seul moyen de renaître (*shēng* 生) [Hsieh, 1975, p. 24].

Il adopta ainsi comme "nom de courtoisie" Di Sheng (滌生).

Il s'intéressa aussi de près à la philosophie de Dang Jian (1778-1861). Lui ayant été présenté, il en fut si impressionné qu'il décida d'aller habiter plus près de chez lui pour pouvoir lui rendre visite régulièrement. Quand en 1846, Dang Jian quitta Pékin, Zeng commença alors à étudier d'autres écoles, et fut surtout influencé par Mei Zengliang, et son essai *Mínlùn* 民論¹⁴.

Pour Zeng, le rôle du lettré confucianiste était de donner l'exemple moral à toute la société, comme le montre son étude *Yuáncái* (原才 – *Enquête sur les qualités humaines*) où il reprend les idées de Mei, notamment la nécessité de donner une éducation saine au peuple pour le "vacciner" contre les idées pernicieuses, le "mildiou idéologique" en quelque sorte. Face à la crise globale, Zeng refusait les luttes de factions entre les différentes écoles confucianistes, et tenta même d'élaborer un système philosophique global où chacune aurait sa place. Il avait perçu les tensions internes au confucianisme et cherchait à les annuler – théoriquement, c'est à dire à son niveau de prise sur la réalité.

Mais ce n'est pas dire qu'il refusait les actions pratiques : il s'intéressa aussi à l'Ecole de l'Etat, dont la figure centrale était He Changlin (1785-1848) et qui centrait sa réflexion sur les applications pratiques de l'étude aux problèmes d'administration et de gouvernement. Zeng lut en 1841 le *Huángcháo jīngshì wénbiān* 皇朝經世文編 (*Compilations d'essais sur l'Etat*). Mais surtout, il étudiait sans cesse les classiques et était capable d'exhiber selon les besoins une autre capacité déjà mentionnée précédemment dans cette étude en termes généraux : la compétence rituelle.

La compétence rituelle de Zeng Guofan

Au moment de la mort de l'Empereur Daoguang, en 1851, son successeur (et la Cour) se trouva confronté à un problème rituel et politique extrêmement délicat, pour lequel Zeng proposa une solution [Hsieh, 1975]. Voici quel était le problème : dans son

¹⁴ - Voir à ce propos le chapitre 3 sur la paysannerie.

Édit Testamentaire, Daoguang ordonna à son successeur, l'empereur Xianfeng, de *ne pas* accomplir les cérémonies officielles prévues et accomplies au décès de chaque empereur depuis la fondation de la dynastie. Les cérémonies visées étaient au nombre de deux, le *miaofu* et le *peitian*.

Le *miaofu* consistait à placer une tablette au nom du défunt dans le temple impérial ancestral. On peut l'analyser comme un rite identique au rite familial commun, par lequel le nouvel empereur exprimait sa piété filiale vis-à-vis du disparu. Ce rite devait être accompli à l'issue de la période du "Deuil de Cent Jours" (*bǎitiān* 百天) et marquait le début de la seconde période de deuil, où les personnes en deuil "cessaient de pleurer constamment".

Par cette cérémonie, le nouvel empereur auquel venait d'échoir le pouvoir suprême légitimait sa position en se montrant symboliquement un bon confucianiste qui exprime sa piété filiale¹⁵.

Le *peitian* consistait à placer une tablette au nom du défunt dans le Temple du Ciel (Tiāntán 天壇) – qui existe encore de nos jours dans le quartier sud de Pékin, entre Tian An Men et Yong Ding Men. Cette seconde cérémonie devait être accomplie lors du premier solstice d'hiver *après* l'accomplissement du *miaofu*, et exprimait la relation spéciale entre le Ciel et l'Empereur, "Fils du Ciel" (*Tiānzǐ* 天子). Quand un Empereur mourait, il était réputé selon les termes officiels accomplir une "ascension sur un dragon pour devenir l'hôte du Ciel" (*longyu shangpin*). En fait, il s'agissait rien moins que d'accomplir socialement la divinisation de l'ex-empereur !

A elles deux, les deux cérémonies du *miaofu* et du *peitian* instituaient le pouvoir du nouveau dirigeant, tout en réinstituant de manière ritualisée le système idéologique sur lequel s'appuyait précisément son pouvoir, c'est à dire le système confucianiste de relations cosmiques par lesquelles l'Empereur, dépositaire du "Mandat du Ciel" en tant que membre du clan dynastique, régnait selon les principes confucianistes, au premier chef celui de la filialité.

La rupture cosmique créée par la mort du dirigeant précédent était rituellement "réparée" et effacée par l'expression de la continuité des cérémonies le long des générations. Les cérémonies en question étaient donc loin d'être des formes rituelles vides, comme nous pourrions être enclins à les percevoir, mais des actes entièrement politiques, exprimant parallèlement ce que j'ai déjà mentionné comme étant la forme *projective* ou *associative* de la pensée chinoise¹⁶.

¹⁵ - On peut d'ailleurs se demander jusqu'à quel point l'aspect légitimateur et symbolique du rituel ne jouent pas pour *dispenser d'une certaine manière l'opérant de manifester la réalité des qualités qu'il joue dans le théâtre du rituel* – si fonctionnellement, le "rôle" (vocabulaire malheureusement téléologique) du rituel n'est pas de dispenser les participants d'être réellement ce comment il les exhibe – un problème qui rejoint celui posé au chapitre 2 de la "récession des valeurs dans le domaine symbolique".

¹⁶ - C'est à dire procédant par mises en correspondances accomplissant la cohérence de l'univers : ainsi les villes chinoises – spécialement les capitales – étaient bâties selon un plan

Quelle comparaison actuelle pourrait mieux nous permettre d'en saisir l'articulation politique ? Je vais risquer une approche (je dis bien risquer) avec la notion (très française) de Motion de Censure. C'est un acte parlementaire, et on l'aborde en général très justement du point de vue du droit constitutionnel. Mais quand une opposition parlementaire sait que sa motion de censure n'a aucune chance de l'emporter arithmétiquement, et qu'elle la dépose quand même – il y a là un effet de dramatisation du débat, et en même temps, un jeu de légitimation des acteurs et du système : l'opposition se réinstitue ce faisant comme une “vraie” opposition. Si l'aspect rituel ne nie pas l'aspect juridique, ce dernier n'épuise pas pour autant notre réel politique (sinon François Mitterrand n'aurait jamais pris la peine de faire quelques centaines de mètres à pied vers un bâtiment parisien à coupole un jour de Mai 1981, une rose à la main).

On voit ce que pouvait signifier vis-à-vis du “peuple” – c'est à dire de sa fraction éduquée, la seule considérée comme importante comme support du pouvoir – le non-accomplissement de ces deux cérémonies ! De plus, on peut supposer que psychologiquement, pour Xianfeng, un jeune empereur de 19 ans, élevé au Palais dans une atmosphère sans doute exclusivement néo-confucianiste, toute de devoirs moraux, ne pas accomplir le *miaofu*, c'est à dire ne pas se montrer filial, devait constituer une perspective particulièrement déstabilisante. D'autant plus que l'Edit Testamentaire contenait cette phrase :

Si mon successeur venait à manquer à observer mon ordre, et à conduire les cérémonies de sa propre volonté, il agirait alors d'une manière infiliale et déloyale (*bùzhōng bùxiào zhī rén* 不忠不孝之人) [Hsieh, 1975, p. 48]

qui faisait qu'accomplir la cérémonie devenait *également* un acte particulièrement non filial.

Mais pourquoi l'Empereur défunt avait-il placé son fils devant un tel dilemme ? Par filialité, précisément.

En effet, Daoguang était le *huitième* empereur de la dynastie Qing. Son décès posait – comme on va le voir – un problème rituel entièrement nouveau, qui ne s'était pas présenté lors des décès précédents. En effet, le rituel prévoyait dans chacune des deux cérémonies (à quelques différences près d'organisation spatiale, dans lesquelles il n'est pas nécessaire d'entrer ici) de placer une tablette portant le nom du défunt auprès de celles de ses ancêtres. Prenons le cas du Temple du Ciel. Les tablettes déjà présentes devaient être, du nord au sud (et par analogie avec celles d'un temple familial, sauf pour la première citée) :

- la tablette du Ciel, placée la plus au nord, et face à laquelle devaient se trouver celles des Empereurs Qing, comme si elles lui rendaient hommage,
- la tablette du fondateur de la dynastie (le premier ancêtre),

dit copié de la Cité Céleste, et la carapace de la tortue utilisée en chéliomancie était dite reproduire la voûte céleste. Voir le chapitre 8 de cette étude.

- les deux tablettes, l'une à gauche, l'une à droite, de ses deux successeurs immédiats,
- en alternance à gauche et à droite, les quatre tablettes des quatre derniers empereurs, dont le dernier.

Au total, il devait donc y avoir (sans compter la tablette du Ciel) sept tablettes dans le temple, *ce qui correspondait aussi au maximum édicté par les règles communes des temples familiaux*. Y placer une tablette supplémentaire signifiait donc qu'il faudrait en retirer celle du premier des quatre derniers empereurs, c'est à dire de l'arrière-arrière grand-père de Daoguang, pour la placer dans un temple général. Daoguang ne put se résoudre à faire accomplir un acte aussi infilial, d'où sa décision testamentaire qui plaçait son fils devant un choix impossible.

Une telle contradiction était d'autant plus ironique qu'elle procédait d'une application scrupuleuse de la qualité la plus centrale dans le confucianisme, la filialité, et qu'elle s'exerçait dans ce qu'on pourrait quasiment appeler le cœur symbolique du pouvoir, le "Saint des Saints" de la dynastie Qing !

Zeng Guofan était à ce moment le Vice-Président du Bureau des Rites. C'était donc à lui qu'il appartenait de conseiller l'Empereur sur de tels problèmes. Il était précisément à cette époque en train de formuler son propre système philosophique, le *Lixué* 禮學, basé sur l'étude de différents types de rites en Chine ancienne. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait montré de l'intérêt pour le problème. Le 11 Mars 1850, il soumit au trône à ce sujet son premier mémoire important : c'était à la fois son rôle dans la hiérarchie, et son intérêt personnel.

Le mémoire fut remarqué par l'Empereur. Zeng y préconise très fermement d'accomplir la cérémonie du *miaofu* pour honorer l'Empereur défunt, argumentant de la manière suivante : il cite Zhu Xi pour prouver que dans le compte des tablettes, celle de l'Empereur fondateur et de ses deux successeurs immédiats ne doivent pas être comptées, ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire de retirer de tablette pour en placer une nouvelle. Zeng ajoute que puisque même un officiel décédé a le privilège rituel de voir sa tablette placée dans le temple ancestral de sa famille après son décès, il est absolument nécessaire d'accomplir le *miaofu* pour l'Empereur Daoguang. Pour le *peitian*, Zeng est d'opinion qu'il s'agit d'un problème beaucoup plus discutable, et se borne à présenter dans son texte une revue des arguments pouvant aider l'Empereur à décider dans un sens ou dans l'autre. Il commence à louer le disparu, reconnaissant ses qualités et sa modestie, puis remarque que le *peitian*, ayant été accompli pour chaque empereur de la dynastie, est devenu partie intégrante des institutions dynastiques (*Guójiā jiùzhì* 國家舊制) et que, en tant qu'officiel, il ne peut que veiller à ce que celles-ci se perpétuent. Ces deux raisons lui rendent donc difficile de conseiller de ne pas accomplir la cérémonie.

Mais Zeng émet ensuite l'hypothèse que le défunt Empereur a peut-être cherché dans son édit testamentaire à éviter un réaménagement du Temple du Ciel (un agrandissement par exemple) qui aurait permis de rajouter des tablettes supplémentaires

sans avoir à en retirer. Il s'agissait en effet d'un problème important, puisque ce temple était construit selon des proportions et avec des matériaux soigneusement conformes aux prescriptions du Livre des Rites (*Li Ji* 禮記). Il faudrait donc pour accomplir la cérémonie retirer des tablettes, et Zeng cite dans son mémoire des précédents historiques (d'époque Tang et Song), ajoutant que l'Empereur Daoguang avait peut-être cherché par son attitude à créer un nouveau type de précédent, de manière à décourager de tels actes d'irrespect après lui.

Le rituel impérial : tentative d'interprétation en termes de paradigme

Pour reprendre la comparaison "constitutionnelle" précédente, on pourrait dire que Zeng agit comme le Conseil Constitutionnel, pour proposer une nouvelle interprétation de la constitution ! On pourrait aussi parler ici de "jurisprudence rituelle", ou même de "jurisprudence morale" en matière de légitimation politique. Il ne s'agit pas tant de légitimer le pouvoir aux yeux du peuple (les paysans et les illettrés en général) que aux yeux de ceux-là même qui le partagent. Le "complexe culturel confucianiste" permet à chaque rouage du système, fonctionnaire, dignitaire, empereur, de s'autojustifier en s'intégrant à sa place dans un véritable paradigme moral au travers duquel le monde est interprété.- à l'usage des dominants eux-mêmes.

Mais le système de règles rituelles-morales que le système impérial a construit, génération après génération, et auquel chaque nouvel Empereur doit obéir, n'est pas exempt de contradictions ; il devient parfois nécessaire d'établir de nouvelles règles, qui renseignent sur ce qu'il convient de faire en cas de contradiction entre règles antérieures. C'est une de ces phases de création que nous voyons ici se dérouler, et dans laquelle Zeng montre une grande compétence, "grâce à sa connaissance des rites et de l'histoire" [Hsieh, 1975, p. 52].

Ainsi la création de règles – littéralement la *création de l'univers* pourrait-on dire – se fait grâce à une interprétation du présent à la lumière du passé, lequel, on l'a vu, ne cesse précisément d'être réinterprété tout au cours des milliers d'années d'histoire de rédactions de commentaires des lettrés chinois sur les textes de leurs prédécesseurs.

Il semble que Zeng n'ait eu besoin que d'une seule journée pour écrire son mémoire. Ici apparaît clairement la fonction du lettré, qui s'il reste un généraliste – selon le mot de Levenson, un homme livré à "l'idéal de l'amateur" – l'opposé d'un fonctionnaire moderne spécialiste d'un champ donné, trouve cependant la justification de son existence comme détenteur d'un statut social particulier dans un type particulier de compétence, la "compétence symbolique", celle de *donner le sens à l'univers*, capacité qui commence précisément avec la maîtrise de l'écriture chinoise.

Au moment où Zeng remet son mémoire, le "Conseil des Ministres" de l'Empereur avait déjà proposé la conclusion selon laquelle les *deux* cérémonies devaient être accomplies. Zeng qui avait d'abord approuvé ces conclusions, semble avoir remis son

propre mémoire après avoir modifié son opinion sur la conduite du *peitian*, et pour permettre à l'Empereur d'examiner plus longuement ce problème.

A la fin de son séjour à Pékin, Zeng, déçu des officiels, proposa comme solution aux problèmes du moment la promotion de la pensée confucianiste dans l'empire. Il proposa la reprise des Conférences Impériales Quoditiennes (conférences données à la cour), abandonnée en 1626, ainsi que la "revitalisation" du système des mémoires administratifs. Il soumit également à l'Empereur un mémoire dans lequel il attaquait celui-ci personnellement ! Il l'y accusait de "formalisme" (*shàng wénshì* 尚文飾), lui reprochant entre autres d'avoir réprimandé des officiels pour des erreurs lors de cérémonies, alors qu'il n'avait pas surveillé de manière adéquate la campagne contre les Taiping.

Déjà, avant le soulèvement Taiping, Zeng avait envoyé au trône un mémoire sur l'état de l'armée, dans lequel il analysait ses faiblesses.

Cette liberté de ton face à l'empereur et cette loyauté indéfectible au système dans son ensemble ne peuvent qu'évoquer le personnage de Zhu Xi – dont Zeng Guofan devait bien sur connaître la biographie. Tenta-t'il sciemment de modeler son comportement personnel d'après cet autre penseur, comme peut le faire supposer l'importance qu'avaient les biographies dans l'éducation à cette époque ? Peut-être le journal personnel de Zeng pourrait-il nous le dire, mais je n'y ai pas eu accès¹⁷.

Des milices locales à l'armée du Hunan : Zeng "le Coupeur de Têtes"

Ce qui donna à certains officiels l'idée qu'il existait *déjà* un moyen de vaincre les rebelles Taiping, et qu'il suffisait en fait de le développer, ce fut la première bataille perdue par les rebelles début juin 1852, au cours de laquelle Feng Yunshan, le premier organisateur des Adorateurs de Dieu, trouva la mort. Il s'agissait en fait d'une simple escarmouche, une embuscade tendue aux troupes rebelles qui venaient de lever le siège de Changsha, au passage d'un gué sur la rivière Xiang – celle-là même qui allait donner justement son nom à la *Xiangjun* ! Mais il est significatif que ce ne furent pas les troupes régulières qui infligèrent aux Taiping leur première défaite – même légère militairement parlant, bien que la perte de Feng leur ait été incontestablement un coup catastrophique. Ce fut une unité de la milice locale du district de Xingning, comprenant environ 1200 hommes sous le commandement du notable local Jiang Zhongyuan¹⁸. En

¹⁷ - La plupart des documents de correspondance de Zeng furent détruits lors d'une défaite en 1856. Une thèse de Gu Bengshi (?) présente des éléments tirés de la correspondance de Zeng [Goo Beng-Sheu, *Correspondances de Zeng Guo Fan*, Univ. Paris VII, Dept d'Etudes Chinoises, thèse soutenue en 1979 avec J. Gernet], mais m'étant trouvé à Taïwan durant le plus clair de la rédaction de cette étude, je n'ai pu trouver le temps de la consulter lors de mes séjours en France (elle ne se trouve apparemment pas à Paris VII), et mes compétences en chinois ne sont pas suffisantes pour me permettre de dépouiller les œuvres complètes de Zeng publiées en chinois (en quelque chose comme 15 volumes...).

¹⁸ - Voir note 5.

plus de cette unité, la milice locale en comprenait d'autres, commandées par Wang Xin et Luo Zenan – ce dernier qui deviendrait l'un des meilleurs généraux de Zeng Guofan.

Après le passage des Taiping, les officiels du Hunan furent tous punis, et Zeng y fut envoyé comme commissaire impérial pour coordonner les milices locales. Traditionnellement, c'était une règle d'or de l'administration impériale que les officiels ne soient pas nommés dans leur province d'origine. Mais ceux que la Cour nomma pour organiser les *tuánlián* furent exclusivement envoyés dans leur lieu d'origine. Jiang Zhongyuan fut recruté dans l'état-major du général mandchou Saishanga, et c'est sans doute ainsi que celui-ci fut convaincu que les milices locales, les seules unités à avoir remporté des succès contre les Taiping, devaient être développées et coordonnées [Kuhn, 1978, p. 284]. Celles-ci, habituellement dirigées par les “leaders naturels¹⁹” de la société locale, les notables, les chefs de clans, et/ou les officiels locaux, étaient liées à leur lieu d'appartenance, utilisant la technique du *jiānbì qīngyě* 堅壁清野 “renforcer les murs et nettoyer la campagne”, de manière à empêcher les bandits de recruter et de récupérer du matériel militaire.

Quand la nomination impériale parvint à Zeng, il n'accepta pas immédiatement. Il mit deux mois à réfléchir s'il allait s'investir dans des affaires militaires, et commença par refuser, étant encore en deuil et chez lui depuis seulement quatre mois et demi. Il écrit en Janvier 1853 à un ami pékinois :

Je suis chez moi depuis seulement quatre mois. Le cercueil de ma mère est encore dans un abri temporaire en attendant d'être enterré, et il y a encore beaucoup d'autres choses à faire dans la famille. Si maintenant je quitte soudainement la maison pour prendre un poste officiel, la culpabilité d'infirmité sera énorme. [Hsieh, 1975, p. 78]

Puis, par deux lettres du gouverneur du Hunan, Jiang Liangqi, il apprit la perte de Wuchang, capitale du Hubei, et clé du Yangzi. Jiang lui demanda de nouveau d'accepter le poste. Guo Songdao, un vieil ami de dix ans, vint lui rendre visite. Lui-même participait à l'organisation d'une milice, et en parla avec Zeng.

Zeng avait déjà préparé un mémoire dans lequel il expliquait avec fermeté ses raisons de refuser la nomination impériale. Le mémoire avait été scellé dans une enveloppe et adressé à Jiang Liangqi. J'ai tenté de l'empêcher de faire cela, mais il ne m'écoutait pas. Plus tard, j'ai parlé à son père, exprimant mes pensées, sur l'obligation qu'on avait de défendre son lieu de naissance. Le père de Zeng l'a alors appelé, et lui a dit que ce que je disais était juste. Zeng a alors déchiré le mémoire qu'il avait préparé et a décidé d'aller à Changsha pour accepter la nomination. [Hsieh, 1975, p. 79]

Zeng arriva à Changsha début 1853. En tant que trésorier du *huìguǎn* (會館 association régionale) du Hunan à Pékin, il s'était trouvé au centre de la communauté

¹⁹ - L'élite apparaissait réellement comme leader naturel, au point de délaissier quelque peu son orientation vers la carrière d'Etat : à l'été 1851, l'élite locale du Guangxi était tellement occupée à organiser les milices (*tuánliàn* 團練), que les examens furent retardés deux fois. Indice du “retour au local” qui allait suivre après l'écrasement de l'insurrection, à la fin de la dynastie et durant les premières années de la République ?

hunanaise de la capitale. Il avait aidé et reçu divers candidats aux examens venus de sa province. Il connaissait aussi les chefs des milices qui existaient déjà au moment où il arriva au Hunan, Jiang Zhongyuan, Luo Zenan et Wang Xin. Au moment de son arrivée, toutes les troupes impériales étaient parties à la poursuite des rebelles, et il ne restait plus que 2000 hommes. En un an, il organisa une armée de 10 000 hommes et une flotte de 400 bateaux.

Il fallut d'abord combattre les bandits locaux (*tǔfēi* 土匪), constitués de paysans ruinés par la guerre ou la crise économique, et qui se développaient sans contrôle, profitant de l'état d'anarchie de la province. Zeng envoya un mémoire à la Cour, dans lequel il proposait de recruter des soldats localement non pas pour en faire une milice, mais une force militaire. Il s'agissait entre autres d'éviter que la milice ne devienne un prétexte pour les notables locaux d'extorquer de l'argent aux paysans. Les hommes de cette force seraient payés par les revenus de la province du Hunan et non – comme les milices – par les contributions de la population locale. Il mit également l'accent sur la nécessité d'une punition très sévère pour les bandits, et attribua les problèmes de l'heure au laxisme de l'administration – réminiscente de l'attitude sévère déjà exprimée lors de son passage au Bureau des Punitives.

Et Zeng mit en œuvre sa politique : en quatre mois, il exécuta 150 personnes. Il agissait comme un Légiste, qui mettait l'accent sur l'obéissance à la loi, et non comme un Confucianiste, qui aurait mis l'accent sur la persuasion morale. Les habitants de Changsha furent si surpris des exécutions massives ordonnées par cet officiel civil confucianiste, qu'ils le surnommèrent “Zeng le Coupeur de Têtes” (Zēng Tītóu 曾剃頭).

Impressionné par la discipline de ses troupes quand elles se battirent contre les Taiping à Nanchang, Zeng proposa à la Cour de créer sur ce modèle une armée multiprovinciale.

L'organisation de la Xiangjun²⁰

L'armée de la Xiang qui fut finalement créée, bien que destinée à défendre la dynastie, était une structure entièrement fondée sur la loyauté personnelle. L'officier commandant un *yíng* 營 (bataillon) recrutait tous ses hommes dans son propre district – et parfois dans son propre clan. Quand il partait ou qu'il mourait, le bataillon était dissous. Zeng préférait engager de “jeunes, forts, simples et honnêtes paysans”.

Ce système était étranger aux principes bureaucratiques des Qing, pour lesquels des liens personnels de ce genre étaient considérés comme une menace

écrit Kuhn [Kuhn, 1978, 287]. Néanmoins, Luo Bingzhan, le gouverneur du Hunan, attribuait l'efficacité de l'armée de Zeng précisément au procédé de recrutement :

Il y a des raisons au fait que les soldats du Hunan sont surs. D'abord, Zeng Guofan sélectionne les officiers commandants pour qu'ils recrutent leurs propres

²⁰ - Pour cette section, en plus de [Hsieh, 1975], voir aussi [Chang Chung-Yun, 1974].

hommes dans leur district d'origine. Deuxièmement, une fois dans l'armée, les soldats subissent un entraînement strict et complet. Comme les officiers viennent des districts auxquels appartiennent les soldats, il se peut qu'ils connaissent personnellement leurs familles. Ce sont ces facteurs qui permettent aux officiers de contrôler facilement leurs hommes [Hsieh, 1975, p. 88].

En janvier 1855, Zeng décida avec Luo Zenan comment serait organisée la nouvelle armée.

L'unité de la nouvelle armée serait un *ying* de 500 soldats, avec 180 autres accomplissant divers travaux de logistique. Chaque *ying* serait divisé en 4 compagnies appelées *shao*, elles-mêmes divisées en 8 *tui*. [Hail, 1926, p. 157].

La composition de la flotte fut aussi décidée. Il y aurait 3 types de bateaux :

- le Crabe-Rapide (*kuaihai*), serait le vaisseau-amiral. Son équipage comptait 36 rameurs, 1 homme de proue (portant une perche), 1 chef de bord, 1 timonnier, et 6 canonnières,
- le Long-Dragon, (*changlong*), serait commandé par un commandant de compagnie, et dont l'équipage comprendrait 20 rameurs, 1 homme de proue, 1 timonnier et 10 canonnières,
- le sampan, chacun commandé par un commandant de compagnie, et dont l'équipage compterait 10 rameurs, 1 homme de proue, 1 timonnier et 10 canonnières.

On fit venir des marins du Guangdong et du Fujian pour instruire les équipages [Reclus, 125].

Il y avait en février 1855 pour la première expédition de la *Xiangjun* 40 *kuaihai*, 50 *changlung*, 150 sampans plus 120 bateaux de pêche modifiés, portant probablement le même équipage que les sampans. Hsieh de son côté donne la composition suivante pour un bataillon de l'armée : 447, puis 532 hommes, 1 *kuaihai*, 10 *changlong*, des sampans²¹.

En 1855-56, le Crabe Rapide fut supprimé, les Longs-Dragons réduits à 8 par bataillon, et le nombre de sampans passa à 22. C'est qu'il fallait des bateaux plus petits pour manœuvrer dans les canaux du bas Yangzi. Sur la suggestion d'un certain Huang Mian, un grand nombre de bateaux plus petits que les sampans fut rajouté à la flotte: les rebelles, dit-il, se déplaçaient dans de tels bateaux, et si on voulait pouvoir les combattre, il fallait bien des bateaux de la même taille que la leur pour pouvoir pénétrer dans les petits canaux où ils se dissimuleraient inmanquablement à l'approche des *kuaihai* et des *changlong*...

L'armée de terre se composait au début de 5000 hommes – soit 10 bataillons. Des porteurs étaient assignés à chaque bataillon, environ 36 porteurs pour 100 soldats. Et aussi des tentes : 1 bataillon se voyait attribuer 80 tentes simples et 18 tentes doubles, ce

²¹ - La source de Hsieh et de Hail dans les deux cas est probablement la même, un mémoire de Zeng Guofan à la Cour, envoyé après sa réunion avec Luo Zenan à Hengzhou.

qui était important techniquement dans les rapports avec la population des zones traversées, car cela évitait la réquisition de logements. Les vivres arrivaient transportés par les unités navales, ce qui rendait l'approvisionnement plus efficace.

La cavalerie de la *Xiangjun* était commandée par Tolonga, un général mandchou expérimenté. Chaque compagnie de cavalerie était dotée de chevaux et de chameaux de port, ainsi que de tentes et de chars portant du matériel.

Lors de l'attaque, les soldats munis d'armes à feu avançaient d'abord sur l'ennemi, puis ensuite venaient portant des armes blanches.

Après chaque bataille, tout comme chez les Taiping, on faisait une liste des punitions et des récompenses. Il y avait souvent des irrégularités et du favoritisme, mais dans l'ensemble, c'étaient tout de même les plus capables qui se voyaient promus.

Dès le début de la création de l'armée, il y eut du pillage. Les commandants finirent par ordonner que les bateaux pris à l'ennemi soient détruits, de peur que les soldats ne s'en servent pour désertir avec leur butin. Mais beaucoup d'officiers de la *Xiangjun* étaient corrompus et faisaient de l'argent, entre autres avec le pillage²². Spécialement durant les années 60, durant la reconquête sur les Taiping du Bas Yangzi, l'avant-garde de l'armée, commandée par Baochao, était spécialement connue pour sa rapacité. Elle était autorisée à piller durant trois jours chaque ville prise. Elle ne possédait pas ses propres vivres, et vivait donc sur la population. Par contre, Péng Yùlín 彭玉林 sut maintenir jusqu'au bout la discipline de son unité. Il refusa une promotion parce qu'il avait entamé une campagne avant d'avoir terminé une période de deuil familial²³, et écrivit à la Cour :

Le désordre de notre pays n'est pas seulement causé par le soulèvement de bandits, mais aussi par le mauvais (*improper*) comportement des officiers lettrés [Peng Yulin, Mémoires au trône, 45, cit. in Chang Chung-Yun, 1975, 188].

Les premières campagnes de la *Xiangjun* se soldèrent par des défaites (notamment une sévère défaite à Yuezhou en 1854), dont opiniâtrement, Zeng tira les conclusions en forme d'auto-critique :

1) Son armée ne s'était pas mise en marche assez tôt – elle devait pouvoir être prête à partir, repas du matin pris, campement rangé, avant l'aube ;

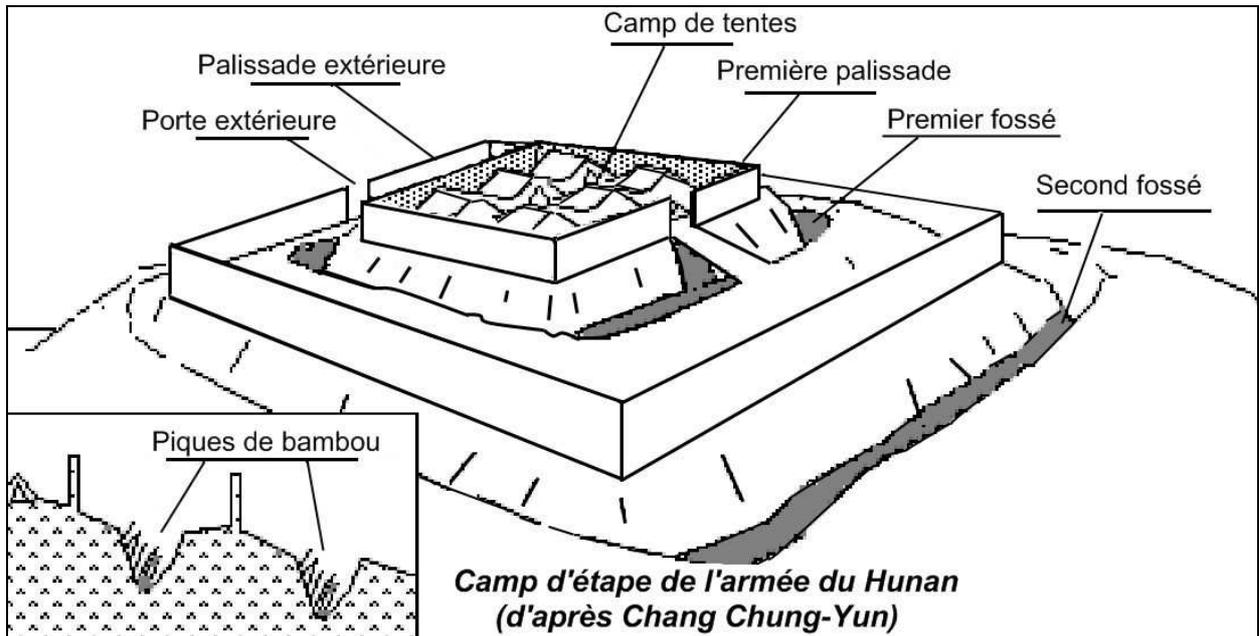
2) Ses camps étaient trop vulnérables, alors que ceux des Taiping étaient bâtis soigneusement²⁴. Zeng ordonna la construction de camps protégés par deux murs successifs de pierres et de terre et deux fossés où l'on plantait des piques de bambou

²² - Il semble que certains des membres de la famille de Zeng étaient moins regardants que lui sur l'usage personnel des biens pris aux rebelles ou de l'argent public. Témoin le pillage allégué du palais de Nanjing par Zeng Guoquan lors de la prise de la ville, et le fait que le même Guoquan se serait constitué de vastes domaines dans les territoires repris aux rebelles après 1863. En 1865, Zeng lui-même déconseilla à son frère dans une lettre d'accepter le poste de gouverneur d'une province située trop près de la capitale, car, écrivait-il, "la Cour en connaît exactement les ressources." !

²³ - Comme du reste Zeng Guofan lui-même.

²⁴ - Voir au chapitre précédent le décret de Hong Xiuquan à ce sujet.

acérées, même pour une étape d'une seule nuit. Les munitions étaient enterrées à l'intérieur.



3) L'armée avait été vaincue parce qu'elle avait été dispersée en diverses positions.

4) Zeng aurait dû arrêter et être strict avec les personnes dont les actes étaient suspects, et ne pas avoir été indulgent.

Côté ruse, les officiers de la *Xiangjun* mirent au point une technique de "saute-bivouac" permettant d'avancer de nuit de manière très discrète : chaque bataillon avançait de manière à occuper le bivouac du bataillon précédent, ce qui faisait que, pour des observateurs éventuels, les camps semblaient rester immobiles !

L'entraînement de la *xiangjun* était très dur :

Se lever à la cinquième veille de la nuit, prendre la garde
[pour la première fois

A l'aube, premier exercice

A midi, premier appel

Au soir, second exercice, prendre la garde pour la seconde fois

A la deuxième veille de la nuit, second appel

[Hsieh, 1975, p. 88]

Le matin, on faisait des exercices de boxe (*quán* 拳), bâton (*bàng* 棒), épée (*máo* 矛), couteau (*dāo* 刀), et fourche d'acier (*chà* 杈). L'après-midi, fusil, canons, ou manœuvres de batailles...

La discipline était très sévère : opium, jeu, adultère, circulation de rumeurs, port d'habits étrangers ou exotiques étaient interdits sous peine d'expulsion ou d'exécution immédiate. Zeng utilisait aussi bien ce type de coercition que la persuasion et l'éducation, donnant une grande importance aux officiers de rang moyen, les plus proches des soldats. Il exhortait les officiers à traiter les soldats comme leurs propres

enfants et à considérer l'armée comme leur famille. Il composa une chanson spéciale qu'il donna l'ordre de faire apprendre par cœur aux soldats :

Ne prenez pas les portes des gens du commun [pour faire du feu]
 N'enlevez pas leurs briques ni leurs pierres
 Ne piétinez pas leurs champs ni ne détruisez leurs biens
 Ne volez pas leurs poulets et leurs canards
 N'empruntez pas leurs pots et leurs bols
 Ne les forcez pas à creuser des fossés
 Ne construisez pas des murs qui bloquent leurs rues
 Ne coupez pas des arbres près des tombes de leurs ancêtres
 Ne prenez pas d'eau dans les bassins où ils élèvent des poissons
 [Hsieh, 1975, p. 90]

On a vu que les Taiping avaient des règles semblables – et on ne peut s'empêcher de penser aux règles édictées pour les soldats communistes durant la guerre contre le Guomindang et à la fameuse métaphore du “poisson dans l'eau” de Mao...

Zeng insistait dans sa propagande sur la loyauté (*zhōng* 忠) et la droiture (*yì* 義), au moyen d'exemples de ceux qui avaient fait montre de ces deux qualités.

Zeng ne fut pas le premier officiel Qing à reconnaître la nécessité de mettre en avant les principes de loyauté et de droiture. Comme des soulèvements locaux et des rébellions nationales causaient des troubles internes répétés, et menaçaient l'existence même de la dynastie au milieu du XIX^{ème} siècle, la Cour impériale avait cherché à réaffirmer des valeurs favorables à la sécurité de l'Empire en donnant une nouvelle vie à ses institutions sacrificielles. Des centaines de temples furent érigés dans toutes les provinces, dédiés aux soldats qui avaient démontré leur loyauté en sacrifiant leur vie pour défendre l'ordre impérial. Avec ces exemples, la Cour cherchait à fournir des exemples spirituels que les vivants admireraient et imiteraient [Hsueh, 1975, p. 101].

et encore :

En 1856, Hu Linyi, alors gouverneur du Hubei (...), avait établi le premier “Bureau de Loyauté” (*jiéyì* 節義) à Wuchang. L'organisation de Hu était si active qu'au moment de sa mort en 1861, elle avait dressé une liste de plus de 15000 “sujets loyaux” morts au Hubei. Hu lui-même, pour obtenir pour ces sujets loyaux des honneurs posthumes, envoya 17 mémoires séparés à la Cour [Hsueh, 1975, p. 102].

Zeng, tout en dirigeant son armée, soutint des initiatives de cet ordre, fit aider les familles des lettrés tombés au combat ou du fait de la guerre, et finança même une imprimerie pour réimprimer les Classiques, que les rebelles avaient détruits partout où ils passaient.

Et personnellement, il s'imposait un emploi du temps aussi rigide à l'armée que celui qu'il avait eu à Pékin des années plus tôt. Il semble, écrit Porter, “avoir écrit d'énormes quantités de lettres et de dépêches aux autres officiels et aux conseillers sur le terrain”. Voici un planning qu'il *mit par écrit pour lui-même* en 1859, fort représentatif de sa conception de la discipline personnelle :

Avant la première lumière [de l'aube], se lever et regarder les étoiles.

A l'aube, composer son esprit. S'asseoir respectueusement devant "l'Écran des Sages"²⁵. Puis écrire son journal.

Après le petit déjeuner, s'occuper des affaires officielles. Écrire une ou deux lettres. Écrire des rouleaux par deux pour se distraire, ou pratiquer l'écriture sur modèles.

A midi, s'asseoir tranquillement et se reposer, ou faire la sieste. A deux heures, déjeuner.

Après le repas, lire au moins dix pages, mais en tout cas pas plus de trente.

Au crépuscule un bref repos ou un somme.

La nuit tombée, relire un essai de *gwen* : dix fois si moins de 1000 caractères, 5 fois si plus de 1000 caractères

[Porter, 1972, p. 54].

Zeng se montrait un exemple pour ses hommes – certainement à dessein.

Statuts et relations au sein de l'Etat-Major de la Xiangjun

Assez curieusement, si Zeng Guofan était lui-même un assez mauvais général – les deux fois où il mena lui-même l'armée au combat, il subit des défaites écrasantes – il était très doué pour recruter des officiers qui devinrent plus tard des officiers et des militaires éminents. Il ne s'intéressait pas aux diplômes de ceux qu'il recrutait, mais à leur caractère. *En temps de paix, très peu des assistants de Zeng auraient pu prétendre à travailler avec un officier.*

Zeng eut cependant toujours du mal à trouver des officiers supérieurs capables pour coordonner plusieurs bataillons. Dans les années 60, un grade intermédiaire fut créé.

Les *muyu*, secrétaires de Zeng (il y en eut jusqu'à 250), n'appartenaient pas à la hiérarchie officielle. C'étaient des hommes liés personnellement à – et payés par – Zeng²⁶.

Pour bien comprendre le statut des *muyu*, il faut d'une part référer à l'organisation administrative habituelle de l'époque : les fonctionnaires, "amateurs éclairés" n'avaient pas l'éducation nécessaire au lever des taxes, ni à la comptabilité... Leurs secrétaires – non officiels – accomplissaient en fait l'essentiel du travail. Et ils étaient en général payés personnellement par le fonctionnaire qui les employait, ce qui relativise quelque peu cette sensation de "modernité" qui apparaît parfois lorsque l'on parle de la bureaucratie chinoise impériale, et que l'on entend les lettrés disserter de "l'intérêt public"... La séparation moderne entre travail et vie privée devait être absolument sans signification pour un lettré d'époque Qing. Le cas

²⁵ - Référence à un ouvrage qu'avait écrit Zeng, "Notations des Portraits des Sages".

²⁶ - Une bonne étude de l'institution du *muyu* et de son usage par Zeng est [Porter, 1972].

des secrétaires privés, rendus quasiment obligatoires par le système et la formation “généraliste-littéraire” des fonctionnaires, est un autre exemple de ce que devait déboursier personnellement l’officiel pour pouvoir accomplir son travail – ou plutôt le faire accomplir par d’autres à sa place.

Zeng devait encore plus que ses collègues de la hiérarchie “régulière” reposer sur ce type d’organisation. Mais sa position semi-officielle des débuts rendait les choses plus difficiles, et modelait la manière dont se passait “l’offre d’embauche” et la réponse qui y était apportée sur des patterns à la fois plus “confucianistes” et plus personnels [Porter, 1972, p. 51]. Les relations étaient en effet placées sur le terrain de l’amitié – l’une des Cinq Relations, et la seule à proposer un cadre égalitaire – et de l’honneur, et en termes d’honneur précisément, elles pouvaient se révéler assez délicates, car Zeng proposait une position de *subordonné*, ce qui ne pouvait être franchement déclaré : il utilisait des moyens paternalistes, le non-dit.

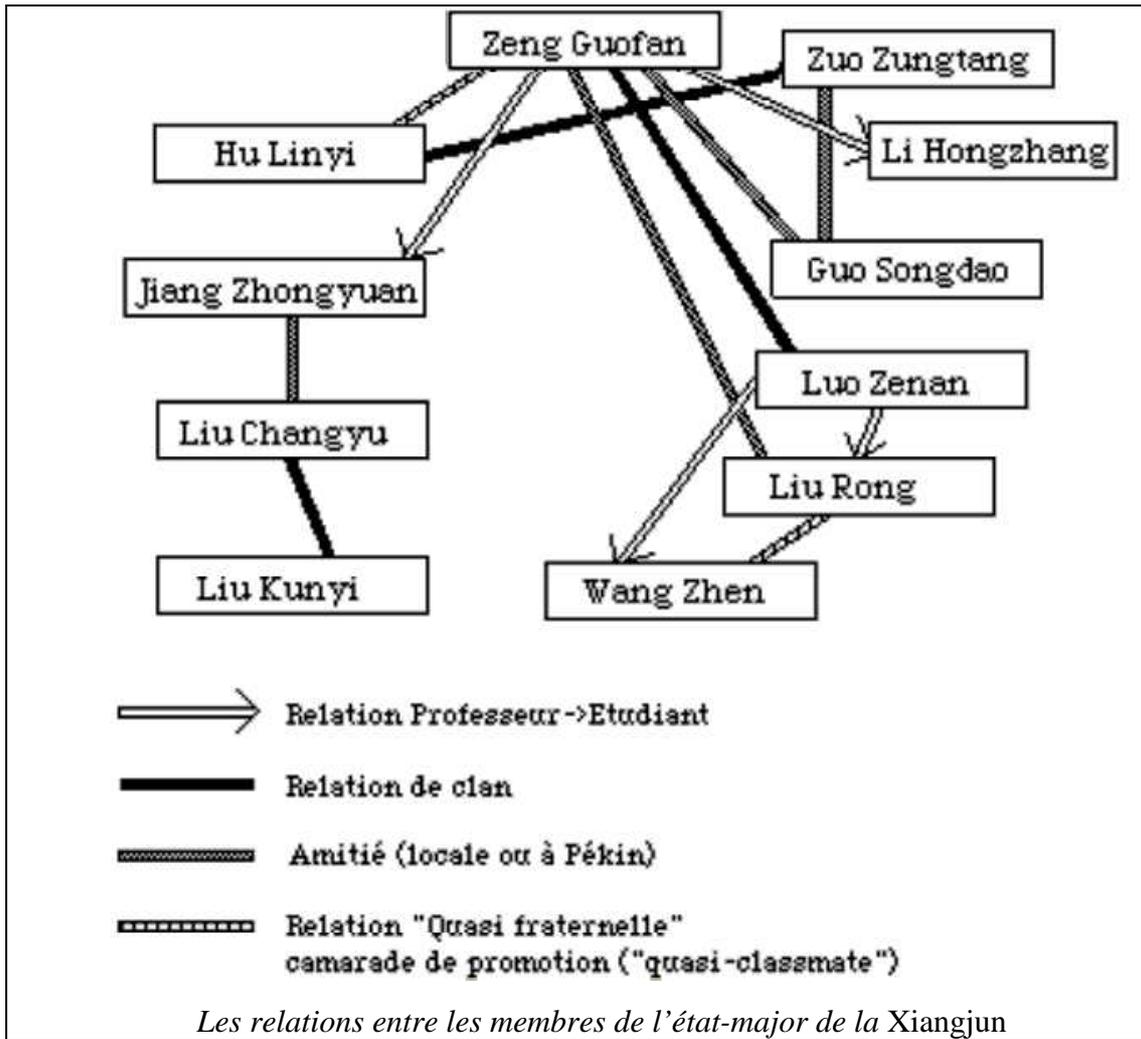
Zeng *invitait* donc ses amis – certains, comme Shou Yishen, avaient appartenu au groupe néo-confucianiste du temps de Péki – avec mille précautions, sans leur parler d’un *emploi*, en mettant l’accent sur leur amitié passée. Il leur disait “venez me rendre visite”. Ils recrutait aussi des parents et amis de ses *muyu*, le recrutement suivait ainsi les lignes de clan. Il recrutait l’“ami archétypal”, c’est à dire le *jinshi* (Porter l’appelle “classmate”) ayant passé l’examen la même année que lui, ou encore celui dont il avait été l’examineur.

Zeng Guofan pouvait aussi recruter de parfaits étrangers, mais dans l’ensemble, comme pour toutes les organisations locales dont elle était dérivée – orthodoxes comme hétérodoxes – les relations au sein de l’état-major de la *Xiangjun* se fondaient sur des réseaux de loyautés personnelles et traditionnelles, ainsi que le montre le réseau de relations entre les différents membres de l’état-major de Zeng Guofan : on trouve s’entrecroisant des relations d’amitié maître-élève, de camarades de classe, d’appartenance à un même clan, (voire d’origine commune, village, district, puisque tous étaient du Hunan), comme le montre le schéma page suivante, établi par Kuhn [Kuhn, 1970].

Zeng Guofan tenait un fichier de ses contacts, consistant en un formulaire recto-verso, où il écrivait les informations, comme :

“droit, mais trop large avec ses subordonnés”, ou “consommateur d’opium”, ou encore : “Il y a eu des lettres anonymes l’accusant de tricherie et de chantage ; Tiao Bu, Ting Luosan et Xiao Lenbu disent tous qu’une personne comme lui ne devrait pas devenir membre de l’équipe.” [Hsieh, 1975, p. 120]

En un mois, il voyait 80 candidats. Les entretiens qu’il faisait passer étaient très complets : questions personnelles, sur l’Empire (“le monopole du sel et son administration”). Les cérémonies d’accueil étaient les cérémonies habituelles, puis Zeng faisait s’asseoir le candidat, gardait le silence pendant quelques minutes pour observer celui-ci. Il attachait beaucoup d’importance à la physionomie pour discerner le caractère. Comme selon l’étiquette officielle, lorsque Zeng commençait à boire son thé, cela signifiait que l’entretien était terminé.



Le modèle "confucianiste" de l'autorité

Les *muyu* chargés d'écrire les mémoires que Zeng envoyait à la Cour étaient très proches, car ils avaient accès à des informations confidentielles. Mais les rapports entre Zeng et ses *muyu*, même s'ils se déployaient dans le respect des formes rituelles dictées par les relations confucianistes, n'en étaient pas moins des rapports où Zeng lui-même devait exercer clairement une autorité sans faille. On le voit dans ses relations avec celui de ses "secrétaires" qui lui posa le plus de problèmes, Li Hongzhang, qui allait lui-même devenir après la mort de son maître un grand fonctionnaire et un plénipotentiaire, une figure marquante et internationalement connue des dernières années de la dynastie Qing.

Zeng avait l'habitude de prendre le petit déjeuner en compagnie de ses *muyu* les plus proches très tôt le matin. Li Hongzhang ne montrait pas de bonne volonté à participer à ces petits déjeuners. Un matin, il n'y parut pas du tout, prétextant un mal de tête. Zeng envoya des serviteurs le chercher, puis finalement son garde personnel, pour expliquer que Zeng ne commençait jamais à manger que tous ses secrétaires ne soient réunis. Li se dépêcha de venir déjeuner. Lorsqu'il arriva, tout le monde commença à manger, sans

dire un mot. Après le repas, Zeng se tourna vers Li et dit : “Shao Quan, à présent que vous êtes entré dans mon *muyu*, j’ai quelques mots à vous dire. En ce lieu, ce que nous honorons est le mot “sincérité”, et c’est tout.”

Toutes les tentatives de Zeng Guofan pour faire obéir un Li Hongzhang qu’il trouvait trop arrogant et sur de lui, n’empêchaient pas Zeng de reconnaître les qualités d’un *muyu* dont les mémoires surpassaient tous les autres. Il écrivit :

“Je peux prédire un jour futur où il arrivera même à me surpasser.”

Et il semble bien qu’il faisait recours fréquemment à ses conseils, ainsi qu’à ceux du groupe de secrétaires les plus proches, ceux qui rédigeaient les brouillons de ses mémoires à la Cour.

Li Hongzhang démissionna pour un temps de l’équipe de *muyu* de Zeng, suite à un désaccord sur un autre membre de l’équipe, Li Yuandu, que Zeng voulait démettre suite à une défaite que ce dernier avait dans un mémoire décrite comme une victoire (pratique fort courante à l’époque). Li objectait que, Li Yuandu ayant été l’un des plus proches collaborateurs de Zeng, il était inapproprié de le démettre.

Le dialogue suivant a été conservé de ce différend :

Li : Si vous souhaitez le démettre, votre disciple n’osera pas préparer le mémoire.

Zeng : Alors je le préparerai moi-même.

Li : Si vous prenez cette mesure, alors moi aussi je dois quitter votre service.

Zeng : Faites comme vous le devez.

[Hsieh, 1975, p. 135]

Cette affaire éclaire sur plusieurs aspects de la personnalité et des idées de Zeng.

On voit de ce dialogue d’une part que Li Hongzhang n’était pas un simple employé, puisqu’il se permettait des critiques ouvertes [Hsueh, 1975, p. 145]. Mais on voit apparaître aussi le type de rapports que Zeng entretenait avec ses *muyu*, malgré – ou peut-être en raison de – la relative ambiguïté formelle de leur statut : ils n’existaient en réalité pas officiellement, mais étaient directement payés par et dépendants de Zeng. Ils n’acquiesçaient un réel statut officiel que lorsque Zeng leur faisait obtenir un tel poste officiel en les recommandant par un mémoire à la Cour (ainsi pour Li Hongzhang après son retour dans l’équipe de Zeng).

Le sujet du désaccord est lui aussi intéressant. Le type de faute pour lequel Zeng démit Li Yuandu était typiquement celui qui avait permis aux Taiping au début de leur rébellion de prendre Nanjing, les habitants de la ville et même la Cour ayant été faussement rassurés par l’annonce d’une série de “victoires”. On comprend que Zeng ait été très chatouilleux sur ce point. D’un point de vue strictement militaire, la mesure est justifiée. Il semble que l’opposition de Li porte sur un problème de statut du général : il a été l’un des plus proches collaborateurs de Zeng, il est “inapproprié” de le démettre. Toute l’étiquette confucianiste des rapports sociaux entre personnes de statuts différents est en jeu ici. Cette querelle révèle bien qu’une fois de plus, cet officiel civil confucianiste qu’est Zeng a pris le parti, la décision logiques d’un point de vue

“militaire”. Mais elle révèle également, au delà du non-dit paternaliste invoquant l’amitié, la réalité des relations avec les *muyu*, comme la révèle l’incident du petit-déjeuner : Zeng prend des conseils, mais il décide.

Ce qui me semble intéressant ici, c’est la forme particulière d’autorité, située dans le non-dit (et pour un observateur extérieur, le “non-vu”) des rapports d’autorité, et dans le “théâtre de l’harmonie”, où *ce que l’on donne à voir* ne peut certes être joué que si chacun a appris son rôle. Son rôle, c’est à dire son statut social. C’est à dire – aussi – le rituel, la “manière correcte de se comporter” ! Ce groupe des *muyu* de Zeng Guofan me semble bien, après la *Xiangjun*, représenter à son tour une certaine instanciation de la société idéale confucianiste, ou du moins nous en montrer certains mécanismes de régulation et d’exercice de l’autorité. Il ne s’agit pas seulement d’un

(...) subtil mélange de relations d’égalité, basées sur l’amitié et les relations antérieures, et de subordination, basées sur la position et la fonction dans les opérations de Zeng [Porter, 1972, p. 48].

Car égalité et subordination ne sont pas dans une situation d’équivalence. Ce qu’on donne à voir dans un tel groupe, on le donne aussi à voir à chacun des membres du groupe en tant qu’individu, et c’est aussi sur cette base que s’opère l’affiliation. La réalité du mécanisme d’affiliation elle-même demeure donc refoulée.

Parmi les *muyu* de Zeng, ceux qui préparaient les mémoires tenaient “le haut du pavé”. Un autre groupe, en charge des lettres en général, possédait un statut moins élevé. Les relations entre Zeng et ces secrétaires étaient d’une certaine manière moins ambiguës, puisque plus clairement de chef à subordonné. Ces *muyu* possédaient en général des diplômes de niveau moins élevé.

Les relations avec Zeng suivaient clairement le niveau d’intégration au groupe : quand Zhao Liewen, entré au service de Zeng en 1861, et chargé depuis de la rédaction des lettres rituelles, passa en 1863 du groupe des lettres au groupe des mémoires, Zeng se mit à l’inviter régulièrement à prendre le thé en sa compagnie à son camp résidentiel. Par la suite, il lui proposa de tenir une cérémonie pour établir formellement entre eux les liens de maître à disciple.

Le “brain-trust” de Zeng

Mais il existait également un troisième groupe de *muyu*, qui ne fonctionnait pas du tout comme les deux autres. Ces hommes servaient pour ainsi dire Zeng “à temps partiel”. Ils ne possédaient pas de statut permanent dans la bureaucratie de Zeng, et

(...) faisaient des remontrances de manière détendue, allaient et venaient comme ils l’entendaient, et ne se voyaient pas assigner de tâches quotidiennes spécifiques” [Xue Fucheng, cit. in Hsieh, 1975, p. 146]

Certains d’entre eux n’avaient accepté d’entrer dans l’équipe qu’à cette condition :

Lo Ruhuai n’accepta de rejoindre le *mufu* de Zeng que s’il était clair qu’“il serait juste un invité et ne recevrait pas de responsabilités spécifiques” [Hsieh, 1975, p. 104].

Ce groupe possédait une fonction totalement différente – et démontre l’intelligence qu’avait Zeng des nécessités de la prise de décision. Ces gens n’étaient ni des subordonnés, ni même des subordonnés déguisés. Ils pouvaient “faire des remontrances”, c’étaient des conseillers, et pour parler librement, il était nécessaire qu’ils soient extirpés de la bureaucratie qui proposait, mettait en œuvre et appliquait les différentes décisions quotidiennes nécessitées par la situation militaire. Ces “muyu-conseillers”, qui jouissaient d’un statut d’invités, constituaient pour Zeng un *brain-trust critique*. Et mieux, il n’était que consultatif : c’est à dire qu’en dernier ressort, les initiatives concrètes ne pouvaient venir que de Zeng lui-même, qui transmettait les idées qui lui plaisaient à sa bureaucratie personnelle. Ces conseillers pouvaient aussi, dégagés des obligations du quotidien, penser plus clairement pour le long terme des propositions que Zeng engrangerait pour ne les utiliser que quand le moment lui paraîtrait propice.

Ceci démontre une fois de plus la curiosité et la versatilité intellectuelle de Zeng, peut-être une conséquence de l’approche synthétique qu’il avait développée durant ses années à Pékin.

La contradiction interne de l’Utopie militaire confucianiste

On voit clairement apparaître deux niveaux d’organisation au sein de la Xiangjun : les hommes du rang et les officiers. On objectera que cette séparation est le fait de toutes les armées, mais d’une part, elle peut être contrastée avec la situation au sein de l’armée Taiping au moins à ses débuts, et d’autre part, la Xiangjun n’est pas plus une armée “moderne” que celle des Taiping, et sa hiérarchie interne n’est pas le produit d’un quelconque rationalisme visant à produire une armée intégrée mais celui du paradigme confucianiste qui a présidé à sa conception.

Il semble au premier abord que coexistent dans l’Armée du Hunan deux conceptions de la manière dont doit y être organisée l’harmonie : l’une s’applique aux cercles du commandement, et réside dans le respect extérieur des formes rituelles, avec un aspect non-dit tenant à l’autorité de Zeng Guofan, le commandant suprême. L’autre s’applique aux cercles hiérarchiquement inférieurs, et tient d’une part à une discipline de fer garantie par des sanctions graves, d’autre part à un moralisme qui rappelle quelque peu celui des Taiping.

Mais ici, la pression à la conformité morale n’est pas exercée par l’intermédiaire d’un Dieu omniscient ni même par un réseau d’espions, deux méthodes que représente simultanément Yang Xiuqing, mais tout bonnement par la reconduction dans le cadre de l’unité militaire de la pression sociale exercée de la classe dominante sur la classe dominée : l’officier est le propriétaire terrien, le soldat le tenancier. Et l’idéologie qui cimentait le tout est celle qui refoule ces relations économiques au moyen de l’image de la famille. Comment le père pourrait-il exploiter économiquement ses enfants ? Comment la domination, l’autorité du père sur ses enfants pourrait-elle être considérée comme illégitime, alors qu’ils lui doivent le jour ?

Dans sa forme la plus simple – et la plus non-dite ? – la pression sociale en question revient à ceci : il est vraisemblable que, tandis que les soldats se battent, leurs familles se trouvent sur les terres des officiers qui les commandent, et travaillent pour leur clan. On peut voir là un parallèle avec la situation décrite par le général Taiping Li Xiucheng déclarant qu’il avait sa mère en otage à Nanjing tandis qu’il se battait. Il est douteux que la situation ait été réellement celle-là, mais cela montre que la pratique devait exister chez les Taiping. Et cette même pratique est lisible en filigrane derrière la manière dont Luo Bingzhan, le gouverneur du Hunan (voir citation plus haut), attribue l’efficacité de l’armée de Zeng au procédé de recrutement utilisé : “Comme les officiers viennent des districts auxquels appartiennent les soldats, il se peut qu’ils connaissent personnellement leurs familles.”

Et il est d’autre part intéressant que les raisons exposées par Luo pour la sureté des soldats de la Xiangjun ne sont qu’accessoirement idéologiques (les soldats ne sont pas poussés à bien se battre parce qu’il faut défendre la dynastie, agir en bons serviteurs de l’Etat selon le credo confucianiste etc...) mais plutôt immédiatement centrées d’une part sur le contrôle social et la coercition, d’autre part sur la *défense de leur lieu d’origine*. Tout démontre en fait qu’on est en train de passer d’un modèle de fidélité “impériale” à un de fidélité “locale” : même la manière dont Zeng Guofan finit par accepter de quitter le deuil pour défendre la dynastie contre les rebelles : il n’est pas plus question dans ses raisons de la dynastie que dans la lettre de Luo. Ce dont il est question, c’est du “devoir de défendre son lieu d’origine”. En ce sens, l’Armée du Hunan est voulue comme la représentation archétypale d’un clan.

Et les raisons concrètes pour laquelle il ne fut sans doute pas nécessaire d’actualiser la coercition pour faire se battre les hunanais recrutés comme soldats furent sans doute :

1- ils touchaient un salaire qui garantissait que leur famille ne mourrait pas de faim (raison pour laquelle certains de leurs camarades avaient déjà rejoint les Taiping lors de leur passage) ;

2- Pour ces paysans du Hunan, les Taiping du Guangxi pouvaient apparaître comme des *prédateurs* – selon le terme de Elisabeth Perry – comme les autres. Comme l’Etat leur apparaîtrait plus tard, lorsque certains d’entre eux une fois démobilisés après l’écrasement de la révolte dirigeraient des mouvements anti-taxes.

D’une certaine manière, la *Xiangjun* remplissait aussi le rôle traditionnel des associations d’entraide – dans leur version la plus orthodoxe.

Il peut être tentant de rapporter les deux manières de maintenir l’ordre que j’ai mentionnées plus haut l’une (la “loi de la terreur”) à un aspect *légitime* et l’autre (l’éducation “morale”) à l’aspect *proprement confucianiste* de la méthode de maintien de la discipline dans l’armée. Mais il me semble en fait qu’ils peuvent être *tous deux* rapportés à l’idéal social confucianiste tel qu’il en était arrivé à s’exprimer à l’époque dans sa version néo-confucianiste : il faut se rappeler que nous nous trouvons à la fin d’une période de trois siècles durant laquelle l’idéologie néo-confucianiste s’est imposée comme idéologie d’Etat et durant laquelle, parallèlement, l’institution familiale

du clan s'est formalisée, nantie de règles souvent écrites (*jiāfǎ* 家法) auxquelles désobéir peut être sanctionné jusqu'à la mort, au terme d'un jugement prononcé par le chef de clan (*jiāzhǎng* 家長).

Tout se passe comme si le confucianisme pouvait accomplir dans la *Xiangjun* son utopie propre : celle de la société harmonieuse où les inférieurs et les supérieurs sont, chacun à leur place, intégrés dans un clan symbolique. Et il est significatif à cet égard que Kuhn qualifie l'armée de Qi Jiguang, qui sert en partie de modèle à la *Xiangjun*, d'"armée familiale" [Kuhn, 1978, p. 286]. Mais cette utopie révèle aussi les tensions internes à ce néo-confucianisme du XIX^{ème} siècle (et sans doute à tout le confucianisme depuis l'institution du système impérial chinois) : l'éveil moral ne suffit pas à accomplir l'utopie, il faut utiliser la coercition influencée par le Légisme, la menace de l'exécution, et non l'éclairage des autres par l'exemple. La tentation d'*organiser* l'harmonie au sein de l'institution militaire dut être trop forte, et d'une certaine manière, l'usage intensif des règles (*fǎ* 法) militaires vient détruire la validité même de l'utopie comme elle se réalise, parce que à la base du confucianisme, l'harmonie ne peut que s'ensuivre naturellement de la paix des cœurs.

Et il est significatif que ce soit quelqu'un comme Zeng, pratiquant l'auto-rectification, qui trouve dans sa pratique personnelle, interne (*nèi* 內) la force morale d'appliquer les méthodes apparemment les moins confucianistes, externes (*wài* 外) qui le font surnommer à Changsha "le Coupeur de Têtes". L'utopie ne s'accomplit qu'en se trahissant, qu'en révélant les tensions internes à la prophétie et à ce que celle-ci est devenue au cours de plus de deux mille ans d'histoire. Et – tout comme la vraie nature d'une personnalité se révèle en crise – c'est quelque part la "vérité" du néo-confucianisme du XIX^{ème} siècle qui s'exprime dans cette armée qu'il est contraint par la crise à construire pour se défendre.

La tension n'oppose pas "l'interne confucianiste" et "l'externe légiste", elle traverse le confucianisme de part en part, surtout après qu'il ait absorbé des éléments de chacune des autres écoles de pensée qui s'étaient opposées à lui – y compris le légisme. Comme l'écrit Philip A. Kuhn :

L'ascension de l'armée du Hunan représentait des formes irrégulières d'organisation – par implication hautement subversives de l'autorité impériale – qui étaient toutefois "habillées" de manière si orthodoxe qu'elles arrivaient à coexister avec l'ordre établi des Qing [Kuhn, 1978, p. 286].

Qu'un tel type d'armée ait pu finir par représenter la résistance des confucianistes de base, les notables locaux, au défi lancé par le nouveau type d'idéologie proposé par les Taiping, est sans conteste la marque d'une profonde évolution de la société chinoise, et, tout autant que la nature elle aussi entièrement nouvelle de la rébellion Taiping dans l'histoire chinoise, annonce pour nous modernes, un tournant dans l'histoire du pays dont la chute de la dynastie Qing n'est qu'un des aspects.

L'armée du Hunan comme miroir de l'armée Taiping

De manière inattendue, l'aspect "clanique", archétypal, de l'armée de Zeng Guofan laisse aussi apparaître en clair des éléments significatifs de la manière dont s'organise l'armée *ennemie*, celle des Taiping. La *Xiangjun*, en tant qu'"armée familiale", désigne précisément ce que *refusent* les dirigeants Taiping dans leur propre armée, et éclaire d'un jour nouveau, plus directement politique (fut-ce inconsciemment) le fait que dans la ségrégation des sexes chez les rebelles, c'est le *refus de la société actuelle* qui se réalise.

Je pense qu'il y a deux niveaux à ce refus :

1) Le refus de *cette société-là* que représente précisément l'armée de la Xiang, avec les connotations "paternelles" du personnage de l'Empereur (et de la fidélité qu'on lui doit) et celles de l'objet de fidélité que lui substituent les rebelles : le Père Céleste.

2) Le refus de *toute* société au sens "normal" du terme : le mouvement Taiping est en cours d'instituer le millénium, et refuse ce qui est courant. La société millénariste ne peut qu'être extraordinaire et ineffable. En ce sens, le millénium futur – comme peut-être la fête – tout en représentant le *projet final* des Taiping, dessine réellement aussi dans le mouvement un *moment du désir* qui s'oppose radicalement à toute réalisation actuelle, pré-millénium, du projet objet du désir : parce que toute réalisation ne serait que partielle.

D'une certaine manière, quand les Taiping vont s'établir à Nanjing, ils se trouveront devant une contradiction insurmontable. Ils devront faire de ce qui était jusqu'à présent une armée en marche, une non-société et une anti-société, une société au sens positif du terme. Ils devront investir la réalité concrète du moment du désir de leur mouvement, donner corps à l'ineffable, donner au désir forme utopique. Et particulièrement, donner une réponse à la question de la famille.

Cette vision de l'utopie qui se réalise en se ratant (qui "réussit à se faire rater", pour paraphraser Lacan²⁷), on la retrouve donc aussi bien dans la *Xiangjun* que dans la Nouvelle Jérusalem que va décrire le chapitre suivant.

²⁷ - Qui parlait là aussi du désir, mais se "réalisant" dans le rapport sexuel [Lacan, 1975, spect. p. 53].

Sur terre comme au ciel, ce que vit Jean était le grand ciel au-dessus. C'est le même au ciel et sur terre. La Nouvelle-Jérusalem, la Capitale Céleste, est le lieu où Jésus et Dieu descendirent dans le monde, amenant moi-même et le Jeune Roi pour être souverains, établissant le ciel de la Cour Céleste. Le ciel de Dieu existe à présent parmi les hommes. Il est accompli (*fulfilled*).

Annotations faites par Hong en marge des *Révélation*s, 21:1-27 [Michael, 1971, II, p. 237, cit. in Withers, 1983]

Si les Taiping réussissaient, les terres du peuple deviendraient les terres du Tian Wang, les moissons seraient toutes données au Tian Wang (...), tout ce que hommes et femmes produiraient devrait être remis au Tian Wang ; les profits des boutiques et du commerce seraient tous donnés au Tian Wang, et le peuple ne serait plus rien autorisé à garder pour son propre usage.

Un habitant anonyme de Nanjing [Xiang Da, IV, 750, cit. in Withers, 1983, p. 118]

Chapitre 18

Nanjing, la Nouvelle-Jérusalem Taiping

Quand ils quittèrent Wuchang, les Taiping auraient été 500 000. Avec Anqing, ils prirent la ville-clef de l'Anhui, et la place protégeant Nanjing. Après la prise d'Anqing, Yang Xiuqing¹ aurait publié et fait afficher en ville la proclamation suivante, au ton très "dynastique" :

Yang Xiuqing, spécialement nommé Commandant en Chef de la grande armée, ayant entrepris de chasser les Mandchous et d'établir la nouvelle dynastie, fait de nouveau savoir et proclame ce qui suit :

Moi, le commandant en Chef, en obéissance des ordres royaux, ai mobilisé les troupes pour punir l'oppresseur, et en chaque endroit où je viens, l'ennemi s'effondre comme des tuiles se brisant au vent. Dès qu'une ville est capturée, j'élimine les mandarins rapaces et les officiels inférieurs corrompus, mais n'ai jamais fait de mal à une seule personne du peuple. Que chacun prenne soin de sa famille et de ses affaires sans alarme ni énervement. (...)

J'ai appris toutefois que dans les villages et les marchés un grand nombre de vagabonds sans loi ont pris avant l'arrivée de nos troupes avantage de l'état de désordre du pays pour violer et enlever les femmes et les filles et piller ou brûler les biens des braves gens. Moi, le Commandant en Chef, ai déjà appréhendé certains d'entre eux, et en ai décapité un bon nombre [Michael cite ici une autre source faisant état de 100 et quelques dizaines d'exécutions]. (...) J'ai envoyé un officier

¹ - Michael fait remarquer que l'authenticité de cette proclamation de Yang n'a pas été totalement établie.

supérieur appelé Li Xian comme messenger spécial avec quelques centaines de soldats pour se rendre dans les villages et, dès qu'il trouvera l'un de ces vagabonds, il a pour mission de le décapiter. Les bons habitants n'ont pas davantage à faire que de coller le caractère *shùn* 順 (obéissant) sur leurs portes, et ils n'auront rien à craindre [Michael, 1971, 185-86].

Une fois Anqing tombée, rien n'empêchait plus les rebelles victorieux de prendre Nanjing. C'est ce qu'ils firent le 19 mars 1853, avec une facilité déconcertante. En vérité, si l'on peut dans une certaine mesure comprendre comment dans une situation de crise de l'autorité de l'Etat, les fonctionnaires des petites villes, non soutenus, aient pu se comporter comme ils le firent, il semble presque incroyable que la dynastie ait pu laisser ainsi prendre par les rebelles sa capitale du Sud, la ville des élites dominantes, qui protégeait le cœur économique du pays, celui d'où par bateaux entiers venait le long du Grand Canal le grain qui nourrissait la Cour Impériale !

La prise de la Capitale du Sud

Il est vrai qu'après la chute d'Anqing, les autorités continuèrent à croire que les rebelles iraient vers le Nord, c'est à dire vers Pékin². Mais les généraux Qing ne cessaient de proclamer des victoires fictives, trompant ainsi la Cour de Pékin sur

² - Pour l'ensemble de ce chapitre : Withers, John Lovelle, *The Heavenly Capital – Nanjing under Taiping rule, 1853-1864*, Ph. D. in Philosophy, Yale Univ., 1983 (ci-après : [Withers, 1983]. Withers mentionne en préface les sources suivantes, consultées en les lieux suivants : Bibliothèque du Département d'Histoire de l'Université de Nanjing, Musée d'Histoire des Taiping, Bibliothèque Municipale de Nanjing, et que je cite quand nécessaire :

A) Des rééditions de sources de témoins de l'époque, publiés (en partie) dans :

- Xiang Da et al., comp., *Zhongguo jindaishi ziliao congkan*, Partie II : Taiping Tianguo, 8 vol. (Shanghai, Shenzhou guoguangshe, 1952),
- Taiping Hist. Museum, comp. *Taiping Tianguo shiliao congbian jianji*, 6 vol. (Beijing, Zhonghua Shuju, 1961-63).

Ces publications contiennent des références standard sur le sujet, comme les textes bien connus en Chine de Zhang Runan, "Jinling shengnan jilue" et de Xi Jiehe, "Jinling guijia jishi lue", mais ne contiennent pas par exemple le long poème historique de Jin He sur l'occupation. Celui-ci, et d'autres sources importantes, ont été republiés à Taiwan (Reprint Series), "Jindai Zhongguo shiliao congkan", et sont disponibles dans les bibliothèques américaines. Le musée d'histoire Taiping est en train de préparer (mai 1983) une collection plus complète :

- *Taiping Tianguo ziliao huibian* (Beijing : Zhonghua shuju). Les deux premiers volumes de ce travail en plusieurs tomes ont été publiés en 1980.

B) Les documents Taiping eux-mêmes :

- Xiang Da, vol. 1 et 2.
- Taiping History Museum, comp. *Taiping Tianguo Yinshu*, 2 vols., Nanjing; Jiangsu renmin chubanshe, 1961
- dans leur traduction anglaise de Michael, Franz, vol. II et III, mais Withers mentionne que cet ouvrage contient des textes de sociétés secrètes et des documents de validité historique douteuse (voir aussi note suivante).
- Taiping Hist. Museum, comp. *Taiping Tianguo wenshu huibian* (Beijing, Zhonghua shuju, 1979) demeure la source la plus complète à ce jour.

l'imminence du danger. Et quand une armée fut levée à Nanjing et placée sous les ordres de Lu Jiangying, elle fut *totalelement détruite* : Lu revint en ville avec 17 hommes ! Les officiels en appelèrent alors au Vice-Roi, qui, “restand tranquillement dans son palais”, ne répondit même pas³. Une panique éclata alors en ville. Comme les portes furent fermées contre les rebelles, les gardes en tirèrent avantage en forçant ceux qui voulaient quitter la ville à payer un droit de passage exorbitant ! Beaucoup, se rappelant les malheurs de la fuite de 1842 face aux armées occidentales, décidèrent de demeurer en ville.

Normalement, il y avait à Nanjing une garnison de 30 000 hommes. Mais suite aux inondations, on en avait réduit le nombre à 2 000 hommes des troupes chinoises (*luying*, l'Etendard Vert) et 5 000 bannières mandchoues. Le trésorier provincial et le magistrat du district de Shengyuan levèrent 10 000 “braves”. De plus, l'armée était indisciplinée, son moral était bas, de nombreux soldats étaient des fumeurs d'opium, et les notables qui dirigeaient la troupe étaient totalement incompetents.

Enfin, le moral général était encore abattu davantage par les mauvais présages : deux officiels avaient rédigé et signé en commun une proclamation affichée en ville. Ils s'appelaient Tú 涂 et Chén 陳. En bas de l'affiche, cela sonnait comme *túchéng* 屠城, c'est à dire “massacrez la ville” !

Le 6 mars, les premiers Taiping arrivèrent en vue du mur sud de la ville, occupèrent le camp déserté de Yǔhuātái (雨花台), s'installèrent sur la colline de la pagode de porcelaine, y traînèrent des canons, et, après avoir mis le feu à la banlieue hors des murs, attaquèrent immédiatement la porte Jubao. Les porteurs de riz, dont les maisons étaient parmi celles qui brûlaient, réussirent à les arrêter. Quand ils allèrent vers les murs pour demander aux soldats qui les gardaient des armes pour continuer la lutte, ceux-ci *ouvrirent le feu sur eux* !

Durant les quatre jours suivants, les bateaux déchargèrent l'armée Taiping à Xiaguan, sur le Yangzi.

Beaucoup pensaient que les rebelles avaient des pouvoirs surnaturels (...). Au milieu du combat, les Taiping tombaient à genoux pour prier, alarmant les soldats Qing, qui pensaient qu'ils invoquaient à leur aide des esprits malins contre eux.” [Xiang Da, IV, 764 – cit. in Withers, 1983, p. 48]

Alors les défenseurs luttèrent contre la magie par la magie⁴ : ils amenèrent des femmes nues sur les remparts pour contrebalancer l'excès de *yīn* 陰 à l'extérieur par plus de *yīn* dans la ville. Cela sembla avoir quelque effet : des silhouettes portant des vêtements religieux apparurent hors des murs. La rumeur se répandit que Guandi, le dieu de la guerre, était venu au secours de la ville. La population courut aux temples

³ - *Parliamentary papers*, 5 Août 1853, “Extract from Peking Gazette”.

⁴ - Avant la chute de Nanjing, tout ce que l'on y savait des rebelles était qu'ils pratiquaient la sorcellerie (*xiéshù* 邪術), par exemple qu'ils pouvaient commander au feu de prendre à une maison. Les Taiping, qui étaient très opposés à ces pratiques qu'ils considéraient comme diaboliques, accusaient les mandchous de répandre ces mensonges sur leur compte.

pour brûler de l'encens en signe de gratitude. Mais il apparut bientôt que des soldats Taiping s'étaient emparés des robes des statues de temples.

Les Taiping creusèrent des galeries vers la porte Yifeng, au Nord-Ouest de la ville, car elle avait été endommagée lors du dernier tremblement de terre. Ils partirent du temple Jinhai, que les défenseurs n'avaient pas détruit. D'autres abattirent les arbres d'un bosquet également laissé intact par les défenseurs pour en faire des échelles.

La propagande Taiping disait que la lutte n'était pas menée contre les Chinois, mais contre les démons mandchous. *Certains donnaient de la nourriture aux rebelles, et en obtenaient en échange des sauf-conduits.* A l'aube du 19 mars, les mines placées porte Yifeng explosèrent. Les Taiping attaquèrent, et... une troisième mine explosa alors, en tuant un grand nombre. Les rebelles pénétrèrent cependant en ville. Les Bannières résistèrent féroce­ment, lancent une contre-attaque, repoussèrent les rebelles, qui avaient pénétré fort loin. Mais ceux-ci, avant de se retirer, eurent la chance de rencontrer le palanquin de Lu Jianying : ils le tuèrent bien sur immédiatement.

Dans le sud de la ville, à 11 heures, quand les soldats de la porte Jubao apprirent la mort de Lu, terrifiés, ils jetèrent leurs armes, abandonnèrent leur poste, et se débarrassèrent de leurs uniformes. Ceux des portes Suixi et Hanxi en firent autant. Les rebelles envahirent alors le sud de la ville et préparèrent leur attaque du lendemain. Très vite, la résistance, déjà décomposée, fut vaincue. Les Mandchous résistèrent jusqu'à ce que leur général, Xiang Hou, soit mort et qu'ils n'aient plus de munitions. Quelques centaines parvinrent à se frayer un chemin hors de la ville prise, les autres furent massacrés. Les rebelles entreprirent immédiatement de raser les bâtiments de la ville mandchoue.

Le soir, les *wúlài* 無賴⁵ des marchés aidèrent les Taiping en leur montrant les maisons des riches à piller – pour y trouver aussi leur part. Durant deux nuits, les rebelles entrèrent dans ces maisons. S'ils y trouvaient des vêtements d'officiels, les occupants en étaient tués, mais il y eut peu de massacre et peu de viols.

Au bout de quelques jours, Yang Xiuqing publia un décret ordonnant de remettre de l'ordre. Ceux qui persistaient à piller furent décapités publiquement. Les Taiping se mirent à frapper des gongs dans les rues, et y criaient : “Le Dong Wang fait savoir que le peuple n'a pas à avoir peur !”. Dès le début, le Trésor Provincial avait été gardé. Des milliers d'habitants terrorisés, surtout des notables, se suicidèrent, en bien plus grand nombre que ceux morts dans la bataille.

Là comme ailleurs, les officiels s'étaient montrés totalement incompetents à défendre la ville et la dynastie. Les rebelles disposaient à présent d'une ville importante, qu'ils allaient transformer en leur capitale, et dont ils allaient tenter de faire une “Nouvelle-Jérusalem” chinoise.

⁵ - C'est à dire les petits malfrats, les vagabonds des marchés, les “petites frappes” ou les fripouilles (Dictionnaire Ricci : vagabond, clochard ; chenapan, voyou)

La Nouvelle-Jérusalem, et le changement de nature de l'insurrection

Le 29 Mars 1853, les Taiping accueillent Hong Xiuquan au son des trompettes et des tambours. Hong descendit le fleuve depuis Hanyang dans un bateau-dragon à la tête immense, peint et décoré d'or.

Une grande procession se fit dans les rues de la ville, avec étendards rouges et jaunes, soldats Taiping en tuniques vert, jaune et noir, avec l'accompagnement des cymbales, des gongs et des tambours. Les cinq chefs précédaient Hong dans des palanquins : Yang Xiuqing, dans la robe rouge et le chapeau jaune d'un chancelier Song, Wei Changhui, Shi Dagai... puis Hong lui-même, dans un palanquin avec cinq grues blanches regardant vers le ciel, porté par seize hommes, et escorté par des porteurs d'étendard, des gardes, des tambours et des gongs par centaines, en rang par deux, en uniformes tous semblables. Lui-même portait une robe jaune brodée de dragons, une couronne faite à la ressemblance de celle de l'empereur Minghuang de la dynastie Tang.

Hong recréait la procession qu'il avait vécue dans sa vision d'ascension au ciel. Il demeurait sans mouvement, sans réaction, si bien que le bruit courut en ville que c'était une effigie que l'on avait installée dans l'ancien palais du gouverneur général. Il ne devait quasiment plus en sortir pendant 11 ans. Derrière lui, suivaient ses deux fils : d'abord Hong Youfu, 5 ans, à cheval, puis le plus jeune, dans les bras de sa nurse. Enfin venaient les reines : trente-deux, portant des parasols pour se protéger du soleil, à cheval et à pied, ceux-ci non bandés – selon les mœurs des hakka : beau spectacle pour les lettrés de la ville !

Le lendemain, Hong proclama la ville Tiānjīng 天京, la “capitale céleste”. C'était un rituel par lequel les “maraudeurs” d'hier devenaient les prétendants au trône. Et parmi les officiels du gouvernement, certains en 1853 pensaient bien que la dynastie Qing était perdue...

Les Taiping placèrent par la suite des contrôles très sévères aux portes de la ville : ils bloquèrent les portes, n'y laissant dégagé qu'un corridor si étroit qu'une seule personne à la fois pouvait y passer. Chacun devait avoir son yāopái (腰牌), petite plaque de bois suspendue autour du cou et qui précisait le nom, la condition, le lieu d'origine, avec un sceau céleste pour l'authentifier. Cette “carte d'identité” avant la lettre devait bien sur être montrée pour entrer et sortir de la ville.

Ces contrôles étaient évidemment justifiés par des raisons militaires : il y avait un camp militaire Qing juste en-dehors de la ville, à Xiaolingwei. En défense, les Taiping avaient érigé deux forteresses sur les hauteurs du Zhongnan, Tianbaocheng et Dibaocheng. Chacune avait une garnison de plusieurs centaines d'hommes du Hubei, et elles protégeaient la porte Taiping, le point faible de la défense de Nanjing.

L'occupation de Nanjing avait changé la nature du combat. Ce n'était plus une “guérilla” avec guerre de mouvement, mais une guerre territoriale.

Avec son installation à Nankin, le Céleste Royaume change de caractère. D'itinérant, il devient stationnaire. Non que ses expéditions militaires soient terminées, loin de là. Mais en se fixant dans leur Capitale, les Longs Cheveux acquièrent l'illusion d'avoir atteint en grande partie leur but. Ne se trouvant plus sous la contrainte journalière de vaincre ou de mourir, ils ont le sentiment d'une certaine sécurité [Reclus, 1972, p. 75].

Les contraintes extérieures diminuant, il est tentant de conclure que – comme lorsque la révolte avait éclaté – les Taiping allaient disposer de plus de possibilités de mettre en œuvre leur programme millénariste. Mais d'autres phénomènes entrent ici en ligne de compte, et la nature du mouvement Taiping elle-même allait évoluer :

1) Les conditions internes objectives dans lesquelles se trouvait le mouvement continuaient à changer, avec en particulier l'arrivée dans l'orbite du pouvoir rebelle d'une grande quantité de gens dont le statut se trouvait pour ainsi dire redéfini comme celui de "sujets du Royaume Céleste", sans pour autant qu'ils aient été convertis. Withers écrit à ce sujet :

(...) l'occupation avait une signification plus profonde : elle signifiait que la lutte n'était plus simplement un combat armé, mais un jugement entre deux conceptions très différentes de ce que devait être la Chine. Les Taiping n'étaient plus une armée en marche (...), mais une autorité dirigeante avec une responsabilité administrative pour les gens demeurant dans son domaine. Ils devaient à présent prendre en charge le ravitaillement, la défense, la discipline, le bien-être, non seulement de leurs convertis, mais aussi de la population de Nanjing et de la région environnante [Withers, 1983, p. 64].

Car ces "nouveaux sujets", tant qu'ils ne combattaient pas clairement du côté des mandchous, ne pouvaient être rejetés au statut de "démons".

2) Ensuite, l'idée que les conditions changeantes constituaient un cadre différent venant modifier un programme millénariste qui lui serait demeuré fixé une fois pour toute n'est pas réaliste. D'abord, très logiquement, les conditions influaient sur la manière dont les Taiping en général concevaient leur mission. On ne sait pas avec certitude ce que pensaient les Taiping du rang – et les nouveaux convertis du Hunan – mais il semble bien qu'à ces soldats Taiping, paysans venus de régions en crise, les greniers pleins de Nanjing apparurent comme le paradis lui-même. Et les chefs en effet, présentèrent aux soldats la ville comme la Nouvelle Jérusalem, le Petit Paradis.

3) Enfin, l'arrivée à Nanjing changea bien sur sur la manière dont les chefs eux-même interprétaient le programme. La rigidité morale des débuts laissa la place au luxe – après tout, cette rigidité n'avait-elle pas été due en partie au refoulement d'une soif formidable de ce luxe réservé aux classes dominantes ? A présent que les chefs constituaient eux-mêmes l'élite dominante du "Royaume Céleste", ils avaient tout naturellement droit à ce luxe paradisiaque, qui restait bien entendu refusé aux hommes du rang : ceci se serait sans doute aussi vérifié pour un mouvement non millénariste. Citons encore ici Reclus :

Les chefs, qui vont se construire des palais d'un luxe insensé, ont perdu leur dynamisme. De plus, ils ont abandonné l'avantage stratégique de leur mobilité.

Leur base, par sa fixité, offre aux Impériaux la possibilité de dresser des plans à longue échéance et de préparer une offensive concentrique. Tous les auteurs s'accordent à dire que l'installation à Nanjing fut une grande faute stratégique. Que les chefs Taiping aient eux-mêmes été en désaccord à ce sujet semble évident par la masse de déclarations officielles publiées en 1854 et qui toutes, s'efforcent de justifier le choix de Nankin [Reclus, 1972, p. 75]

4) Le paradigme au travers duquel le mouvement Taiping interprétait la réalité était essentiellement millénariste. Après l'arrivée à Nanjing, le sentiment de sécurité ressenti était si fort, l'illusion du succès si grande, que les leaders Taiping en conclurent sur le plan théologique que le Millénium était là. D'où sans doute le "retour du refoulé" : la lubricité prenant la place du puritanisme, etc... Du point de vue du statut social, cette rationalisation théologique trouve sans doute son pendant dans le fait que les chefs étaient habités par la sensation de n'appartenir plus (et pour toujours) à la société paysanne de la Chine : ils avaient accédé à un ordre supérieur des choses, au moyen de leur propre charisme et du canal de communication qu'il avait ouvert avec Dieu le Père.

Sans aucun doute, l'environnement étranger à leurs habitudes (culture matérielle, richesse de l'environnement, langage parlé même, ayant très peu de rapport avec ce qu'ils considéraient être comme "la Chine") et leur niveau d'éducation en général peu élevé, durent les pousser à accepter cette sensation comme une réalité. Et transmise sur le plan théologique, cette certitude les confirma dans leur conviction qu'ils ne pouvaient pas perdre la guerre contre les démons mandchous. On peut même voir dans les dépenses somptuaires auxquelles se livrèrent les dirigeants une conséquence lointaine de cet état d'esprit.

Mais millénium ou pas, la Nouvelle Jérusalem *réelle* différait de celle qu'avaient rêvée les rebelles sur un point important : elle n'était pas vide à l'arrivée des Elus de Dieu, et elle n'était pas non plus peuplée de croyants ou d'êtres célestes qui les aideraient à continuer la lutte contre les démons. Le Millénium comportait un aspect à la fois politique et théologique inattendu : il ne s'agissait plus seulement pour les rebelles d'être efficaces en tant qu'opposition armée, ni même de vaincre militairement. Il leur fallait convaincre la population de la justesse des idées Taiping en se montrant plus efficaces que le gouvernement Qing.

Différence culturelle et haine de classe

Mais, comme le relève avec justesse Withers, la différence culturelle entre Taiping et habitants de Nanjing jouait aussi dans un tout autre sens : elle retirait aux yeux de ces derniers toute légitimité aux prétentions théologiques et surtout dynastiques des rebelles. C'est que les Taiping étaient irrémédiablement *étrangers* aux citoyens de Nanjing : uniformes inhabituels, dialecte du Sud de la Chine, cheveux longs, femmes aux pieds non bandés... Ceci ne pouvait qu'effrayer les habitants, et dut dissuader beaucoup de mécontents de participer au nouveau régime, ce qui isola les Taiping de la base populaire dont ils avaient tant besoin. De plus, la croyance Taiping apparaissait souvent quasi-répugnante aux gens du Bas Yangzi.

De leur côté, les Taiping ne comprirent jamais que ce que les gens pensaient d'eux était pour le succès de leur cause plus important que la vérité: d'origine rustique, ils ne pouvaient comprendre le système de valeurs ayant cours à Nanjing, le centre urbain et sophistiqué *par excellence* de la Chine... *Ils apparaissaient finalement plus étrangers aux chinois que les Mandchous*. Ainsi, l'identité Taiping, qui avait constitué au départ un facteur incontestable de succès du mouvement, devenait un problème au moment où le succès semblait acquis.

Mais ce que Withers ne voit pas, c'est qu'il y a aussi ici une hostilité, un mépris de l'élite sophistiquée pour la paysannerie qui est une affaire de classe, et pas seulement de région ou d'ethnie. (Et qui pouvait le mieux représenter l'élite sophistiquée de la Chine que ces habitants urbanisés du Bas Yangzi ?) Une affaire d'opposition ville-campagne également. Ces habitants de Nanjing auraient-ils mieux apprécié les paysans des armées de la Huai et du Hunan, qui allaient plus tard se battre plus tard dans l'autre camp, contre les Taiping⁶ ?

Withers a dépouillé le journal personnel d'un lettré de la ville, Wang Shiduo, qui assista à toute la période Taiping⁷. Comme beaucoup de lettrés de l'époque, Wang pensait que l'effondrement de la société chinoise était dû à la surpopulation : effondrement de la famille, augmentation de la pauvreté dans les campagnes, et résistance de la population aux lois du gouvernement :

Les gens qui vivent près de l'eau et les lettrés des districts sont la proie des rebelles, les vagabonds et ceux de leur espèce sont leurs aides. Les vendeurs de feux d'artifice et les forgerons leur fournissent de l'aide, les oisifs et ceux qui s'adonnent au jeu leurs fournissent des informations ; les astrologues et les mendiants sont leurs espions, les troupes de garnison et les carriers sont leurs courriers. Les montagnes élevées et les défilés profonds sont leurs antres, les employés et les éclaireurs conspirent pour eux (*make up their cabal*).

Ceux qui sont riches et honorables sont leurs ennemis, les femmes séduisantes et les jeunes instables reçoivent leurs faveurs. [*Rìjì* 日記, 2:18b-19a, cit. in Withers, 1983, p. 84]

⁶ - Vu les pillages et les assassinats auxquels se livrèrent ces soldats "légitimes" de la dynastie en titre quand la ville retomba entre leurs mains 11 ans plus tard, la question n'a à vrai dire guère de sens...

⁷ - Né en 1814 à Jiangning (Jiangsu), mort en 1889, *shengyuan*, très opposé aux Taiping, Wang Shiduo s'échappa de Nanjing en 1853, et devint professeur dans une école de Zhiqi, dans l'Anhui, où il demeura jusqu'en 1859. Sa réputation comme géographe parvint aux oreilles de Hu Linyi (l'un des généraux de Zeng Guofan, voir schéma chapitre précédent), qui avait établi une association destinée à honorer les sujets loyaux de l'Empire morts durant la guerre et d'établir des temples pour eux. Hu Linyi invita donc Wang Shiduo à rejoindre son équipe. Dans une lettre à Zeng Guofan, Wang lui suggéra de faire une annonce publique au Jiangxi pour encourager la population à faire connaître ceux qui étaient morts pour la loyauté et la droiture, et d'établir une organisation similaire à celle de Hu au Hubei. Après la reprise de Nanjing par la *Xiangjun*, Wang entra dans le "Bureau d'Impression" fondé par Zeng Guofan, renommé "Bureau d'Impression de Jinling" (autre nom de la ville) une fois transporté à Nanjing.

Il pensait que le problème venait de ce que le gouvernement durant trop longtemps avait dirigé en adoptant une politique d'excessive "bienveillance" (*rén* 仁), un principe sur lequel il pensait qu'il avait été beaucoup trop insisté dans les Classiques Confucianistes eux-mêmes.

L'infanticide féminin pour lui était la solution à ce problème de population⁸ – mais il n'était possible que sous une dynastie autoritaire et martiale, comme celle des Qin. Wang appelait donc de ses vœux un nouveau Qin Huangdi qui pourrait "améliorer le peuple" (en exergue au chapitre 17). Il résista autant qu'il le put aux Taiping. Était-ce parce que, la nuit de la prise de la ville, les Taiping l'avaient mis, lui, un *juren*, à charrier des corps à la rivière ? Voici ce qu'il écrit quant aux tendances à la rébellion en général (et que je mettais en exergue du chapitre 3) :

De tous les gens du monde, les plus ignorants, les moins ouverts à l'apprentissage et les plus déraisonnables sont les paysans. Ils tiennent à leur propre version de la "raison" et sont irréductibles et obstinés. Si on les exhorte à revenir dans le droit chemin, ils tombent dans une violente colère. Quand on les pousse à faire le mal et à se rebeller, ils se ruent pour être les premiers. Parmi eux, les femmes sont plus ignorantes que les hommes, et les gens des lieux reculés sont plus ignorants que ceux habitant près de grandes routes. De l'autre côté, marchands et colporteurs peuvent s'écarter du droit chemin, mais ne sont pas rebelles. En ceci, les lettrés des zones montagneuses sont différents d'eux [eux se rebellent]. Pour les marchands, ceux qui commercent hors de leur lieu de résidence sont plus raffinés et plus faibles que les marchands locaux.

Ainsi, il peut être dit que, des quatre sortes de gens, les paysans sont les plus déloyaux, puis ensuite viennent les artisans, puis ceux qui ont passé les plus bas des examens militaires, puis les lettrés des lieux distants, et enfin les marchands. Pour ce qui est des lettrés des villes, à mon avis, ils ont l'esprit étroit et obstiné, mais ils ne se rebellent pas. [Wang Shiduo, *Riji*, 2:18b, cit. in Withers, 1983, p. 221]⁹

Nous en apprenons long ici sur la mentalité des lettrés du bas Yangzi, le "cœur culturel" du pouvoir en Chine depuis longtemps. Même si Shiduo apparaît comme un cas extrême, il faut bien noter que cet "esprit de clocher" faisant que ce qui est lointain et peu connu est par définition dangereux parce que différent devait être assez répandu. Combien la description faite par Wang, si empreinte de mépris et de paternalisme, en révèle plus sur celui qui décrit que sur ce qu'elle prétend décrire ! Il semble certain à lire ceci que les lettrés des villes du bas Yangzi sont les plus surs des sujets de l'Empire, mais que seul, l'auteur mérite l'estime du lecteur grâce à son esprit ni étroit, ni obstiné, comme ses confrères !

Comme l'écrit Jacques Reclus en critiquant un historien chinois, Jian Youwen (Jen Yu-Wen), pour lequel il n'y avait en Chine à l'époque des Taiping "ni conscience de classes, ni haines de classes" :

⁸ - Mais si Wang Shiduo prônait l'infanticide des filles pour empêcher la croissance de la population, il se montra inconsolable de la mort de ses deux filles durant l'occupation Taiping de Nanjing... [Withers, 1983, p. 123]

⁹ - Déjà cité en tête du chapitre 3 de cette étude.

(...) les haines de classe, si elles n'existaient pas en effet de bas en haut, dans l'autre sens en revanche sautaient aux yeux et empestaient l'atmosphère. Il aura fallu rien de moins que la révolution communiste pour effacer enfin en Chine cette sorte de férocité qui était celle des "gens bien" dans les rapports avec les humbles. [Reclus, 1972, p. 256]

Withers note encore que "les Taiping n'essayaient pas de se conformer aux règles de l'orthodoxie". D'autres rebelles avant eux, explique-t'il, l'avaient fait : Zhū Yuánzhāng 朱元璋, le premier empereur Ming, avait au début de sa révolte des contacts avec la secte maitreyiste du Lotus Blanc. Mais il s'était conformé aux normes sociales du pouvoir :

Comme il s'approchait plus près du pouvoir, il s'était publiquement dissocié des ses origines peu recommandables, réprimant les sociétés secrètes, et adoptant l'allure d'un dirigeant confucianiste bienveillant. [Withers, 1983, p. 85]

Dans le roman de Wu Jingzi, par exemple, il apparait comme un jeune homme déférent, cherchant des conseils pour prendre meilleur soin du peuple.

Mais une fois encore, Withers ne voit pas – ou ne mentionne à mon avis pas assez – l'aspect de classe concomitant à l'aspect "normes culturelles". On peut se reporter à l'étude de Dardess pour voir qu'en réalité c'est un *renversement d'alliance de classe* qu'opère la révolte messianique dirigée par le futur empereur Ming, pour s'allier précisément à la classe des notables et propriétaires terriens du bas-Yangzi – ceux de Nanjing entre autres ! – et lui permettre d'emporter le pouvoir avec leur soutien, en se dépouillant de ce qui le rendait inassimilable : son messianisme maitreyiste [Dardess, 1970].

Le théâtre de la légitimité et la disqualification symbolique des Taiping

Mais les Taiping n'étaient pas disposés à faire comme le premier empereur Ming. Les habitants avaient déjà à leur rencontre un préjugé défavorable : non seulement ils venaient du Guangxi – à l'époque on jugeait les gens par rapport à leur région d'origine, selon des critères grossiers et provincialistes :

Les gens qui vivent dans les montagnes sont pauvres et cruels, les gens des plaines sont loyaux et respectueux, par nature pacifiques et modérés. [Wang Shiduo, *Riji*, 3:3b, in Withers, 1983, p. 8]

mais *en plus*, ils étaient des rebelles. Et concrètement, les impressions des habitants de Nanjing étaient franchement défavorables.

Pour commencer, les nanjingois trouvaient le costume des Taiping "vulgaire". Bien plus coloré que le leur, il était souvent fait de tissus bon marché. Les vêtements riches des chefs les plus importants étaient souvent des accessoires de scène utilisés à l'opéra ! Ce goût pour des vêtements compliqués et qui paraissaient ridicules aux spectateurs faisait très "carton-pâte", factice en quelque sorte. Le seul chef à posséder une couronne en or était Hong lui-même. Les bijoux et insignes des autres étaient simplement de clinquant.

Tout comme en Europe médiévale, le vêtement *était* le statut social. Ne pas s’habiller selon son statut était une faute, une incorrection rituelle, voire un délit. En période de guerre civile comme celle-là, où le statut était objet de “débat”, le vêtement devenait un élément de la lutte pour le pouvoir. Dans les deux camps, on tuait ceux qui ne portaient pas les bons vêtements, ou la bonne coiffure. Voilà un élément qui ne pouvait se trouver sur le champ de bataille que si celui-ci gagnait *aussi* le niveau le plus symbolique. On retrouve l’aspect potentiellement contestataire même des vêtements du théâtre classique chinois, vêtements copiés sur les vêtements de cour de l’époque Ming, utilisés pour jouer l’opéra sous la dynastie qui avait renversé les Ming !

Les Taiping étaient très au fait des implications du type de vêtement ou de coiffure portée. Ils comprenaient très bien que se raser l’avant de la tête et porter la natte était un signe de soumission au régime, puisque c’était un article de propagande incessante de celui-ci, un élément essentiel de la domination symbolique des mandchous. En tant que rebelles, la majorité d’entre eux refusaient donc de la porter, même si certains d’entre eux la conservaient par habitude. Mais tous refusaient de se raser le front, d’où le nom sous lequel ils étaient connus : Bandits aux Longs Cheveux (*chángmáofěi* 長毛匪). Mais ce qu’ils ne comprenaient pas, c’est que ces oripeaux avaient fini par prendre une connotation morale (bienséance, “propriety”) qui donnait au vêtement le rôle social d’une véritable légitimation politique. Et ils ne savaient pas s’habiller comme de *vrais* officiels.

Ils étaient habitués à assister aux représentations [de théâtre] et à voir les costumes des acteurs [*écrit un habitant de Nanjing*] et les imitaient, pensant que c’était là l’ancienne manière [de s’habiller]. [Wang Shiduo, op. cit., 2:10b, cité in Withers, 1983, p. 79]

Ils jetaient ce faisant le doute sur leur propre prétention au trône. Ils n’avaient pas l’allure de gouvernants, mais ils ne se *comportaient* pas non plus comme des gouvernants :

Ce qu’ils mangent est le genre de choses consommées par les culs-terreux (*rustics*) et les mendiants (...). Même les Wang, qui ont des cuisiniers, suivent encore leurs propres coutumes pour manger, alors, qui voudrait aller les servir ? [Zhang Dejian, in Xiang Da, 187 – cité in Withers, 1983, p. 80]

Autre exemple : à chaque messe offerte au Père Céleste, il fallait manger de la viande de chien. Les habitants de Nanjing trouvaient ça bizarre...

Les Taiping peignaient des fresques murales – ce qui n’est pas du tout une forme d’art habituelle en Chine. Les habitants de Nanjing trouvaient que ce n’était en effet pas de l’art, mais de l’ostentation, de la prétention, de la part de gens qui ne savaient même pas que le jade était une pierre précieuse ! Les soldats Taiping, au début, brisaient le jade, jusqu’à ce que les officiers envoient des ordres pour les en empêcher.

La plupart des Taiping ne savaient pas lire. Bien sur, c’était aussi le cas dans l’armée Qing, mais la différence était que les officiers et les membres des suites des Wang Taiping ne savaient pas non plus lire. Les lettrés de Nanjing trouvaient les écrits de

Hong Xiuquan grossiers, peu raffinés, et notaient que les documents officiels Taiping étaient rédigés dans un chinois vernaculaire, encore plein d'expressions locales du sud ou hakka, au lieu du langage raffiné utilisé par les officiels Qing. Les textes religieux et les décrets de Yang Xiuqing et Xiao Chaogui étaient eux aussi remplis de vulgarités provinciales¹⁰. Tout cela facilitait sans aucun doute le rejet de leur contenu religieux.

Les femmes Taiping, quant à elles, étaient vêtues des tuniques courtes, des longs pantalons, des ceintures et des colliers Hakka, s'essuyaient sur leurs vêtements quand elles étaient en sueur, et marchaient pieds nus. Rien de comparables aux femmes raffinées des hautes classes de Nanjing, ni même aux prostituées des bateaux-fleurs de la ville. Tout ceci ne pouvait qu'exciter la désapprobation, l'hostilité, voire la haine des hommes de Nanjing, qui acceptaient comme naturel un paradigme dans lequel le rôle de la femme était clairement défini par son infériorité de statut. J'aurai l'occasion de revenir sur la statut de la femme, Taiping ou habitante originelle, dans la Nouvelle Jérusalem, quand je parlerai de la politique "familiale" des Taiping.

Notons que, *a contrario*, les remarques qui précèdent mettent en évidence de manière très révélatrice la manière dont la culture servait à définir qui était digne du pouvoir, comment la culture mandarinale pouvait jouer un rôle auto-légitimant et légitimant des "élites". Les Taiping "analysaient" en pratique cet aspect de la domination qu'ils combattaient déjà sur le plan philosophique grâce à leur croyance en partie allogène.

Les Taiping n'étaient pas seulement des rebelles, mais de plus des rebelles de la mauvaise sorte : ils venaient de la mauvaise partie du pays, de la mauvaise couche sociale, de la mauvaise culture, et représentaient la mauvaise alternative pour la Chine. Ils étaient des hérétiques culturels [Withers, 1983, p. 86].

En plus du préjugé défavorable des Nanjingoïses à leur égard, les Taiping rencontrèrent les difficultés liées à la guerre, aux problèmes pour trouver des administrateurs compétents¹¹, à la charge de travail écrasante de chaque fonctionnaire. Pour tenter de combattre les tendances "provincialistes" des habitants, les Taiping en appelaient au patriotisme anti-mandchou, tentaient de se dissocier des bandits et des sociétés secrètes. Ils firent des promesses de rangs élevés pour tous ceux qui les rejoindraient, et utilisèrent la propagande idéologique, en particulier le *Système Foncier de la Céleste Dynastie*. Et surtout ils tentaient de faire passer le message religieux universaliste de Hong.

¹⁰ - "Plus de vingt dialectes chez les Taiping" – in "Harvey to Bruce", [*Parliamentary Papers*, 1862, 20 Mars, 14].

¹¹ - Le désespérant manque de cadres dont souffrit sans cesse le mouvement Taiping explique l'organisation ultérieure d'examens impériaux version Taiping pour trouver des lettrés pouvant travailler dans les bureaux du gouvernement. 800 des 1000 candidats furent envoyés au Hubei, ce qui n'eut pour effet que d'aliéner encore davantage les lettrés à la cause Taiping [Shih, 1972, pp. 98-9].

La politique religieuse Taiping dans la Nouvelle-Jérusalem

Les Taiping étaient sur la scène au nom d'une mission divine absolue, transcendante. Ils ne cherchaient pas à se conformer aux normes confucianistes, mais au contraire cherchèrent à faire se conformer Nanjing aux commandements divins.

La différence entre Qing et Taiping était que leur mission chiliastique leur imposait d'intervenir constamment et ouvertement dans la vie des gens : vie de famille, mariage, religion, commerce, coupe de cheveux... tout devait être en accord avec l'austérité morale de la Vraie Foi. Les Qing, par contraste, avaient une approche "impériale" des problèmes : auto-gouvernement sous contrôle quand c'était possible, utilisation de méthodes plus subtiles basées sur une idéologie et des intermédiaires¹². Ce qui peut expliquer l'impression de "modernité" que peut donner une description des fonctionnements Taiping, à intervention étatique incontestablement plus directe. Ainsi, la ville, écrit le missionnaire Bridgman [Brine, 1862, pp. 195-196], "était gardée dans un état de propreté pas vu souvent en Chine".

Les Taiping devaient non seulement enrôler des guerriers, mais aussi, en raison de la nature religieuse de leur mouvement, faire des convertis. Sinon, ils auraient bien une victoire militaire, mais pas le Millénium espéré. Et ils commençaient à se rendre compte – vu leurs rapports avec les nanjingois – que victoire militaire n'allait pas forcément de pair avec conversion. Ils commencèrent donc une propagande religieuse incessante pour "prêcher les vrais principes" aux habitants, sur des estrades, dans la rue. Ils brûlèrent les temples bouddhistes et taoïstes de la ville, collèrent des papiers aux murs, pendirent dans les rues des bannières colorées sur lesquelles ils avaient peint des slogans appelant à respecter le Sabbat. Certains habitants de Nanjing se convertirent. Certains de ceux qui acceptèrent les idées Taiping le firent parce qu'ils croyaient qu'ainsi, ils étaient rendus insensibles aux balles par les prières¹³. Ce furent surtout des personnes peu éduquées qui se convertirent.

La population, dans sa majorité, accomplit les rituels pour éviter les punitions – ou en raison des avantages qu'elle pouvait en tirer – mais rejeta les idées religieuses. Ma Shouling [*Jinling guijia xinyuefu*, in Xiang Da, IV, 736] écrit par exemple :

J'ai lu les livres rebelles pour la première fois. Ce sont *Le Classique en trois caractères*¹⁴, *L'Ode à la jeunesse*, et *Les Dix Commandements*. En gros, ils disent : Le Ciel et la Terre ont été créés en six jours par le Père Céleste, Dieu. Le Fils Aîné Céleste, Jésus, a subi la crucifixion pour sauver le monde. Les gens doivent croire ce qu'il dit, et ne pas être trompés par le Serpent aux Yeux Rouges, le démon Yanlo. Avant d'avoir fini de lire, je ne pouvais m'empêcher de rire [cit. in Withers, 1983, p. 101].

¹² - Voir à ce propos le chapitre 5 de cette étude.

¹³ - Curieux parallèle avec les Boxers de 40 ans plus tard.

¹⁴ - Une version Taiping des livres d'éducation traditionnels. Une traduction se trouve dans [Lindley, 1866, p. 827].

Un autre habitant de Nanjing raconte qu'un groupe de jeunes gens et de jeunes filles éclata de rire quand un prêcheur Taiping tenta de leur enseigner la création et la rédemption.

C'était parfois plus le comportement concret des rebelles que leurs idées qui jetaient les lettrés dans l'opposition ou du moins la résistance passive :

Mon oncle dit : "Ce que les rebelles disent dans leurs proclamations est indiscutable, mais les rangs inférieurs ne le mettent pas en application, donc nous ne pouvons nous fier à eux." [Li Gui, Sitongji, in Xiang Da, IV, 47]

Au total, la conversion ne pouvait être assez massive pour briser à Nanjing le fossé entre riches et pauvres, gens de différentes régions, ruraux et urbains. En fait, l'identité religieuse Taiping fut le principal obstacle à l'intégration avec les populations conquises, d'autant plus que les Taiping ne cherchaient pas à gagner la population en utilisant leurs loyautés locales, bien plus fortes que leur loyauté dynastique : ils demeuraient intransigeants sur le respect dû à leurs règles. La rigidité de leur millénarisme, de leur obéissance au Père Céleste, auquel ils voulaient soumettre les habitants, produisait l'effet strictement opposé à celui qu'ils recherchaient. Comme l'écrit Withers,

conduits par leur propre sens de la vertu, les Taiping se montraient insensibles à la signification profondément émotionnelle des coutumes qu'ils ordonnaient par décret de modifier. Le résultat était qu'ils rejetèrent la majorité de la population loin du comportement qu'ils considéraient comme correct [Withers, 1983, p. 157]

Ainsi par exemple, le deuil confucianiste de trois ans fut aboli : les Taiping firent de la mort un événement joyeux, puisque les morts vivaient au Paradis. Mais il fallait faire respecter la joie : se basant sur Jean, ("Dans la Nouvelle-Jérusalem, on ne pleurera plus"), les Taiping *interdirent* désormais de pleurer à Nanjing ! Ils interdirent les funérailles élaborées : les enterrements devaient se faire dans des linceuls, comme celui de Jésus. Face à la résistance, les Taiping en vinrent à briser les cercueils des familles rétives ! Ainsi on était passé, de 1837 à 1854, de la vision à la croyance, de la croyance à la rigueur morale, de la rigueur morale à l'institution de lois internes appuyées par la terreur divine. Et de celles-ci, on arrivait à l'imposition du nouveau paradigme comme moyen de domination des populations conquises, et "administrées" au nom d'une "juste cause".

Vu leur échec à convertir les habitants, les Taiping se détournèrent de plus en plus d'eux, et s'appuyèrent de plus en plus sur les Taiping du Guangxi, les "Elus de la Foi".

Tentative de transformation de l'ordre social et institution du Guan

Les Taiping ne réussirent pas la transformation totale de l'ordre social. Withers ne pense pas que leur programme était inapplicable, ni que leur échec de la transformation sociale fut la cause de leur échec général. A Nanjing, l'opposition aux rebelles émergea justement parce que le nouvel ordre réussit jusqu'à un certain point : les habitants de la

ville ne doutèrent jamais de la menace que représentaient les Taiping pour leur ancien mode de vie. Si l'ordre Taiping "réussit", c'est à persuader du danger qu'il représentait – ce qui n'est guère une réussite en soi. Il ne put pas intégrer les habitants réellement.

Les Taiping entrèrent dans les maisons assez grandes, les transformèrent en *Nǚguǎn* 女館, ou "Institut de Femmes", et en *Nánguǎn* 男館, ou "Institut des Hommes", et de manière générale, transformèrent les bâtiments : le Temple du Dieu de la Littérature devint le Bureau des Impressions, le temple de Guandi une usine de fabrication de poudre, et la maison du clan Yao, près de la Porte Shuixi, devint l'Office Central du Trésor Sacré.

Les bâtiments réquisitionnés furent attribués à deux types d'usages :

- le *yá* (牙) ou bureau de petite ampleur,
- le *guǎn* (館) résidence de diverses brigades de travail. Mais en fait, on utilisait souvent un mot pour l'autre.

Le Guan était l'unité sociale de base de l'état Taiping. Comme s'il avait été impossible de substituer tout simplement le vide au clan confucianiste. Les rebelles tentaient-ils de réinvestir le modèle qu'ils avaient utilisé au début de leur mouvement dans la *Bai Shangdi Hui*, l'Association des Adorateurs de Dieu ? Il est clair en tout cas qu'ils tentèrent d'appliquer au moins une partie de leur programme utopique de Yong'an : les habitants de Nanjing furent divisés en groupes de 25 selon leur occupation. Ils donnaient à l'Etat ce qu'ils produisaient, et en échange, ils recevaient rations et vivres. L'Utopie Taiping semblait avoir déjà versé dans le projet obsessionnel, détaillé au millimètre, du maniaque classificateur. Il y avait des Guan de briquetiers, de charpentiers, de tailleurs, d'artistes, de cordonniers, etc... il y avait même des Guan de fabricants de sauce de soja ! Les femmes avaient leurs propres Guan, strictement séparés des autres.

Chaque Institut était dirigé par un "caporal" (*liǎngsīmǎ* 兩司馬). Comme le rôle informel de gouvernement des petites collectivités, auparavant assuré par les notables de l'élite, n'était plus assuré, c'était au caporal qu'en était advenu l'héritage. Le Liangsimā devait gérer ce trésor, éduquer les enfants du Guan, diriger les services religieux qui avaient lieu dans la Guan plusieurs fois par jour. Côté respect du Père Céleste, chaque Guan avait en effet son propre lieu de culte. Il servait d'intermédiaire si du travail était demandé, ainsi que de juge de paix pour régler les disputes. S'il n'y arrivait pas, il pouvait en référer à son supérieur hiérarchique. Le long de cette "voie hiérarchique", un problème pouvait arriver jusqu'au Tian Wang lui-même.

Il semblait que chaque Guan ait été institué comme un version en réduction de la société Taiping tout entière¹⁵... Ainsi chaque Guan avait-il son propre trésor public.

¹⁵ - Ceci revoie au rôle symbolique de l'institution, selon ce qu'en dit [Lourau, 1970]. Cet aspect et l'aspect obsessionnel de la mise en œuvre de l'Utopie seront tous deux abordés plus en détail dans la troisième partie.

Les Guan étaient mandés pour le travail à accomplir. En particulier, les Guan des imprimeurs étaient extrêmement importants, au point que les Taiping firent venir à Nanjing de nouveaux imprimeurs pour compléter les habitants exerçant auparavant cette profession. Des lettres mobiles, prises à Yanzhou, furent amenées à Nanjing, mais on utilisa aussi des lettres fixes.

Un second type de Guan accomplissait des tâches publiques : les pompiers, les fossoyeurs, par exemple, ou celui qui fournissait les soins médicaux pour les combattants blessés ou les malades. Les Taiping étaient très concernés par les soins médicaux. Le 13 Mai 1854, Wei Changhui fit un sermon appelant les médecins à venir servir le régime, promettant 10 000 taëls et le rang de chancelier en récompense [Withers, 108]. Les ophtalmomogistes étaient particulièrement demandés, car Yang Xiuqing avait une maladie de l'œil. Un Nénggrén Guǎn 能人館 existait qui comprenait un Docteur d'Etat (*guóyī* 國醫), seize docteurs en médecine générale (*nèikē* 內科), quatre chirurgiens, neuf diagnosticiens (utilisant les différents pouls des patients, selon la médecine chinoise de l'époque), et un pharmacien pour les urgences. [Zhang Dejian, in Xiang Da, IV, Withers, 109]. Chaque rue importante de la ville avait un médecin (ce qui faisait soixante en tout). Mais on disait que les soins donnés au Nengren Guan n'étaient pas bons : la qualité des médecins n'était pas, semble t'il, extraordinaire... Mais certaines pratiques Taiping étaient en amélioration par rapport à la médecine traditionnelle, en refusant certaines pratiques malsaines, comme le *fúshuǐ* (符水) dans lequel le patient devait avaler les cendres d'un charme¹⁶.

Le troisième type de Guan fournissait de la main-d'œuvre. Le travail était dur. Les Taiping avaient réparti les gens selon leur capacités en deux catégories :

- *páimiàn* 牌面 (tête de rôle), entre 16 et 50 ans, auxquels ils donnaient les travaux les plus durs.
- *páiwěi* 牌尾 (fin de rôle), avant 16 et après 50 ans, pour des travaux plus légers.

Les personnes âgées et les handicapés étaient assignés à leur propre Guan, pour le nettoyage des rues. En cas d'attaque, tout le monde devait aller défendre les murs.

Les noms des habitants de chaque Guan et leur profession étaient enregistrés sur des "registres de porte" (*ménpái* 門牌). Tous les 10 jours, chacun, muni du certificat délivré par son Guan, pouvait retirer des rations de nourriture au Trésor Public. "Ceux qui ne peuvent rien faire ou ne savent rien faire (...) ont tout de même le minimum nécessaire", écrivait le missionnaire Jésuite Clavelin [Withers, 1983, p. 113].

¹⁶ - C'est sans doute pour des raisons religieuses que les Taiping s'opposaient à cette pratique – et sûrement pas pour des raisons médicales... C'était manifestement une pratique d'origine chamanique, et comme telle suspecte aux "Vrais Croyants" : le seul chamanisme autorisé était celui pratiqué pour raisons de communication avec le Père Céleste par Yang Xiuqing. Les *techniques* d'extase du chamanisme étaient conservées, mais pas l'objet de la pratique. Voir la troisième partie à ce propos.

Toute l'activité de production avait été placée entre les mains de l'Etat théocratique. Le travail n'était pas salarié, mais compensé en nature par l'Etat. Les biens privés, sauf ce qui peut être porté, furent confisqués. Au début, l'argent fut également confisqué. Les Taiping décidèrent que c'était un crime d'en conserver, mais ensuite devinrent moins regardants. En 1853, un visiteur étranger témoigne qu'on battait à coups de bambous toute personne ayant plus de 5 *yuan* sur elle !

Tout se passait comme si les paysans pauvres qu'avaient été les Taiping avaient voulu détruire la hiérarchie de la richesse dont ils avaient été victimes, non pas en en remplaçant par un autre mécanisme, mais en empêchant l'argent de mener à l'ascension sociale. Le moyen utilisé était tout simplement de détruire le support de cette hiérarchie détestée : l'argent lui-même, et par là même espérer détruire tout mécanisme découlant de son utilisation.

La situation des femmes et la politique "familiale"

On l'a vu (voir la citation chapitre 16), dans l'*Ode à la Jeunesse*, le ton concernant le statut de la femme demeurait très confucianiste. Mais ce conformisme théorique lui-même excitait le scepticisme des lettrés orthodoxes de la ville. Ainsi de Zhang Dejian qui écrit :

Les rebelles ne respectent pas les Cinq Relations, alors (...) comment peuvent-ils écrire des poèmes sur elles ? [Xiang Da, III, 259, cit. Withers, 1983, p. 142]

Et en effet, les Taiping attribuèrent à la femme dans leur société un statut tout à fait particulier, lié à la politique anti-familiale suivie au moins dans les premières années de l'installation à Nanjing.

En continuation de la ligne suivie dans l'armée en marche, la séparation des sexes avait été décrétée "afin de prévenir toute conduite inappropriée" [Hong, cit. Michael, 1971, II, pp. 464-5]. Dans toute la cité, les familles se trouvèrent donc séparées dans des Guan différents. Les Taiping non seulement appliquèrent la loi à leurs propres coreligionnaires, mais forcèrent également les habitants d'origine de la ville et les personnes en captivité à la respecter. On peut d'ailleurs relever que cette continuation de la ségrégation des sexes était en contradiction avec l'idée que le Millénium était déjà advenu, puisque la ségrégation devait en théorie être provisoire.

On devait appeler les femmes "Soeur Aînée" (*Dàmèi* 大妹) en signe de respect, et dans le projet de répartition des terres, il était prévu qu'elles se voient attribuer de la terre au même titre que les hommes, ce qui était expressément défendu sous les Qing. De façon générale, elles avaient un statut théorique égal à celui des hommes : elles pouvaient avoir un poste gouvernemental, recevoir la même éducation religieuse que les hommes, et sortir librement de chez elles. Toutes choses qui n'allaient pas de soi dans la société orthodoxe.

D'autre part, les Taiping punirent de mort le bandage des pieds des filles et interdirent l'abandon des petites filles et la vente des petites servantes-esclaves [Reclus, 94]. Quant à la prostitution, ils se rendirent sur le fleuve et firent fermer les bateaux-fleurs. "Ceux qui dirigent des maisons de prostitution seront sommairement exécutés avec toute leur famille." [Shih, 1972, p. 225].

Le suicide des veuves fut également interdit. Au contraire, les Taiping leur fournirent du travail pour qu'elles puissent survivre.

Le Guan devait retirer la femme de sa "famille-prison"... pour la mettre au travail au service de l'Etat [Curwen, 1977, pp. 194-95] ! En effet, dans les *nuguan*, on faisait des vêtements officiels, des uniformes Taiping, des étendards, mais on participait aussi aux moissons, on portait du riz, on creusait des fossés.

Une véritable hiérarchie féminine avait été instituée, parallèle à celle des hommes. Mais en général, les femmes n'étaient pas mises en position de commander des hommes. Withers ne pense pas qu'en fait il y eut institution d'examens séparés pour les femmes, en raison des tensions évidentes pouvant se produire entre femmes de hautes responsabilités et hommes. Cependant, les femmes suivaient en même temps que les hommes l'éducation, religieuse et basée sur la Bible, et étaient employées comme les hommes dans les diverses bureaucraties de la Ville Céleste.

Reclus [Reclus, 1972, pp. 87 & 105] rapporte cependant que la sœur de Hong Xiuquan, Hong Xuanjiao, qui commanda les bataillons féminins de l'armée rebelle et était mariée à Xiao Zhaogui, prit la place de celui-ci à la tête de ses troupes quand il fut tué devant Changsha. Mais elle fut plus tard à Nanjing humiliée par son amant, Yang Xiuqing, qui lui fit donner dix coups de bâton. Elle aurait alors estimé ne plus pouvoir assumer ce commandement, et alors les troupes féminines auraient été licenciées et envoyées aux travaux de terrassement. Il se pourrait bien que cette évolution retrace celle du statut concret de la femme dans le mouvement, c'est à dire élevé lors de la phase dynamique, ascensionnelle, de celui-ci, et au contraire marqué par la tradition dans la phase suivante. Ainsi à Nanjing, certains Taiping n'étaient pas d'accord pour qu'on autorise les femmes à paraître en public [Withers].

Je l'ai déjà mentionné, les hommes de la ville réagirent souvent fort mal, et avec beaucoup de virulence, à la politique des Taiping à l'égard des femmes. Un habitant de la ville, Zhang Bingyuan (qui allait plus tard tenter un complot pour y faire entrer les troupes impériales) écrivait par exemple :

Les femmes du Guangxi devraient être massacrées sans faiblesse ni pitié quand la ville sera reprise. Elles sont féroces et cruelles, et ont servi comme soldats, quittant la ville pour se battre. (...) Les épargner serait cause de désordres par la suite. [Zhang Bingyuan, in Xiang Da, IV, 768, cit. in Withers]

Autre manière de tenter de discréditer le système des examens organisé par les Taiping : un auteur écrit, visiblement choqué, que "même les prostituées" pouvaient y prendre part. Les hommes de la ville accusaient les magistrats d'être "cruelles et violentes" [Xie Jiehe in Xiang Da, IV, 652 – cit. in Withers, p. 135], et accusaient les

femmes-messagers du Palais et des administrations des Wang d'être en réalité les concubines des Wang. Il est vrai que les Wang avaient des concubines (Hong lui-même n'en avait pas moins de quatre-vingt-huit, chiffre dépassé seulement par le harem personnel de Yang !). Mais d'une part il ne s'agissait pas des femmes de leur bureaucratie – et d'autre part les Wang ne cherchaient nullement à dissimuler ce fait¹⁷.

En plus des commentaires des contemporains, il existe une “histoire de moralité” de l'époque à propos des femmes qui obtiennent une haute position sociale : tout ceci montre les tensions provoquées par ce changement de statut – tout en constituant une preuve indirecte de sa réalité.

Ce nouveau statut de la femme était très ambivalent : elles jouissaient incontestablement de nouveaux droits, mais se trouvaient parfois dans l'impossibilité concrète de les exercer. Comme si elles s'étaient trouvées en une sorte de “liberté surveillée”. Cette ambiguïté du statut de la femme est aussi marquée dans le fait que les Taiping prenaient comme captives les femmes trouvées dans les villes conquises, et ceci rappelle certains mouvements millénaristes médiévaux où l'égalité dans le partage des biens matériels s'étend au partage des femmes...

A noter aussi que, lorsque les Taiping exclurent des villes qu'ils tenaient les habitants d'origine, par peur de l'espionnage¹⁸, ils exceptèrent les belles femmes de la mesure...

Le statut de la femme allait se trouver fort étrangement au cœur de la tentative de prise de pouvoir total par Yang Xiuqing, et donc du déclenchement de la crise qui allait mener aux grands massacres inter-Taiping de 1856. Je reviendrai sur ces événements sanglants dans le chapitre suivant, dernier chapitre de cette seconde partie.

La réaction des habitants à l'imposition du nouvel ordre social

Les pauvres en Chine étaient silencieux. Ils n'ont pas laissé de chroniques écrites et leurs idées nous sont parvenues seulement au travers des mots de l'élite, dont les perspectives et les intérêts étaient très différents des leurs. [Withers, 1983, p. 217]

Ce qui fait que nous ne savons pas avec certitude comment la masse de la population réagit aux Taiping. Les lettrés cherchaient surtout à démontrer que les rebelles “maltrahaient les gens”. Ceci dit, il semble que les Taiping eurent plus de

¹⁷ - Réaction classique : puisque la femme a réussi, c'est forcément qu'elle a payé sa réussite avec la seule capacité que ces hommes confucianistes peuvent lui reconnaître : son corps. Et le fait que les Wang avaient *aussi* des concubines ne règle pas la question. Ce ne serait pas la première (ni la dernière) fois qu'un argument de propagande avancé pour des raisons psychologiques autant que politiques se verrait *par hasard* coïncider en surface avec une réalité qui n'avait sans doute que peu d'importance aux yeux de ses détracteurs, et qui ressortirait en fait d'un phénomène différent.

¹⁸ - En raison de la disette, les Taiping évacuèrent en 1854 un grand nombre de femmes et d'enfants afin d'avoir moins de bouches à nourrir. Reclus, qui rapporte ceci, ne dit pas si les jolies femmes furent également exceptées de cette mesure.

succès vis-à-vis des pauvres que de l'élite, notamment pour les conversions. Les défavorisés étaient sans doute ceux qui avaient le moins à perdre en acceptant le nouveau mode de vie. Mais ce succès ne put être utilisé pour construire une organisation politique et militaire capable de contrecarrer l'élite. Le programme qui attirait les pauvres ne fut pas appliqué – ou du moins pas totalement – en partie en raison de la guerre (par exemple, le programme concernant l'organisation de la distribution de la nourriture). De plus, ce fut pour les pauvres que la guerre fut la plus dommageable précisément.

Mais tous ces complots furent découverts, et les coupables Les Taiping en gardèrent leur mentalité de petite minorité opprimée, de petite élite de vrais croyants menacés.

J'ai dit que les Taiping, par crainte de l'espionnage des Qing et la trahison, forcèrent par la suite les habitants d'origine des villes qu'ils tenaient à vivre en dehors des murs. A Nanjing, ils interdirent les marchés dans la ville, et l'espionnite s'installa.

Il semble bien que les Taiping aient eu en partie raison, car il y eut bien des tentatives des habitants pour faire tomber la ville. En 1854, une femme, Zhu Damei, séparée de son amant par les Taiping, tenta d'empoisonner Yang Xiuqing. Un lettré, Zhang Bingyuan, tenta de faire ouvrir une porte de la ville aux soldats Qing. Ce qui est significatif est que Zhang put trouver des complices parmi les soldats Taiping eux-mêmes. La conspiration échoua : un soldat terrifié finit par la révéler à Yang Xiuqing, et Xiang Rong, le général Qing, méfiant, n'envoya pas de troupes au rendez-vous¹⁹ !!

Les auteurs de tous ces complots furent mis à mort de manière horrible. Après la reconquête de la ville en 1864, Zhang fut élevé au rang de héros de légende. Des histoires commencèrent à circuler sur la manière dont il avait réussi à faire exécuter par Yang des Taiping fidèles en les dénonçant... Ceci permit à la propagande impériale de présenter Nanjing comme une ville entièrement fidèle à la dynastie et occupée par l'ennemi. Mais ce type de propagande montrait précisément que tel n'avait pas été totalement le cas... En fait, les loyautés de Zhang étaient locales et non dynastiques, et il cherchait à se faire un nom. Il écrivit à Xiang Rong sur un ton parfois assez anti-mandchou. Et il y eut des habitants pour collaborer avec les Taiping. Zhang écrivait par exemple à Xiang Rong :

Ceux comme Ha Wentai et Wang Chentian de l'Institut de Pharmacie, qui ont fait le maximum pour soigner l'œil du Dong Wang [Yang Xiuqing], comment de telles personnes peuvent-elles demander la clémence ? Zheng Zhiqiao du yamen du Commandant et Zhang Ba, du Bureau des Arcs et des Flèches, qui donnent volontiers des suggestions politiques aux rebelles pour opprimer le Jiangnan, comment peuvent-ils être épargnés ? C'est comme ceux qui ont écrit les proclamations rebelles, comme ce *zhuren* du Zijiang appelé Qiu et ce *xincai* [titres de lettrés ayant passé des examens – GG] de Wangjiang appelé Long, qui ont insulté la

¹⁹ - Je reviendrai sur cette conspiration en détail dans le chapitre suivant.

dynastie, proposé des plans pour capturer le Grand Camp [camp militaire Qing près de la ville – GG] et trahi l'Empereur : le supplice de la mort lente [*slicing*, litt. “découpage en tranches” – GG] n'est pas une punition suffisante pour leur crime [Zhang Bingyuan, in Xiang Da, IV, 771, cit. in Withers, 1983, p. 192].

Bel exemple de délation haineuse. Certains lettrés collaborèrent en effet avec les rebelles et utilisèrent leur position dans leur gouvernement pour aider des amis et des parents à échapper aux réformes, et surtout au travail dans le Guan. Certains marchands étaient en très bons termes avec les deux camps : il y avait de l'argent à gagner ! Un marchand “aida” le gouverneur de Suzhou à résister aux Taiping en lui fournissant un millier de bateaux, puis dès que le Zhong Wang, Li Xiucheng, arriva dans la ville, il prit contact avec lui ! Mais dans l'ensemble, les lettrés furent anti-Taiping en raison non pas d'une quelconque fidélité aux mandchous, mais parce que le mode de vie proposé (et imposé) par les Taiping leur était insupportable²⁰.

La propagande impériale tira évidemment parti de ce fait. Zeng Guofan comprit très vite que, ce que la loyauté aux Qing ne ferait pas, la promesse de restaurer l'ancien mode de vie pourrait l'accomplir. Dans sa “proclamation contre les bandits du Guangxi”, en 1854, il écrivit :

Le système moral, les relations éthiques humaines, l'héritage culturel, et les institutions d'un passé de plusieurs milliers d'années sont balayées d'un trait de pinceau. Ce n'est pas seulement une calamité pour la Grande Dynastie Qing, mais aussi le soulèvement le plus extraordinaire depuis l'établissement de la culture et de la civilisation chinoises dans les temps anciens [Feuerwerker, 1975, p. 83].

Pour Zeng – comme on peut s'en rendre compte en voyant dans son texte les termes utilisés, très significatifs – c'était à l'élite lettrée qu'il appartenait de défendre cette culture menacée :

Comment quiconque capable de lire les livres, connaissant les caractères écrits, peut-il demeurer devant cela les mains dans les manches, sans rien faire ? [ibid.]

De nombreux habitants désiraient simplement rester en vie, et ne pas s'opposer directement aux rebelles²¹... sans pour autant risquer des mesures de rétorsion quand les Qing reviendraient. Les habitants avaient dû laisser pousser leurs cheveux, et les soldats de Xiang Rong touchaient une récompense quand ils ramenaient à leurs chefs une tête chevelue. Ils avaient déjà tué sous les murs des paysans n'ayant d'autre choix

²⁰ - Beaucoup par exemple cherchaient à échapper à l'intégration forcée dans le système Taiping en se cachant dans les Guan plutôt qu'en cherchant à s'enfuir. En avril 1853, les Taiping organisèrent une fouille.

²¹ - Les habitants des couches favorisées de la ville devaient trouver l'existence dans les Guan particulièrement insupportable parce qu'en plus de la séparation de leurs familles, et du contrôle par le “Caporal” qu'elle permettait, les Guan mélangeaient aussi des gens de diverses origines sociales : les lettrés se retrouvaient ainsi à partager la vie de journaliers... La résistance à l'intégration dans le nouvel ordre social ne fut pas toujours la fuite de la ville. Certains tentaient plutôt de tourner les règles, ainsi Wang Shiduo, qui forma un *Lǎorén Guǎn* 老人館 (un Guan de personnes âgées) avec ses amis de même âge et de même groupe social que lui [Wang Shiduo, *Riji*, 1:4, cit. in Withers, 1983].

que se laisser pousser les cheveux. Les habitants avaient donc peur du massacre lorsque la ville serait reprise, et beaucoup bravaient la punition des Taiping en continuant à se raser le front. Au-delà du mur de la ville, beaucoup de gens du marché avaient le front rasé. La ville était très sûre – d'où l'intérêt d'obéir aux Taiping pour y vivre. Donner son nom pour être porté sur les registres était être sûr d'avoir à manger. De plus, obéir aux rebelles permettait d'éviter la réquisition dans l'armée Taiping, c'est à dire une vie incroyablement dure, devoir quitter la ville, et la mort quasi-certaine en cas de capture par les Qing.

Les habitants qui réussissaient à fuir la ville ne se retrouvaient pas nécessairement dans l'armée des Qing. Pour beaucoup, s'ils rejetaient les rebelles, ils visaient surtout à ne pas se trouver au milieu des deux camps – ni dans un camp, ni dans l'autre !

L'esprit de système et l'esprit du système

Avant de discuter sur l'application ou la non-application à Nanjing du programme Taiping des origines, notons d'abord un fait important, parfois inaperçu : de façon générale, la manière brutale et dogmatique, sans discernement, dont les Taiping appliquèrent même des mesures qui théoriquement auraient dû constituer un progrès, a autant d'importance concrète sinon plus que la teneur théorique de ces mesures. Quelques exemples suivent.

Au début, il y eut des cas où le Guan prévu n'était pas prêt à recevoir les femmes et où celles-ci se suicidèrent en se jetant dans la rivière Qinhai plutôt que de passer une nuit dans la rue. Un délai dans la mise en application de la nouvelle loi aurait probablement suffi à les sauver. Mais à la "décharge" des rebelles, on peut remarquer qu'ils avaient sans doute peu d'éléments pour comprendre la psychologie des femmes de la haute société du Yangzi...

Les femmes de Nanjing, peu habituées aux travaux physiques, trouvaient souvent ceux auxquels les contraignaient les rebelles au-dessus de leurs forces : les Taiping leur appliquaient en effet les standards, qu'ils devaient croire généraux, des femmes hakka et des femmes de la campagne. En ce qui concerne les femmes dont les pieds étaient déjà bandés, elles ne furent pas pour autant dispensées de travail : les rebelles leur ordonnèrent simplement de desserrer d'abord les bandages de leurs pieds. Mais cela ne pouvait rien améliorer pour la plupart, car le pied était déjà atrophié depuis de longues années. Wang Shiduo écrit cependant :

Seules, les femmes du Jiangsu en souffrirent. Celles de l'Anhui le prirent comme une évidence et ne le trouvèrent pas étrange [Riji, 3:3b].

Mais il me semble que l'on peut se demander si Shiduo évalue correctement les souffrances de femmes qui devaient marcher depuis des années en s'appuyant sur des béquilles ou l'épaule d'une servante...

Au début de la création des Nuguan, il y avait eu des cas où les enfants restaient debout devant la porte, appelant leur mère. On verra que les Nuguan finirent d'ailleurs par être démantelés sous la pression de la population et des Taiping du rang eux-mêmes.

Quelquefois, le nouveau système – de façon absolument non intentionnelle – menait à exacerber les souffrances que les femmes avaient déjà endurées sous l'ancien. Ainsi, tragiquement, ce fut le cas de la plus jeune fille de Wang Shiduo. Mariée durant les années 40 à un homme dont l'origine et le tempérament n'avaient pas suffisamment été examinés, elle fut d'abord sans cesse maltraitée par son mari indolent et sa belle-mère tyrannique. Puis quand les Taiping entrèrent dans la ville, les deux femmes entrèrent dans le même *Nuguan*, où sa belle-mère lui fit faire à sa place tout le travail dur. La jeune femme s'effondra. Wang Shiduo, qui se blâmait lui-même pour avoir donné son accord au mauvais mariage, écrit :

Elle tomba très malade, et n'avait plus la force de bouger (...) Dans sa maladie, elle demandait des poires, mais il n'y en avait pas, ainsi que toutes sortes de nourritures, mais il n'y en avait pas. Au moment de sa mort, elle n'arrivait plus à me reconnaître. [Riji, cit. in Withers, 1983, p. 132]

Enfin, de manière plutôt pragmatique qu'utopique, les rebelles utilisèrent parfois auprès de leurs soldats le chantage à l'autorisation de mariage pour pour les inciter à combattre plus dur. [Shih, 1972, p. 71]

Pourtant, cette maladresse et cette rigidité dans l'exécution des mesures ne semblent pas ressortir d'un "manque de cœur spécifique", comme le montre par exemple la situation humaine que les Taiping faisaient aux veuves. De même les Instituts pour les personnes âgées (*Lǎorén Guǎn* 老人館) durent-ils leur création à l'acceptation par les Taiping de la proposition qui leur avait été soumise par un habitant, Zhou Caitai. Celui-ci, ému par la vue de personnes âgées n'ayant plus personne pour s'occuper d'elles, en proposa la création dans un mémoire. En fait, cette rigidité semble bien être une conséquence d'une "mentalité utopique" selon laquelle le monde peut en effet être modifié par décret divin, ce qui se manifestait par une forme (révélant les origines paysannes du commun des rebelles) de "légalisme naturel" sans nuances.

Le degré de réalisation du programme utopique des rebelles

Un fait considéré en général comme apparemment évident par les chercheurs est que les rebelles n'appliquèrent que très partiellement leur propre programme utopique. Je n'ai jusqu'à présent examiné la politique concrète Taiping que dans la capitale même du Royaume Céleste, ce qui ne permet pas d'aborder le problème dans son ensemble. Mais cet examen permet tout de même de dégager deux éléments qui devraient être particulièrement significatifs pour mieux comprendre la signification de la politique Taiping, et peut être connaître le degré auquel le projet utopique d'origine passa dans les faits. Il s'agit grossièrement :

- 1) de la politique rurale dans son ensemble, et en particulier son rapport au texte précis dont nous disposons portant projet de la répartition des terres,
- 2) de la politique familiale, réfractée essentiellement au travers du statut abstrait et concret de la femme,
- 3) de la politique économique, en particulier l'attitude des Taiping envers le commerce et la monnaie²².

Je tenterai d'effectuer une analyse plus complète de ce problème dans la troisième partie de l'étude, en le replaçant dans le cadre plus général de l'interprétation du mouvement Taiping dans son ensemble. Je me bornerai pour l'instant à mentionner quelques éléments sur ces divers points.

1) En ce qui concerne le plan de redistribution des terres, il semble bien en effet que les Taiping n'essayèrent pas réellement de le mettre en œuvre :

- Pour commencer, certaines parties de ce plan n'étaient sans doute pas réalisables administrativement (par exemple la division des familles en groupes de 25, sans considération de géographie concrète...).
- Ensuite, lorsque les Taiping s'étaient imposés la charge d'une capitale fixe, ils avaient du même coup – sans doute sans en prendre tout d'abord conscience – enterré cette partie de leur programme : en raison de l'existence de cette capitale et de sa population, qu'il fallait bien faire manger, en raison aussi de la guerre que menait le Royaume Céleste contre la dynastie de Pékin, les Taiping avaient de manière vitale besoin des taxes foncières. La politique concrète menée dépendit du commandement local Taiping, mais souvent, celui-ci trouva plus commode de s'appuyer sur les couches sociales de la zone qu'il administrait qui possédaient la compétence nécessaire à collecter la taxe. C'est à dire l'élite traditionnelle. Il est vrai que la fuite des propriétaires terriens devant l'avancée des Taiping suspendit parfois le paiement des rentes, mais on verra que dans certains cas, les commandants Taiping cherchèrent à les inciter à revenir !

2) En ce qui concerne la politique familiale, la ségrégation des sexes fut aussi un domaine où il fallut bien accepter un compromis. Les critiques venaient de l'intérieur des rangs Taiping eux-mêmes, sans doute (on peut le supposer) en rapport avec l'existence des harems des chefs, et devaient s'amplifier au fur et à mesure que le temps passait. Après 1855, Yang Xiuqing leva l'interdiction de se marier et autorisa de nouveau hommes et femmes à vivre ensemble. Mais les attaques contre la famille n'en continuèrent pas moins. Et la réunification ne signifia pas un retour à l'ancien système,

²² - Evidemment, c'est une répartition grossière, ne serait-ce que parce que la "politique rurale" intersecte la "politique économique" au sens moderne au niveau de la détermination de la fiscalité. C'est un découpage de commodité qui s'appuie sur l'opposition entre la politique rurale et urbaine des Taiping.

car les couples devaient vivre dans le cadre du Guan, et de plus, les célibataires se virent mariés de force au travers d'une vaste loterie !

On enregistra tous les célibataires, hommes et femmes, entre 15 et 50 *sui*²³ (14 à 49 ans), et les mariages se firent par tirage au sort. Tel homme mûr reçut une enfant, tandis que maint jeune homme écopait une jeune femme. Mais le sort s'étant prononcé, il n'était pas de changement possible. Pour leur part, les grands dignitaires reçurent un supplément de dix femmes chacun, les autres moins, selon leur rang. Le fils du Tian Wang, âgé de 9 ans, reçut aussi 4 concubines. Le simple piéton était obligatoirement monogame. Près d'un millier de femmes qui ne voulaient pas être mariées de force se pendirent, se jetèrent dans des puits, se couvèrent la gorge ou prirent du poison [Reclus, 1972, p. 95].

On voit que cette même absence de nuance qui caractérisait déjà les mesures citées précédemment se retrouve aussi jusque dans les compromis que doivent passer les Taiping vis-à-vis de leurs convictions. Ceci peut sans doute expliquer en partie que "les gens de la ville n'auraient pu être convaincus que la situation de la ville et la leur montrait un relâchement idéologique des Taiping" [Withers]. Il est vrai que le changement avait été extrême.

3) Dans le domaine économique et l'usage de l'argent, les Taiping durent parfois aussi faire des compromis et modérer leur intransigeance : comme le Trésor Public ne pouvait fournir tout ce dont avait besoin la ville, ils finirent par autoriser des "rues commerçantes" (*mǎimàijiē* 買賣街) hors des murs, principalement près de Yuhuatai et dans le quartier extérieur Nord-Ouest. Comme les habitants ne leur remettaient pas tous leurs biens, ils mirent sur pied une véritable "police économique" : ils observaient qui dépensait le plus au marché et faisaient irruption dans les maisonnettes pour chercher les cachettes !

L'illusion de la victoire

J'ai commencé la section précédente en rapportant que les chercheurs considèrent comme à peu près évident que les rebelles n'appliquèrent que très partiellement leur propre programme utopique. Mais peut-on considérer que les Taiping possédaient réellement un "programme" – fût-il utopique ?

Quel que soit le contenu que les Taiping donneraient à la société qu'ils construiraient dans les zones qu'ils gouvernaient – en admettant qu'il soit explicitement dans leurs projets de "construire une société" – il était clair que, s'ils voulaient les mains libres, leur programme de "politique extérieure" devait comporter un élément extrêmement *concret* : chasser les mandchous. Or la toute première remarque à faire à mon avis est celle-ci : ils ne tentèrent pas avec toute l'énergie nécessaire, loin s'en faut, de compléter l'éviction de la dynastie mandchoue. Peut-être, comme je l'ai mentionné au début de ce chapitre, fut-ce en raison du sentiment de sécurité et de succès qu'ils

²³ - Le décompte de l'âge en Chine se fait en *sui* (années) et diffère d'un an du décompte occidental, car on a déjà un *sui* à sa naissance.

ressentirent à la prise de Nanjing et qui, accompagné de la certitude d'être guidé par Dieu, leur donna l'illusion d'une victoire déjà complète.

Or, il est clair que la manière dont les Taiping administreraient leur "Royaume Céleste" dépendrait en partie de la situation militaire. Par exemple, si la menace Qing continuait à peser, les ressources utilisées à la guerre contre eux manqueraient ailleurs, et concrètement il faudrait plus d'argent, qu'on devrait bien soutirer aux administrés... Je ne rentrerai pas maintenant dans les détails de ce qui pouvait très vite devenir une véritable dynamique d'aliénation des rebelles de la population paysanne dans son ensemble²⁴.

Et la possibilité de l'enclenchement cette dynamique échappa aux dirigeants : une fois établis à Nanjing – ce qui, sans même les dépenses somptuaires mentionnées plus haut, aurait déjà constitué un pas dans son initiation – ils organisèrent bien en effet une expédition vers Pékin – mais laquelle ?

Ils avaient descendu le Yangzi avec un demi-million de fidèles. Ils envoyèrent soixante-dix à quatre-vingt mille hommes prendre Pékin. Quand cette force expéditionnaire put enfin – avec de grandes difficultés – traverser le Fleuve Jaune, elle était réduite à vingt-mille hommes²⁵ !

En fait, Yang Xiuqing, quand il avait divisé ses armées en forces de défenses et forces expéditionnaires, avait surtout pensé à protéger Nanjing : piège fatal. Il assumait directement le commandement des forces de couvertures. Celles-ci furent réparties en :

- un corps sous les ordres de Wei Changhui, aux abords sud de la ville, face au grand camp impérial des hommes de Xiang Rong – qui avait suivi les rebelles depuis le Guangxi,
- un corps à Yangzhou, au nord-est de la ville, face à un autre camp impérial,
- un corps de l'autre côté du Yangzi, face à Yangzhou,
- un corps à l'intersection du fleuve et du grand canal,
- un autre au débarcadère de Nanjing.

Mais les Taiping ne semblent pas s'être posé pas le problème de se débarrasser des forces impériales stationnées dans les grands camps qui menaçaient la ville. Une opération de grande envergure aurait pu être organisée successivement contre chacun des camps pour assurer définitivement la sécurité de la région métropolitaine de la Capitale Céleste. Cette opération aurait servi de préalable au déclenchement d'une offensive visant directement la Cour à Pékin. A ce moment, cette dernière aurait pu rassembler sans risque grave pour Nanjing des forces suffisantes pour emporter la

²⁴ - Voir le chapitre 20 pour une évaluation générale du mouvement qui reprendra ces éléments en compte.

²⁵ - Pour toute cette section, voir [Reclus, 1972, p. 108], qui donne un résumé très clair de la préparation de l'expédition.

province métropolitaine (Zhílì 直隸) fortement défendue – en tout cas plus importantes que ce qui fut effectivement consacré à l’opération.

Mais si le camp impérial situé près de Yangzhou fut bien détruit en juillet 1853 par une attaque utilisant des fusées incendiaires, ce ne fut guère qu’une opération locale. Et Yang Xiuqing accoucha d’un plan irréaliste, dément, visant à prendre en tenaille tout le nord et l’est de la Chine entre deux expéditions qui devaient faire leur jonction au Sichuan, trois mille kilomètres à l’ouest ! La première irait d’abord au nord prendre Pékin puis obliquerait vers l’ouest pour le rendez-vous, à travers le Shanxi et le Gansu. La seconde remonterait le Yangzi pour soumettre Anhui, Hubei et Hunan – donc reprendre Wuhan, que les rebelles venaient d’abandonner sans la tenir – avant d’entrer elle-aussi au Sichuan.

La seule explication possible à une telle conception est que les Taiping pensaient déjà avoir remporté la victoire, et assimilaient la prise du nord à une simple promenade militaire. Ils pensaient peut-être aussi que Dieu le Père continuerait à les soutenir de la manière dont il l’avait apparemment fait jusqu’à présent, et que les paysans du nord se joindraient à eux au cours de leur marche comme cela s’était produit au Hunan²⁶.

Mais si une telle expédition, menée un an plus tôt aurait sans doute, avec les forces autrement plus importantes des rebelles et celles impréparées des impériaux, été en effet une promenade militaire, elle demanderait à présent plus d’efforts que ne le pensaient les chefs rebelles.

De plus, aucun des principaux chefs ne devait prendre le commandement des troupes expéditionnaires. Il y avait sans doute à cela des raisons de politique intérieure : nul ne voulait s’éloigner du nouveau centre du pouvoir, au risque de s’en faire évincer définitivement – et Yang Xiuqing, le plus capable militairement, serait bien le dernier à quitter Nanjing qu’il tenait à présent dans sa main ! Le commandement de l’expédition du nord fut confié à Ling Fongxian, jusqu’alors chef des gardes du Tian Wang.

L’expédition du nord partit de Yangzhou le 8 mai 1853 avec seulement 21 bataillons, pas de cavalerie, pas d’artillerie, pas de préparation réelle aux conditions du nord de la Chine – et moins d’hommes que l’expédition de l’ouest, qui en comptait cent mille ! Confrontée à des forces impériales très supérieures en nombre, elle dut faire un grand détour par le Shanxi pour enfin pénétrer le 29 septembre dans le Zhili. Laisant Pékin sur sa gauche, l’expédition alla prendre ses quartiers d’hivers près de Tianjin, où elle fut harcelée par les troupes impériales, et surtout la cavalerie du prince mongol Sengelincin. Les soldats souffrirent cruellement du froid et de la faim, alors que les impériaux étaient correctement vêtus et disposaient d’approvisionnements suffisants. Finalement, les Taiping réussirent à briser le siège et à repartir vers Nanjing. Les deux chefs successifs de l’expédition du nord avaient été pris et exécutés, et l’expédition de

²⁶ - C’est jusqu’à un certain point ce qui se produisit dans la région de Huaibei, qui servait de réservoir traditionnel aux révoltes, dont à celle des Nian, en cours à ce moment. Voir chapitre 3 pour une présentation de cette région.

l'ouest avait dû finalement être détournée de ses objectifs initiaux pour être envoyée à son secours.

Plus jamais Pékin ne fut menacé par les armées du Royaume Céleste, et on peut penser que celui-ci, en prenant aussi légèrement la continuation de la lutte contre les Qing, signa alors son arrêt de mort.

Le programme utopique des Taiping

Je vais utiliser la manière – très intéressante – dont Withers analyse l'évolution du mouvement durant cette période pour replacer dans un cadre de réflexion plus large cette idée de “programme utopique”. Voici ce qu'écrivit Withers :

Le processus de déclin idéologique du mouvement ne se produisit pas, comme les historiens ultérieurs l'ont suggéré, parce que les principes de l'idéologie du mouvement ont été réinfectés par les normes et les schémas de comportement traditionnels. En fait, ce fut l'opposé qui se produisit : l'idéologie [Taiping] se rigidifia (*hardened*) en un dogme, et cessa ainsi d'être un moyen d'exprimer la crise sociale à laquelle le mouvement avait originellement dû son appui. La foi millénariste, un moment véhicule permettant de répandre la rébellion au-travers des frontières régionales, et jusqu'à un certain point, de classes, avait à présent perdu sa flexibilité. Elle n'exprimait plus les réclamations et les aspirations des masses, qui lui avaient donné leur appui, mais était devenue l'origine d'une élite de vrais-croyants”.

Deux remarques me semblent ici importantes pour d'une part commenter la manière dont Withers aborde le problème et d'autre part, tenter d'avancer vers une compréhension plus complète du mouvement et de sa dynamique d'évolution.

La première remarque tient à la mise en question de la notion de “programme” : le “degré de réalisation” doit être estimé d'après les projets d'origine. Or ceux-ci ne furent jamais très précis, les premières révélations, on l'a vu, étant situées sur le terrain théologique, tout comme les matériaux que Hong utilisa pour leur donner une première interprétation. Les rebelles (et au début, mis à part Hong lui-même, surtout Feng Yunshan) durent donc procéder à une *interprétation* pour traduire en conséquences pratiques les idées de Hong et de Liang Afa.

Apparaît ici l'idée suivante : “instituer la Nouvelle Jérusalem” est essentiellement un processus identique à “interpréter”. L'interprétation se fait à partir de normes elles-mêmes instituées précédemment – à partir du paradigme en création : en ce cas la vision de Hong. Et on a vu que cette vision, si elle pouvait être acceptable culturellement, l'était parce qu'elle avait été “rédigée” dans un langage répondant à des normes “héritées”.

Ce qui veut dire que l'interprétation du matériau primaire utilisait en partie des éléments traditionnels. En mettant pour l'instant “hors débat” la formule du “déclin idéologique”, je réexprimerais le propos de Withers de la manière suivante :

1) D'une part, l'idéologie du mouvement n'était qu'*en partie* allogène : d'une certaine manière, des “normes” et des “schémas de comportement traditionnels” s'y

trouvaient *déjà* et constituaient même la condition pour que le mouvement soit accepté par les “masses” comme “exprimant leurs réclamations et leurs aspirations”. Peut-être ne s’y trouvaient-ils pas directement, mais ils étaient pour ainsi dire prêts à être générés dès le début du travail d’interprétation :

- soit en raison des éléments traditionnels contenus dans les informations primaires dont disposaient Hong, Feng, Yang et les autres : le contenu de la vision, les normes acceptées des expériences chamaniques...
- soit en raison des éléments traditionnels utilisés dans le processus d’interprétation lui-même : ainsi le moralisme néo-confucianiste pour Hong.

Donc il n’y a pas eu “réinfection” au sens de contamination de l’extérieur.

2) L’expression du *projet utopique* des Taiping se situe essentiellement sur le terrain théologique, et s’accompagne aussi d’un refus de la culture dominante, dévoilée comme étant en fait celle de l’élite. Il est vrai que ce dernier aspect peut mener concrètement à une lutte sociale, mais sa principale caractéristique est bien plus le refus du paradigme dominant en termes *idéels* que le refus du mode d’organisation sociale précis auquel le paradigme a donné naissance historiquement (car de même que celui que tentent de construire les rebelles, le paradigme dominant pour *fonctionner* socialement, nécessite interprétation). Je conteste qu’il y ait un programme au sens moderne du terme.

On peut se demander à ce propos si les Taiping n’ont pas été victimes de la manière dont le paradigme dominant lui-même s’exprimait en termes idéels. Ils ont cherché à le réfuter en élaborant un nouveau langage idéal, ce qui fait qu’ils se sont placés sur le terrain de l’élite – celui de la fausse conscience morale.

En ce sens, le programme de répartition des terres ne devrait pas être considéré comme un agenda précis de politique rurale, mais comme un document à vocation symbolique et morale, reprenant une série de propositions archétypales datant de 15 siècles, exactement de la même manière que le *Zhou Li* fournit la matière à l’organisation bureaucratique et militaire de l’Armée Céleste. Une bonne analogie à ce plan de répartition des terres serait le projet utopique des “champs égaux”, qui fut régulièrement repris et discuté tout au long de l’histoire chinoise, et qui ne prit plus guère qu’un aspect d’étendard moraliste et symbolique quand chacun se fut rendu compte qu’il fallait tenir compte de la qualité de la terre et – du point de vue de l’Etat – considérer plutôt une *égalité en matière de taxation* qu’une égalité en matière d’attribution de terre.

On pourrait objecter que la différence entre les deux sphères utopiques de l’armée-appareil administratif d’Etat d’une part et de la terre de l’autre réside dans le fait que le programme proposé par le *Zhou Li*, tout archétypal qu’il fût, fut cependant réalisé dans l’armée réelle Taiping, alors que le plan de répartition des terres ne le fut pas dans la classe paysanne du Royaume Céleste.

La comparaison n’est pas possible en ces termes pour deux raisons.

La première est la différence de contexte entre les deux projets : l'armée Taiping était dans sa majorité constituée de "croyants", et comme telle "facile" à organiser. Et elle était même si "facile" à organiser que le mouvement Taiping prit dès le départ la forme d'un mouvement *déraciné* : les croyants, dès qu'ils franchirent le pas de la révolte, furent immédiatement et simultanément *en marche* et démunis de possessions mobilières, réalisées puis versées au Trésor Sacré. Si la Dynastie Céleste avait envisagé de mettre en pratique son programme de répartition des terres, elle aurait dû le faire en premier lieu pour *ses* croyants. Or ceux-ci, de paysans qu'ils étaient à l'origine, devinrent dès Jintian – et a fortiori à Nanjing – des soldats sans terre²⁷. Pourquoi les commandants Taiping auraient-ils utilisé de l'énergie militaire – ils n'en avaient guère à revendre – à forcer des paysans locaux parfois hostiles à leurs croyances à adopter un mode d'organisation qui leur était étranger ?

La deuxième raison pour laquelle cette comparaison est invalide est qu'elle ignore implicitement les rapports *concrets* qu'entretenaient les deux projets en termes d'alternatives *simultanées* à l'organisation possible d'un *même* mouvement : *on pourrait en fait presque dire que ce fut la forme de fraternité militaire prise par le mouvement qui eut pour résultat concret la "disparition" du versant paysan du projet utopique Taiping.*

Cette notion de "mouvement déraciné" éclaire d'ailleurs les problèmes (sur lesquels s'ouvrira ce chapitre) de l'établissement à Nanjing (personnel de la rébellion déraciné, mais plus en marche) et surtout l'importance dans la dynamique interne du mouvement de l'abandon de l'errance de la rébellion, errance qui avait en fait constitué *le* critère de définition de l'appartenance au groupe rebelle dans les débuts.

Un autre exemple de "non-programme" remplissant une fonction essentiellement symbolique-archétypale était celui des idéaux égalitaristes²⁸. La hiérarchie dans les droits attribués à chacun (en particulièrement pour le droit de possession des femmes) était-elle un signe de "récidivisme idéologique", de retour aux formes traditionnelles du passé ? Withers ne le pense pas, et explique que les contemporains eux-mêmes ne le pensaient pas :

Les Taiping eux-mêmes ne voyaient pas de contradiction entre la hiérarchie gouvernementale et les objectifs égalitaristes du mouvement. L'un était nécessaire

²⁷ - Cette manière de considérer le mouvement permet aussi d'éclairer une possibilité historiquement non réalisée : si les Taiping avaient réalisé le projet de répartition des terres au profit exclusif de leurs soldats-fidèles, cela aurait du prendre la forme de l'*expropriation pure et simple* des paysans habitant dans la région gouvernée par la Dynastie Céleste au profit d'une colonisation militaire par des fidèles qui se seraient vus attribuer des terres qu'ils auraient gérées en soldats-cultivateurs. Cette politique est d'ailleurs une très vieille politique impériale de maintien en ordre des frontières, utilisée aussi en Occident à l'époque romaine et spécialement byzantine (les "acrites", *akritai*). Mais la dynastie n'avait sans doute pas la force de réaliser un programme aussi ambitieux.

²⁸ - La réalité d'idéaux égalitaristes en ce qui concerne le mouvement Taiping est cependant contestée par certains historiens, qui la limitent, (à partir du texte de Liang Afa) au droit pour tout croyant d'adorer Dieu – ce qui est en contradiction avec l'idée traditionnelle selon laquelle seul l'Empereur peut adorer le Ciel ("Fils du Ciel").

pour mettre en œuvre les autres. Une conviction soulignée par le fait que la déclaration la plus radicalement égalitariste des Taiping, le “Système Foncier de la Dynastie Céleste”, contenait également la description la plus détaillée des rangs et de prérogatives des membres de la hiérarchie.” [Withers, 1983, p. 151]

Withers ajoute que les Taiping du commun critiquaient en effet sévèrement le luxe des chefs – mais c’est ceci qui finit par faire accepter le mariage en 1855. Si les chefs avaient des privilèges, ils avaient peu d’étiquette. Les approchait assez librement qui le voulait. Ceci peut expliquer pourquoi ils demeuraient aimés (et dénote une importante différence de comportement entre les rebelles entre eux et vis-à-vis des nanjingois d’origine).

Ma propre position à ce sujet est que l’explication proposée par Withers est essentiellement fonctionnelle, et qu’elle pourrait fort bien être complétée par une explication symbolique du même type que celle proposée pour le programme de répartition des terres. Il convient aussi de se demander ce qui se cache concrètement le plus souvent derrière l’égalitarisme absolu *proclamé*, l’aspect institutionnel de l’idée pouvant justement dispenser de la réaliser dans les faits justement, et la proclamation elle-même étant suspecte d’être une réaction à la tendance (demeurée latente) inverse.

Trois autres remarques quant à la formulation utilisée par Withers :

1) Qu’entend-il par la “flexibilité” de la foi millénariste Taiping ? N’est-ce pas que s’était progressivement perdue l’*ambiguïté utopique* du projet qui permettait justement aux masses de l’interpréter comme l’expression de leurs propres revendications ? Quand il fallut réellement faire ce que l’on disait que l’on voulait faire parce que cela devenait possible, alors il fallut prendre garde à ne plus dire que ce qu’on désirait *réellement* faire : le principe de réalité infecta les discours et les textes, au moment précis où leur rôle de légitimation des chefs devenait plus important.

2) Si par “déclin idéologique”, Withers entend une perte progressive de créativité du mouvement, je ne peux qu’approuver. Celle-ci est en effet reflétée de deux manières :

- dans la diminution au cours du temps du nombre de textes instituant de nouvelles formes, remplacée par la réimpression sans fin de textes anciens ;

- dans l’importance croissante donnée à la notion de “fidélité” (*zhong* 忠) dans le discours politique. Je reprendrai ce point au chapitre suivant.

3) Par contre, en ce qui concerne ce que Withers analyse comme la “rigidification de l’idéologie Taiping”, je n’approuve pas cette interprétation. Cette “rigidification” me semble essentiellement *non réelle* : elle est en fait liée au changement de contexte, (essentiellement à l’arrivée dans le champ d’action des Taiping de non-convertis) que les Taiping sont incapables de réinterpréter. En fait, cette rigidité existait dès le départ dans l’aspect utopique du mouvement, (voir par exemple le chapitre consacré à Yong’an, notamment l’épisode de l’auto-accusation), mais elle n’était alors pas appliquée à des administrés non croyants, et constituait alors un point aveugle. Là, on peut dire que ce sont les nanjingois qui “analysent” le paradigme Taiping, menant à

l'expression au plein jour ses tendances demeurées cachées ou latentes dans les contextes précédents.

Le monolithe Taiping

Enfin, je pense qu'évaluer réellement les réalisations concrètes du mouvement nécessite de ne pas considérer celui-ci comme monolithique – ce à quoi tend l'usage du terme “les Taiping”, mais à reconnaître que parmi les rebelles, il y en avait de différentes sortes, qui pouvaient par conséquent être d'opinions différentes quant à la politique à mener. Celle-ci apparaît aussi comme le résultat des rapports internes au groupe. On objectera que j'ai précédemment défini la société Taiping comme une société de contrôle total, ce qui ne devrait pas laisser de place aux divergences. Mais d'une part il ne s'agit que de la *tendance* du mouvement, et de plus on verra au chapitre suivant que cette tendance ne se réalisa jamais totalement, la seule personne ayant été capable de porter un tel projet, c'est à dire Yang Xiuqing, ayant été assassinée en 1856 par les autres princes, sans doute à l'instigation du Tian Wang.

Le chapitre suivant, qui abordera les grandes dissensions internes de 1856 et nous mènera jusqu'à la fin du Royaume Céleste, examinera donc plus en détail le problème des différentes appartenances internes au mouvement, ce que l'on pourrait appeler ses différentes “tendances”.

Chapitre 19

Des massacres internes à la fin du mouvement

Ce chapitre est le dernier de cette seconde partie, dans laquelle j'ai tenté de retracer les différentes étapes de l'évolution du mouvement Taiping, en insistant sur la dynamique interne de chacune d'entre elles, sur leur différence et leur articulation entre elles. Le mouvement Taiping a commencé par la vision d'un seul homme, que les historiens ultérieurs – et certains observateurs de sa propre époque – ont considéré comme dérangé. Puis cet homme, poussé par sa vision même, a entrepris un travail d'interprétation de celle-ci qui n'a cessé que lors de l'écrasement du mouvement¹. Il a réussi à socialiser cette vision et son interprétation en termes correspondant et répondant à la situation de crise dans laquelle se trouvaient une partie de ses contemporains avec la société de son temps.

Cette interprétation a pris la forme d'une croyance millénariste en de nouvelles possibilités de communication avec un Dieu puissant tiré à la fois d'une culture étrangère et d'un lointain passé, et un mouvement a pris forme, autour de celui qui était à présent un prophète et autour d'un petit groupe de convertis. Un autre homme, membre de ce groupe, a institué un cadre auquel sont venus adhérer ceux qui acceptaient l'interprétation (toujours en cours) : ce fut une organisation similaire au Hui traditionnel, qui s'isola du mieux qu'il pût pour appliquer sa croyance.

A ce moment, les intérêts matériels de l'association en tant que structure instituée commençaient à peser sur l'interprétation du corpus révélé, et donc sur les normes qui en découlaient en partie. Ainsi de la conduite à tenir vis-à-vis des nouveaux adhérents. Parmi eux justement, certains, non susceptibles de modifier l'interprétation prévalante

¹ - Bien sur, ce travail d'interprétation continue encore si l'on veut, mais je parle ici de l'interprétation à des fins pragmatiques, pour dicter une conduite à partir de normes, et non de l'interprétation à des fins de compréhension historique (fut-ce à des fins politiques : les révolutionnaires chinois ultérieurs ont eux aussi entrepris l'étude du mouvement Taiping pour les aider à déterminer leur propre conduite). En ce sens, le travail interprétatif s'arrête bien à la fin du mouvement Taiping.

dans le groupe, apportèrent avec eux de nouvelles techniques de génération de faits primaires et de légitimation, sous la forme de communication chamanique avec Dieu.

Dans la phase suivante, peut-être sous l'influence de son nouveau leadership, l'association a explosé et s'est transformée en une fraternité militaire qui a traversé toute la Chine pour s'établir dans le bas Yangzi, à Nanjing. Là, le mouvement mit pour ainsi dire fin à sa phase ascensionnelle, se préoccupant plutôt de faire passer dans les faits une partie de son credo. C'est cette phase et les difficultés qu'elle a rencontrés que décrivait le chapitre précédent. Il y a là une période de stabilisation, et le mouvement ne mérite plus guère ce nom, mais bien plutôt celui qu'il se donne : le Royaume Céleste de la Grande Paix. Et le Royaume Céleste – comme le montre la discussion de l'expédition de Pékin dans le chapitre précédent – lutte plus pour défendre ce qu'il a acquis que pour parachever la conquête de la Chine. Je devrais peut-être dire : *les chefs* luttent pour défendre ce qu'ils ont acquis, les Taiping du rang parce qu'ils ont encore la foi, ou parce qu'ils n'ont plus guère d'autre choix...

Puis suit une phase terrible de luttes internes qui brise presque totalement la structure dirigeante du mouvement et le moral et la volonté des membres dans leur ensemble : s'il le fait au nom de Hong, toujours Roi Céleste, c'est en fait Yang Xiuqing qui dirige en maître la ville et le Royaume. Et il devient de plus en plus avide de pouvoir, réprimandant Hong et songeant peut-être à le déposer... Mais après la victoire Taiping de 1856, c'est à dire la destruction du camp impérial situé près de la ville, les dissensions internes sont libérées : Nanjing n'est plus immédiatement menacée, c'est à ce moment que, sans doute à l'instigation du Roi Céleste lui-même, vont se produire l'assassinat de Yang Xiuqing puis une série de massacres horribles.

Ensuite, la fiction du "mouvement guidé de Dieu" ne pouvait que s'effondrer dans l'esprit des Taiping du rang. On en est revenu à une "simple" guerre civile, qui malgré les armements archaïques dont on dispose de part et d'autre, prend des allures très modernes parce c'est une guerre totale. Il y aura encore dans le mouvement de bons généraux, comme Li Xiucheng – mais qui n'est guère un stratège et encore moins un politique – et une remarquable tentative, celle de Hong Rengan en 1859, pour définir une véritable ligne intégratrice, à la fois politique au sens moderne et stratégique – mais, hormis pour les lettrés confucianistes, il n'y a plus grand chose qui différencie les deux camps qui se battent pour leurs sujets respectifs ou les villageois vivant dans les zones de combat. De 1860 à 1864, le Royaume Céleste se survit tandis que les Qing lui préparent le coup qui l'abattra.

Mais si c'est de la main de Zeng Guofan, de ses généraux et des soldats de l'Armée du Hunan qu'est exécuté le Royaume Céleste, ce sont ses propres dissensions, et son incapacité à assumer leurs conséquences, qui l'ont d'abord blessé à mort – et ce dans les esprits de ceux qui le défendaient.

C'est cette phase, et son dénouement avec la défaite militaire des Taiping, que va aborder ce chapitre.

Yang Xiuqing au pouvoir

Yang, légitimé par ses séances de possession par le Père Céleste, avait commencé par utiliser contre Hong l'idée de la direction "fraternelle" pour obtenir un rang quasiment égal à celui du Prophète. Mais à Nanjing, une fois le pouvoir entre ses mains, il avait abandonné cette idée. Très pragmatiquement, il continua après Yong'An à construire son organisation d'espionnage interne, et s'en servit pour faire respecter dans la Nouvelle Jérusalem une discipline d'acier, pour défendre le mouvement contre les complots, et surtout pour défendre son pouvoir contre ceux qui auraient pu constituer un danger pour lui. Curwen note :

La discipline du Dong Wang était stricte et crainte par les soldats et le peuple. [Curwen, 1977, p. 86]

Et on dispose à ce propos de témoignage d'Occidentaux qui visitèrent la ville. Les formes symboliques devaient être respectées par tous : quand Yang ou l'un de ses enfants (âgés de 3 et 7 ans) entrait dans une pièce, on devait s'agenouiller, et les officiers disaient une courte prière [*Overland Friend of China*, 21 et 30 Janvier 1857, cit. in Curwen, 1977, p. 199].

Un missionnaire, Bridgeman, rapporte que Nanjing était tenue dans un état de propreté absolument exceptionnel pour la Chine de cette époque, et deux Occidentaux qui servaient dans l'armée rebelle écrivent :

Nous vîmes fréquemment les têtes de ceux pris à fumer de l'opium [ibid., Curwen, 1977, p. 199].

Une anecdote montre la sévérité de Yang à ce propos... quand il ne s'agissait pas de quelqu'un qui lui soit proche : l'un des deux frères du Tian Wang, Hong Renda, arriva un jour en retard à la messe. On découvrit que c'était parce qu'il avait fumé l'opium. Yang ordonna aussitôt sa décapitation. Hong Xiuquan dut lui-même intervenir pour lui obtenir la vie sauve. Mais – à moins qu'il ne s'agisse d'un bruit lancé par les ennemis de Yang après sa mort pour discréditer son clan – le beau-frère de Yang lui-même était connu pour fumer l'opium [Curwen, 1977, 199] !

Yang Xiuqing, tout comme Hong Xiuquan, profita de son nouveau statut pour découvrir les plaisirs de l'existence.

Chaque matin à 8 h, de 800 à 1000 femmes habillées de manière respectable venaient et s'agenouillaient devant Yang Xiuqing, et demeuraient là jusqu'à ce qu'elles aient reçu des ordres de lui [ibid., Curwen, 1977, 200].

J'ai déjà mentionné que le Dong Wang disposait du harem le plus important de la Nouvelle Jérusalem, et Withers rapporte qu'il se découvrit à Nanjing une passion pour le théâtre et la musique : levant une interdiction antérieure à ce sujet, il ordonna qu'un chœur de femmes chante régulièrement des prières devant son palais [Xie Jiehe, in *Xiang Da*, IV, 165].

L'arrogance du Dong Wang apparaît dans la publication suivante, datée de décembre 1853 : il y donne son avis sur la façon dont le Tian Wang devrait traiter

concubines et officielles. Le titre de ce texte est *Tiānfù xiàfán zhàoshū* 天父下凡詔書 (*Edit sur la Descente du Père Céleste sur Terre*) :

A présent, les officielles (*female officials*) de la Cour Céleste et les habitations des jeunes frères s'occupant des affaires célestes [les autres Wang] sont dans la désolation (*very much harassed*).

Comme ceux qui ont des postes officiels peuvent abandonner leur maison pour servir leur pays, et oublier leur bien-être pour l'intérêt public, le souverain devrait naturellement ressentir de la compassion pour leur dévouement total et, ou bien leur permettre de retourner une fois par mois-et-demi en leur demeure s'occuper de leur famille, ou bien leur permettre une fois tous les trente jours ou tous les vingt jours de retourner en leur demeure s'occuper de leur famille, afin qu'elles puissent nourrir leurs jeunes enfants, s'occuper de leur belle-mère âgée, et servir leur mari, afin que [ceux-ci] puissent également remplir leurs obligations, d'abord envers leur pays, ensuite envers leur famille.

De plus, à présent les concubines royales sont très nombreuses, leur position est honorable et leur pouvoir est grand. Certainement les officielles ne chercheraient pas à les offenser. Toutefois, peut-être n'ont-elles pu plaire aux concubines royales, qui ont peut-être trop fréquemment émis des reproches ; si vous n'autorisez pas les officielles à rédiger des requêtes (*memorialize*), les injustices qui leur sont faites ne pourront jamais trouver correction. En ceci il est de nouveau approprié d'autoriser les officielles à vous communiquer des requêtes (*memorialize you*) , à vous, notre second frère aîné, avant que vous ne preniez votre décision ; alors le juste et l'injuste apparaîtront naturellement. Ceci est la manière dont les souverains peuvent employer leurs officiels (*ministers*) selon les règles d'une conduite convenable (*rules of propriety*).

De plus, dans les murs du Palais, la réparation des palais, le creusement et la construction des murs, et le nettoyage des jardins interdits requiert les efforts des officielles en la matière. Toutefois, vous devriez seulement donner des ordres concernant les arrangements de ce domaine ; certainement, il n'est pas nécessaire que l'œil impérial observe fréquemment et inspecte leur travail, car la majesté Céleste est toujours près, et elle provoque la crainte par où elle passe. Ainsi, il est préférable de leur permettre de faire les arrangements, dans ce cas elles le feront avec succès ; si vous inspectez personnellement leur travail au contraire, elles ne pourront y parvenir. C'est de nouveau la manière dont les souverains peuvent employer leurs officiels selon les règles d'une conduite convenable.

Quand un dirigeant montre ainsi la conduite appropriée d'une gracieuse considération pour ses officiels, alors ceux-ci n'en seront-ils pas encore plus reconnaissants et donc loyaux à leur souverain ? On peut en conclure que, si vous traitez les officielles de cette manière, vous devez aussi le faire pour les officiels masculins [Michael, 1971, II, p. 214].

Ce mémoire est surtout connu pour être celui dans lequel Yang réclama au nom du Père Céleste que *Hong soit battu pour avoir enfreint certaines règles*. Ainsi ces commentaires sur les officielles féminines n'ont-ils pas été beaucoup remarqués par les chercheurs. Withers fait cependant remarquer que la propre sœur de Yang était membre de la suite du Roi Céleste, et que les remarques de Yang sont vraisemblablement basées sur les compte-rendus de celle-ci, et ses remontrances à Hong aussi basées sur sa préoccupation pour sa sœur. Rappelons-nous que celle-ci avait eu une vision de Hong grâce à laquelle son frère s'était fait accepter au sein du mouvement. Peut-être, une fois Yang installé au faite du pouvoir dans le Royaume Céleste, souffrait-elle de sa position

relativement subordonnée. Se peut-il qu'il ait saisi un prétexte fourni par sa sœur, ou bien qu'il ait manipulé un problème qu'il ressentait cependant réellement pour s'en faire un outil ?

Mais le déclenchement de la crise qui allait mener aux grands massacres inter-Taiping de 1856 fut probablement dû à la volonté de Yang de se voir saluer par l'expression "wànsuì" 萬歲 ("Dix-mille ans"), ce qui était traditionnellement une prérogative impériale. Il n'existe pas de sources le confirmant par écrit, mais il est fort possible que Hong, craignant pour son poste de roi – et peut-être même pour sa vie – ait été l'instigateur de ce qui suivit. Reclus écrit fort justement :

De plus en plus impopulaire, il semble qu'en 1856 le Dong Wang ait été l'objet de l'exécration générale. Comment expliquer autrement que la conspiration ourdie contre lui l'ait, malgré son réseau de renseignements, pris par surprise ? [Reclus, 1972, p. 133]

Je vais commencer par rapporter les faits : le massacre, la vengeance et la dissidence de Shi Dagai, puis tenterai d'en proposer une interprétation. Celle-ci nécessitera d'aborder la question posée au chapitre précédent sur les différentes tendances et les tensions au sein des Taiping.

Les faits : les grands massacres de 1856

On dispose à propos du déroulement des événements de 1856 du témoignage d'un irlandais qui, après avoir servi comme canonnier dans l'armée gouvernementale assiégeant Nanjing, passa au service des Taiping et résidait en ville à ce moment. Curwen l'a reproduit dans son intégralité en note de son *Taiping Rebel*, et j'en traduis ici les parties les plus significatives².

Après avoir participé à une bataille contre les Impériaux, accompagné d'un autre occidental, notre Irlandais se vit proposer de se rendre à Nanjing, où les deux hommes pourraient s'installer plus confortablement. Arrêtés par un garde à une porte de la ville (par lequel ils se virent offrir le dîner), ils furent emmenés chez un chef Taiping, et finalement conduits devant Yang Xiuqing :

Le chef Taiping avec lequel nous étions à Jinjiang, apprenant que nous étions chez Hu Yihuang (?), nous envoya chercher. Il nous conduisit immédiatement au Roi en Second, le Dong Wang Yang Xiuqing, après nous avoir fouillés, car personne n'était autorisé à l'approcher portant une arme. Tous ses officiers, son beau-frère et nous-mêmes nous agenouillèrent devant lui, les officiers récitant en même temps une courte prière. Quand l'un de ses enfants, deux garçons âgés de trois et de sept ans, apparaissaient dans la rue, tous les officiers et les soldats tombaient immédiatement à genoux, et devaient demeurer dans cette position, aussi longtemps qu'ils étaient présents. Nous avons dû à certaines occasions rester dans cette position pour dix minutes.

² - Mon texte correspond à l'original anglais à un détail près : dans le texte originel, pris sous la dictée par l'officier commandant d'un navire d'opium, les noms chinois (que ne devait pas parvenir à se rappeler le témoin) sont remplacés par des numéros. J'ai rétabli, suivant Curwen, les noms réels, utilisant selon le contexte le nom Yang Xiuqing ou son titre de Dong Wang (Prince d'Orient).

Quand le Dong Wang arriva, les deux hommes, qui ne parlaient pas chinois (et encore moins, peut-on supposer, le dialecte du Guangxi parlé par Yang) n'avaient pas d'interprète, et la communication demeura très sommaire. Yang les confia à son beau-frère, qui les conduisit à une maison où l'on s'occupa d'eux et où ils eurent une chambre correcte pour passer la nuit. Le lendemain à six heures, ils furent remmenés devant Yang. Leur interprète, un ancien charpentier de Canton, tombait continuellement à genoux devant Yang Xiuqing, et paraissait très gêné que les deux Occidentaux n'en fassent pas autant. Mais Yang Xiuqing n'en semblait guère offensé. Il était plutôt intéressé par la manière de se battre des étrangers. Il pensait qu'ils n'utilisaient que leurs poings. Ils lui firent une démonstration à l'épée, puis quand Yang leur demanda s'ils savaient utiliser leurs poings, ils répondirent qu'ils s'en servaient bien, mais seulement quand ils étaient ivres !

Puis on leur amena un pistolet anglais. L'Irlandais mit la balle au milieu du papier placé à 50 mètres qui servait de cible, et, note-t-il,

Yang Xiuqing, qui se tenait derrière moi tandis que je visais, semblait nerveux tandis que je me servais du pistolet.

Nos témoins rapportent enfin ce qui semble être une preuve de l'implication du Tian Wang dans l'assassinat – encore qu'elle ne soit guère formelle, j'y reviendrai. Quoi qu'il en soit, voici le texte³ :

Nous apprîmes que le Dong Wang avait ordonné à la division de Wei Changhui de se rendre en un lieu différent de celui qu'elle occupait. Qin Rigang, étant à Tanyang, fut envoyé en Anhui. Sur son chemin, il rencontra Wei Changhui, qui lui demanda où il se rendait – il répondit “En Anhui, par ordre du Dong Wang.” Wei Changhui lui dit: “Vous devez retourner à Nanjing avec moi, car j'ai des ordres (*letters*) du Tian Wang dont vous n'avez pas encore connaissance.” Qin ne sut pas de quoi il s'agissait jusqu'à ce qu'ils arrivent à Nanjing, là ils firent halte hors de la ville, et Wei apprit à Qin que le Tian Wang avait ordonné de tuer Yang Xiuqing. A ce moment, ce dernier avait donné l'ordre à tous les hommes du Tian Wang de quitter la ville pour aller au combat, mais ils ne l'avaient pas fait. Il [le Tian Wang ?] avait aussi appelé en ville les hommes de Shi Dagai. Mais ils n'eurent pas le temps d'arriver avant que Wei et Qin ne soient en ville. Ils entrèrent à Nanjing insoupçonnés à minuit. Les officiers et les hommes disaient [nous dirent ?] que si Wei et Qin n'étaient pas venus, il était dans les intentions de Yang Xiuqing de tuer Hong Xiuquan [Curwen, op. cit., p. 201].

Seul commentaire : il s'agit de la version des vainqueurs. Et le Tian Wang, reclus comme il l'était dans son palais, avait fort bien pu être convaincu par ses proches (notamment ses deux frères) que Yang projetait de le tuer, et ainsi persuadé de donner un ordre inverse. On pourrait même supposer que l'ordre ne fut pas réellement donné par Hong – et qu'il fut mis devant le fait accompli par Wei. Mais il n'est guère possible que de faire des hypothèses, les sources Taiping restant toutes convenablement silencieuses sur ce qui concerne ces événements. Une source précise cependant [Reclus,

³ - Le texte est parfois assez en désordre. Ainsi ce passage se situe juste après : “Nos quartiers étaient situés à environ 50 mètres du palais du Dong Wang, du côté opposé de la rue.” J'ai préféré citer ensemble le témoignage rapportant le matin du massacre.

1972, p. 133] que c'est Qin Rigang qui porta le coup fatal. Reprenons le témoignage précédent :

Nos quartiers étaient situés à environ 50 mètres du palais du Dong Wang, du côté opposé de la rue⁴. (...) [Le 2 septembre 1856 – GG], à environ quatre heures du matin, nous fûmes réveillés par le son du canon, un coup tout près de notre résidence. Nous avons immédiatement bondi hors du lit, et avons tenté de gagner la rue. Mais en avons été empêchés, la rue ayant été bloquée par des lignes de soldats qui empêchaient qui que ce soit de sortir de chez lui. A l'aube, nous avons pu sortir, et à notre surprise, ce fut pour trouver la rue couverte de corps. Ils se révélèrent être ceux des gardes du corps, des officiers, des musiciens, des fonctionnaires et des domestiques du Dong Wang. Nous vîmes le corps d'une femme. A ce moment, il y avait des milliers d'hommes de Wei Changhui et Qin Rigang, et même de Yang lui-même, en train de piller le palais [Curwen, *ibid.*, p. 201].

Ils entrèrent eux-mêmes au palais, entendirent dire que les baguettes, les sceaux, le supporte-pinceau, etc... du Dong Wang étaient en or, et sa baignoire en argent, mais ne trouvèrent pas les pièces "extraordinairement meublées"... Ayant entendu dire que tout ce qui se trouvait dans le palais ou bien appartenait aux officiers du Dong Wang était de bonne prise, ils n'hésitèrent pas à faire main basse sur deux chevaux, mais ils durent les remettre ensuite à un officier de Wei Changhui qui les réclamait ! Durant tout ceci, la ville était en effervescence : personne ne savait ce qui se passait, et les murs et les portes étaient sévèrement gardées. En revenant chez le beau-frère de Yang, les deux hommes trouvèrent la maison en ordre, mais sa femme leur apprit qu'il avait été arrêté et emmené avec une chaîne autour du cou.

Puis le Tian Wang fit afficher une proclamation, disant que Wei et Qin, les perpétrateurs de l'assassinat, devaient recevoir comme punition 500 coups de verges. Curieuse mansuétude, alors que la décapitation guettait dans cette ville tout et chacun. C'était une simulation et non une réelle punition : sous le prétexte d'y assister, les hommes de Yang Xiuqing furent attirés dans un guet-apens : environ 6000 soldats et officiers de Yang furent faits prisonniers et enfermés dans deux grandes maisons de chaque côté du palais du Tian Wang.

Les témoins rencontrèrent de nouveau leur interprète cantonais, qui accompagnait avec deux soldats deux officiers de Yang prisonniers : ils avaient été découverts dans leur cachette. Le cantonais leur demanda de les accompagner devant Qin Rigang, "aussitôt que ces deux hommes auraient été décapités". Qin les rassura quant à leur sort (on peut comprendre qu'ils se soient sentis nerveux !) et leur attribua une nouvelle chambre dans une maison à l'entrée du palais de Hong Xiuquan. En face de celle-ci, ils découvrirent qu'on avait justement suspendu... la tête de Yang Xiuqing !

Durant la nuit, nous accompagnâmes Qin Rigang et Wei Changhui qui inspectèrent les prisons de ces 6 000 hommes, écoutèrent aux fenêtres, et mirent au point leur destruction. Le matin suivant à l'aube, les portes et les fenêtres de ces prisons furent ouvertes, et plusieurs sacs de poudre y furent jetés sur les prisonniers, tandis que les entrées étaient sévèrement gardées. Dans l'une des maisons, les soldats

⁴ - Voir note précédente.

entrèrent sans trop de résistance et les massacrèrent tous, mais dans l'autre les prisonniers se battirent désespérément durant six heures avec les briques des murs et des cloisons avant d'être écrasés. En plus des fusils, un canon de deux livres leur envoyait de la mitraille. Les pauvres diables s'étripèrent alors eux-mêmes (...).

A la fin, les soldats de Wei et Qin retirèrent les bras droits de leurs manches pour se reconnaître entre eux et entrèrent massacrer les survivants... Quand les deux Occidentaux entrèrent :

Mon Dieu ! Une telle scène, les cadavres étaient par endroits en couches de cinq ou six, certains s'étaient pendus, d'autres avaient été horriblement blessés par les explosions des sacs de poudre qui avaient été jetés à l'intérieur. Les corps firent retirés de là et emmenés dans un champ où ils demeurèrent à l'air libre [Curwen, *ibid.*, p. 202].

Mais les atrocités ne prirent pas fin avec ce massacre, loin de là. Une véritable chasse aux affidés du Dong Wang commença dans toute la cité :

Ensuite, chaque maître de maison dans la ville dut donner le compte de combien d'hommes, de femmes et d'enfants résidaient sous son toit. et à chacun d'entre eux fut donné un petit sceau (*chop*) qu'ils devaient porter sur leur poitrine, et s'ils y trouvaient l'un des hommes de Yang Xiuqing ils devaient s'en assurer. Durant plusieurs semaines, ces gens furent amenés au terrain d'exécution par paquets de cinq, de dix, de centaines et de milliers, qui furent tous décapités. Les femmes et les enfants subirent le même sort, qui avait mangé le riz de Yang Xiuqing souffrait [Curwen, *ibid.*, p. 202].

Nos témoins estiment qu'après la mort de Yang, Wei Changhui et Qin Rigang continuèrent le massacre durant trois mois, et tuèrent près de 40000 personnes. L'historien Teng Siyu met quant à lui le nombre à 20 ou 30000 [Reclus, 1972, p. 134]...

La suite du massacre et la dissidence de Shi Dagai

Shi Dagai, qui était gouverneur de la ville de Anjing, (et semble-t'il, tout rebelle qu'il était, plutôt aimé de ses habitants en raison de sa relative mansuétude) fut horrifié lorsqu'il revint en ville et découvrit jusqu'où avaient été les choses :

Environ six semaines après que Yang ait été tué, Shi Dagai et une partie de son armée entrèrent en ville. Shi alla au palais de Yang où il rencontra Wei et Qin, qui lui racontèrent ce qu'ils avaient fait, ce à quoi Shi dit :

- Pourquoi avez-vous tué autant de gens qui portaient nos longs cheveux et s'étaient battus pour nous ? Est-ce que la mort de Yang et de quelques-uns de ses officiers ne vous aurait pas satisfaits ?

Ce à quoi Wei répondit en le traitant de voleur. Shi répondit :

- Toi aussi tu es un voleur ! Nous nous battons pour la même cause, alors nous devons bien être tous deux des voleurs ! C'est vous-mêmes qui avez décidé d'en venir là, vous n'avez qu'à finir seuls, je ne veux rien y avoir à faire. [Curwen, *ibid.*, p. 202]

Shi Dagai quitta la ville la même nuit. Reclus rapporte qu'il se laissa descendre le long des murailles dans un panier, les témoins occidentaux que sa petite troupe se vit

refuser le passage à une porte de la ville et qu'il fallut pour parvenir à sortir tuer les gardes. Mais il semble hors de doute que Wei Changhui et Qin Rigang avaient décidé de l'assassiner lui aussi et qu'il fut bien avisé de fuir : le lendemain matin, les hommes de Wei arrivèrent chez Shi, certainement pour l'arrêter. Ils ne purent que se venger sur sa famille : ils tuèrent sa femme, ses enfants, et tous ceux de sa maisonnée qui n'avaient pas fui la nuit précédente.

Apprenant la nouvelle, Shi Dagai se mit en marche vers Nanjing à la tête de 40 000 hommes. Mais Hong, affolé de ce qui se préparait, rappela à Nanjing Qin Rigang qui était en garnison à Jinjiang, le relevant de son commandement, et pour apaiser Shi Dagai, le fit décapiter, après avoir pareillement fait exécuter Wei Changhui. Bien sur, les clans entiers de ces deux Wang furent aussi passés par les armes.

Nos deux témoins, alors eux aussi en campagne à Jinjiang, rapportent ce qui suit :

Qin Rigang étant parti [pour se faire décapiter à Nanjing – GG] nous rejoignîmes les forces de Shi Dagai, et trouvâmes là divers officiers de Qin Rigang qui les avaient déjà rejointes. Comme nous souhaitions voir Shi Dagai lui-même, on nous donna des chaises à porteurs, avec lesquelles nous fîmes les 40 miles nous séparant de Wuhu, où se tenaient 60 à 80000 hommes. Nous ne vîmes pas leur chef, mais il nous fit parvenir un message nous informant que tout allait bien pour nous, et nous confia à l'un de ses officiers.

Durant notre séjour, nous remarquâmes l'un des officiers de Wei Changhui avec une chaîne autour du cou, ainsi que la tête de Wei Changhui, placée sur une pique, et qui avait été envoyée de Nanjing conservée dans du sel [Curwen, *ibid.*, p. 204].

Quand Shi revint de nouveau à Nanjing, ajoutent les deux témoins,

il était satisfait avec les morts de Qin, Wei et Hu Yihuang (?) et ne tua aucun de leurs officiers ou hommes ; il demanda seulement que tout ce qui avait été volé dans sa demeure (la nuit de son départ en catastrophe) puisse lui être restitué, et [promit qu'] il ne tuerait pas qui le lui ramènerait [Curwen, *ibid.*, p. 205].

mais ils ajoutent quelques lignes plus loin :

Ayant entendu dire par certains officiers de Shi Dagai qu'il était de son intention de décapiter le Tian Wang, et trouvant les choses dans un tel état (*at sixes and sevens*), et la décapitation décidément à l'ordre du jour, nous avons pensé qu'il valait mieux laisser les rebelles se débrouiller tous seuls.

En fait, on reste surpris de la manière dont ces témoins purent traverser tous les événements, passant successivement au service de chacun des protagonistes, sans en souffrir eux-mêmes autrement. Peut-être en effet partirent-ils à temps...

En fait, Shi Dagai ne tenta pas de se débarrasser du Tian Wang, mais il n'est pas impossible en effet que l'idée d'exercer une vengeance plus importante n'ait pas été étrangère à certains de ses officiers, qui avaient peut-être eu des proches parmi sa maisonnée massacrée. Et le Tian Wang lui confia la direction des opérations en ville fin novembre 1856. Mais à peine six mois après, fin mai 1857, Shi décida de quitter la capitale Céleste : bien qu'immensément populaire dans l'armée et l'administration, il n'avait aucune autorité militaire (les événements avaient du rendre Hong prudent) et

surtout se heurtait à chaque pas aux deux frères aînés du prophète, Hong Renda et Hong Renhua, “Messieurs Frères”, qui avaient l’oreille du Tian Wang. Il proclama qu’il partait conquérir le Sichuan, et que pouvaient participer à l’aventure ceux qui le voulaient.

Plus de 200 000 hommes le suivirent, et aussi 50 à 70 000 fonctionnaires. Il ne devait jamais regagner Nanjing⁵.

Donc, en mai 1857, le mouvement était totalement décapité : des chefs originels, il ne demeurait plus que Hong Xiuquan lui-même.

La négation de l’Histoire

Ce qui est extraordinaire, c’est que le silence durera jusqu’au bout dans le mouvement quant aux circonstances précises du massacre terrible de 1856 : aucun des leaders Taiping qui dut rédiger une déposition une fois pris par les Qing n’en parle plus d’un demi-paragraphe ! Hong Rengan n’était pas en ville à l’époque, et Li Xiucheng était encore un petit commandant qui n’assistait pas aux conseils des dirigeants. Mais ils devaient bien au moins avoir des éléments sur cette affaire. Plus étrange et significatif, Shi Dagai, qui était présent, ou du moins fut impliqué directement, en dit encore moins⁶...

La censure interne dut être réellement très forte, comme le montre aussi le fait que Yang, une fois assassiné par ses pairs, fut littéralement canonisé⁷ ! Comme s’il y avait eu un énorme refus collectif que quelque chose d’aussi désespérant pour l’avenir ait pu se produire au sein de leur mouvement... Etrange aussi le contraste entre cette explosion de violence interne et l’attitude des Taiping plus tard lors de l’approche de Shanghai, quand ils ne riposteront pas alors que les Occidentaux, leurs “frères chrétiens”, leur tireront dessus.

Les meurtriers – et les Taiping en général – ne pouvaient manquer d’interpréter ce qui venait de se passer comme la ruine du mouvement. Le véritable miracle est que

⁵ - Shi regagna d’abord Anjing, son ancien quartier général, qu’il ne quitta qu’au début d’octobre. De là, il passa au Jiangxi, puis au Zhejiang, et enfin au Fujian, la province côtière du sud-est faisant face à Taiwan. Finalement, il pénétra au Hunan en janvier 1859, et commença à se diriger vers le Sichuan. Mais on n’était guère loin du Guangxi, et la route du Sichuan étant barrée par des troupes impériales, Shi écouta ses officiers qui voulaient rentrer au pays et obliqua vers le sud. Il s’installa non loin du premier quartier général des Adorateurs de Dieu, et demeura là huit mois jusqu’en juin 1860... Finalement, reparti au nord, après un long détour par le Guizhou et le Yunnan, il aborda enfin le Sichuan au printemps 1863. Là, son armée fut vaincue et il tomba aux mains des impériaux et fut emmené à Chengdu, capitale provinciale du Sichuan, pour y être exécuté avec 2000 de ses partisans et 200 officiers.

⁶ - J’ai recherché les traces de ces événements dans les dépositions en utilisant les traductions de Michael, et me suis servi du texte anglais établi par G. Curwen pour la déposition de Li Xiucheng.

⁷ - Dans l’idéologie officielle du Royaume Céleste, il continuait à diriger la lutte contre les Impériaux depuis le paradis.

celui-ci ait pu encore continuer durant près de sept ans ensuite (le manque de mansuétude des généraux impériaux pour ceux qui se rendaient, surtout s'ils étaient du Guangxi, dut y être pour quelque chose). Psychologiquement, la solution était simple et multiforme :

- *nier le massacre*, c'est à dire l'effacer de la mémoire collective, ce qui revenait en fait à en faire le centre non-dit de l'état ultérieur du mouvement Taiping. En particulier, un énorme incendie ravagea le palais du Dong Wang après son assassinat [Reclus, 134],
- *faire disparaître les meurtriers*, c'est à dire les assassiner à leur tour, et ensuite nier leur existence antérieure dans le mouvement : Wei une fois effectivement assassiné, n'apparaît plus dans les rééditions postérieures des documents Taiping avec son titre de Bei Wang, mais simplement sous son nom.
- *quitter toute responsabilité dans ce déicide*, en quittant soit le lieu du déicide, soit le mouvement Taiping (soit les deux) :
 - + Shi Dagai choisit de quitter Nanjing, *suivi par la majeure partie de l'administration* et par plusieurs dizaines de milliers de soldats. Mais s'il fit par la suite campagne pour lui-même dans tout le reste de la Chine, il continua à se considérer comme un général du Roi Céleste, comme en font foi les documents qu'il signa jusqu'à sa reddition aux Qing en 1864, mais évita sur le terrain tout contact avec les forces Taiping "régulières",
 - + de nombreux Taiping *du niveau hiérarchique le plus élevé*, des hakka premiers convertis, auraient voulu choisir la seconde solution, mais ne le pouvaient pas en raison de la sévérité du gouvernement⁸.
- *nier le caractère de déicide de l'assassinat*, c'est à dire *prendre des distances par rapport à l'idéologie religieuse* qui l'interpréterait forcément ainsi. C'est le choix manifeste de Li Xiucheng, qui parle très peu de l'aspect religieux dans sa déposition. On peut penser que paradoxalement, ce choix cognitif dicté par l'implication religieuse put mener à la relative "désidéologisation" ultérieure de certains cadres premiers adhérents du mouvement. Quant aux derniers adhérents, on peut penser que s'ils avaient jamais cru à la nature divine de l'inspiration de leurs chefs, ces événements durent leur faire remettre en question celle-ci.

La personne qui parle en fait le plus de l'aspect religieux de la révolte dans sa déposition, et qui dans l'ensemble paraît être restée le plus fidèle à l'idéologie Taiping des premiers jours – mais qui refusa toute déification personnelle – est précisément Hong Rengan⁹, *qui n'était pas à Nanjing quand le massacre de 1856 s'y produisit*, et

⁸ - Voir la déposition de Li Xiucheng, traduite par Curwen [Curwen, 1970].

⁹ - Au sens que le discours reste dans le domaine de l'inspiration divine, car il y avait des différences notables entre le christianisme protestant "conforme" de Hong Rengan et celui, "hérétique", de son cousin.

n'en connut sans doute – outre bien sur ce qui en fut dit en Chine à cette époque – que ce que ses survivants purent lui en raconter après son arrivée en 1859. C'est à dire le souverain, et divers responsables de moindre importance, tous les anciens chefs étant soit morts, soit absents. Mais on peut se demander ce que lui en dit le Roi Céleste lui-même, et qui d'autre parmi des “petits” responsables osa parler *franchement* d'un tel sujet à un homme presque immédiatement fait premier ministre par le Roi Céleste ? Surtout quand on sait que les Taiping de Nanjing, surtout ceux qui s'étaient taillé une place dans la hiérarchie sur la base de leurs capacités militaires, étaient jaloux de son ascension trop rapide et ne l'aimaient guère.

Notons aussi que le fait que les dirigeants de remplacement aient immédiatement été tirés de la famille de Hong (ses deux frères Renfa et Renda) est très ambigu à cet égard. Est-ce une nomination à caractère religieux (les frères du prophète – mais celui-ci refusait encore à cette époque toute divinisation de sa personne) ou au contraire une mise à distance du religieux au travers du rétablissement d'une méthode de choix clanique ? Le fait que les chefs originels du mouvement (qui s'appelaient d'ailleurs et se faisaient appeler “frères”) n'aient précisément jamais comporté de membres de la famille de Hong, (de même du reste que le fait que l'ensemble de l'idéologie Taiping met relativement en opposition la fidélité au Dieu unique et la fraternité *générale* des croyants à la fidélité familiale confucianiste) me pousse à choisir la seconde hypothèse, celle du familial comme antagoniste au religieux¹⁰.

Il y aurait alors eu aussi suite à ces horreurs chez Hong Xiuquan un mouvement de repli intellectuel, de refus inconscient, devant l'énormité de ce qui avait été commis. On peut se demander si des événements aussi sanglants ne contribuèrent pas à faire basculer encore plus Hong dans le rôle du “prophète” qui ne s'intéresse pas au monde réel, c'est à dire à accélérer l'évolution de son caractère dans le sens d'un isolement de l'extérieur, manifesté dans un manque de confiance totale en qui que ce soit, qui devait en faire une girouette aux mains de ses deux profiteurs de frères.

Peut-être que, comme tous les Taiping, Hong avait de bonnes raisons de trouver la réalité désespérante... Mais ce n'est certes qu'une hypothèse.

La perte de ferveur et l'effritement de la direction

Cette brisure du mouvement, si elle demeure relativement cachée dans son expression formalisée par les décrets du Royaume, fut par contre concrètement ressentie par tous. Li Xiucheng, dans sa déposition, écrit de cette période :

¹⁰ - Il y a cependant aussi un aspect “lutte entre clans” dans toute l'affaire, ainsi que le montre le fait que quand les autres princes décident de tuer le Dong Wang, ils décident de tuer ensemble “les trois frères” (déposition de Li Xiucheng), Yang Xiuqing, Yang Yuanqing et Yang Fuqing. Il n'est en fait pas clair s'ils n'étaient pas en fait cousins, mais cela ne fait que mettre plus en évidence qu'il s'agissait d'abattre le clan Yang : Xiuqing avait dû distribuer les bonnes places à sa famille - ce qu'allait ensuite s'empresser lui aussi de faire le Tian Wang, en la personne de ses deux frères, les “Messieurs Frères” de Reclus.

A cette époque, tout le monde voulait se disperser, mais personne n'osait le faire parce que tout le monde avait entendu dire que tous les hommes du Guangxi capturés par les armées Qing étaient tués sans exception. *Pour cette raison* [souligné GG], tous demeurèrent unis et personne ne se dispersa. Si le gouvernement Qing avait accepté d'épargner les hommes du Guangxi dans les premiers temps, il y aurait eu un effondrement depuis longtemps. Quelqu'un rapporta cela au Tian Wang, et il était au courant de ces faits, que tous voulaient se disperser, et alors par des faveurs [divinement] accordées, tous furent encouragés et unis. Cet encouragement fut suffisant pour maintenir les gens fermes pour plusieurs années. Ce fut à ce moment que le Tian Wang commença à nommer de nombreux Wang. C'était pour récompenser les gens d'avoir repris courage. [Li, fo. 21, Curwen, 91-92]

Ou pour les maintenir ensemble précisément ? Au fur et à mesure que la légitimation religieuse des décisions des chefs perdait de sa force – et on a vu que l'assassinat de Yang avait dû lui donner un coup très grave – d'autres moyens, plus concrets, devaient être utilisés pour maintenir ensemble les Taiping du rang dans la démoralisation générale qui s'ensuivit. Ce furent les promotions et les titres. Et la situation donna vite lieu y avait des abus ! Les Taiping voulaient tous être Wang. En 1863, il y en avait 3 000 !! Ils semblaient en fait surtout devoir leur titre à la quantité de leur suite... Li écrit ailleurs :

Le moral était bas, et il n'y avait nul endroit ou fuir. (...) Durant cette période, quand j'avais au début une lourde responsabilité, je ne faisais pas mes plans, mais j'agissais de manière confuse [Li, fo. 37, Curwen, 102].

Et dans la même page que la première citation :

A cette époque, il n'y avait personne en charge à la cour, et sur le terrain pas de commandant capable. (...) Après que le Yi Wang [Shi Dagai] ait quitté la capitale, après l'assassinat du Dong Wang [Yang Xiuqing] et du Bei Wang [Wei Changhui], l'administration était entre les mains de Meng De'en, le moral déclinait et il n'y avait pas de politique unifiée, chacun faisait ce qu'il voulait. Le Souverain ne faisait plus confiance à personne. Il avait été effrayé par l'affaire des Dong, Bei, et Yi Wang. Il n'osait plus faire confiance à d'autres ministres, mais plaçait toute sa confiance en des membres de son propre clan [Curwen, *ibid.*].

Le "triumvirat" dirigeant de Nanjing se composait en fait de Meng De'en, Lin Shaozhang et Li Chunfa. Peu est connu et retenu d'eux apparemment. Ce trio ne pouvait guère faire grand chose, ajoute Li Xiucheng, car il était surveillé par "Messieurs Frères".

Li écrit aussi dans sa déposition qu'il obtint un jour du Roi Céleste avant de quitter Nanjing que ses deux frères ne soient pas autorisés à l'approcher, et que Hong accepta, car à ce moment, il faisait confiance à Li : ceci montre comment les différents partis en présence devaient à présent manipuler le Roi Céleste, de plus en plus écarté de la réalité. Qui peut dire jusqu'à quel point cette réclusion – certes volontaire – n'était pas également encouragée par ceux qui l'entouraient – pour en tirer parti pour étendre leur pouvoir ? Ceci montre aussi à quel point la décision de Hong pouvait être devenue vacillante. Il devait être devenu une vraie girouette – ce qui est normal dans une certaine

mesure, puisqu'il ne connaissait plus de l'extérieur de son palais que ce que son entourage voulait bien lui en dire.

Si Hong Rengan fut si vite promu quand il arriva à Nanjing en 1859, c'est très certainement en raison de la détresse si ancrée à ce moment dans le mouvement, qui avait habitué les militaires (dont Li Xiucheng) à agir à peu près indépendamment sur le terrain. Et puis il était de la famille de Hong et l'un des premiers convertis – d'où la confiance que celui-ci pouvait lui accorder. Mais on verra que Li Xiucheng n'était pas prêt à concéder la liberté d'action dont il avait joui dans la dernière période et fut en partie responsable de l'échec du plan stratégique de Rengan, le dernier à avoir été élaboré au sein du Royaume Céleste.

L'égalité devant Dieu comme outil de domination interne

Dans le chapitre précédent, je critiquais la tendance commune à analyser le degré auquel les rebelles réalisèrent leur programme en parlant des "Taiping" de manière générique, comme s'ils avaient constitué un mouvement monolithique, sans différences ni divergences internes. Les événements que je viens de rapporter constituent une analyse en acte éclatante de ces divergences.

L'on dispose malheureusement de peu de données factuelles sur les différentes "tendances" au sein du mouvement. Ceci peut d'ailleurs constituer une indication de la manière dont l'existence de divergences pouvait être ressentie et refoulée avant même l'explosion de 1856. Il y a cependant certains faits et des indices qui permettent de se faire une idée de la situation interne au mouvement à Nanjing avant 1856.

D'abord, il existait une tension flagrante au sommet même de la hiérarchie Taiping : si les Taiping étaient vus par les habitants comme des gens du Guangxi, en réalité, ils n'en provenaient pas tous (voir le recrutement massif lors de la traversée du Hunan). Mais il était exact que les hommes du Guangxi dominaient une communauté composée de personnes originaires de toutes les régions traversées. Les "anciens frères" (*lǎoxiōngdì* 老兄弟) surveillaient les "nouveaux frères" (*xīnxiōngdì* 新兄弟) au sein du mouvement. Cette origine régionale commune des adhérents avait au début donné au mouvement sa cohérence et sa discipline, mais il perdit en partie l'une et l'autre au cours de son évolution, un phénomène qui fut sans doute aussi dû plus pragmatiquement à l'augmentation de la taille des armées. D'autre part, les Taiping du Guangxi, en tant qu'élite, bénéficiaient de privilèges et d'une discipline relâchée qui émoussèrent sans aucun doute leur capacité à combattre : transport en palanquin plutôt que marche, par exemple. Il y en avait à Nanjing entre 3 000 et 7 000. Sans doute la réduction à l'appui de ceux du Guangxi par les autres rebelles joua-t-elle dans la défaite finale.

De plus, à l'intérieur du groupe des adhérents originels, il existait une hiérarchie entre gens du Guangxi et gens du Guangdong. Ainsi le cantonais Luo Dagang, l'un des meilleurs généraux des rebelles, se plaignait que, bien qu'il ait adhéré en même temps que Qin Rigang, par exemple, il ne fut pas fait Wang parce qu'il n'était pas du

Guangxi... Vu de l'extérieur, cette hiérarchie demeurait invisible : les gens du sud dominaient les autres, les adhérents ultérieurs.

Ceci peut aussi expliquer l'importance gardée au religieux dans cette phase, en tant que moyen profondément idéologique d'insister sur l'égalité entre croyants sous les yeux du Père Céleste. Mais c'était une *égalité utopique*, jamais réalisée dans les faits, et nécessitée justement par le fait qu'elle ne pouvait être réalisée dans ce contexte d'esprit quasi-raciste de clocher régional : puisque chacun savait qu'il y avait croyant et croyant, nommément croyant du Guangxi et croyant du Hunan et des autres provinces, il fallait affirmer hautement (mais sur un mode incantatoire) que tous étaient *seulement* des croyants, et donc mettre l'accent sur le religieux. Alors seulement on pouvait reléguer ce qui empestait l'atmosphère quotidienne et était connu de tous dans le non-dit.

Ce refoulement supposait, comme toujours, la négation d'une partie de l'identité des rebelles, et sa reconstruction sur d'autres bases. Ainsi cette reconstruction identitaire comme croyant, cette "nouvelle naissance" dans la conversion, au début moteur de la libération, devenait le mode de s'instituer d'une nouvelle domination, dont le point aveugle était par contre ce qu'il avait toujours été depuis le début : l'origine du mouvement dans une minorité historico-régionale particulière, les Hakka du Guangxi, fait que jamais le mouvement Taiping ne réussit à assumer ouvertement dans sa quête désespérée d'universalité. Et comment auraient-ils pu le refouler plus efficacement qu'en la personne du Père Céleste ?

Conflit de succession sans mort du prophète : comparaison avec l'Islam

Ce qui frappe dans le conflit entre Yang d'un côté, et Wei de l'autre, c'est que tout se passe comme si Hong était déjà mort : nous sommes en présence d'une lutte interne qui rappelle fort celles qui se produisent d'ordinaire dans les mouvements religieux après la mort de leur prophète.

On pourrait récuser cette comparaison en répondant que Hong continuait à vivre dans son palais, et même à donner des ordres. Il me semble aisé de répondre que, *aussi bien du point de vue de Wei Changhui que de Yang Xiuqing*, ce problème devait sembler assez facile à résoudre. Mais il semble bien pourtant, dira-t-on, que Wei agissait au nom du prophète et non pour lui succéder. Mais la manière dont Hong fit assassiner Wei et sa suite montre bien que le prophète lui-même n'était pas si sûr des motivations de Wei : une fois que le Bei Wang avait osé mettre fin aux jours de la voix du Père Céleste, Yang Xiuqing, qu'est-ce qui pouvait l'empêcher de s'en prendre ensuite à Hong, qui n'était "que" frère cadet de Jésus ? Une fois le pas du premier déicide franchi, le second n'était pas bien difficile à oser. Moralement, deux déicides n'étaient pas plus graves qu'un – ou plutôt le premier désamorçait le second. On peut penser qu'il entraînait dans la décision du Tian Wang de supprimer les comploteurs *et leur suite et leur clan* une part d'inquiétude pour sa propre sécurité.

Mais s'il y avait au premier chef l'opposition des personnes, celle de Wei et de Yang, qui luttèrent pour le pouvoir, cette opposition devait bien pour se mettre à fonctionner s'appuyer sur d'autres tensions comme celle que j'ai décrite au sein même des Taiping de la première heure.

Esquissons une comparaison avec l'Islam : cette réaction après la mort de Mohammed eut bien lieu, compliquée des problèmes posés en fait par la conquête victorieuse – même si le mouvement auquel elle donna lieu s'institutionnalisa lui aussi par la suite. Le renversement de la dynastie Omeyyade par une coalition dont devait résulter ensuite la fondation de la dynastie Abbasside trouva sa source dans *plusieurs phénomènes parallèles* :

1- la confiscation de la nouvelle religion par ceux contre lesquels elle était au départ dirigée, c'est à dire les grandes familles commerçantes de La Mecque : des hommes parmi les derniers convertis parant et dirigeant des compagnons de la première heure du prophète, ce devait être ressenti par ceux-ci comme un véritable scandale !

2 – l'exclusion concomitante du pouvoir de la branche principale de la famille du prophète Mohammed, qui s'organisa autour de son gendre Ali, (c'est à dire, dans ce monde donnant la primauté aux hommes, autour aussi bien de sa fille) en tant que tendance chi'ite de l'islam,

3- la création d'un immense empire dont les dirigeants ultérieurs se mirent à vivre dans le luxe, abandonnant l'existence de Mohammed et des premiers Califes, les dits "bien guidés" (*rachidûn*),

4- la création de fait d'une hiérarchisation sociale en contradiction partielle avec le corpus religieux fondateur, construite à la fois sur l'appartenance religieuse et l'appartenance ethnique. Explicitons ce point.

Les conquérants musulmans ne faisaient paradoxalement pas beaucoup de prosélytisme. Ils laissaient en général les communautés conquises se gouverner elles-mêmes, et confiaient la perception des impôts aux chefs de ces communautés. Mais ces impôts étaient plus lourds que ceux versés par les Vrais Croyants – ce qui poussa rapidement les sujets non-arabes de l'empire à se convertir¹¹. Mais en termes religieux, les convertis les plus récents, c'est à dire les populations locales converties à l'Islam *après* la conquête, se virent considérés comme des "citoyens de seconde zone", périphériques, pourrait-on dire, et demeurèrent assujettis à des impôts plus importants que les musulmans arabes conquérants. Il est important de noter que cette différence (si elle peut trouver des arguments dans le fait que la langue de la révélation du Coran est bien l'arabe) est dans les faits *contraire à l'esprit de l'Islam des premiers jours*. Elle

¹¹ - Ce ne dut pas être le seul argument, bien sur – il dut y avoir pression sociale dans tous les domaines de la société de l'empire musulman – en fait : ARABO-musulman, ou les arabes occupaient une position dominante.

constitue déjà une torsion de l'idéologie initiale au service d'un projet postérieur à la mort du prophète.

On voit que la mort du prophète à elle seule ne constitue pas ici l'élément principal causant la révolte : d'autres tensions viennent s'entrecroiser avec celles créées par la manière dont le pouvoir s'est transmis au sein même des conquérants. En particulier des tensions entre anciens conquis et anciens conquérants, et entre conquérants eux-mêmes.

En termes ethniques, les Persans se sentaient eux aussi des citoyens périphériques de l'empire. Avant la conquête musulmane, la religion de l'Iran était le zoroastrisme. Cette "périphérisation" ethnique se traduit naturellement dans le domaine religieux : nombreux furent les persans qui devinrent chi'ites (l'opposition politique "naturelle" de l'époque). Parmi ces chi'ites, il semble que se trouvaient aussi un certain nombre de zoroastriens, parfois anciens notables d'avant la conquête, qui continuaient à pratiquer en secret leur ancienne religion, ou dont les pratiques musulmanes étaient influencées par leur héritage culturel.

Ce qui me semble intéressant dans la coalition qui renversa les Omeyyades, c'est qu'elle comprenait à la fois des persans, des chi'ites, des convertis récents, et des familles arabes écartées du centre du pouvoir : c'était tout un ensemble, lui-même bien sur hiérarchisé, qui rassemblait tous les "périphériques" à quelque degré que ce soit de l'empire arabo-musulman¹². Nous commençons à percevoir que la place à la périphérie peut fonctionner même quand il s'agit d'une périphérie *relative* et que des alliances entre groupes situés à la périphérie à *différent degré* peuvent se créer.

Ce détour par l'Islam ramène donc à la question suivante en ce qui concerne les Taiping : quelle structure centre-périphérie, donc hiérarchique, plus générale trouve-t-on dans le mouvement juste avant les massacres de 1856, et quelles sont les dynamiques d'alliance qui s'y esquissent ?

Les appartenances au sein du mouvement

Si, de la même manière que je l'ai fait grossièrement pour la situation à l'époque du renversement des Omeyyades, en allant au-delà de l'opposition déjà mentionnée entre convertis du Guangdong et convertis du Guangxi, je tente d'esquisser une hiérarchie du mouvement Taiping du centre vers la périphérie à l'époque du massacre, voici ce que j'obtiens :

- 1- le clan du prophète Hong Xiuquan
- 2- les clans des grands chefs de l'insurrection
- 2- les convertis hakka (et miao) de la première heure

¹² - Ces hiérarchies internes se mirent elles-mêmes à jouer immédiatement après le massacre de tous les Omeyyades, à l'exclusion de celui qui parvint à s'enfuir en Espagne, et la dynastie Abbasside commença immédiatement à s'engager sur la même voie que la précédente...

- 3- les bendi ou les zhuang du Guangxi ralliés rapidement,
- 4- les cantonais
- 5- les convertis du Hunan
- 6- les convertis plus tardifs (Jiangnan, Anhui, etc...)
- 7- les combattants Taiping non convertis religieux,
- 8- les populations locales non converties, assujetties à la règle Taiping.

Evidemment, cette hiérarchie est très grossière, parce que linéaire, et elle recèle même des contradictions : comment choisir entre les clans des chefs originels de l'insurrection et les convertis hakka de la première heure pour l'ordre de "préséance" ? Il y a aussi opposition entre certaines appartenances : où sont les membres cantonais du clan du prophète, et les convertis provenant des classes défavorisés de Nanjing ?

Quelques remarques s'imposent :

- chercher à faire fonctionner à l'extrême une classification basée sur des données peu nombreuses, et qui a surtout le mérite d'aider à réfléchir sur les événements de 1856 n'a pas grand sens.

- cette classification hiérarchique devrait servir de base à un travail visant à dégager de manière plus générale les *groupes d'appartenance* au sein du mouvement. certains de ces groupes ne se situant sans doute pas à un seul niveau hiérarchique. Il faudrait travailler aussi sur les *oppositions latentes* entre ces groupes.

- il faudrait aussi rendre compte de la dynamique d'évolution d'une structure, qui, considérée en un seul point du temps, ne peut donner qu'une image fort incomplète des événements.

Ce premier schéma n'est donc que du débroussaillage, et je vais tenter de commenter ceux des niveaux qui le nécessitent pour préciser les choses, en partant des niveaux inférieurs. Je commencerai donc par les populations locales non converties, assujetties à la règle Taiping.

Ici, la présence Taiping vint réfracter des antagonismes (en grande partie des antagonismes de classe dans cette société ethniquement plus homogène) antérieurs à l'occupation de Nanjing, puisque la partie privilégiée de cette population (il est difficile de décider si ce fut réellement la majorité) ne fut jamais intégrée, faute de temps, au sein du groupe Taiping, et ne prit jamais part aux luttes internes des Taiping. Son expression politique, quand il y en eut une, fut en fait de résister au nouvel ordre et de se battre clandestinement du côté du gouvernement Qing, alors que certains défavorisés et quelques lettrés adhèrent à la cause rebelle. Je ne sais que peu de choses sur leur statut, mais il est possible qu'il ait pu être assez élevé en raison du manque de cadres du mouvement, et des besoins de celui-ci en personnes connaissant la région.

En réalité, pour ce qui est de ceux qui demeurèrent dans l'opposition, on serait *a priori* tenté de dire qu'on ne peut même plus formellement parler de "périphériques".

Mais sa présence permit des *configurations d'alliances* nouvelles dans les luttes internes Taiping. Un bon exemple est le complot de Zhang Bingyuan, mentionné au chapitre précédent, et qui se produisit avant la mort du Dong Wang.

Zhang Bingyuan se rendit devant la tombe de son maître Qi Sucao, le jour de la fête de la mort de Qu Yuan. Date hautement symbolique : Qu Yuan était un ministre de l'état de Qu, cité dans Sima Qian, qui demeura loyal à son roi alors qu'il était pourtant en disgrâce auprès de lui en raison des machinations de ses rivaux à la cour. Zhang brûla de l'encens sur la tombe, pratique à présent illégale, puis y jura de renverser les rebelles.

Il est intéressant de noter qui participa au complot : des lettrés (Hu Enxie, Jin He), ce qui est le moins surprenant, mais aussi des *wulai* des marchés, des boxeurs musulmans, et, de manière significative, des soldats Taiping mécontents. Le complot prévoyait d'ouvrir aux Qing la porte Taiping, point faible de la défense de la ville. *Une unité gardant cette porte avait donné son accord pour se rendre aux Qing en échange de l'amnistie*. Les Qing entreraient par le lac Xuanwu, cachés à bord de bateaux, tandis que les membres de la conspiration mettraient le feu en ville en plusieurs endroits afin de créer la confusion et guideraient les soldats Qing au travers des barricades.

Mais Xiang Rong, le général Qing, hésita. Zhang alla le voir, et le supplia en larmes, tout cela en vain. Quand le lac gela, il fallut reporter l'opération. C'est alors qu'un soldat Taiping, effrayé par l'attente qui augmentait les risques, dénonça Zhang à Yang Xiuqing, qui le fit arrêter et interroger. Zhang ne parla pas, mais quand Xiang Rong arriva enfin, il trouva la porte Taiping close et gardée par des soldats Taiping loyaux. Zhang fut exécuté, et les autres conspirateurs s'enfuirent [Xiang Da, IV, 762, compte-rendu de Zhang Bingyuan, cit. in Withers, 1983].

Il est très significatif que des soldats Taiping mécontents se soient prêtés à ce complot. Il est dommage que nous ne sachions pas leur origine. Le seul indice que nous ayons est qu'ils envisageaient de se rendre et s'attendaient à une amnistie de la part des impériaux. Ceci mènerait à supposer qu'il ne s'agissait pas de soldats du Guangxi, mais plutôt de Hunanais (en effet, Yang n'aurait sans doute pas confié la garde d'une porte de la ville à des soldats originaires du bas Yangzi...).

On peut éclairer cette trahison par le fait que, quand Suzhou, tenue par les Taiping, fut plus tard trahie et remise aux Qing, les derniers à résister furent les Taiping du Guangxi, que les soldats Taiping décidés à se rendre finirent même par massacrer après s'être rasés le front.

Il existait sans doute également chez tous les soldats – spécialement les convertis – une sourde opposition due au fait que, après les premières années d'illusion dues à la facilité de la prise de Nanjing, les promesses messianiques des chefs ne s'étaient finalement pas concrétisées pour le Taiping du commun, qui devait continuer à marcher les armes à la main, à se battre contre l'ennemi, à manger chichement, etc... alors que les chefs vivaient dans les Palais qu'ils s'étaient fait construire. La décision de Yang

d'autoriser finalement les mariages pourrait être interprétée comme la réponse à des critiques de ce genre : l'admission même que le Millénium tant attendu tardait à venir¹³.

- les combattants Taiping non convertis religieux,

C'étaient souvent des membres de la Triade recrutés dans l'Anhui (??) et dont le manque de discipline et de fidélité fit d'ailleurs beaucoup de tort au mouvement. Ils pouvaient à tout moment se rendre aux impériaux, surtout s'ils étaient opposés à des troupes de même origine provinciale (encore les fidélités locales !). Inversement, les soldats cantonais des armées impériales firent parfois défection vers les Taiping. Je ne sais rien de leur influence sur les Taiping du rang. Ils pouvaient aussi bien pousser ceux-ci à serrer les rangs entre eux que les démoraliser davantage.

- les clans des grands chefs de l'insurrection

Nous savons que chacun des Princes du gouvernement disposait de sa propre cour, de sa propre administration et même de sa propre armée. Mais qui étaient les officiers, les soldats, les fonctionnaires respectifs des différents Wang ? Il y a de grandes chances pour que, là comme ailleurs dans l'histoire chinoise – et comme plus tard dans celle des Taiping – le recrutement des hommes se soit fait par affiliation personnelle, le long des “lignes de plus grande pente” de la société chinoise, c'est à dire celle des groupes d'appartenance traditionnelle : le clan, le village, le district, la région, et l'“ethnie” (ces guillemets causés par le fait que dans certains cas, cette ethnie n'en était pas une – cf les Hakka). Ainsi de Yang lui-même : il n'arriva pas seul à Jintian, mais déjà à la tête de plusieurs milliers de subordonnés, des mineurs de charbon. C'est certainement au sein de ce groupe qu'il puisa pour organiser sa propre armée au sein du mouvement. Ensuite, pour les besoins de sa police secrète, il dut recruter plus largement.

Comme on le verra, le seul qui tenta jamais de briser ce mode de recrutement et d'organisation non dite fut Hong Rengan, à qui les événements ne devaient d'ailleurs pas laisser le temps d'y parvenir.

En fait, ici, apparait une notion plus large que celle du clan, celle de la *clientèle* d'un chef. Mais en période de crise, le langage dans laquelle celle-ci s'exprime est celui du clan, comme le montre le fait que tous les protagonistes de la crise de 1856 – avec l'exception notable de Shi Dagai – considèrent l'exécution du clan de l'ennemi comme normal. Ceci-dit, même si Shi Dagai ne se vengea pas sur les familles de Wei et Qin, il est notable que, après sa dissidence, il passa alliance avec les deux frères de Yang Xiuqing, qui avaient échappé au massacre, et combattit un moment à leurs côtés dans le Fujian.

- le clan du prophète Hong Xiuquan

¹³ - Formellement, cette décision pourrait être interprétée dans le sens *contraire* : la ségrégation des sexes était en effet présentée comme provisoire. Mais dans ce contexte, on peut douter que les soldats l'aient interprétée comme telle. Ils l'auraient plutôt comprise comme une reconnaissance de la justesse de leurs critiques.

Après la crise de 1856 et la disparition du leadership originel, il semble que la période de refoulement des liens familiaux chez Hong Xiuquan prit en partie fin. Ceci donna lieu à une opposition au sein du noyau central entre le clan Hong et le reste des premiers croyants du Guangxi. Les deux frères du prophète, Renda et Renhua, ne devaient qu'à leur relation familiale leur position privilégiée, et le cousin Hong Rengan lui-même, tout compétent qu'il nous donne l'impression d'avoir été, quand il fut nommé Premier Ministre, dut lutter contre tous ceux qui ne voyaient en lui qu'un nouveau produit du népotisme du prophète¹⁴... Notamment, on sait que les relations de Rengan avec le général Li Xiucheng furent plutôt mauvaises.

Ceci permet d'aborder l'ascension d'un nouveau leadership intermédiaire, en la personne de Li Xiucheng.

Li Xiucheng constitue aussi un type intéressant d'adhérent : attachant peu d'importance au religieux, il était un homme du Guangxi – et à ce titre pouvant accéder aux plus hauts honneurs – à la fois d'une fidélité absolue au Tian Wang, et fort intéressé à voir se développer son propre pouvoir sur la base des régions riches qu'il avait conquises militairement. Il était très opposé aux frères de Hong, et demanda dans un mémoire à celui-ci de rappeler Shi Dagai (ce qui eut pour résultat de lui faire retirer pour un temps son commandement).

Bien que ne mettant pas l'accent lui-même sur l'idéologie religieuse du mouvement, il semblait s'accommoder socialement d'une pratique religieuse modérée, juste nécessaire à le faire considérer comme un bon croyant : il se mettait en conformité. Il n'était en tout cas pas féroce anti-lettrés, comme le montrent ses actes de mansuétude à leur égard quand il en capturait (il leur donnait de l'argent et les libérait pour qu'ils retournent chez eux !).

On peut noter aussi dans sa déposition quelques remarques très fatalistes sur le fait que les événements qui menèrent à la chute du Royaume Céleste étaient préarrangés par la destinée, la volonté du Ciel – un Ciel que le contexte ne permet guère de préciser : est-ce le ciel au sens Taiping, c'est à dire le Père céleste, ou le ciel impersonnel, confucianiste ?

Les désordres dans le Royaume, nos troubles domestiques, provenaient de cela [la volonté du ciel]. A partir des désordres de la sixième année [1856], le Souverain ne donnait plus responsabilité entière aux hommes qu'il employait, et ne leur faisait plus réellement confiance. La calomnie et la jalousie fleurissaient, les hommes capables et vertueux nous évitaient. Les hommes braves et exceptionnels ne se présentaient plus (*come forward*). La présente défaite est le résultat [de tout cela]. [Li, fo. 32, Curwen, 1970, pp. 98-99]

¹⁴ - La lutte contre le népotisme à cette époque n'était pas conçue comme telle, c'est à dire comme lutte contre tout népotisme sur le plan général. Plutôt, on opposait son propre népotisme à celui de l'adversaire, malgré que la notion d'intérêt général (*gong*) soit connue et employée. Dans cette guerre sourde entre clans et *guanxi*, encore une fois, les idées de Hong Rengan tranchent par leur "modernisme".

En fait, Li Xiucheng est essentiellement un chef de guerre, et un chef de guerre qui considère la fidélité dynastique comme allant de soi : il n'apparaît guère comme un millénariste, et on peut penser que sa fidélité aurait été à peu près la même envers un Hong Xiuquan confucianiste, rebelle "traditionnel". Il met d'ailleurs parfois dans sa déposition en parallèle, sur un plan d'égalité, sa fidélité à la dynastie Céleste, et la fidélité des généraux qu'il combat à la dynastie Qing. Son ascension est significative d'un tournant dans la nature du Royaume Céleste, dont j'ai déjà parlé et sur lequel je revierdrai, qui est aussi un tournant dans la nature de la guerre en cours : Hong excepté, les considérations exclusivement militaires sont en train de prendre le pas sur toute autre réflexion dans le nouveau cercle dirigeant du Royaume Céleste. Et ceci, comme le note Withers, donnera lieu à des tensions nouvelles au sein de celui-ci, opposant Hong et ses divers Wang. Li Xiucheng peut être considéré comme un bon représentant d'un groupe de "militaires" au sein du régime.

Enfin, il existait au sein même du leadership une opposition de classe flagrante : les appartenances sociales de Yang et de Wei étaient loin d'être les mêmes. Leur croyance et leur dramatisation respective ne s'adressaient pas non plus, aux mêmes groupes. Manifestement, Yang (comme Xiao) s'adressait aux couches les plus populaires des populations sudistes, au travers de son "chamanisme chrétien". C'était donc cette couche qui devait dominer lors de l'arrivée à Nanjing, au détriment de gens comme Wei et Shi Dagai, relativement lettrés et propriétaires terriens. Feng, l'organisateur intellectuel du mouvement, était mort devant Changsha juste auparavant, et Hong Rengan, le cousin de Hong Xiuquan, n'était pas présent. Le Roi Céleste, quant à lui, semblait avoir évolué vers un état mental qui le menait plutôt à s'enfermer dans son palais et à prêcher à ses quatre-vingt concubines qu'à barrer la route à Yang sur le chemin du pouvoir.

Ceci peut par ailleurs expliquer en partie que les élites lettrées du Bas-Yangzi ne pouvaient rien trouver d'attirant dans un tel mouvement lorsqu'il entra à Nanjing. Si Hong Rengan avait été à sa tête en 1853, les choses auraient peut-être pu être différentes. Notons que, si nous sommes assez bien renseignés sur ce que les gens de Nanjing pensèrent des Taiping, nous ne savons pas grand-chose au contraire de ce que les Taiping pensèrent de la population de la ville.

On voit donc qu'il existait des antagonismes divers au sein du mouvement, certains fondés sur des différences hiérarchiques, d'autres fondées sur des oppositions de groupes d'intérêts rivaux, d'autres sur des différences d'origine de classe, et enfin d'autres fondés sur la non-complétion de promesses millénaristes dans la réalité. Les antagonismes entre leaders ne manquaient donc pas de tensions sur lesquelles fonder pour s'exprimer ouvertement.

Les massacres de 1856 : tentative d'interprétation

Peut-être à présent est-il possible de formuler quelques hypothèses supplémentaires sur ce qui se passa lors de la grande crise de 1856.

Les artisans du renversement et du meurtre de Yang – contrairement au cas des Abbassides – ne constituèrent pas une coalition large, parce qu'ils n'étaient pas à proprement parler des périphériques : ils constituaient tout au plus une couche intermédiaire, peu nombreuse dans l'Etat Taiping, de convertis de la première heure écartés du pouvoir, coincés entre la camarilla de Yang et les convertis ultérieurs au rang desquels ils devaient refuser frénétiquement de se trouver réduits. Mais ceci ne les empêcha certainement pas d'utiliser ces derniers comme masse de manœuvre contre Yang et sa suite. Certains membres de l'alliance devaient aussi craindre pour leur place prépondérante si Yang accédait au pouvoir total : je pense aux frères du prophète.

Ce petit nombre, sa situation paradoxalement précaire près du centre du pouvoir, et surtout le mode de recrutement dès cette époque, à base de fidélité de clan, de région, et de lien personnel et non idéologique, c'est à dire en un mot de *clientélisme*, peut aussi expliquer la sauvagerie du massacre qui suivit la mort du chef : il fallait se débarrasser dans son ensemble de la suite du chef tué, car les liens que sa suite entretenait avec lui, étant de nature personnelle, risquaient de rendre difficile un transfert de fidélité vers ses meurtriers. Cette couche était aussi la seule qui séparait du pouvoir les conjurés, puisque, comme nous l'avons dit, ceux-ci s'en trouvaient très près hiérarchiquement. De plus, l'idée qu'il convient de tuer collectivement le clan et les *clients* de son ennemi est une idée typiquement chinoise (comme on le voit par de nombreux autres exemples, de l'antiquité à la révolution culturelle).

Mais une telle explosion de violence doit aussi trouver son explication dans l'absence de mécanisme de transmission de légitimité au sein de la couche dirigeante Taiping, qui rendait instable la position de *qui que ce soit* se trouvant près du pouvoir, et dans de terribles frustrations, créées et accumulées dans la manière dont fut conduit le mouvement au cours des années précédentes. Il faut se rappeler précisément comment Yang avait pu imposer son pouvoir, car c'est dans ce processus que s'accumulèrent sans conteste les tensions qui devaient mener à cette véritable implosion de 1856 : la *terreur*.

De plus, une fois le meurtre consommé, l'idéologie Taiping était en fait détruite à la racine, puisque c'était celui par la bouche duquel parlait Jésus qui avait été assassiné par ses disciples ! Il ne s'agissait de rien moins qu'un déicide ! Il se peut que ce soit devant une telle conclusion, inévitable, que les meurtriers aient résolu de faire le massacre le plus complet possible, c'est à dire de faire disparaître précisément toute la suite de Yang, les témoins gênants. Je ne peux m'empêcher de voir aussi dans cet acte atroce (et ses conditions de perpétration) une certaine reconnaissance implicite de la divinité : à ennemi exceptionnel, moyens exceptionnels.

Mais quels que soient les moyens par lesquels Yang avait pu s'imposer, il est clair qu'avec sa disparition, c'était l'un des chefs nanti des idées les plus claires qui disparaissait. Et cela posait au grand jour le problème latent de la continuité du mouvement, celui de l'absence de processus de transmission du charisme – ni dans le cas de Yang, ni non plus dans celui de Hong.

L'évolution vers une dynamique exclusivement militaire

L'assassinat de Yang, en plus des problèmes proprement religieux et de légitimation qu'il posait à l'ensemble du mouvement, avait privé celui-ci du seul chef qui fût à la fois un leader politique et religieux – et ce fut lui qui fut le plus près de centraliser le gouvernement Taiping. Withers pense que le triomphe de Hong sur Yang fut celui de l'idéologie millénariste sur les nécessités politiques. En fait, je ne le crois pas, d'abord parce que Hong ne gouverna pas, et ensuite parce que – comme je viens de le mentionner – je pense que l'importance gardée au religieux trouvait sa source dans une dynamique liée à l'identité régionale du mouvement tout autant que dans la personnalité du prophète. En fin, je crois qu'un autre phénomène vint alors surdéterminer l'évolution du Royaume, au-delà même de la volonté du Tian Wang : l'évolution vers une dynamique exclusivement militaire que l'absence de leadership dans ce domaine imposa, suite à la situation de plus en plus difficile des Taiping sur le terrain.

Déjà, en 1856, le Bei Wang Wei Changhui – dans sa dernière campagne menée après la mort de Yang et juste avant sa décapitation – avait ordonné qu'on dynamite la Tour de Porcelaine près de la ville. Premier exemple de guerre totale, sans considération pour autre chose que la victoire.

La guerre dépassait à présent en horreur tout ce que les causes loyaliste ou rebelle pouvaient expliquer en elles-mêmes. Elle mena Nanjing à la famine en dévastant le Jiangsu, son grenier naturel. Dans la campagne, la guerre était si violente qu'aucun des deux camps n'avait plus le soutien des paysans. Dans la Nanjing de cette époque, les voyageurs occidentaux furent tous frappés par le silence : les marchés étaient tous en dehors des murs, et il ne restait presque plus d'habitants à l'intérieur. Il existait des trêves informelles entre les deux camps : soldats Qing et Taiping jouaient, pariaient parfois ensemble, juste au sud de la ville, et l'on décapitait les rebelles trop mauvais joueurs !

La guerre fut totale des deux côtés : les Taiping appelaient à exterminer les “démons mandchous”, et Zeng Guofan était surnommé par ses propres hommes “le coupeur de têtes”. Certains historiens modernes [Reclus] attribuent les dévastations dans l'ouest du Jiangsu à une véritable “politique de la terre brûlée” mise en œuvre par Zeng Guofan pour affamer les Taiping et leur faire quitter Nanjing. Ainsi, déjà en avril 1853, Zeng Guofan écrivait – d'une manière étrangement réminiscente des écrits de Mao Zedong :

Quand les rebelles font campagne dans des régions vides de population, ils sont comme des poissons hors de l'eau ; quand ils occupent une terre où il n'y a [plus] aucune culture, ils sont comme des oiseaux dans une montagne sans arbres. [Curwen, 1970, p. 275]

Après 1860, la guerre était *hors du contrôle* des deux parties qui la faisaient. On se battait davantage contre la population locale, pour lui extorquer de quoi survivre, que contre l'ennemi, et ce dans chaque camp. Les armées étaient devenues des forces prédatrices, l'armée et la guerre se nourrissaient d'elles-mêmes.

*L'arrivée de Hong Rengan à Nanjing*¹⁵

Rengan, pourtant l'un des premiers convertis, n'avait pu rejoindre les rebelles au moment du rassemblement de Jintian : Hong Xiucheng lui avait bien fait parvenir un message au Guangdong et il s'était mis en route vers le Guangxi avec un certain nombre de parents. Mais comme ils approchaient de Jintian, ils apprirent à la fois l'éclatement de l'insurrection, le départ des Adorateurs, et le fait que le gouvernement faisait arrêter et exécuter tous ceux connectés de près ou de loin avec le mouvement. que les insurgés. Rengan tenta plusieurs fois de rejoindre les insurgés, mais finit par rentrer au Guangdong. Là, il découvrit que les fonctionnaires impériaux avaient déjà envoyé des gardes chez lui, et qu'ils avaient arrêté le reste de sa famille et ses voisins et détruit les tombes de ses ancêtres. Rengan demeura alors caché chez des amis dans un district voisin, et tenta encore deux fois d'entrer au Guangxi – sans succès.

En 1852, il participa à une émeute locale et fut fait prisonnier. Il réussit cependant à s'évader mais dû se réfugier à Hong Kong en avril 1852. C'est alors qu'il fit la connaissance du révérend Théodore Hamberg auquel il raconta ce qu'il savait des événements – d'où sortit la publication du livre *Visions of Hung Siu-tshuen* que j'ai utilisé comme source dans les premiers chapitres de cette partie¹⁶.

Rengan arriva à Shanghai début 1854, au moment où cette ville était tenue par les rebelles de la Société du Poignard. Mais, sans ressources, et non reconnu comme parent de Hong Xiuquan par les rebelles locaux, qui avaient fait allégeance aux Taiping, il dut regagner Hong-Kong. Il se peut que cela lui ait sauvé la vie, car les Occidentaux des concessions, Anglais et surtout Français, aidèrent les impériaux à reprendre la ville aux rebelles avec sauvagerie [Reclus, 1972, pp. 183-4]. Les Français bombardèrent la ville chinoise depuis leurs navires de guerre durant plusieurs heures¹⁷.

A Hong-Kong, Rengan vécut comme évangéliste et prêcheur durant trois ans, tout en étudiant l'astronomie durant ses loisirs. Aidé par une collecte de fonds parmi les Occidentaux et les Chinois convertis de Hong-Kong, il partit de nouveau vers Nanjing

¹⁵ - Pour cette section, j'ai utilisé entre autres [Reclus, 1972], [Hummel, 1943, p. 367] (article "Hung Jên-Kan").

¹⁶ - C'est pour ne pas dévoiler l'identité de son informateur que, à sa demande, Hamberg l'appela tout au long du livre "Hong-Jin". L'argent rapporté par la publication du livre, Hamberg le destinait à Rengan, mais je ne sais si cela fut le cas, car Rengan quitta pour la première fois Hong-Kong début 1854, et Hamberg y mourut le 13 mai de dysenterie – un mois seulement après la publication du livre. Reclus dit que ce fut grâce à l'argent rapporté par la vente du livre que Rengan effectua sa première tentative pour gagner Nanjing, mais les dates semblent le contredire. Et Hummel parle d'une collecte pour la seconde tentative.

¹⁷ - Reclus commente à ce sujet : "Cent ans plus tard, la marine française fera mieux à Haïphong"... [Reclus, 1972, 183]. L'attitude intransigeante des Français en 1854 annonçait celle qu'ils prirent en 1860 quand les troupes de Li Xiucheng s'approchèrent de Shanghai. Reclus écrit même que les troupes françaises se vengèrent sur la population locale après le départ des Taiping qui s'étaient infiltrés dans la ville chinoise, massacrant même femmes enceintes et hommes fumant l'opium [Reclus, 1972, p. 185-86].

en juin 1858, déguisé en médecin, et cette fois, il réussit à atteindre la Cité Céleste le 15 avril 1859.

Aussitôt arrivé, il fut chaleureusement accueilli par le prophète, qui le nomma Gān Wáng (干王 Prince du Bouclier) et en fit dans les faits son Premier Ministre, puisque tous les autres leaders avaient disparu. Le seul à pouvoir en fait contester son autorité était pour l'instant Li Xiucheng, nommé Zhōng Wáng (忠王 Prince Loyal) l'année précédente.

Rengan fut le seul homme d'importance dans le mouvement qui :

- refusa l'évolution de celui-ci le long des lignes de clientélisme qui avaient sans doute mené en partie à son implosion, comme on le voit à la manière dont il recruta son administration,

- ne fut pas impliqué personnellement dans cette implosion, puisqu'il était absent,

- conserva la foi Taiping presque dans son état originel, comme on le voit dans sa déposition écrite en captivité, où il est capable de citer de mémoire (alors qu'il va mourir et le sait) divers poèmes écrits par Hong Xiuquan vingt ans plus tôt, où il récapitule l'évolution du mouvement en termes religieux, alors même qu'il apparaît aussi comme le plus "moderniste" des dirigeants Taiping, au travers de sa "*Nouvelle étude de l'administration*"...

Sitôt promu, Rengan se mit au travail.

Au plan religieux, il tenta de propager le christianisme protestant "orthodoxe" qu'il avait appris, et de redonner la ferveur religieuse des débuts à tous les Taiping.

En politique extérieure, il voulut louer des liens d'amitié avec les puissances occidentales (et bien sur avec leurs missionnaires) qu'il pensait pouvoir faire intervenir en faveur du Royaume Céleste.

Au plan intérieur, il tenta de mettre fin au clientélisme dans l'administration en recrutant seulement en fonction de la compétence et en tentant de faire prévaloir son administration comme unique administration du Royaume, tout en rédigeant des propositions modernistes sur la politique générale du Royaume Céleste.

Sur le plan militaire, il tenta de coordonner les opérations sur le terrain des différents chefs Taiping en un plan ambitieux qui était tout à fait réalisable : après une attaque sur Shanghai et sa région pour protéger les arrières, lancer une vaste prise en tenaille de tout le Yangzi jusqu'à Wuhan simultanément par les rives nord et sud du fleuve.

Le type de christianisme de Hong Rengan

On retire réellement de la comparaison entre Rengan et les autres dirigeants la première impression que, lors de son arrivée à Nanjing en 1859, en ce qui concerne la ferveur religieuse, il est réellement demeuré un Taiping de 1851 ! Mais il y aurait

beaucoup à dire sur le contenu de la foi de Rengan et de, celle de son cousin Xiuquan : était-ce la même ? En fait, Rengan apparaît beaucoup plus comme un “bon élève” des missionnaires de Hong-Kong que les autres Taiping. Il est le seul à avoir réellement reçu un enseignement protestant complet, et les prétentions de son cousin à être frère cadet de Jésus durent le laisser plutôt froid.

Dans ses essais, il montre une connaissance bien plus grande des dogmes chrétiens qu’aucun des autres leaders, par exemple concernant la Trinité et le Saint-Esprit, et mentionne des notions comme le péché originel, qui ne furent pas citées par d’autres que lui. Et le Dieu de Rengan n’est plus seulement le Dieu Vengeur de l’Ancien Testament mis en avant par les Taiping jusqu’à lui. Rengan base ses idées sur le Nouveau Testament, et exprime dans ses prières ce qu’il a appris durant ses quatre ans d’enseignement protestant à Hong-Kong.

Mais il ajoutait foi à la vision de Hong Xiuquan, et plaça une prière la relatant dans ses traités. Simplement, il en fit une expérience spirituelle : l’esprit seul du Tian Wang était monté au ciel, son corps demeurant sur la terre. Mais il pensait réellement que c’était guidés par le Père Céleste que les Taiping étaient parvenus jusqu’à Nanjing.

Il tenta de faire prévaloir chez les Taiping le “vrai” christianisme, tel que les missionnaires le lui avaient enseigné. Il reprécisa les interdictions du début de la révolte : alcool, tabac, opium, bandage des pieds des femmes, vente de filles-esclaves... Mais son christianisme rationnel, alors qu’il était lui-même dépourvu du charisme à base magique d’un Yang ou d’un Hong, n’eut pas de succès auprès des Taiping. De plus, la ferveur des débuts avait beaucoup diminuée. Rengan le reconnaissait même devant un étranger qui lui posait la question lors d’une visite :

[La ferveur religieuse] s’est détériorée considérablement. Le Gan Wang a observé ceci en arrivant à Nanjing. Même parmi les hommes du Guangxi, il y a moins d’enthousiasme religieux qu’il n’y en avait au début du mouvement. Le Gan Wang a fait imprimer une prière pour qu’elle leur soit distribuée [Michael, 1971, II, p. 138]

Il ordonna que les prières qu’ils distribuait soient lues par chacun matin et soir.

Mais il y a aussi un aspect “puritain” à la pensée de Rengan. Ainsi il interdit l’usage par les femmes de cosmétiques et de bijoux. A l’époque de son arrivée à Nanjing (sans doute sous l’influence de la démoralisation dont j’ai parlé), le pari et le théâtre, déjà mis à l’honneur par Yang avant sa mort, semblaient les passe-temps favoris des soldats Taiping :

Les rebelles disaient au début que les pièces et les drames étaient hétérodoxes, mais ils récupérèrent quelques douzaines de caisses d’habits de théâtre à Qizhou [Anhui], et quand ils revinrent à Nanjing, ils rassemblèrent des acteurs pour jouer une représentation. Le Dong Wang [Yang Xiuqing] y assista à Qinglianshan et en fut très content. Il ordonna donc qu’une scène soit construite dans le palais pour qu’on puisse y donner de l’opéra. [Xie Jiehe, in Xiang Da, IV, p. 491, cit. Withers, p. 210]

Et un prisonnier des Taiping, Li Gui, assista à une représentation en compagnie d’un soldat rebelle, Lu :

Une troupe que les rebelles avaient demandée menait une représentation hors des murs et Lu voulait aller la voir. La plupart des acteurs étaient de l'Anhui. Ils étaient jeunes et forts, et portaient tous les cheveux longs. Beaucoup de ceux qui jouaient des rôles féminins étaient des catamites. Je fus choqué par leur conduite dégoûtante et voulus partir, mais Lu ne voulut rien savoir. [Li Gui, *Sitongji*, in Xiang Da, IV, p. 488, cit. in Withers, 1983, p. 210]

En 1859, peut-être choqué lui aussi, Hong Rengan fit interdire les représentations, et les paris, et entre autres (détail saugrenu) les combats de grillons...

Les conceptions politiques de Hong Rengan

La seconde impression est que Rengan évoluait dans un plan parallèle à celui des autres leaders Taiping – mais différent – ce qui peut d'ailleurs expliquer son insuccès à s'imposer à eux. Rengan était un "politique", capable de mener une stratégie correspondant à ce qu'il percevait comme les intérêts du Royaume. Il n'avait pas avec le pouvoir personnel les liens quasi névrotiques qu'avaient entretenus tous les leaders Taiping avant lui. A la place, il possédait une conception rationnelle du monde et des interactions en son sein.

Ainsi son attitude vis-à-vis du confucianisme : tout en étant un protestant orthodoxe, il poussa les Taiping à revenir quelque peu sur la sévérité de leur condamnation du confucianisme. Ils publièrent des éditions "révisées" des Classiques. Il écrivait :

Les travaux de Confucius et Mencius ne doivent pas être totalement rejetés. Il s'y trouve également de nombreux enseignements qui s'accordent avec les principes et la voie célestes. Sous la forme que leur a donnée définitivement la plume royale du vrai roi [Hong Xiuquan], les lettrés les liront avec profit. [Shih, 1972, p. 137]

Certains habitants de Nanjing les approuvèrent alors. Wang Shiduo, curieusement, écrit à ce sujet :

En révisant les Quatre Livres et les Cinq Classiques, les rebelles ont enlevé les parties concernant le culte et le sacrifice aux esprits et aux dieux, ainsi que celles sur les rites. Ceci est sans conteste une action de grand mérite, comparable à celles des sages, et nous ne devons pas rejeter les paroles des rebelles simplement parce qu'ils sont rebelles. Dans les temps à venir, il se peut que certains considèrent leurs paroles comme ayant de la valeur. [Wang Shiduo, *Riji*, 2:10b, cit. in Withers, 1983]

L'objectif de Rengan était bien sur de gagner à la cause rebelle les lettrés, qui combattaient du côté des Qing non pas – et le Gan Wang l'avait bien compris – par légitimisme dynastique, mais par légitimisme culturel. Est-ce aussi pour cela qu'il négligea totalement le programme agraire des débuts de la révolte, qu'il ne tenta jamais de remettre réellement en œuvre ? Ou est-ce parce que, comme le propose Reclus, "le rideau de fumée de son christianisme libéral le lui masquait" ? [Reclus, 1972, p. 149]

Son ouvrage le plus connu, intitulé *Nouvelle étude de l'administration*, rédigé dès son arrivée à Nanjing, l'a fait souvent célébrer comme le véritable précurseur des idées de modernisation en Chine. Il y propose pêle-mêle, sur le modèle de l'Occident :

- le développement des moyens de transport comme trains, routes, postes, lignes de navigation,
- l'introduction des moyens techniques modernes, par exemple sur le plan militaire (canons d'acier),
- l'établissement de banques,
- la fondation d'hôpitaux et d'institutions charitables,
- l'établissement d'un système d'assurances sur la vie et la propriété,
- la publication de journaux et l'organisation de l'instruction publique afin de développer une opinion publique,
- l'organisation d'élections pour les fonctionnaires, sur le modèle américain.

Michael, par exemple, écrit :

Hong Rengan fut le premier leader Taiping à comprendre assez du monde moderne de son temps pour voir le mouvement Taiping dans le cadre d'un monde d'états nationaux modernes et qui regardait ses croyances chrétiennes comme une base pour un nouvel ordre national chinois (...).l'un des premiers nationalistes chinois modernes (...) un homme d'une forte foi religieuse, de caractère, et avec une vision politique et stratégique développées [Michael, 1971, I, p. 136-37].

Le caractère d'Utopie protestante-rationnelle du programme de Rengan

Pour ma part, je pense qu'il convient de nuancer quelque peu cette opinion. Non pas que Rengan n'ait pas été sincère, ou ses idées inintéressantes. Au risque de paraître sévère ou injuste, je dirai que pas plus que le programme agraire des débuts, ce texte ne peut selon moi être considéré comme un véritable "programme politique du mouvement Taiping" :

- quant à son mode et ses circonstances de rédaction : il fut rédigé par un homme seul, et même isolé, qui n'eut jamais les moyens de présider à sa mise en œuvre,
- quant à son contenu : il constitue un véritable catalogue d'idées que je qualifierai de "bien-pensantes" sur la manière dont la Chine pourrait se moderniser en se mettant à l'école de l'Occident. Michael lui-même écrit :

(...) sa liste d'améliorations contenait beaucoup de critiques occidentales de la société chinoise de son temps. Il pensait que les familles ne devaient pas être tenues responsables des actes criminels de leurs membres, que toutes les formes d'esclavage devaient être abolies, et qu'il fallait prendre des mesures pour empêcher l'infanticide des filles. Ce catalogue de réformes, mettant au même niveau des problèmes sociaux importants et des détails mineurs qui avaient encouru la désapprobation des missionnaires, montrait la naïveté du nouveau converti, prompt dans son nouveau rôle à prêcher parmi ses compatriotes Taiping tout ce qu'il avait

appris des avantages du monde occidental tel qu'il l'avait vu au travers des yeux de ses amis missionnaires protestants. [Michael, 1971, p. 141]

Passons sur la véritable imposture que constitue la description à Rengan du monde occidental – où il n'était jamais allé – par les missionnaires qui avaient fait le choix de le quitter pour venir prêcher en Chine. Non qu'ils aient été de mauvaise foi, mais la réalité de ce monde, le statut réel que la religion y avait, ne pouvaient que rester à jamais inaccessibles au jeune hakka s'il ne se reposait que sur ce compte-rendu de l'Occident fait par des gens qui le caractérisaient bien mal.

Ensuite, Rengan ne semble pas avoir compris combien le programme qu'il met en avant est non seulement en contradiction avec la pratique quotidienne qui a cours au sein du Royaume Céleste, mais encore avec certains des principes mêmes ayant présidé à son établissement : ainsi de l'établissement de banques modernes dans un Etat Taiping qui proscrivait l'usage de l'argent personnel ! Aussi de l'idée de relations d'Etats à Etats sur la base de l'égalité des nations, dont il pensait pouvoir convaincre un Roi Céleste appointé directement par le Dieu de ces pays chrétiens dont le Gan Wang voulait gagner l'amitié : des relations diplomatiques conçues sur cette base entraient directement en contradiction avec l'idée même de mission messianique sur laquelle se basait toute l'histoire du mouvement Taiping !

Il existait un autre domaine où les idées de Rengan étaient à cent lieues de ce qui prévalait dans le Royaume Céleste : le mode de gouvernement. Il voulait introduire ce qu'il nommait "le gouvernement par la loi". C'est d'ailleurs pour cela qu'il défendait le principe de l'éducation pour le peuple au moyen de l'instruction publique : le peuple devait connaître les lois. On ne peut qu'être sceptique devant ce modèle importé, dans une situation où l'autorité de l'Etat avait un temps consisté en la terreur inspirée par l'omniscience (et la police secrète) d'un Yang Xiuqing exprimant en transes les volontés de Dieu le Père, et où elle appartenait à présent à un prophète, à présent confiné dans son palais, Hong Xiuquan, qui émettait des décrets qui parfois étaient si étranges que son entourage préférait éviter de les publier...

Et puis, ces réformes que proposait Rengan, que pouvaient-elles bien signifier pour les paysans déracinés qu'étaient la majorité des Taiping, sans connaissance de la vie urbaine ni du monde extérieur ?

Enfin, Rengan ne semble pas non plus se poser le problème de la manière dont peuvent être mises en œuvre toutes ces idées. C'est une nouvelle forme d'utopie que présente ce texte, mais cette fois une utopie protestante (paradoxalement) teintée de rationalisme et peut-être même de scientisme, comme elle était courante à l'époque dans le milieu missionnaire où vécut Rengan. Ses réformes correspondent à une situation économique de développement rapide, basée sur une révolution industrielle qui n'avait pas eu lieu en Chine (mais il faut dire qu'à cette époque précise, beaucoup de gens n'avaient guère compris les rapports entre état de l'économie et le type d'institutions que proposait de développer Rengan de manière volontariste).

Pourtant, on ne peut qualifier Rengan d'esprit totalement irréaliste. Simplement peut-être d'idéaliste : il avait fort bien vu que le problème central si le Royaume Céleste devait gagner la guerre était de rétablir un contrôle centralisé sur sa politique. Dans l'un de ses textes, il avertit contre les "cliques" dans l'administration et parmi les militaires. Il semble bien qu'il avait en tête des personnes précises quand il écrivait ceci, car d'une part il eut à lutter contre les proches du Tian Wang à la Cour, de l'autre contre les militaires qui voyaient de mauvais gré un contrôle leur être imposé sur le terrain¹⁸. Et la perte de confiance progressive du Tian Wang, manipulé par son entourage, rendit vite de plus en plus difficile à Rengan d'imposer son autorité aux militaires.

Sur tout ses projets, il réussit à en mettre en œuvre (totalement ou partiellement) trois :

- l'organisation d'examens sur le modèle impérial, mais basés sur les textes Taiping, pour recruter les fonctionnaires nécessaires à la mise sur pied de son administration¹⁹ ;
- la mise en place d'un appareil administratif relativement centralisé (encore que lui aient échappé un certain nombre de postes et de nominations opérées directement par Hong Xiuquan par-dessus sa tête et un certain nombre d'appointements militaires) qui était encore en fonctionnement au printemps 1861, à un moment où l'autorité du Gan Wang était déjà bien remise en question : sur ce plan, Rengan apparaît bien plus réaliste que dans ses textes, et réussit dans une certaine mesure à recruter des hommes capables pour son administration ;
- le démarrage d'une campagne militaire de grande envergure, visant à déserrer l'étau autour de Nanjing ce grâce à quoi Rengan espérait par la suite à redonner l'initiative dans la guerre au Royaume Céleste. Et là encore, Rengan se montre un esprit réaliste, et capable de conception tactique et même stratégique à un degré bien supérieur aux militaires qu'il a à convaincre.

Voici comment Michael apprécie l'ensemble des tentatives du Gan Wang :

Le programme que le Gan Wang développa quand il fut si soudainement appointé à la position administrative la plus élevée dans le système Taiping, était donc d'une portée étendue et cohérent. Il réalisa quels étaient les problèmes les plus importants et tenta d'y apporter une réponse. Si certaines de ses idées semblent impraticables et naïves, l'ensemble du programme apparaît réellement impressionnant, surtout

¹⁸ - En fait, parmi les militaires, Li Xiucheng devint rapidement le principal opposant à Rengan, tandis que Chen Yucheng, l'autre général, plus disposé à accepter une autorité extérieure, devint son principal soutien. Il accepta par exemple un poste dans l'équipe du Gan Wang.

¹⁹ - Des examens avaient eu lieu avant l'arrivée de Rengan, et même sous le contrôle de Yang Xiuqing. Mais leur niveau était si bas que la propagande adverse, menée par Zeng Guofan, n'avait eu aucun mal à les ridiculiser. Pour ceux organisés par Rengan, [Shih, 1972, pp. 98-9] note que sur 1 000 reçus, 8 00 furent envoyés dans l'Anhui, loin de la ville, et que cela ne fit finalement qu'aliéner encore plus les lettrés au mouvement.

quand on se rappelle avec quel peu d'expérience et de préparation Hong Rengan trouva soudain ses capacités mise à une épreuve aussi cruciale. Et s'il échoua, ses plans furent au moins une réponse rationnelle aux problèmes de la rébellion Taiping [Michael, 1971, I, p. 151].

Mise à part la dernière phrase – “rationnel” en termes de projet politique me paraît aussi devoir relever de l'adaptation au contexte et non pas d'une quelconque valeur absolue – je partage son appréciation.

La stratégie militaire de Hong Rengan

Au début de 1860, la capitale se trouvait investie par plus de cent-mille hommes de l'armée du Hunan de Zeng Guofan. Durant deux ans, le commissaire impérial n'avait guère pu presser les rebelles, essentiellement par manque de fonds, mais à présent, il pensait pouvoir bientôt porter le coup fatal. La Xiangjun avait édifié tout autour de la ville une série d'ouvrages défensifs dans lesquels elle s'était solidement retranchée. Nanjing commençait à avoir faim.

En mai 1860, suivant une stratégie proposée par le Gan Wang, les principaux chefs militaires du Royaume Céleste²⁰, agissant de concert, réussirent une nouvelle fois à briser le siège de Nanjing. Li Xiucheng effectua d'abord une manœuvre de diversion vers Hangzhou qui amena les généraux impériaux à dégarnir les autres points pour secourir cette ville. A ce moment, l'armée de Li Xiucheng revint à marche forcée en même temps que celle de Chen Yucheng revenait pareillement d'Anjing, et ils prirent le camp impérial en tenaille, tandis que la garnison de la capitale faisait simultanément une sortie.

Ce fut une victoire complète, obtenue sous une terrible tempête de neige, au bout de huit jours et huit nuits de bataille : les impériaux perdirent 60 000 hommes, et d'immenses approvisionnements, leur chef se suicida, et les Taiping reprirent toutes les villes de la région, jusqu'à Wuxi. Suzhou, à l'époque une immense métropole de près d'un million d'habitants – bien plus importante à ce moment que Shanghai – tomba aux mains des Taiping²¹. Le ravitaillement recommença à arriver dans la Capitale Céleste.

Cette victoire donna sans conteste à Rengan l'autorité nécessaire à l'initiation de l'importante campagne démarrée à partir de octobre 1860, et décidée dans une grande réunion rassemblant tous les chefs militaires. Le plan mis au point par Rengan reprenait

²⁰ - Li Xiucheng, Li Shixian, Chen Yucheng, et Yang Fuqing [Michael, 1971, I, 152] – ce dernier l'un des frères de Yang Xiuqing, qui après avoir accompagné un temps Shi Dagai dans le Fujian, avait regagné la Capitale Céleste.

²¹ - Cette opération se fit dans l'horreur la plus totale pour les populations civiles : Reclus mentionne que les impériaux mirent le feu aux faubourgs de Suzhou pour retarder les rebelles, et que les troupes de ceux-ci comprenaient des recrues récentes fort intéressées au pillage... Les soldats impériaux n'étaient guère en reste de leur côté. Reclus écrit que Li Xiucheng “dut aller en personne parler [aux paysans] dans les villages et ordonner d'enterrer les QUATRE-VINGT MILLE CADAVRES de civils restés sans sépulture.” [Reclus, 1972, 153]

les propositions des principaux généraux et les combinait en une vision stratégique de grande ampleur. Il se décomposait en deux parties :

1) Un premier mouvement avait été confié à l'armée de Li Xiucheng sur Suzhou et la région de Shanghai, afin de nettoyer cette zone et protéger les arrières de Nanjing avant le mouvement principal. Celui-là fut accompli sans problème, les impériaux battus furent complètement démoralisés.

2) Le second mouvement consistait en une vaste tenaille lancée vers l'ouest, au nord et au sud du Yangzi, et qui devait se refermer légèrement au-delà de Wuhan. Tout comme Zeng Guofan, Hong Rengan avait bien compris l'importance stratégique du Yangzi.

En soutien, le plan prévoyait l'achat d'une vingtaine de steamers aux Occidentaux – achat qui ne fut finalement pas accompli.

C'était un sans-faute stratégique pour le Gan Wang, mais on sait que l'opération échoua, en grande partie en raison du manque d'intérêt de Li Xiucheng pour la stratégie proposée : le Zhong Wang, dont l'armée devait constituer la branche sud de la tenaille, préféra revenir consolider son pouvoir dans le district de Suzhou plutôt que suivre le plan initial. L'armée de Chen Yucheng, qui constituait la branche nord de la tenaille, se trouva alors livrée à ses propres forces, et il n'osa pas attaquer Wuhan seul. Il est pourtant probable que si Chen l'avait tentée, l'attaque aurait été couronnée de succès :

(...) déjà, l'annonce de l'approche du Ying Wang [Chen Yucheng – GG] avait semé la panique dans les trois villes de Wuhan, dont l'entière population, ne se fiant nullement à la garnison, se précipitait dans les embarcations et fuyait au loin. Le bruit, répandu à dessein, que les Taiping étaient aux portes, facilitait l'œuvre des pillards en augmentant la terreur et la confusion [Reclus, 1972, p. 154].

A partir de là, la Xiangjun reprit courage : les hunanais de Zeng Guoquan (le frère de Zeng Guofan) assiégèrent Anjing, la ville-clef du bas Yangzi, utilisant de nouveau leur art de la construction d'ouvrages défensifs. Attaqués sans répit de l'extérieur par une armée commandée par Chen Yucheng qui compta jusqu'à cent mille hommes, tandis que la garnison faisait des sorties, ils tinrent cependant bon. Affamée, Anjing finit le 5 septembre par se rendre aux impériaux, qui firent un horrible massacre de tous ceux qu'ils trouvèrent à l'intérieur, hommes, femmes et enfants, Taiping ou non. On dit qu'il y eut tant de corps mutilés dans le fleuve (peut-être 20 000) que la navigation en fut gênée...

L'échec de sa stratégie fit mettre Hong Rengan en disgrâce auprès du Tian Wang. L'indication la plus claire en vint en février 1861. Un édit signé du jeune roi, le fils du Tian Wang, âgé de 12 ans – à qui on faisait signer ce que l'on voulait, Rengan avait déjà lui-même utilisé cet artifice dans le passé pour imposer ses vues – mentionna que

(...) à partir de maintenant, sur tous les mémoires de l'intérieur et de l'extérieur ne sera plus tamponné le sceau d'or de l'oncle Gan. (...) de crainte que parmi les

peuple, ne se propagent des rumeurs qu'il suivrait le chemin du Dong Wang [Yang Xiuqing]. [Michael, 1971, I, 158]

A l'intérieur, Rengan n'avait plus de pouvoir. Le Tian Wang continua à signer des Edits irrationnels. A l'extérieur, une fois Anjing tombée en amont, les jours de Nanjing étaient comptés. Mais personne à Nanjing – à l'exception probable de Rengan – ne semble s'en être rendu compte sur le champ : pour la première fois depuis de longues années, la Capitale Céleste n'était plus sous la pression du camp impérial établi à ses portes.

La chute de Nanjing et la fin du mouvement Taiping

L'acte final débuta moins d'un an plus tard, le 30 mai 1862, date à laquelle 20 000 hommes de la Xiangjun apparurent à portée de fusil des murailles de Nanjing et commencèrent à s'y fortifier. Li Xiucheng, ne voulant sans doute d'abord pas dégarnir le front de Shanghai, commit l'erreur de ne pas les attaquer en force avant octobre 1862. Les hunanais étaient à ce moment solidement retranchés, et les 130 000 hommes qu'il envoya à l'assaut ne réussirent pas à les déloger. Alors les Taiping à leur tour construisirent des ouvrages de siège, enveloppant la Xiangjun sur un front de près de 40 kilomètres. Zeng Guoquan qui commandait la Xiangjun, avait comme second son frère cadet Zeng Chenggan, alors que Li Xiucheng disposait en renfort des troupes de son cousin Li Shixian, aussi cette bataille est-elle connue comme "la bataille des Li contre les Zeng". Elle dura un mois et demi, et se termina le 26 octobre quand Li Xiucheng ordonna la retraite faute de ravitaillement. Alors les Hunanais sortirent par surprise de leurs tranchées et de leurs forts et attaquèrent sur trois colonnes les Taiping ! Ils détruisirent leurs fortifications et leur firent perdre ce jour-là 30 000 hommes.

Il faudra cependant à la Xiangjun plusieurs mois pour se reformer et reprendre le siège de Nanjing, d'autant plus qu'elle sera touchée durant l'été 1863 par le typhus. Il ne restait plus alors dans Nanjing que 30 000 Taiping, hommes, femmes et enfants. Dans la ville investie qui recommençait à souffrir de la fin, les chefs Taiping tenaient réunion sur réunion. C'est le 21 décembre, nous dit Reclus, qu'eut lieu l'entrevue la plus orageuse :

Alors que Li Xiucheng soulignait l'avantage de poursuivre le combat à l'intérieur de la Chine, à l'abri de l'intervention occidentale et des unités fluviales de la Xiangjun, le souverain reprocha en termes vifs au Zhong Wang son défaitisme. Et pour marquer son mécontentement, il lui retira son commandement du front du Grand Canal. Le Gan Wang à son tour apostropha Li, accusant le Prince Loyal de se muer en "Prince Traître" [Reclus, 1972, p. 219].

Mais cette fois, c'était Li Xiucheng, le militaire, qui voyait clair en proposant un retour à la guérilla et à la guerre de mouvement des origines du mouvement : il n'y avait plus d'espoir pour Nanjing. A peu près au même moment, les hunanais s'en prirent aux dernières défenses extérieures de la ville. Ironie du sort, Rengan, qui refusait

d'abandonner la ville, ne s'y trouvait pas quand elle tomba : il avait été envoyé dehors avec des troupes par le Roi Céleste.

Le 2 mars, l'encerclement était total. Et le 31 mars 1864, Hangzhou tomba aux mains des impériaux. Fin mai, il n'y avait plus d'ordre dans Nanjing assiégée. Le Tian Wang, après avoir proclamé que Dieu le Père envoyait de la manne céleste pour nourrir les assiégés (sans doute un genre de terre comme en mangeaient les paysans en période de disette) finit par mourir, soit de faim, soit de cette alimentation étrange, le 1er juin... Après la chute de la ville, Zeng Guofan ferait exhumer le corps, afin d'exécuter l'ordre de la Cour Impériale : qu'il soit démembré et brûlé. Ceci montre aussi à quel point la dynastie et l'élite avaient eu peur... et aussi à quel point la lutte se déroulait sur le terrain symbolique, *aussi pour les impériaux*.

Le 19 Juin 1864, les Hunanais firent sauter les murs de la ville sur des dizaines de mètres avec 30 tonnes d'explosifs et Nanjing tomba. Li Xiucheng, sans souci de sa propre sécurité, continua à circuler dans une ville livrée au pillage et gagna le palais où il donna son propre cheval au jeune roi. Ceci lui coûta la liberté, car lui-même monté sur un mauvais cheval, il fut pris quelques jours plus tard dans un village non loin de là, des paysans l'ayant dénoncé pour la récompense.

Comme dans toutes les villes qu'ils reprirent aux rebelles depuis le début des années 60, les soldats Qing massacrèrent ceux des habitants qu'ils estimaient inutiles : ceux qui ne pouvaient leur montrer où étaient cachés des biens à piller, ceux qui ne pouvaient les aider à porter le produit de leur pillage, parce qu'ils étaient trop âgés ou trop faibles. Ce fut le frère de Zeng Guofan qui tira profit du pillage du palais royal, auquel fut ensuite mis le feu pour dissimuler l'affaire. L'incendie fut mis sur le compte des rebelles. Les femmes, quant à elles, furent emmenées. Le consul britannique Atkins qui vint à Nanjing peu de temps après la chute de la ville écrit que les rues et les maisons étaient "littéralement bloquées" par les cadavres, et pense que peut-être 70000 habitants étaient morts de faim et que 30000 personnes furent massacrées par la Xiangjun.

Les chefs Taiping qui avaient réussi à quitter Nanjing furent tous pris les uns après les autres : Li Xiucheng fut exécuté le 7 août, Hong Rengan fut fait prisonnier le 9 octobre. Le jeune roi, fils du prophète, qui était avec lui parvint à s'échapper, mais fut pris le 25 octobre avec le second fils de Li Xiucheng. Emmené à Nanchang, il demanda à ses gardiens dans sa déposition de lui permettre d'étudier pour passer les examens ! Il subit le 18 novembre, à 16 ans, le supplice de la mort lente. Cinq jours plus tard dans la même ville, Hong Rengan avec d'autres Wang, subit le même supplice.

Après la guerre, des habitants de Nanjing construisirent un petit autel dans un coin du temple de Kunlu, pour les esprits de Hong Xiuquan et de Li Xiucheng [Chen Zuolin, Bingzhu, 2:17b-18a, cit. Withers, 1983].

Un lettré confucianiste écrivit pour tous les morts un éloge à la manière bouddhiste, pour les officiels qui avaient défendu la cité, pour les Mandchous massacrés, les enfants, les femmes, et les Taiping, chefs et disciples, afin que tous soient réincarnés en

une meilleure vie future. Vaste prière : les estimations des historiens quant au coût de la guerre en vies humaines varient entre *20 et 50 millions de morts*.

Après 13 ans, la révolte des Taiping avait pris fin.

巴黎第八大學 教育科學系

霸權，制度，意識

太平天國和十九世紀的中國 三

高迪恩

Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis
U.F.R. Communication, animation, psychanalyse,
éducation, didactique (CAPFED)
Département Sciences de l'Éducation (U.F.R. 8)
Doctorat Approches Multiréférentielles
des Pratiques Educatives
Analyse Institutionnelle
Année 1991-1992

Gérard GAUTIER

**DOMINATION, INSTITUTION, ET IDENTITÉ
LE MOUVEMENT TAIPING ET LA CHINE
DU XIX^{ème} SIÈCLE**

Thèse soutenue sous la direction de Rémi HESS

**Volume trois
LES CONDITIONS DE LA RÉVOLTE**

Troisième Partie
Les conditions de la révolte

La tâche fondamentale est de parvenir à penser l'imaginaire comme créateur de formes, et la création-destruction comme la dimension essentielle de l'être. Toute une tradition philosophique depuis Platon s'est employée à éliminer l'imagination, à limiter ou à subordonner son rôle, et à considérer la création absolue comme une absurdité. Or toute l'histoire humaine, de la société pharaonique au nazisme, nous oblige à penser le caractère irréductible, créateur, instituant, de l'imaginaire, dont ne peuvent véritablement rendre compte ni le matérialisme historique ni même la psychanalyse, qui reste confinée au domaine de l'âme, et ne peut pas penser l'institution comme telle. Il nous faut penser l'Histoire comme création, aussi bien du meilleur que du pire. Devant cette création, nous avons à choisir, responsablement et raisonnablement. Mais sur cette question vitale, il y a une lamentable démission de la pensée contemporaine, aussi bien philosophique que politique [Cornélius Castoriadis, Entretien au *Monde*, vendredi 30 novembre 1990].

Nous pouvons voir une *logique* dans les réactions des groupes sociaux similaires subissant des expériences similaires, mais nous ne pouvons prédire aucune *loi*.

[Thompson, 1969]

Chapitre 20

Idéologie et paradigme

La première partie de cette étude décrivait – avec les séquences diachroniques nécessaires à la compréhension de la dynamique en cours dans la société chinoise – la situation préalable à la révolte Taiping. La seconde partie a abordé le déroulement de la révolte elle-même, en se concentrant sur ses premières phases. A la lumière de ces faits, est à présent venu le moment de se poser des questions plus générales. Mon but sera de tenter de mieux comprendre la manière dont un consensus dominé peut être produit et maintenu une société comme la société Qing (société majoritairement agraire, mais on l'a vu dans la première partie, absolument pas “statique”), et celle dont une situation de refus de ce consensus – résistance quotidienne pouvant déboucher sur un révolte – peut y émerger.

Mais il faut être prudent et éviter les généralisations hâtives. D'une part, la culture chinoise est une culture particulière, et de plus, la révolte Taiping, même si elle apparaît comme une véritable étude de cas de révolution, se place à une véritable charnière dans l'évolution historique de cette culture : ce n'est ni entièrement une révolte paysanne

traditionnelle comme celles qui l'ont précédée (la révolte Taiping prend place au moment de l'ouverture de la Chine au monde extérieur et son idéologie en porte la marque), ni une révolution au sens moderne du mot (il manque aux Taiping la programmatique, se voulant "rationnelle" et définie dans un champ politique ayant pris son autonomie, des révolutions ultérieures).

Je tenterai de cerner la nature de ce mouvement à partir de plusieurs éléments qui tous peuvent concourir à sa définition :

- à partir d'une réflexion sur la thèse de l'idéologie dominante, un travail de précision de la notion de paradigme,
- un retour sur le mode d'existence du rituel comme lieu d'"emprise psychologique",
- un travail sur le problème de l'émergence de paradigmes oppositionnels dans les sociétés paysannes,
- à partir de la constatation que les paradigmes oppositionnels sont souvent dans ces sociétés exprimés sous la forme d'un corpus religieux, une comparaison avec d'autres mouvements de ce type :
 - + mouvements "millénaristes"
 - + mouvements "nativistes" – c'est à dire qui constituent une réaction à ce qui est perçu par les membres d'une culture donnée comme une agression culturelle.

Je vais d'abord revenir à la notion proposée au tout début de cette étude, celle de "paradigme", pour d'une part la mettre en rapport avec celle d'"idéologie" et d'autre part la préciser.

Le concept d'idéologie

A titre de guide dans mon questionnement, je vais revenir à l'étymologie du terme "idéologie". Il provient du grec "idea" et "logos", et signifie littéralement à l'origine "connaissance des idées". Mais il a eu dès le début des connotations péjoratives.

1- Destutt de Tracy introduisit le terme "Idéologue" pour caractériser les philosophes qui, comme lui, voyaient l'origine des idées dans les sensations dont il pensait qu'elles provenaient. Napoléon, qui trouvait Destutt de Tracy et son groupe dangereux pour l'empire, utilisa le terme "idéologue" péjorativement pour désigner les philosophes aux sympathies républicaines. Ceux-ci commencèrent alors à utiliser le terme "idéologie" pour désigner ce type particulier de philosophie [Reese, 1980, p. 245].

2- Dans l'usage de Marx et Engels, "idéologie" désigne un ensemble de croyances présentés comme objectives alors qu'elles reflètent les conditions matérielles de la société. Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels écrivent :

Les idées de la classe dominante sont à chaque époque les idées dominantes, c'est à dire que la classe qui commande la force matérielle dans la société commande en même temps sa force intellectuelle.

C'est cette approche qu'il est devenu commun de désigner sous le nom de "la thèse de l'idéologie dominante". L'idéologie apparaît ici comme un ensemble d'idées utilisées comme des armes au service des intérêts sociaux de la classe dominante, ce que l'on peut rapprocher de la définition proposée ultérieurement par Karl Mannheim, pour lequel l'idéologie se rapporte à un ensemble de croyances où l'on peut constater une différence entre motifs annoncés et motifs sous-jacents [Mannheim, 1936].

La thèse de l'idéologie dominante

Pour Marx, la conscience de l'homme est déterminée par son être social, et se relie à la réalité du monde vécu par l'intermédiaire de la catégorie de la "pratique" [Marx, 1844, rééd. 1955, p. 255]. Mais cette détermination ne se fait pas de manière simpliste, c'est à dire avec la conscience venant fonctionner directement *pour l'individu* en miroir conscient et direct de l'être social : la position sociale détermine plutôt l'existence de *points aveugles* dans la pensée, et cette proposition ouvre la possibilité de l'existence d'une "fausse conscience", c'est à dire d'une pensée aliénée de l'être social réel du penseur¹.

On voit que pour Marx la pensée n'est pas déterminée directement et de manière simpliste par la position sociale. Or la sociologie de la connaissance fut particulièrement fascinée par les deux concepts jumeaux de Marx infrastructure / superstructure (*Unterbau / Überbau*) : infrastructure et superstructure, qui pourraient être caractérisés grossièrement comme respectivement l'activité humaine et le monde produit par cette activité. Mais la version politiquement dominante du marxisme ultérieur a tendu à identifier l'"infrastructure" avec la structure économique tout court, dont la superstructure n'était qu'une "réflexion" directe. Ceci a mené à une variété de marxisme caractérisée par un déterminisme économique plus mécaniste que dialectique. Et de là, à un déterminisme historique lui aussi mécaniste, dans lequel l'évolution historique générale des sociétés était conçue comme linéaire et obéissant à des lois considérées comme anhistoriques et de validité absolument générale, presque sans considération pour les circonstances sociales-historiques concrètes des sociétés auxquelles elles étaient réputées s'appliquer.

Cette approche essentiellement mécaniste aboutit à négliger presque totalement le rôle de la "superstructure" dans la réinstitution permanente de l'exploitation. Ce n'était pourtant pas la seule possible, et elle fut critiquée (bien sur également par les non-marxistes) mais connut aussi des alternatives précoces au sein même du mouvement marxiste, comme le montre la tentative d'élaboration de Gramsci sur laquelle je reviendrai plus tard dans ce chapitre. La dichotomie infra/superstructure a également été

¹ - Cf aussi [Lucaks, 1979].

en elle-même critiquée, ainsi que la conception selon laquelle la superstructure serait totalement déterminée par la base matérielle de la société.

Patterson remarque que la thèse de l'idéologie dominante – au sens mentionné plus haut – existe en deux versions différentes :

1) une version “forte”, selon laquelle dans les sociétés de classe,

les croyances de la classe dominante submergent et infectent la conscience des classes subordonnées jusqu'à ce que ces dernières ne fassent plus l'expérience de la réalité qu'au travers des catégories du groupe dominant [Patterson, 75]

Poussée à son extrême, cette interprétation nie toute sous-culture dans la société, “toutes les classes étant incorporées dans l'univers intellectuel de la classe dominante” [Patterson, 75].

2) la version “faible” de cette thèse défend l'idée que l'idéologie dominante n'arrive pas à mener une intégration sociale complète, mais sert plutôt à empêcher le développement d'une contre-idéologie par les classes subordonnées. Ainsi Rowe écrit-il à propos de l'empire Inca :

Tous les régimes impériaux considèrent probablement une certaine unification culturelle comme comportant des avantages administratifs (*administratively convenient*), et on peut admettre que les Incas partageaient cette idée, en particulier pour le langage. Mais certaines politiques Incas semblent avoir été plutôt conçues pour perpétuer les différences locales. Mon sentiment (...) est que l'unification culturelle n'était pas un objectif principal du gouvernement Inca. Je serais plutôt porté à l'accord avec Barnabé Cobo, qui disait des Incas en 1653 : “Toute la fondation de la politique de leur gouvernement reposait sur des moyens conçus pour garder leur peuple en sujétion et le priver de toute ardeur à la révolte [Rowe, 1982, 94, cit. in Patterson, 76].

C'est ce qu'on pourrait qualifier de politique “impériale”, où des sous-cultures (ethniques ou religieuses) sont “encapsulées” et dominées, soit par la promotion d'une élite locale (comme dans la colonisation française) soit par la recherche d'une intégration des chefs traditionnels dans l'appareil d'état Inca. C'est à dire qu'on n'utilise pas que des moyens idéologiques, et qu'à ceux-ci se combinent des moyens sociaux : ici attirer des chefs locaux dans son camp pour s'annexer leur pouvoir. Ceci ne suppose pas la légitimation totale du pouvoir central.

Cet exemple appelle une référence au fait que Marx n'a pas posé la thèse de l'idéologie dominante comme exclusive d'autres moyens de contrôle social des dominés. Par exemple, dans les modes de production comme le capitalisme concurrentiel où les classes subordonnées ont été aliénées des moyens de production, le fait que les travailleurs doivent travailler pour vivre constitue lui-même une pression en faveur de l'acceptation de l'ordre social dominant. C'est ce que Marx appelle “la compulsion mécanique des relations économiques [*the dull compulsion of economic relations*]. Enfin, on ne saurait oublier l'usage de la coercition, c'est à dire la violence pure, qui même non actualisée, demeure toujours une possibilité latente, dissuasive, dans le cas de l'échec des moyens “pacifiques” de contrôle social.

Si nous nous préoccupons à présent de sociétés de classes essentiellement agraires, comme justement la Chine Impériale du siècle dernier, un débat a eu lieu entre chercheurs pour évaluer l'importance de ces divers modes de contrôle social. Si Johnson relève le degré hallucinant d'intégration culturelle atteint dans la société chinoise à la fin des Ming, Abercrombie & Turner, à partir de la remarque de Marx sur la pression à la conformité exercée par les relations économiques quotidiennes, pensent que dans la société "féodale" *en général*, la "courroie de transmission idéologique" (je serais tenté de l'appeler la "courroie de transmission culturelle") n'était pas efficace, en raison des barrières de compréhension, et donc que le consensus résultait plutôt de la situation économique d'accès inégal aux ressources caractéristique de toute domination :

Pour le marxisme conventionnel, l'idéologie dominante a pour effet de faire apparaître le pouvoir comme légitime aux yeux des classes dominées. Alors que la classe dirigeante peut bien désirer une situation dans laquelle les classes subordonnées acceptent les relations de classes existantes comme légitimes ou données par Dieu, il y a un sens dans lequel cette forme d'acceptation (*compliance*) peut ne pas être nécessaire. Dans les modes de production où les classes subordonnées ont été aliénées des moyens de production (p. ex. le capitalisme concurrentiel), le fait que les travailleurs doivent travailler pour vivre constituera lui-même une pression en faveur de cette acceptation (ce que Marx appelle "la compulsion mécanique des relations économiques [*the dull compulsion of economic relations*]). Une illustration de cette pression peut être trouvée dans le fait que l'opposition paysanne à l'autorité féodale était typiquement saisonnière, car en particulier au moment de la moisson, les conditions de la vie quotidienne paysanne empêchaient systématiquement une opposition active et soutenue. [Abercrombie & Turner, 1978, p. 160]

Abercrombie & Turner semblent avoir eu à l'esprit la société "féodale" occidentale – mais dans la suite de leur article, ils prennent un exemple tiré de l'époque victorienne ! J'ai déjà mentionné l'inadéquation du mot "féodal" pris dans son sens le plus général et ne m'étendrai pas ici sur ce problème².

Une autre remarque est que le problème posé par Abercrombie & Turner est réel : sans intégration culturelle préalable au moins relative, pas d'exercice possible de l'hégémonie – l'Etat se trouve réduit aux moyens de la coercition. Et il n'est pas impossible que les chercheurs comme Johnson, ne disposant pas de sources d'origine réellement populaire, aient en fait surestimé le degré d'intégration culturelle de la société chinoise sous les Qing. Mais justement parce que le gouvernement chinois se rendait compte de ce problème, j'ai déjà montré qu'il tentait d'y remédier par la conception d'une *pédagogie* adaptée (cf chapitre 4), sans doute parce que l'exercice de la violence pouvait délégitimer la couronne du point de vue confucianiste.

D'autre part, l'historien Charles Tilly montre des situations comme en France au XVII^{ème} siècle où les "révoltes paysannes" sont dirigées non pas contre le propriétaire terrien mais directement contre l'extorsion par l'Etat absolutiste de Louis XIV des fonds

² - Cf. aussi [Abercrombie Nicholas, Hill Stephen & Turner Bryan S, 1980]

nécessaires à sa guerre [Tilly, 1981]. Et parfois des alliances locales s'esquissent entre les paysans et les propriétaires contre le pouvoir centralisateur : ici, la contestation de l'ordre dominant ne s'attaque pas directement à l'aspect de l'exploitation économique d'une classe par une autre, mais le conflit sur l'extorsion du "surplus" est médiatisé par les relations avec l'Etat. L'origine du conflit provient par ailleurs du fait qu'il y a souvent à cette époque littéralement "extorsion du surplus sans surplus", c'est à dire que l'extorsion exercée par les agents de l'Etat accule le métayer à la famine et son propriétaire à la perte de son statut, puisqu'il lui devient impossible de percevoir sa rente...

Cette situation rappelle celle décrite en Chine par E. Perry, pour laquelle du point de vue des paysans de quelque classe que ce soit, l'Etat apparaît parfois comme un prédateur extérieur au district...

De plus, il faut rappeler le rôle particulier de l'élite chinoise de cette époque comme trouvant une place dans les relations de production à l'ombre de l'Etat : pour caractériser complètement le rôle que joue l'élite dans la société impériale, il faut non seulement considérer sa place dans les relations de production (exploitation des paysans par l'extraction de la rente foncière) mais aussi la compléter par sa place dans des relations de domination comme classe vivant à l'ombre de l'Etat (extraction de l'impôt) et nécessitant une légitimité *culturelle* tenant de la "compétence à gouverner" (la "grammatocratie"). Evidemment, les deux modes d'insertion existent concurremment et se complètent (voir le proverbe chinois classique : "L'impôt vient de la rente"). Et dynamiquement, à l'époque qui nous occupe, ces deux modes sont mis en danger par la révolution commerciale qui fait du prêt bancaire à intérêt élevé et inremboursable prélevé à partir des villes par une "nouvelle élite", commerçante et non plus seulement culturelle, la nouvelle forme d'extraction du surplus. L'argent est alors prêt à devenir la puissance légitimatrice, une évolution facilitée par la progressive monétarisation de l'extraction.

Cette ligne de réflexion mène à mon sens à s'interroger sur la place prise par le processus de construction de l'Etat dans les relations de production *et* de domination, et à examiner le problème du contrôle idéologique sous cet angle – et non plus seulement sous l'angle des relations de production. Entre autres parce que l'Etat apparaît alors comme un acteur nanti d'une volonté stratégique, qui (comme dans le cas de l'empire Inca cité plus haut, et comme dans celui de l'Empire Qing) peut décider dans une certaine mesure de donner la primauté à un mode particulier de contrôle social.

L'apport de Gramsci

Les écrits de Gramsci ont été dans leur majorité composés dans les prisons de Mussolini et se trouvent à l'état de notes, de fragments, et n'ont donc pas le caractère achevé d'un traité politique. Cependant, ils sont d'un intérêt indéniable pour tout ce qui concerne l'Etat et la domination. Gramsci cherche à étudier et à comprendre le fait de la domination : c'est à dire sous sa forme élémentaire le fait qu'il existe des *gouvernants et des gouvernés* :

Le premier élément est qu'il existe réellement des gouvernés et des gouvernants, des dirigeants et des dirigés. Toute la science et l'art politique se fondent sur ce fait primordial, irréductible (...) Les origines de ce fait constituent un problème en soi, qui devra être étudié à part (...).

D'après Machiavel, Gramsci réduit le pouvoir d'état à son expression la plus simple et la plus générale : le rapport entre le Prince et son peuple, c'est à dire la *souveraineté*. C'est ce qui fait que l'Etat, appareil de classe, n'est pas *simplement* appareil de classe : ce qui fonde l'autorité de l'Etat, ce qui fait que le pouvoir de l'Etat est pouvoir *politique*, c'est que ce pouvoir qui s'exerce est "puissance souveraine". Gramsci distingue société civile et société politique : la politique gagne son autonomie théorique, par laquelle l'Etat est pensé en tant que tel. Et ce qui rend possible la souveraineté c'est l'exercice de l'hégémonie.

Dans son sens général, le terme hégémonie réfère à la loyauté "spontanée" que tout groupe social dominant obtient des masses en vertu de son statut intellectuel et social et de sa fonction supposément supérieure dans le monde de la production. Le mot "hégémonie" réfère donc au consensus et non à la force.

La suprématie de la classe dominante est donc exercée de deux manières : par la *domination*, au travers de l'usage de l'appareil coercitif de l'Etat (société politique) et par l'*hégémonie*.

L'hégémonie apparait comme "un ordre dans lequel un certain mode de vie et de pensée est dominant, dans lequel le concept de réalité est diffusé dans toute la société dans toutes ses manifestations institutionnelles et privées, informant de son esprit tout goût, moralité, coutumes, principes politiques et religieux, et toutes les relations sociales, particulièrement dans leurs connotations intellectuelles et morales." – c'est à dire qu'il y a intériorisation des valeurs de la classe dirigeante par les dominés, et qu'elle est obtenue au travers des institutions de la société civile (éducation, religion, syndicats, etc...). Pour Gramsci, les valeurs bourgeoises servaient donc à neutraliser le conflit de classes.

Gramsci utilise aussi le terme hégémonie pour parler de l'alliance projetée entre la classe ouvrière et d'autres éléments progressistes : paysannerie, éléments de la petite bourgeoisie, et intelligentsia, et indique que dans un état socialiste, le mot pourrait être utilisé pour indiquer la nature d'un pouvoir ouvrier basé sur le consensus.

Mais le développement de l'hégémonie dépend du "degré d'homogénéité, de la conscience de soi, de l'organisation" atteints par une classe sociale donnée. La simple conscience des intérêts économiques n'est pas suffisante : la classe doit être convaincue que "ses propres intérêts économiques, dans leur développement présent et futur, vont au-delà du cercle corporatiste d'un simple groupe d'intérêts économiques, et peuvent et doivent devenir les intérêts des autres groupes opprimés".

La supposition fondamentale sous-tendant les conceptions de Gramsci sur l'hégémonie ouvrière est que la classe ouvrière, avant de saisir le pouvoir d'Etat, doit établir sa prétention à être une classe dirigeante dans la sphère politique, culturelle,

comme “éthique” : “La fondation d’une classe dirigeante est équivalente à la création d’une *Weltanschauung*” (vision du monde), c’est à dire d’un mode d’interprétation des événements du monde, ce que j’ai appelé dans la première partie de l’étude un *paradigme d’interprétation*.

La thèse de Feuerwerker et la conception “duale” de l’idéologie

Revenons à la thèse de l’idéologie dominante. Les historiens qui ont travaillé sur des sociétés de classes antérieures à la société capitaliste ont naturellement travaillé à partir de cette thèse en cherchant à l’adapter à leur objet d’étude. Ainsi de Feuerwerker, qui a spécifiquement travaillé sur les révoltes au cours de l’histoire chinoise, et qui s’est posé le problème d’une définition opérationnelle de l’idéologie. Il commence par en distinguer deux “facettes”, l’une “théorique”, l’autre “pragmatique” :

“Idéologie” est un terme aux multiples significations (*protean*), avec autant de sens que d’utilisateurs. Ce que j’entends par ce mot n’est pas l’ensemble des valeurs ultimes et implicites d’une société qui, parce qu’elles sont justement immanentes, abstraites, et intrinsèquement impossibles à mettre à l’épreuve, sont relativement invulnérables à une attaque directe. Dans le cas de la Chine “Confucianiste”, il est difficile d’imaginer une attaque frontale contre l’idée centrale qu’il existe à la fois dans la nature et dans la société humaines une harmonie faisant partie intégrante de l’ordre de l’univers, contre la conception que nature et société consistent en une hiérarchie d’éléments et de forces reliés entre eux, toutes essentielles pour le processus total, contre l’idée que le changement, soit sous la forme d’une oscillation d’un pôle à l’autre soit sous celle d’un mouvement cyclique, fait partie intégrante de ce processus, ou contre la croyance qu’existe un principe de bonté inhérent à l’univers. De telles croyances fondamentales non seulement sont auto-validables et auto-réfutables, mais de plus elles permettent une telle gamme de pratiques sociales que c’est seulement à très long terme qu’elles sont susceptibles d’attaque [Feuerwerker, 1975].

Il me semble intéressant de noter que Feuerwerker conçoit ici le corpus idéologique comme légitimation dernière d’une conception du monde extrêmement théorique, ni validable ni réfutable, et surtout permettant une gamme de pratiques sociales si étendue qu’en dernier ressort elle apparaît plutôt caractérisée par son ambiguïté. Son rôle devient alors celui d’un *support d’interprétations légitimatrices socialement situées*. Cet ensemble d’interprétations encore une fois, me semble le fait réellement fondamental dans la manière dont se légitime l’hégémonie. Dans un sens plus pragmatique, Feuerwerker utilise aussi le terme “idéologie” pour ce que je nomme ici “paradigme” :

L’idéologie, *dans le sens où je l’utilise* [et par opposition à la définition précédente – ital. et note de GG], opère à un niveau plus pratique pour accomplir deux tâches importantes dans un système social. Elle tente de montrer qu’il existe un lien rationnel entre les arrangements institutionnels qu’elle propose et les valeurs fondamentales qu’elle prétend que ces arrangements réaliseront en pratique ; ceci est du domaine de la théorie sociale.

Deuxièmement, l'idéologie tente de persuader les membres de la société d'adopter et de soutenir les arrangements politiques et sociaux qu'elle a justifiés ; ceci est du domaine de la propagande, de l'argumentation et de l'éducation³.

Feuerwerker est donc amené par sa définition "culturelle" du maintien de l'ordre social à des conceptions assez proches de la notion d'"hégémonie" telle qu'elle est proposée par Gramsci, et à adopter sans le dire une conception "paradigmatique" de ce qu'il appelle le versant pragmatique du terme "idéologie" :

La clef de la stabilité d'un système social existant est la capacité de l'élite politique et sociale, la classe dirigeante, de convaincre les classes inférieures, que les intérêts de l'élite sont ceux de la société dans son ensemble, que l'élite dirigeante défend les valeurs communes, et un ordre naturel et social dont les avantages s'étendent également aux dirigés.

Turton est amené dans sa recherche sur l'imposition de l'ordre dominant en Thaïlande moderne, à utiliser lui aussi une définition "duale" de l'idéologie⁴, tirée de Therborn [Therborn, 1980, p. 2] :

[Idéologie] réfèrera à cet aspect de la condition humaine qui fait que les humains vivent leur vie comme des acteurs conscients dans un monde qui fait sens pour eux à des degrés divers. L'idéologie est le support (*medium*) au moyen duquel opèrent cette conscience personnelle (*consciousness*) et cette conscience-de-la-signification-du-monde (*meaningfulness*). La conscience de chaque être humain nouveau-né se forme au travers de processus psychodynamiques largement inconscients, et fonctionne à l'intérieur et grâce à (*through*) un ordre symbolique de codes langagiers (*language codes*). L'idéologie, toutefois, ne peut être réduite à l'un de ceux-ci.

Ainsi la conception de l'idéologie employée ici inclut délibérément à la fois la notion quotidienne de "l'expérience" et des doctrines intellectuelles élaborées, à la fois la conscience des acteurs sociaux et les systèmes de pensée et discours institutionnalisés d'une société donnée. Mais étudier ces derniers en tant qu'idéologie signifie les regarder d'un point de vue particulier : non pas comme corpus de pensée ou structures de discours per se , mais comme des manifestations d'un mode-d'être-dans-le-monde (*being-in-the-world*) d'acteurs conscients, de sujets humains. En d'autres termes, concevoir un texte ou un discours (*utterance*) comme idéologie est étudier spécialement (*focus*) la manière dont il fonctionne dans la formation et la transformation de la subjectivité humaine [Therborn, 1980, 2, cit. in Turton, 1984, 24].

Ce type d'approche appelle presque inmanquablement une définition du maintien de l'ordre social en termes de *légitimation*, ce qui est une approche très classique, mais pose aussi le problème des *conflits d'interprétation* du corpus idéologique dirigées par des intérêts opposés, dans toutes les classes de la société, dominées comme dominantes, ce qui permet aussi d'échapper au spectre de la "conformité totale" auquel s'attaquent Abercrombie & Turner.

³ - Feuerwerker remarque ensuite que sa définition recouvre en partie ce que Marx appelle la "superstructure" idéologique provenant des relations sociales sous-jacentes et baignant les institutions politiques, culturelles, et éducationnelles dans la société.

⁴ - Même si son travail de terrain l'amène à contester l'application de la notion d'hégémonie dans ce cas au profit de celle de *terreur*, sur lequel je reviendrai [Turton, 1984].

L'homogénéité de la classe dirigeante

Si je reviens à présent à la thèse de Abercrombie et Turner, je constate que, refusant en partie l'idée de l'intégration culturelle, selon laquelle les dominés partageaient les croyances de leurs dominateurs, ils sont amenés à donner plus d'importance à un autre rôle de l'idéologie dominante, ce qu'ils appellent "assurer la cohérence de la classe dominante", cohérence qu'ils conçoivent d'abord en termes économiques :

En termes concrets, l'existence de canaux surs pour l'accumulation et la conservation de la propriété étaient une condition nécessaire d'existence pour le maintien et l'expansion du château féodal et de la firme familiale. (...) La propriété privée de la terre et du capital nécessitait un système de mariage relativement stable, des lois de succession claires, des principes de légitimation, d'adoption et de remariage. L'idéologie dominante fournissait ce complexe de valeurs morales, légales et religieuses, qui remplissaient la fonction de conserver la propriété. De plus, l'idéologie dominante fournissait une psychologie de la culpabilité qui inhibait la sexualité illicite, la non prise en considération des souhaits des parents quant à des partenaires adéquats et des besoins (économiques) de la famille. En résumé, l'idéologie dominante était destinée à prévenir le "mariage à l'extérieur", un acte menaçant la continuité et la concentration de la richesse familiale. [op. cit., 164]

La conclusion tirée par Abercrombie & Turner est que les luttes entre différentes fractions de la classe dominante étaient plus importantes pour le devenir historique de la société féodale (ils utilisent le terme "threat" – menace) que les luttes des dominés contre les dominants (paysans contre propriétaires). Les auteurs tiennent ici un discours assez généralisateur, référant à la famille féodale et au catholicisme et à son système de directeurs de conscience.

D'abord, il me semble qu'il est tout à fait possible de concevoir que l'idéal du clan du paradigme confucianiste et le système de mariage avec exportation des filles vers d'autres familles ait pu jouer le même rôle de conservation de la propriété immobilière au travers de la gestion commune des terres, au travers d'un "complexe de valeurs morales, légales et religieuses" et d'une "psychologie de la culpabilité". De Vos fait par ailleurs communiquer les deux niveaux d'homogénéisation en notant que la participation à des rituels ancestraux communs jouait au niveau psychologique le rôle d'aider à intérioriser en termes moraux un sens de l'obligation concernant les biens hérités [De Vos, 1981, p. 8].

J'ai déjà précédemment décrit l'ascension du clan comme famille économique à budget commun, parallèle à l'ascension économique à partir des Song. Comme l'écrit Elman :

Entre 1400 et 1600, les relations triangulaires complexes entre l'Etat impérial, l'élite locale et les paysans des villages connut une transformation. Le retrait de la bureaucratie impériale de l'intervention directe dans les affaires des villages confirma la dominance de l'élite des propriétaires terriens et des notables (*gentry-landlord elite*) à la fin des Ming et au début des Qing, et l'élite s'ajusta avec succès à la transformation : sous le parapluie du système bureaucratique centralisé, les propriétaires terriens de l'élite du bas Yangzi diversifièrent leurs intérêts dans diverses formes d'activités profitables basées sur la rente foncière et les entreprises

commerciales; ils fournirent aussi la bureaucratie d'état. [Elman, *Classicism, politics and kinship*, Univ. of California, 1990]

Il est moins fréquemment noté que la structure clanique venait en fait structurer les oppositions d'écoles de pensées à l'intérieur du paradigme dominant, les philosophes des clans défendant les idées proposées par leurs parents et faisant des divergences philosophiques et d'interprétation textuelle des stratégies divergentes d'accès au pouvoir au travers des examens. Elman en montre clairement un exemple pour le bas Yangzi.

Quant à l'idée selon laquelle la classe dominante ne s'intéressait guère à la "vision du monde" des dominés, en ce qui concerne la Chine Impériale tardive, les actions des deux dernières dynasties (Ming et Qing) semblent démentir que l'idéologie dominante ne se soit intéressé que secondairement à la conformité (sexuelle entre autres) des dominés. Il faut rappeler que l'histoire particulière de la Chine comme *pays de colonisation* pourrait avoir contribué dans les rapports avec les aborigènes du sud à donner une forme spécifique à la culture chinoise, orientée vers l'acculturation conçue comme une "mise en civilisation" (ce que les Chinois "Han" appelaient "cuisson"), une sinisation des allogènes.

Mais il faut aussi considérer dès les origines, et qui *prélude* en tout cas à la phase historique de la colonisation du sud du pays, l'aspect particulier du confucianisme comme nanti d'un versant *pédagogique* très important, qu'il hérite sans doute en partie des corpus précédents, et qui est peut-être lié à la ritualisation des relations sociales au sein de la classe dirigeante.

Malgré ces critiques de la thèse d'Abercrombie & Turner, et son aspect généralisateur quelque peu éthéré, il y a un aspect très intéressant dans leur étude, qui concerne l'existence d'oppositions internes et de déviances à l'intérieur même de la classe dominante :

L'existence d'une idéologie morale dominante n'implique pas bien sur qu'elle sera imposée uniformément à la classe dominante sans l'opposition de certaines strates ou fractions à l'intérieur de cette classe dominante" [Abercrombie & Turner, 165]

Mais cette opposition prendra des formes culturelles ambiguës : les auteurs citent l'exemple de l'amour courtois, qui "bien qu'apparaissant comme une forme de déviance dans la classe féodale dominante", en fait, exprimait la reconnaissance par cette classe du fait que "puisque le mariage était en réalité un contrat assurant la sécurité de la propriété, l'amour romantique ne pouvait exister qu'en dehors du mariage".

De même, l'existence de prostitution systématique dans la Londres victorienne donnait un support tacite à l'idée que la mariage était un contrat plutôt qu'une relation romantique/ sexuelle. (...) L'idée que la mariage était un contrat plutôt qu'une union sexuelle portait avec lui l'implication que le plaisir sexuel devait être cherché hors de chez soi [Abercrombie & Turner, 165].

Les catégories du latent et du manifeste⁵ prennent ici une signification directement “politique”. La morale victorienne “puritaine” *impliquait* en quelque sorte l’existence de déviants au sein de la classe dominante. C’est la notion d’ “idéal social” qui est ici à étudier en même temps que le degré de réalisation auquel cet idéal donne lieu concrètement. Enfin, ces contradictions apparentes pouvaient, comme le perçoit Johnson pour le lettré chinois de l’époque Ming-Qing, provoquer une tension non seulement sociale mais psychologique chez chacun des membres de la classe dominante :

Ces éléments de la culture orale que l’homme éduqué apprenait quand il était enfant devaient sans aucun doute être très profondément enracinés, mais il en venait à s’en méfier ou même à en mépriser la plus grande partie au fur et à mesure qu’il grandissait et subissait l’endoctrinement d’une éducation classique. Même s’il conservait de la sympathie pour certains aspects de la culture orale, ses pairs pouvaient ne pas en conserver, et cela l’encourageait à maintenir une certaine distance émotionnelle avec ce genre de matériaux, voire même à les réprimer totalement. [Johnson, *Popular Culture*, 39/40]

On voit ici comment les mécanismes d’établissement de l’hégémonie des lettrés peuvent créer les conditions de la crise individuelle du paradigme dominant chez quelqu’un qui appartient à cette classe. C’est en faisant référence à ce phénomène que, *pour la Chine*, Lancaster note que

La famille est une unité dans laquelle les traditions d’élite et populaires viennent en contact l’une avec l’autre, et une partie de la réaction créée par cette rencontre est directement liée aux problèmes religieux (...) [Lancaster, 1981, p. 93]⁶.

⁵ - Devereux, qui utilise ces catégories dans le cadre de son travail d’ethnopsychiatrie, note [Devereux, 1977, p. 35] une complémentarité fonctionnelle du même ordre basée sur un idéal social négativiste :

“Il se trouva plusieurs papes et théologiens illustres pour soutenir que tout gouvernement terrestre était foncièrement mauvais, et pour condamner comme pêchés nombre d’activités socio-économiques essentielles, indispensables à la survie de toute société (...). Mais comme la société médiévale aurait tout bonnement cessé d’exister s’il n’y avait eu personne pour vaquer à ces nécessaires besognes, elle les accomplissait néanmoins, soit par voies détournées, soit en contraignant d’autres, Juifs, Sarrasins, et parias divers, à les accomplir pour elle. *Le chrétien pouvait vivre exempt de tout péché pour autant que le paria “pêcheur” l’assumait en son lieu et place* [ital. GG], de même que l’inconduite sexuelle de la prostituée permettait *il n’y a pas si longtemps* [ital. Devereux] à la jeune fille de bonne famille de demeurer vierge.”

Devereux s’intéresse ensuite au fait que “le conflit entre l’idéal socialement négativiste et les exigences fonctionnelles de la société peut également faire irruption au niveau individuel”.

⁶ - La discussion précédente sur la déviance comme alibi de la conformité ne doit pas masquer comment le comportement déviant permet *individuellement* à certains dominés de ne pas refuser explicitement les règles sociales dominantes (c’est à dire de ne pas les “mettre en discours” comme refus) tout en assumant un rôle social “étrange”, bien que non explicitement interdit. C’est une manière de “s’intégrer hors-norme”, de demeurer dans l’ambiguïté en faisant jouer contre le paradigme dominant les différentes motivations qu’il légitime simultanément. Heoung Chung Koh, [Koh, 1981] cite le cas de la vocation religieuse féminine en Corée comme l’une des seules manières pour les femmes de résister à la pression familiale en devenant nonnes bouddhistes, et en arguant d’une détermination plus haute que leur devoir familial. Mais l’aspect de classe demeure présent dans la manière dont se socialise

La famille, et surtout la famille chinoise étendue, *aussi en raison de sa structure interclassiste*, pouvait paradoxalement jouer le rôle de révélateur des tensions culturelles traversant la société selon des lignes de classes. Mais n'est-il pas logique que l'institution réputée fondatrice de la société dans le paradigme dominant soit simultanément celle au travers de laquelle se révèlent les tensions internes à ce dernier ?

Il me semble que Abercrombie et Turner, s'ils apportent une approche des plus intéressantes de la signification de la déviance dans la classe dominante, sont empêchés par leurs présupposés d'en tirer des conclusions fortes sur leurs conséquences pour les dominés : ces tensions, si elles existent au sein des classes dominantes, ne devraient-elles pas être ressenties au moins aussi fortement par les dominés ? Ne pourraient-elles apparaître comme de véritables fissures dans l'ordre du monde que les dominés pourraient utiliser pour s'émanciper ? Surtout si l'on admet avec les auteurs que les dominés ne partageaient pas tous une croyance uniforme en le fait que le système social dominant soit le meilleur ou le seul possible, *le système "naturel"*.

Paradigme et conscience collective

C'est justement l'existence d'une tension de cette ordre qu'envisage Gramsci chez les dominés, quand il explique que le consensus dans la société capitaliste est superficiel parce que la culture populaire (ou le "sens commun") des travailleurs contient deux sortes de consciences [Cohen, 1987, p. 153] :

“L'homme dans la masse actif a une activité pratique, qui toutefois inclut une compréhension du monde dans la mesure où il le transforme. Sa conscience théorique peut donc être en opposition à son activité pratique. On pourrait dire qu'il possède deux consciences théoriques (ou bien une conscience contradictoire) : l'une implicite dans son activité, et qui en réalité l'unit avec ses compagnons travailleurs dans la transformation pratique du monde réel ; et l'autre, superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et absorbée de manière non critique [Gramsci, 1971, p. 333].

Femia résume ainsi la thèse de Gramsci : la "vraie conscience" des masses, implicite dans leurs activités pratiques, est "intrinsèquement subversive", et comprend une "idéologie révolutionnaire à l'état embryonnaire" qui est "désarticulée et épisodique", et "non totalement consciente ni cohérente" [Femia, 1981]. Mais il manque aux masses les outils conceptuels qui leur permettraient effectivement de saisir pleinement et d'agir à partir de leur mécontentement, de mettre celui-ci en forme, et donc elles demeurent moralement et politiquement inactives [cit. Cohen, 1987, 154].

Parlant de l'Italie du Sud et de la Sicile, Gramsci pense que l'antagonisme de la paysannerie envers les représentants de l'appareil d'état (la seule forme sous laquelle les paysans connaissent celui-ci) peut facilement devenir une "haine générique". Mais il ne s'agit que des premiers linéaments de la "conscience de classe", se manifestant sous la

l'étrangeté : les femmes devenant nonnes sont en général de classe plus élevée que celles qui assument le rôle social d'un chaman.

forme d'une "attitude polémique". et de plus, il y a une différence entre conscience oppositionnelle et alternative construite.

Cette analyse de Gramsci est située à une période historique donnée. Mais il me semble que le phénomène qu'il décrit s'applique fort bien à l'époque à laquelle s'intéresse cette étude. Essayons de préciser la situation pour par exemple un métayer chinois de l'époque des Taiping :

- le métayer chinois sait fort bien que le propriétaire terrien de l'élite locale ne travaille pas, lui, les champs, et il sait fort bien que lui-même passe la plus grande partie de sa vie à préparer les champs, planter le riz, le repiquer, le moissonner, et enfin le vendre et... en donner "sa part" au propriétaire ! Il est aussi témoin vigilant (même si impuissant) de la collusion entre le fonctionnaire et le propriétaire lors du paiement des taxes.

- l'intériorisation des valeurs dominantes, *quel que soit son degré*, est incapable de *supprimer* ce savoir pratique, lié à l'activité concrète de production, c'est à dire à la boue sur les mains, aux journées passées au soleil dans l'eau, etc... toute choses que le paysan sait pertinemment que le notable ne connaît pas et ne connaîtra jamais. Tout ce qu'elle peut faire, c'est obtenir des paysans un consensus sur la situation, du type : "C'est dans l'ordre des choses", et légitimer le notable comme tel à *partir d'autres prémisses* (par exemple, sur la nécessité de la division du travail dans la société, ce qui "évacue" naturellement l'aspect exploitation ...). Il s'agit d'une mise en forme théorique *dominée* du savoir pratique selon laquelle le paysan auto-conçoit son identité sociale comme "ce qu'elle doit être", c'est à dire qu'il la réifie sans pouvoir percevoir son origine construite socialement dans les rapports de domination.

Cette analyse que Gramsci menait pour *son époque* – c'est à dire au début du XX^{ème} siècle italien – a mené à l'émergence d'un débat plus général pour savoir si une mise en forme idéologique à visée émancipatrice de la conscience quotidienne peut émerger dans la classe paysanne (ou l'ensemble des classes constituant la paysannerie) sans l'intervention "extérieure" d'intellectuels urbanisés – par exemple d'un parti politique organisé. *Pour son époque*, dans la situation de rapports de production capitalistes, Gramsci pensait que les masses ne pouvaient elles-mêmes surmonter l'hégémonie de la classe dominante en raison de leur "subordination intellectuelle et morale" et que leur libération nécessitait l'intervention d'intellectuels possédant une "auto-conscience critique" ou d'un parti politique organisé.

Pour Gramsci, concrètement, la solution pour opérer une mise en forme, une élaboration de la conscience embryonnaire oppositionnelle de la paysannerie résidait en une alliance de classe avec le prolétariat – celui-ci exerçant la direction politique. Ceci signifiait bien sur le parti communiste, considéré comme l'ensemble des éléments les plus conscients du prolétariat.

Certains chercheurs contestent la nécessité de l'importation de la conscience de classe de l'extérieur pour la paysannerie actuelle des pays asiatiques en voie de développement, notamment Scott [Scott, 1980] et Tanabe [Tanabe, 1984] – et, il me

semble, pour les paysanneries des pays asiatiques des périodes antérieures et en tout cas du siècle dernier. Je conteste quant à moi la validité d'un débat en termes généraux sur le problème de la possibilité de la révolte sans référence à des conditions social-historiques concrètes. Une telle question n'a en elle-même pas de sens et ne peut mener qu'à une multitude de réponses différenciées selon ces conditions concrètes. Mais je pense néanmoins que des comparaisons entre événements s'étant produits dans diverses sociétés peuvent aider à comprendre les mécanismes *possibles* d'émergence d'opposition à l'ordre dominant *suivant les conditions réelles de chaque société considérée*.

Le problème de la manière dont est assurée l'homogénéité de la classe dominante (ou plus exactement sans doute que dans cette formulation "passive" : celui de *la manière dont la classe dominante, en tant qu'acteur social susceptible d'exercer une volonté propre, assure sa propre homogénéité*), et celui de la possibilité de l'émergence d'une telle homogénéité parmi une ou plusieurs classes dominées, renvoient au problème général des rapports, dans un contexte social-historique situé, entre élaboration idéologique d'un paradigme d'interprétation et conscience collective des acteurs sociaux.

La problème de la conscience, de la conscience de classe, et de la classe

C'est encore une fois Gramsci qui me semble proposer de ce problème général l'approche la plus intéressante : une classe sociale, (classe "en soi") dit-il, mérite à peine le nom de classe tant qu'elle n'est pas *consciente* de son existence en tant que classe (classe "pour soi"). Elle ne peut jouer de rôle dans l'histoire tant qu'elle ne développe pas une vision *du monde cohérente* et un *programme politique*. C'est à dire qu'elle doit développer son propre paradigme. Mais que celui-ci ne suffit pas en soi à lui permettre de s'émanciper. On retrouve la distance que prend Marx vis-à-vis de la conception idéaliste de la philosophie – comprendre le monde : tout autant que d'une *Weltanschauung*, si élaborée soit-elle, il importe pour les dominés de se doter des outils nécessaires à la transformation du monde (et ce sont des outils politiques).

On a vu que, dans la société impériale chinoise, l'appartenance de classe n'était pas la seule appartenance subjective. Comme je l'ai montré pour la révolte Taiping, entre autres le clan et l'ethnie – dans un sens généralisé – intervenaient d'abord comme structures de mobilisation. Un grand nombre de structures "verticales" qui se retrouvent encore de nos jours dans les zones rurales de divers pays asiatiques en voie de développement ont été parfois nommées des "factions", qui rappellent sous certains aspects les *hui* de la Chine Qing. Certains chercheurs ont déduit de l'existence de ces factions l'inanité de toute approche en termes de luttes et conflits de classes, et inversement certains marxistes mécanistes qui font de la conscience de classe une forme de conscience *innée* chez les classes dominées, ont soit refusé de considérer ces structures comme des "objets sociaux" réels, soit adopté à leur propos ce que j'appellerai "la thèse de la manipulation", c'est à dire d'une utilisation consciente et délibérée par

les classes dominantes des factions comme moyen d'empêcher l'émergence d'une organisation "horizontale" des dominés. Je crois que cette dernière hypothèse possède une vérité de cas d'espèces indéniable, mais n'épuise en fait pas le réel (c'est à dire que pour les dominants eux-aussi, les structures sociales dominantes se présentent sous un aspect réifié), et vais résumer ci-dessous une synthèse proposée par Hamza Alavi [Alavi, 1974].

La notion de faction a été d'abord utilisée par Nicholas [Nicholas, 1963, 1965, 1968] et par Bailey [Bailey, 1962, 1969]. Il s'agit essentiellement de groupes d'intérêt en conflits (factionnalisme). Les lignes factionnelles coupent au travers des lignes de classe. Dans les pays contemporains où existe un parlementarisme, les factions apparaissent parfois comme comme l'expression locale des groupes politiques nationaux. Nicholas définit la faction par 5 propositions :

- 1) ce sont des groupes qui émergent durant les conflits,
- 2) ce sont des groupes politiques engagés dans des conflits organisés à propos de l'usage du pouvoir public,
- 3) contrairement par exemple aux clans, ce ne sont pas des groupes permanents constitués (*corporate*), ils sont à la base transitoires,
- 4) le groupe n'a pas de principe clair de recrutement, l'adhésion se fait par rapport aux activités du leader, qui possède en général plus de pouvoir politique que n'importe lequel des autres membres,
- 5) les membres sont recrutés sur divers principes, en fonction des divers types de lien entretenus avec le leader [Nicholas, 1965, 27-9].

Bailey propose quant à lui une distinction entre "noyau" (*core*) et "disciples" (*followers*). Le noyau serait lié au leader par des intérêts multiples, les disciples par des intérêts provisoires et d'un seul type seulement. [Bailey, 1969, 49]. Les conflits internes entre différentes "factions" de Taiping exposés chapitre 19 montrent que cette approche pourrait être pertinente en ce qui nous concerne.

Bailey insiste que :

D'abord, les membres (d'une faction) ne coopèrent pas parce qu'ils ont une idéologie commune que servira leur coopération, deuxièmement, ils sont recrutés par un leader avec lequel ils ont une relation directe (*transactional*). [Bailey, 1969, 52]

Alavi résume ainsi la thèse de Bailey :

Les questions d'analyse soulevées dans cette dernière perspective expriment le fait que les clivages politiques dans les sociétés paysannes sont souvent des clivages verticaux, qui passent au travers des lignes de classes, plutôt que des clivages horizontaux de conflits de classes. (...) Un aspect important des conflits de factions est que les factions rivales sont en général structurellement similaires, clairement, qu'elles représentent des configurations similaires de groupes sociaux, bien que ce ne soit en aucune façon toujours le cas. (...) De tels conflits n'ont alors pas d'expression idéologique, parce que les factions rivales, ou les chefs des factions, luttent pour le contrôle des ressources, du pouvoir, ou du statut qui sont

disponibles dans le cadre de la société telle qu'elle est, et non pas pour des changements de la structure sociale [Alavi, 44].

On voit que Bailey met en opposition ici groupements d'appartenance horizontaux et verticaux. Mais un autre chercheur, Geertz, a travaillé quant à lui sur des groupements factionnels indonésiens, les *aliran*, pour lesquels il semble admettre au moins à certain niveau l'existence d'une idéologie unificatrice. Il définit les *aliran* comme

une faction politique définie idéologiquement, (...) un parti politique entouré par un ensemble de confréries (*sodalities*) (c'est à dire un nuage d'organisations au travers desquelles le conflit factionnel se manifeste à certains niveaux) [Geertz, 1965, p. 127].

Les *aliran* apparaissent comme des nuages de *hui* réfractant les conditions du conflit local, gravitant autour d'un leader qui constitue leur seul lien entre eux, et dont le mode de recrutement est extrêmement complexe et divers mais s'abrite derrière un discours idéologique servant à définir une identité collective avouée et formelle.

Bien qu'Alavi note que Geertz pense lui aussi que ce mode de fonctionnement politique factionnel exclut les solidarités et les conflits de classe, cela ne me paraît pas clairement exprimé dans la citation de Geertz qu'il fournit. Un autre chercheur, Wertheim, a commenté la thèse de Geertz [Wertheim, 1973]. Il s'est spécialement intéressé à la domination de classe sur la paysannerie pauvre, et aux conditions dans lesquelles une opposition à celle-ci peut se produire. Il en conclut :

- à l'importance des relations patron-client comme facteur amenant des alignements verticaux et une politisation factionnelle dans les villages d'Asie, remarque que j'ai été amené à faire lors de la description du développement Taiping,

- à l'émergence de nouvelles formes de militantisme paysan constituant un facteur de résistance à la domination, notamment à la suite des profonds changements économiques amenés par la "Révolution Verte", et qui ont justement commencé à détruire les relations patron-client et les alignements factionnels⁷.

Emergence de nouveaux modes d'organisation sociale

Alavi défend l'idée que groupements politiques factionnels et groupements le long de lignes de classes ne s'excluent pas nécessairement. Il reprend les données exhibées par Nicholas [1965, 30-46] sur la structure des votes dans un village du West Bengal en Inde, où le parti du Congrès et le parti Communiste étaient les deux principales organisations en lice. Nicholas concluait dans son étude à l'absence de structure visible dans les choix des votants, et donc à la diversité des modes d'affiliation, assimilant

⁷ - Je n'ai pas la place de commenter ici cette conclusion – je dirai seulement que la "Révolution Verte" a mené à des résultats contradictoires (et contestés) auxquels cette formulation ne rend pas justice.

ainsi les partis en présence à des factions verticales. Mais Alavi montre que coexistent vraisemblablement deux alignements politiques :

- pour le Congrès, des facteurs de pouvoir indiquant un “alignement vertical” lié à la dépendance économique et au statut de chef du candidat prédominant, ce qui mène à supposer une structure en effet clientéliste, rassemblant dans le soutien au candidat les patrons et leurs affidés,

- dans le cas du P.C., par contre, on observe plutôt un “alignement horizontal” *sur la base des relations familiales (kinship)*. Alavi pense que ceci pourrait bien être le langage par lequel s’exprime pour les groupes de petits paysans indépendants leur solidarité commune. C’est l’opposition soi-disant traditionnelle entre solidarité de classe et solidarité familiale qui est ici remise en cause. Et Alavi donne à ce propos un autre exemple de situation politique locale, situé cette fois au Punjab Pakistanais, dans lequel des associations verticales et horizontales coexistent et évoluent en interagissant les unes avec les autres.

D’abord, alors que les marxistes conventionnels distinguent dans cette région un mode “féodal” de production, où un propriétaire terrien exploite des métayers, et un mode “capitaliste” de production, où un propriétaire terrien utilise la mécanisation et des salariés, Alavi exhibe l’évidence d’un mode de production mixte “féodal-capitaliste” : le même propriétaire loue une partie de ses terres et cultive le reste avec un tracteur et des salariés, parce qu’il a besoin de ses métayers comme force de travail saisonnière. Ces deux “secteurs” de l’économie agraire sont donc étroitement imbriqués, et ne sont pas viables séparément.

Les organisations dominantes – bien qu’illégales ! – dans les villages punjabis sont les “braderi” (fraternités) qu’Alavi décrit comme des “maffias” dirigées le plus souvent par de riches propriétaires ayant des liens avec la police, et qui utilisent des bandits locaux (*goondas*) pour terroriser les paysans en volant leur bétail et en enlevant leurs femmes. Les propriétaires chefs de ces organisations (*rassagir*) offrent leur “protection” aux paysans... en échange de leur vote. Certaines de ces *biraderi* sont en conflit de type factionnel entre elles. Les métayers “protégés” par les *biraderi* en conflit sont parfois eux-mêmes organisés en *biraderi*, et ils ont parfois des liens familiaux entre eux, qui les réunissent pour participer à des rituels communs. Mais en général lors de l’émergence d’un conflit factionnel, ils suivent les *rassagir* qui les terrorisent et se retrouvent dans des camps opposés, malgré les liens d’affection qui peuvent exister entre eux.

Il existe aussi des *biraderi* de petits paysans indépendants. Elles sont le plus souvent soumises à des *biraderi* de gros propriétaires mais dans certains villages – sous l’influence de militants de partis radicaux ou de syndicats de paysans – elles s’opposent à eux.

Les liens familiaux jouent ici des rôles différents selon la situation de classe des membres. Inversement, la manière dont une solidarité de classe peut se développer est médiatisée par l’existence des liens familiaux. Quand les gros propriétaires ont des parents pauvres, (parfois leurs métayers) ils utilisent les liens familiaux pour maintenir

leur domination au travers des modes d'affiliation verticale. Les liens familiaux qui réunissent des métayers inféodés à des *biraderi* de propriétaires en conflit factionnel entre elles ou des petits paysans indépendants apparaissent en concurrence avec les liens d'affiliation dominés. Mais dans les deux cas, le résultat dépend des circonstances locales.

A la suite de ces deux exemples, Alavi propose l'hypothèse selon laquelle pour les petits paysans indépendants, les liens familiaux sont le langage dans lequel s'exprime la solidarité horizontale, "premier stade dans l'expression de leur solidarité de classe, le second stade étant atteint lorsqu'ils s'organisent politiquement en syndicats de paysans ou en partis politiques." [Alavi, 58] Un tel schéma donne un exemple de raison pour lesquelles les paysans les plus militants *au début* des processus révolutionnaires peuvent ne pas être ceux qui sont tout en bas de l'échelle de la domination, mais éventuellement des paysans petits propriétaires.

Il montre aussi que le concept de conscience de classe n'est qu'une coquille vide sans l'existence d'une solidarité de classe concrète : ceci pose le problème – déjà abordé en filigrane dans le chapitre 8 consacré aux institutions traditionnelles de la société chinoise – de ce qui détermine les appartenances collectives et de ce sur quoi peut s'appuyer concrètement l'émergence d'une solidarité entre dominés quelle qu'elle soit, une solidarité entre dominés dont la solidarité de classe pourrait n'être que l'un des aspects.

La nécessité de l'interprétation et la lutte symbolique

Je tirerai à présent quelques conclusions provisoires de ce qui précède.

J'ai tenté dans la première partie de cette étude d'utiliser la notion générale de domination pour décrire la société chinoise impériale avant la révolte Taiping. L'idée de base en était que la réinstitution permanente de l'exploitation nécessitait un consensus dominé chez ses victimes. La lutte pour le maintien de la domination d'une part et pour l'émancipation d'autre part se trouvait alors se déployer dans la sphère culturelle et devait être étudiée comme telle, en tant que génération d'une "image du monde" chez les dominés que j'ai nommée "paradigme".

Ce paradigme jouerait deux rôles simultanés :

- à l'usage des membres les moins éclairés de l'élite intellectuelle, le rôle proposé par Abercrombie & Turner, c'est à dire maintenir la cohérence, l'homogénéité de la classe dominante. Mais cette cohérence n'est pas seulement accomplie, comme le proposent Abercrombie & Turner, dans la sphère économique, mais tout autant dans la sphère symbolique : l'exemple type de cette fonction est trouvé dans les rituels dynastiques de succession et les problèmes de contradiction interne qu'ils posent comme je les ai décrits dans le chapitre consacré à l'Armée de la Xiang et à son fondateur, Zeng Guofan.

- à l'usage des différentes classes et groupes dominés, le rôle proposé, d'après Gramsci, par Johnson, c'est à dire proposer (imposer) une mise en forme réifiée de leur expérience quotidienne de la domination et de leur statut social, qui les empêche en même temps d'élaborer des outils théoriques d'émancipation.

Ainsi le paradigme dominant (l'idéologie au sens pragmatique que lui donne Feuerwerker) apparaît comme à la fois un *outil symbolique* permettant l'hégémonie des élites au travers des institutions traditionnelles de la société civile (en particulier la famille et les *hui*) et, au travers de l'idéal social du clan un *outil économique* procédant au travers de moyens moraux permettant aux élites de conserver la base de l'exploitation durant toute une période historique, c'est à dire l'accès privilégié aux ressources foncières.

Contre toute interprétation mécaniste, supposant une domination figée, il semble que, comme le propose Feuerwerker, le corpus idéologique théorique – en l'espèce les principes généraux du confucianisme – ait constitué la base d'un processus constant d'interprétation. Ceci revient en fait à reconnaître la possibilité de créativité sociale à la classe dominante.

Le paradigme général trouvait sa souplesse dans sa nature interprétative même. Mais son ambiguïté nécessitait une interprétation constante de la part des agents intellectuels ayant pris à leur compte les intérêts de la classe dominante, fut-ce par cooptation au moyen des examens impériaux : c'est à dire que cette ambiguïté était aussi la faiblesse du processus, et qu'elle rendait sans cesse nécessaire de procéder historiquement à de nouvelles interprétations pour réinstaurer la légitimité de la domination.

L'idéologie dominante et le paradigme dominant apparaissent aussi sous un jour *défensif* : une fois parvenue au pouvoir, la classe dominante doit maintenir sa suprématie en imposant son interprétation. Tout autant qu'à sa position économique dans les rapports de production, et à sa capacité à maîtriser la plupart du temps l'usage de la force, la classe dominante apparaît tirer de son accès privilégié aux moyens d'interprétation intellectuels de son temps sa capacité à empêcher l'émergence d'une conscience critique chez les dominés.

Historiquement en Chine, la classe dominante des lettrés est celle qui possède le plus la conscience d'elle-même comme classe (ou de son point de vue, groupe à statut particulier) entre autres parce qu'elle cherche à retarder le moment d'accès au jour d'une telle conscience chez ceux qu'elle exploite. L'existence attestée d'une "haine de classe" partant précisément d'en haut est un argument à l'appui de cette thèse.

Mais on a vu que le paradigme agissait aussi au niveau directement personnel pour doter chacun des membres de l'élite lettrée d'une conscience de son statut social qui en constituait en même temps une autolégitimation – mais qui simultanément exerçait une pression interne provoquant des réactions de type refoulement, de toute manière, comme le montre encore une fois l'exemple de Zeng Guofan, inséparables de toute créativité sociale.

Le rôle du projet d'intégration culturelle des classes dominées, sans cesse remis sur le chantier et toujours inachevé – en raison aussi bien de l'ambiguïté du corpus théorique et des tensions qui le traversaient que des difficultés de communication avec le peuple – était donc double. Par ce moyen, la classe dominante s'assurait sa propre identité *et* tentait de forcer les dominés à opérer des mises en formes dominées et réifiées de leur conscience quotidienne de la domination qu'ils subissent.

Une contradiction interne supplémentaire dans le processus d'établissement et de maintien de l'hégémonie résidait dans la nécessité d'une éducation minimum du peuple lui permettant de comprendre la propagande des élites.

Le rôle d'assertion identitaire du paradigme de la classe dominante m'a amené à poser le problème de la conscience de classe. Je citerai pour terminer à ce propos ce que Turton & Tanabe pensent des possibilités ouvertes par l'application du concept gramscien d'hégémonie aux sociétés paysannes historiques d'Extrême-Orient, car leurs idées convergent essentiellement avec les miennes :

Le concept d'hégémonie offre une orientation théorique à l'intérieur de laquelle un certain nombre de questions soulevées dans ce volume pourraient être placées, conceptualisées plus avant, et appliquées à l'analyse de cas historiques. Par exemple, il suggère que, en plus d'examiner les effets des institutions idéologiques contrôlées tout ou partie par l'Etat (religieuses, légales, administratives, éducatrices, des médias, familiales, etc...) nous devrions prêter autant d'attention aux forces sociales, processus et milieux non institutionnels, informels, extra-judiciaires, parfois illégaux et souterrains.

De même cette approche suggère-t-elle le besoin d'étudier les formes de conscience sociale, non pas seulement en termes des positions de classe qui lui sont imputées et de leurs idéologies, mais en termes d'éléments "non de classe" *défendus et contestés dans une lutte pour établir de nouvelles formes de subjectivité sociale* (ital. GG), au cours de laquelle les classes peuvent en arriver à se définir elles-mêmes et à créer de nouvelles formes d'alliance. En même temps, [cette approche] suggère l'importance non seulement des systèmes les plus fixes et structurés d'idées et des institutions culturelles et de leur continuité, mais aussi des éléments de culture et de conscience populaire plus fragmentés, moins cohérents (articulate), et quotidiens.

Ainsi, il y a une *insistance sur le moment de la créativité* (ital. GG) et sur la re-création ou la ré-interprétation d'éléments hérités, au cours de nouvelles expériences dans des situations de changement. [Turton & Tanabe, 1984, 5-6].

La conscience de classe apparaît ici comme socialement construite, résultat d'un processus créatif, et non pas objet réifié. Comme l'écrit Alavi :

Le processus historique par lequel une "classe en-soi" se transforme en une "classe pour-soi" est complexe et influencé par une série de facteurs, dont l'influence de formes préexistantes d'organisation sociale et d'institutions qui expriment des "loyautés primordiales" comme celles de la famille (*kinship*) ou de l'identité ethnique etc... Ceci est spécialement vrai dans les sociétés paysannes... Les questions sont donc soulevées quant aux circonstances dans lesquelles les paysans sont obligés de se soumettre, comme celles dans lesquelles ils ont la possibilité de se rebeller [Alavi, 1973, 29].

A ce propos, la manière dont Gadamer présente le mode de compréhension d'un texte pourrait servir de prototype à la manière dont se construit la conscience au monde.

La conscience comme processus d'interprétation

Gadamer reprend chez Heidegger l'idée d'une structure d'anticipation à la compréhension, que Heidegger a mis au jour sous le nom de "cercle herméneutique" :

Quiconque veut comprendre un texte a toujours un projet. Dès qu'il se dessine un premier sens dans le texte, l'interprète anticipe un sens pour le tout. A son tour, ce premier sens ne se dessine que parce qu'on lit déjà le texte, guidé par l'attente d'un sens déterminé. C'est dans l'élaboration d'un tel projet anticipant, constamment révisé il est vrai sur la base de ce qui ressort de la pénétration ultérieure dans le sens du texte, que consiste la compréhension de ce qui s'offre à lire [Gadamer, 1976, p 251/104]

L'interprétation lance donc sans cesse des projets d'établissement du sens, parfois en parallèle, parfois rivaux, entre lesquels elle choisit ensuite. Des concepts préalables sont peu à peu remplacés par d'autres, plus appropriés.

Ainsi le mouvement de comprendre est un va-et-vient continu du tout à la partie et de la partie au tout [Gadamer, 1976, p 275/131]

On retrouve ici une règle de la rhétorique antique : comprendre le tout sur la base de la partie et la partie sur la base du tout.

Mais avec ce projet de sens, l'interprétation se fait sur la base d'une attente de sens tirée de notre propre rapport préalable au sujet, et en vue d'une application personnelle du sens reconstruit :

(...) le comprendre inclut toujours un facteur d'application et (...) accomplit ainsi un constant développement de la formation des concepts [Gadamer, 1976, p. 381/252]

La compréhension apparaît alors comme une "heuristique" (un mot non employé par Gadamer) s'appuyant sur les préjugés, et mettant un projet de construction du sens au service d'une "application/construction de concepts".

Renforcement réciproque de divers types de "conscience de classe"

Turton & Tanabe donnent l'exemple de la manière dont conscience ethnique et conscience de classe peuvent se renforcer réciproquement, la conscience ethnique venant apporter un élément supplémentaire de cohésion culturelle. George Devereux, quant à lui, propose une notion *généralisée* de la conscience de classe, classe étant pris au sens de "classe d'appartenance" et non seulement de classe sociale. Le type de "conscience de classe" manifestée par des membres (militants ou non) d'une classe d'appartenance dominée *en tant que telle* dans le monde moderne : les femmes, peut constituer un bon exemple de cette conception⁸.

⁸ - Même s'il s'agit d'une interprétation de sa propre formulation que Devereux, comme freudien orthodoxe, serait sans doute amené à récuser comme une élaboration névrotique de ma part ! Devereux, 1985, chap. VI "L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctions (1970), pp. 165-209].

Ce problème de la dynamique d'émergence de la solidarité entre dominés renvoie à ce que Godelier appelle "les relations entre violence et consensus", et aussi à la manière dont sont déterminées les appartenances subjectives elles-mêmes, problème que j'avais abordé dans la première partie de mon travail en termes :

1- d'*emprise psychologique* accomplie au travers du rituel, et

2- de *lutte contre l'ambiguïté* au travers du charisme perçu comme puissance d'ordonnement du monde vécu.

Afin de réaborder plus clairement la détermination des appartenances sociales, c'est de ces deux éléments d'analyse que se préoccuperont les deux chapitres suivants. Le premier tentera de construire les premiers éléments d'une psychologie du rituel, le second utilisera les conclusions du premier pour aborder le thème de la *lutte symbolique contre la domination*, ce que je pourrais appeler une lutte d'interprétation.

C'est là précisément la supériorité de l'histoire sur la conscience finie de l'homme que, même lorsque notre foi en la méthode nous fait renier notre propre historicité, c'est elle qui a encore le dessus.

[Gadamer, 1976, 285/142].

Chapitre XXI

Le rituel comme ressaisie sociale de la psyché¹

Comme le montre l'exemple, mentionné au chapitre précédent, de la manière dont les rituels du culte des ancêtres constituaient une manière dont pouvait être intériorisé le sens de l'obligation envers les biens immobiliers claniques, la religion et le rituel en particulier peuvent être analysés à la fois et de manière complémentaire en termes structuraux d'organisation sociale et en termes d'expression de motivations humaines [De Voos, 1981]. C'est ce deuxième aspect qui m'intéresse ici.

Dans cette section mon intérêt réside d'abord et avant tout dans l'étude de la manière dont le rituel existe psychologiquement, ce qui implique aussi une certaine compréhension des idéologies servant à justifier son existence (légitimation). Cette précision me semble nécessaire afin d'écarter chez le lecteur toute idée que ce texte chercherait à accomplir en réalité un travail de conversion au zen :

1-Il est question ici de ce que je pourrais appeler (faute de terme plus approprié) de la psycho-sociologie culturelle, ce qui implique de faire appel à diverses sources, y compris celle de mes propres souvenirs et pratiques ,

2- Travailler sur une culture implique d'autre part une certaine approche empathique, ce qui à mon sens est plus la condition d'une approche réellement objective que la soi-disant objectivité "médicale" qui extrait le chercheur du champ.

Je ne donnerai donc qu'une définition minimale du rituel, car il me semble que la caractéristique du rituel est précisément qu'il peut s'emparer de presque n'importe quoi. Chanter un hymne national (ou l'Internationale) après un meeting, le meeting lui-même, etc... sont des instances de rituel politiques dans nos sociétés. Certains chercheurs ont caractérisé les élections elles-mêmes comme ayant un aspect rituel.

¹ - Note préliminaire :

a) "Tao", 道 la Voie, (angl. Way) se transcrit de manière moderne en pinyin par "dao". Cependant, un grand nombre de textes utilisent l'ancienne transcription, que j'ai donc conservée ici.

b) Par souci de clarté, j'utiliserai parfois le mot "instituer" non pas comme verbe, mais comme nom, pour signifier le processus par lequel on institue, l'institution au sens dynamique. P. ex. "l'instituer par St Paul de l'Eucharistie". Ceci pour "rendre au moment de la particularité son autonomie", ou plus simplement insister sur l'aspect dynamique de l'institution.

Le problème s'est posé de déterminer où commençait et où finissait le rituel. En effet, une première définition "classique" était celle d'un "comportement fixé et répétitif", ce qui posait le problème d'inclure dans la catégorie "rituel" par exemple le fait d'aller au travail chaque jour à la même heure ! Je n'aborderai pas ce débat ici en détail, et me bornerai à remarquer qu'il peut exister un *aspect* rituel dans un grand nombre de comportements qui par ailleurs possèdent une raison rationnelle (il ne s'ensuit pas de cette opposition que je considère le rituel comme irrationnel), et qu'on pourrait considérer une continuité dans le social allant du "totalement ritualisé" au "partiellement ritualisé".

Je reviendrai cependant dans la suite de cette étude sur l'idée qu'au cours du rituel dans lequel le sujet s'implique réellement, il expérimente la sensation d'une approche d'un élément fondamental de son existence, partiellement ineffable. Cette idée permettra par exemple de relier rituel et charisme. Mais pour l'instant, je vais travailler à partir de quelques exemples, en particulier la cérémonie du thé.

Le rituel comme objet d'étude

Il me semble que le véritable objet d'étude devrait être d'abord la manière dont le rituel est institué, *avant* le rituel lui-même.

Il s'agit d'observer comment se constitue l'interprétation ritualiste de la forme sociale, de replacer les pratiques religieuses qui sont ensuite devenues des rituels du dogme dans le cadre de leur contexte social de création. Le rituel est souvent une réification d'une pratique antérieure, et cette réification remplit elle-même une fonction sociale – dont je fais l'hypothèse qu'elle pourrait bien être entre autres une fonction sociale de *domination*, en termes de psychologie personnelle, d'attacher l'individu à un type de pratique symbolique, d'une manière pas tellement différente de la manipulation symbolique envisagée précédemment à propos du culte de la déesse Mazu².

Ce pourrait bien être l'aspect réification qui soit le plus important à analyser du point de vue de la dynamique d'évolution... alors que la sociologie Durkheimienne – et après elle la sociologie fonctionnaliste – ont surtout attaché de l'importance au rôle du rituel en tant que déjà institué. Ces écoles ont ainsi poussé à travailler dans une direction statique (la société est telle qu'elle est), ce qui est cohérent avec l'approche Durkheimienne de considérer les faits sociaux comme des choses.

Mais la société évolue – et même si elle n'évoluait pas, c'est alors cette (apparente) non-évolution que le sociologue devrait problématiser de manière critique, en se demandant quelles forces sociales, culturelles, politiques et économiques sont à l'œuvre pour forger cette stabilité apparente. Ainsi, pour le christianisme des origines, le contexte social de l'élaboration des formes sociales spécifiques est celui de petites communautés, sur lesquelles se calqueront d'ailleurs les pratiques monastiques

² - Voir chapitre 5.

médiévales – et aussi les pratiques communautaires millénaristes d’opposition. Au sein de la puissante église catholique médiévale, le sens des pratiques change, même dans le “cas d’école” où les pratiques elles-mêmes ne changeraient pas (et qui oserait prétendre qu’elles ne changèrent pas ?).

Citons un autre exemple de réification, tiré de Sangren : celle du lieu d’origine en Chine continentale des colons chinois qui s’installent dans l’île de Taïwan à partir du XVII^{ème} siècle [Sangren, 1987]. Ce lieu d’origine devint très vite le critère permettant de définir les unités de peuplement et de colonisation. Ne pouvaient vivre dans le même village que des colons provenant de la même région de Chine continentale, et possédant le même dieu local. Ce dieu permettait de définir une identité collective qui structurait le partage (entre personnes du même village) et la compétition (pouvant aller jusqu’à la guerre avec les villages voisins) pour les ressources naturelles, en particulier bien sur la terre et l’eau d’irrigation.

Avant de conclure à une simple détermination économique, on devrait se demander comment était déjà réifiée sur le continent l’appartenance clanique avant l’émigration³...

Le rituel devrait donc d’abord être approché en tant qu’il est une ressaisie par une idéologie instituée d’une forme sociale antérieure, la “ressaisie”, portant le sens précis du mot “récupération”, sans l’aspect péjoratif de ce terme, mais simplement comme constat d’un phénomène social particulier. Le rituel vient s’intégrer à un paradigme qui en fournit une interprétation et doit être examiné du point de vue de ce paradigme. Ceci ne devrait pas dispenser d’examiner ensuite l’implication personnelle du participant à un rituel déjà institué – ce qui permet à cette forme sociale chargée d’un nouveau sens symbolique d’assurer sa survie dans l’histoire, de perdurer. Il faut à *la fois* une approche objective et une approche subjective [Lourau, 1970]. Enfin, dernière remarque, il conviendra de ne pas centrer l’analyse seulement sur l’opposition individu-société, interne-externe. L’opposition existe sans doute, mais il en existe d’autres, et le rituel se déploie dans un espace comportant plus de deux dimensions.

Latent et manifeste dans le rituel

A partir de l’exemple (tel que décrit par Horst Hammitzsch) de l’évolution historique de la cérémonie du thé au Japon dans *Zen in the art of tea ceremony*, je voudrais analyser de façon plus générale le fonctionnement psycho-social du rituel et la manière dont il s’articule avec l’idéologie le légitimant (ici, la version japonaise du “zen” bouddhiste). Mon idée est d’utiliser la description de Hammitzsch comme une sorte d’outil de démarrage de la réflexion. A partir de là, je tenterai d’explorer les ressorts de l’articulation entre social et psychologique pour une instance particulière de

³ - Voir la section consacrée au clan au chapitre 4.

cérémonie. J'utiliserai l'exemple de la cérémonie du thé décrite par Hammitzsch pour explorer l'écologie taoïste du rituel.

Cette approche du rituel, en comparaison avec celle effectuée au chapitre décrivant l'évolution de la conception confucianiste du rituel, sera plus interne qu'externe, tiendra plus de la psychologie que de la sociologie. Mon hypothèse est que ce mode d'être du rituel et de ses rapports avec la psyché constitue non pas un mode d'être exclusif d'autres, mais l'un des *moments* du rituel, que l'instanciation dans le bouddhisme zen nous permet de mettre en évidence clairement parce qu'il est le moment dominant. J'espère mettre ainsi mieux en évidence un moment latent dans le confucianisme et par là même certaines de ses tensions internes.

Au départ, se trouvait le confucianisme, se tenant les deux pieds sur le sol de la réalité perçue. C'est par lui que s'exprimait le côté positif et pratique de la mentalité chinoise. Le côté émotionnel, le penchant vers le mystique, était revendiqué par le Taoïsme, qui devait permettre ensuite toutes sortes de développements [Hammitzsch, 1988, p. 27].

Au Japon, la primordiale influence culturelle fut toujours l'influence chinoise. Les voyageurs japonais ont toujours parcouru en tous sens le continent, principalement de temple en temple et de lieu de pèlerinage en lieu de pèlerinage. Ici, l'auteur mentionne aussi, bien sur, le Bouddhisme. Mais il considère ce qu'il y a de commun dans l'approche bouddhiste et confucianiste chinoises, de même que dans le taoïsme : l'idée selon laquelle l'individu doit s'améliorer lui-même en son cœur pour améliorer la société.

Une telle idée se retrouve en fait dans toutes les sous-cultures du rameau chinois, de quelque obédience qu'elles se réclament.

Il me semble tentant de considérer le côté pratique, positif, de cette culture, que mentionne l'auteur, comme un côté *manifeste*, ce qui appelle immédiatement, suivant Devereux, l'idée de rechercher le côté *latent* qui doit l'accompagner, le côté donc "mystique", que l'on trouve en effet facilement dans les textes. Contrairement à ce que pourrait laisser penser cette citation de Hammitzsch, ce côté latent n'apparaît pas seulement dans la philosophie du Tao (ou dans certaines tendances du bouddhisme), mais émerge historiquement à intervalles réguliers au travers de certains courants refoulés du confucianisme lui-même sous la forme le plus souvent d'idéologies de mouvements contestataires, "refusant le siècle".

Si l'on se reporte à la manière dont le chapitre précédent envisageait le problème de l'hégémonie, il est possible que cette opposition philosophique et psychologique ait permis à ces paradigmes hétérodoxes d'interprétation du monde de jouer le rôle d'une mise en forme *initialement* émancipatrice de la conscience quotidienne des dominés⁴.

⁴ - Sur la raison de cette précision de l'adverbe "initialement", voir au chapitre 18 la mention faite à l'étude de Dardess [Dardess, 1970].

D'autre part, de manière inverse, l'étude de l'évolution de la doctrine du thé au Japon fait apparaître un rapport entre latent-pratique et manifeste-mystique qui me semble dépasser le seul cadre de la culture japonaise : c'est précisément un rapport diachronique, un rapport de ritualisation du premier en le second, de refoulement et de prise d'autonomie du ritualisé par rapport à son origine pratique. C'est aussi ce en quoi s'affirme l'autonomie de l'identité culturelle japonaise par rapport au modèle chinois.

Cette remarque sur les rapports entre latent et manifeste m'amène à rejeter l'idée qu'il serait suffisant pour analyser un rituel, de voir de quoi il procède historiquement : bien qu'indispensable, ceci n'épuise pas le réel de la forme sociale. Il faut encore comprendre ce qui maintient en vie le rituel une fois qu'il s'est autonomisé, *c'est à dire reconnaître la part de créativité sociale, d'instituant, qui y existe encore.*

Le rituel, forme sociale en évolution : la cérémonie japonaise du thé

Au Japon, le thé fut d'abord introduit dans les monastères bouddhistes Zen. Il était en fait au départ un moyen de faire respecter la discipline monastique, puisqu'il aidait les moines à demeurer éveillés lors des longues séances de méditation et de prières. De plus, en leur permettant de gagner en capacité de concentration, il facilitait la méditation et la contemplation. C'est de là qu'il se répandit dans toute la société japonaise, à commencer par la classe des nobles [Hammitzsch, 1988, p. 30]. Hammitzsch, traitant spécifiquement du Japon, ne donne pas l'origine de l'usage du thé chez les moines chinois, mais il est à présumer qu'il avait la même utilité dans les monastères chinois. Un texte résumé du livre de Blofeld, *Chinese art of tea*⁵, dit :

Bien que l'art de faire le thé ait certainement eu son origine en Chine, personne n'est sûr de la période où il commença. Les disciples Ch'an (Zen) en créditent avec humour Bodhidharma, mais peu de gens sérieux suivent cette hypothèse. Le moine indien qui introduisit la forme Zen du bouddhisme en Chine aux alentours de 520 de l'ère chrétienne est dit s'être coupé les paupières pour ne pas tomber endormi tandis qu'il méditait. La légende continue en précisant que là où elles tombèrent, une plante appelée *ch'a* avec des feuilles en forme de paupières se mit à pousser, et fournit à ceux qui méditaient un moyen de chasser le sommeil. En fait, on buvait le thé déjà plusieurs siècles avant l'époque de Bodhidharma [Blofeld, 1988 ; cit. in Taiwan Internet BBS, User uploaded files zone].

On peut reconnaître dans ce mythe une version symbolisant l'origine pratique précédemment avancée.

Hammitzsch l'indique plus tôt dans son ouvrage, le thé prit à partir de cette origine un sens *symbolique* :

Si boire du thé avait dû avoir une valeur plus ou moins symbolique durant l'époque Tang, une manière particulière de le boire devint ensuite un acte sacré [Hammitzsch, 1988, p. 27].

⁵ - Je ne disposais d'abord pas de la référence complète de cet extrait, ayant obtenu le texte dans une des conférences télématique du réseau informatique ("BBS") de Taiwan, *Internet*. Je l'ai trouvée depuis en bibliographie de [Anderson, s.d.] (voir bibliographie, [Blofeld, 1985]).

Du symbolique au sacré, le chemin semble étrangement parallèle par exemple à l'instituer (*nom*) de l'Eucharistie par Saint Paul à partir de la cérémonie du souvenir de Jésus telle qu'elle était pratiquée dans la première Eglise (non paulinienne) de Jérusalem [Braunthal, 1979]. La cérémonie du thé prit elle aussi un sens sacré, non point le sens d'un miracle comme l'Eucharistie dans l'Eglise (catholique), mais plutôt un sens éminemment *personnel, intérieur* :

... Elle devint, comme le dit Kakuzô Okakura, une voie d'auto-réalisation [Hammitzsch, 1988, p. 27]⁶.

Le nouveau sens attribué à cet acte sacré renouait ainsi avec la très ancienne tradition évoquée plus haut, celle de l'amélioration de l'individu par le respect de formes sociales particulières – ce qui n'était pas sans un aspect contradictoire, l'amélioration interne (l'amélioration en le cœur) devant résulter de l'externe, la pratique sociale (ce qu'on pourrait appeler en termes catholiques “les œuvres”), le respect du rituel. On peut remarquer que cette ligne de causalité (de l'externe vers l'interne) vient compléter celle du confucianisme classique, ou l'interne (l'homme qui a su s'améliorer) doit littéralement *rayonner* une amélioration sociale autour de lui par la valeur de l'exemple qu'il fournit. Cependant, dans le confucianisme classique, on peut aussi dire que l'amélioration interne du cœur nécessite bien l'accomplissement correct des rites externes, la musique (et donc l'esthétique et l'*émotion d'origine esthétique*) venant fournir un trait d'union entre les deux aspects.

Le chapitre sur le confucianisme a développé ce point, mais je voudrais revenir pour l'instant sur l'aspect de *justification idéologique* que me semble remplir l'orientation causale externe -> interne..

Interne, externe, et légitimation

Investir l'action d'un sens sacré s'accompagna historiquement d'une volonté de mettre en avant un objectif d'effet interne à l'individu, *comme si une balance devait être rétablie entre le sacré et ses conséquences sociales d'une part, et l'implication de l'acte pour l'individu (et l'implication de l'individu dans l'acte) d'autre part*. Comme si la justification du rituel nécessitait de rapprocher le sacré de la conscience individuelle, *d'augmenter la conscience que l'individu participant au rituel avait du caractère sacré de ses propres actes, donc de modifier sa conscience de soi*.

Une logique du même ordre se retrouve dans la possession, qui permet de faire considérer comme une puissance plus immédiate l'esprit qui possède (On pense donc immédiatement au chamanisme, mais aussi à la forme “rajeunie” de christianisme de la communauté Taiping et à la possession par Dieu le Père du charbonnier et général Taiping Yang Xiuqing).

⁶ - Le livre d'Okakura Kakuzo dont il s'agit est *Le livre du thé*, republié récemment en France.

Mais cependant on ne peut douter que parallèlement, le fait que l'action soit considérée comme sacrée avait pour effet (pour fonction ?) d'augmenter l'implication qu'y exerçait le participant.

Il s'agissait bien au début d'accomplir un effet très prosaïque, c'est à dire maintenir en état de concentration le malheureux moine épuisé par des nuits de méditation. Mais cette fonction originelle (auto-répressive ?) est devenue ensuite le non-dit de la cérémonie.

Il me semble que de là peut se généraliser l'idée que le rituel est dès lors immédiatement institué comme objet social contradictoire en son centre même : il veut être un moyen de réalisation personnel. Et il est en même temps l'expression d'une implication de l'individu à titre personnel dans un sens qui le dépasse, et qui n'est pas choisi au premier degré par le participant. Par "premier degré", j'entends que le participant ne choisit pas le *sens* du rituel, qu'il *choisisse* au premier degré d'accomplir le rituel (rite d'initiation lors de l'adhésion à une société secrète par exemple) ou que celui-ci lui soit *imposé* par la société dans laquelle il vit (rite de passage venant institutionnaliser le cycle de vie par exemple).

Cette contradiction n'est cependant pas forcément actualisée. Le participant donne d'abord *son propre sens* au rituel. Il en bâtit une interprétation. Mais je crois que la contradiction ne se réalise d'une certaine manière qu'*historiquement* : le rituel devient au cours de sa pratique historique le *contraire* d'un chemin de réalisation personnel : l'expression d'une conformité à un dogme. Et ce parce qu'il est répété dans des circonstances sociales qui évoluent vers des circonstances qui n'ont plus rien à voir avec celles de sa création.

On pourrait faire un parallèle avec un contexte totalement différent : les actions accomplies par des étudiants d'université dans une salle de Travaux Pratiques pour monter une expérience d'électronique ou d'optique sont les mêmes que ceux accomplis par des électroniciens ou des chercheurs, le matériel peut être le même, mais le contenu de la forme sociale ne nous renseigne sur à peu près rien sans son interprétation, et notamment celle accomplie par les acteurs qui sont en jeu : dans la recherche, le laborantin met, par l'intermédiaire de son montage technique, la nature et l'univers au centre de ses préoccupations et de la forme sociale – ainsi que bien sur, la conservation de son statut de chercheur [Winnubst, s.d.]⁷.

Dans les Travaux Pratiques universitaires, l'étudiant accomplit un rituel destiné à lui permettre de quitter son statut d'étudiant : l'expérience scientifique devient une forme vide, puisque le plus important devient non pas de trouver *un résultat*, fut-il négatif, mais de trouver *le bon résultat* pour avoir le diplôme. C'est cette "indexicalité" de toute

⁷- A partir de Winnubst, pour un traitement en termes de rituel et de *légitimation rationnelle* d'activités scientifiques expérimentales, scolaires et extra-scolaires, voir aussi [Gautier, 1986].

forme sociale, le fait qu'elle possède un aspect subjectif, qui permet la transformation de toute forme sociale en autre chose par le moyen de la ritualisation.

Dépouillement du rituel et ritualisation du dépouillement

Le premier Tao du thé fut élaboré par Murata Mokishi Shukô au XV^{ème} siècle. Ce moine était fréquemment fatigué lors des méditations, et il alla quémander une solution auprès d'un médecin qui lui recommanda le thé. Il étudia dès lors tous les livres sur le thé qu'il put trouver et observa toutes les pratiques de son temps avant d'instituer son propre corpus de règles. Dans celles-ci, il recommandait d'utiliser des accessoires simples et dépouillés, autant pour faire et servir le thé que pour meubler et construire le lieu de boisson, qui devait lui-même se trouver "loin du monde".

Dans son manuscrit, Shukô rejetait toute ostentation – toute pompe et tout luxe. Il les regardait comme simples apparences et éloignées du vrai Tao (*Tea Way*). Il craignait aussi qu'ils n'amènent l'interdiction de la Cérémonie du Thé si les marchands des florissantes cités commerçantes comme Sakai – qui était en train d'acquérir une position importante comme port, comme centre de distribution de l'or et des brocards d'argent, et comme capitale de la province d'Izumi – adoptaient une forme de cérémonial cherchant à imiter l'ostentation des guerriers et de leur milieu social [Hammitzsch, 1988, pp. 41-42].

Evidemment, ce dépouillement serait réinterprété plus tard – et y compris par les exégètes occidentaux – uniquement en fonction de la première des deux raisons, la pratique en question se trouvant ainsi réifiée, ayant perdu toute référence à son origine sociale (y compris et surtout quand les nobles japonais se mirent à pratiquer la même cérémonie dépouillée). Mais quel était le contexte social de l'instituer ? A l'époque de Shukô, le mode de vie luxueux des guerriers excitait l'indignation de la population et des affiches le dénonçant apparaissaient dans les villes. L'indignation en était arrivée à toucher les rencontres de thé elles-mêmes. Le Tao de Shukô répondait donc clairement à deux projets : un projet social, inventer une réunion plus modeste et plus ouverte servant à distancier les rencontres de l'objet d'indignation populaire, et un projet éducatif, curieusement similaire à celui du confucianisme chinois : provoquer le rayonnement de la vertu pour reconstruire l'harmonie, qui avait été blessée par l'ostentation. Chukô écrit :

La pire chose que l'on puisse faire en suivant cette voie (*way*) est de montrer dans son cœur arrogance et recherche du profit personnel (*self-will*) [Hammitzsch, 1988, p. 43].

L'objectif non explicité est tout aussi social (externe) que personnel (interne).

Le jeune apprenti qui commence à étudier le Tao du Thé est prévenu contre tout égoïsme, exorté à persévérer, et à choisir la Voie (Tao signifie littéralement "Voie") de l'Humilité. Mais est-ce que cette idéologie éminemment initiatique n'est pas aussi une idéologie du "chacun à sa place" ? Est-ce que ce n'est pas une des ambiguïtés centrales de cette pensée "intérieure" de la *réalisation personnelle* qu'elle puisse être facilement transformée en une pensée "extérieure" du *contrôle social* ? Est-ce que l'humilité du

puissant a le même sens que l'humilité de celui qui est déjà socialement humble ? Initiation suppose maître – donc hiérarchie.

Le confucianisme répond que le puissant doit *rayonner* l'humilité et la compassion en même temps que et comme moyen de l'harmonie sociale. Là est toute la différence : l'humilité du puissant est à la fois affirmée comme anti-ostentatoire, et elle doit être jusqu'à un certain point vécue subjectivement comme telle (c'est à dire qu'il faut être sincère), mais elle est en fait *justifiée* comme une *humilité ostentatoire* (une non-ostentation ostentatoire), une humilité qui rayonne socialement comme un exemple moral, et qui constitue la meilleure légitimation du fait qu'il y ait un puissant et qu'il soit cet homme-là. C'est un rôle objectif.

Sincérité dans le but et fonction sociale : le subjectif et l'objectif dans le rituel

L'intérêt d'une approche de ce genre sur le plan psycho-social me semble résider dans le fait qu'elle ne nie pas l'accomplissement éventuel ni la sincérité d'une certaine réalisation personnelle : *le rôle de justification sociale n'est pas forcément conscient*, et le Tao peut certes développer une conscience sociale chez son praticien qui soit conforme à l'aspect "externe" qu'il promet : le rayonnement de l'harmonie. L'approche subjective peut être ainsi "découplée" de l'approche objective, jouer simplement avec elle – et pourtant conserver avec elle des relations nécessaires.

Il me semble donc qu'il faut mettre l'aspect "interne", personnel, de la philosophie du Tao, en perspective sociale avec la société féodale japonaise du temps, l'articuler avec son aspect "externe", social, et ce *dans les termes même des maîtres du Tao* : être et non-être, parfaite imperfection, *humilité ostentatoire*.

L'artiste doit se libérer lui-même de l'extérieur, c'est à dire de la simple forme, et rechercher l'intérieur, la profondeur ultime qui elle seule donne le sens [Hammitzsch, 1988, p. 45].

Ces mots de Hammitzsch décrivant le Tao prennent alors un tout autre sens que celui même que, d'après les maîtres, il leur donnait : le noble en rayonnant l'humilité, se débarrasse de son appartenance sociale (l'extérieur), la *nie* proprement, retire ce faisant le besoin de toute justification à l'ordre des choses⁸.

A partir de là, les rassemblements du thé cessent de parler le langage d'une classe sociale particulière, mais parlent celui de "n'importe qui", qu'il soit puissant ou faible (*high or low*), riche ou pauvre [Hammitzsch, 1988, p. 48].

On retrouve un phénomène déjà rencontré pour les formes rituelles du culte des ancêtres adoptées progressivement par les clans des différentes classes sociales de la campagne chinoise : la légitimation extra-sociale autorise la percolation de la pratique.

⁸ - Ces problèmes de la signification psychologique et sociale du beau constituent une partie du propos de l'esthétique de Gadamer.

Shukô parvint aussi à libérer les rencontres de thé japonaises des formes culturelles chinoises et elles prirent peu à peu un caractère spécifiquement japonais, qui coïncidait avec l'évolution des ustensiles utilisés dans le sens d'une non-ostentation : leur simplification. Les ustensiles devaient être le moins riches possible, et ceci comme résultat d'une règle rituelle présidant à l'organisation de la Cérémonie du Thé. On retrouve bien cette idée d'une négation, d'une *suspension provisoire* des règles sociales.

Mais la simplicité n'est pas ici première, elle est en réalité l'aboutissement d'un processus d'initiation très long : *la simplicité apparente est sophistication*. De même les règles sociales ne sont-elles pas réellement suspendues, car seul l'homme noble dans son cœur sait éviter l'ostentation. Le parvenu typiquement, "en fait trop".

Ici, l'idéologie mystique, interne, du Tao touche à celle, externe, de l'harmonie sociale du Confucianisme. Le puissant doit simplement être l'homme noble dans son cœur pour être légitimé.

Le Taoïsme : assumer la polysémie des formes sociales

Et ce qui fait le "sel" de la pensée taoïste (à mon avis, par rapport au confucianisme) c'est sa capacité extraordinaire à se revendiquer comme auto-contradictoire, à mettre sur un plan d'équivalence être et absence, simplicité et ostentation, à rechercher le côté latent des aspects manifestes de l'existence. Cette caractéristique précisément, pourrait bien venir de ce que les maîtres prirent conscience très tôt de cette contradiction inhérente à l'œuvre initiatique, et choisirent de l'"assumer" de cette manière – ironique : La simplicité est fausse, la sincérité est illusion. *Le tao dont on peut parler n'est pas le vrai tao.* (Phrase d'introduction au *Dao De Jing* 道德經, *La voie et sa vertu*) : la réponse au problème insurmontable que les formes sociales ont plus d'un sens, quel que soit celui que cherche à privilégier l'acteur social, les maîtres crurent la trouver dans la fuite vers l'ambiguïté mystique : *assumer* la polysémie du social, mais en *refusant* de privilégier quelque sens que ce soit.

Je m'empresse d'ajouter que le confucianisme quant à lui n'est pas uniquement une pensée de l'"externe", mais qu'il est historiquement traversé par la tension entre *interne* (*nèi* 內) et *externe* (*wài* 外).

Cet aspect du rituel comme *fausse simplicité* me paraît très important, parce qu'il le partage avec les techniques de l'expression artistique, du "reflexe technique", à la "compétence technique", qui préside par exemple à l'interprétation musicale de qualité – et peut-être au langage. D'autre part, le problème se posa de tout temps en des termes presque analogues aux étudiants préparant les examens impériaux. L'examen devait être préparé parce qu'il était le critère de définition d'un vrai confucianiste, et non parce qu'il donnait le pouvoir politique par l'accès à la classe des lettrés. Mais certains, par ce qu'ils percevaient être une fidélité plus vraie à l'idéal confucianiste, refusaient l'obstacle. Le pouvoir comme résultat de l'examen impérial devenait le non-dit de l'examen, et l'éventuelle sincérité de l'étudiant en refusant cet aspect mondain du

travail de cultivation personnelle de son cœur ne changeait strictement rien au fait qu'à la fin des fins, il aurait le pouvoir en même temps que l'examen [Nivison, 1969].

C'est très exactement le problème actuel de la thèse : on peut refuser d'écrire une thèse parce qu'elle donne une certaine "respectabilité sociale", et que l'on récuse cet aspect. On peut aussi la faire de toute manière en refusant (non-dit) de la faire pour cette raison (consciemment), mais en la faisant pour un intérêt "pur" pour la connaissance qu'on espère pouvoir acquérir au cours du processus de recherche. Aucune de ces deux approches ne résoud le problème. Refuser une légitimation sociale ne la fait pas disparaître. Refuser par avance consciemment des conséquences éventuellement avantageuses ne donne pas forcément le courage de les refuser réellement si elles se présentent ensuite.

C'est aussi le problème dans son ensemble de l'Analyse Institutionnelle :

(...) l'analyse institutionnelle essaie de ne pas s'installer dans l'espace bien balisé du savoir institué par l'Etat : d'où sa contradiction invivable lorsqu'elle entre dans le discours universitaire, par l'intermédiaire d'enseignants, dont je suis [Lourau, 1970, p. 296].

(Encore qu'on puisse critiquer l'idée qu'être enseignant constitue *en soi* un avantage social.)

Le rituel comme technique personnelle et "authenticité"

Dans *Zen in the art of archery*, Eugen Herrigel raconte son expérience d'initiation auprès d'un maître japonais de l'arc. Comme le dit le "prière d'insérer" de l'ouvrage, dans le tir à l'arc considéré non comme un sport mais un art, "l'objectif que cherche à toucher le praticien, c'est lui-même" :

'Vos flèches ne portent pas', observait le Maître, 'parce qu'elles ne portent pas assez loin en termes spirituels (*do not reach far enough spiritually*). Vous devez agir comme si la cible était infiniment loin. Pour des maîtres archers, c'est un fait bien connu par expérience qu'un bon archer peut tirer plus loin avec un arc de puissance moyenne qu'un archer n'ayant pas atteint la spiritualité (*unspiritual archer*) avec l'arc le plus puissant. Cela ne dépend pas de l'arc, mais de la présence de votre esprit, de la vitalité et de la conscience (*awareness*) avec lesquelles vous tirez.'

'Afin de libérer toute la force de cette conscience spirituelle, vous devez accomplir la cérémonie de manière différente : de la manière dont danse un bon danseur. Si vous faites cela, vos mouvements jailliront (*spring*) du centre, de l'endroit à partir duquel vous respirez de la manière correcte (*the seat of the right breathing*). *Au lieu de dérouler la cérémonie comme quelque chose que vous connaissez par cœur, ce sera alors comme si vous étiez en train de la créer sous l'inspiration du moment, de même que la danse et le danseur sont une seule et même chose* (souligné par GG). Si vous accomplissez la cérémonie comme une danse religieuse, votre conscience spirituelle se développera pour atteindre toute sa force.' [Herrigel, 1985, p. 77]

Le rituel doit être à *la fois* répétition d'une forme plus ou moins figée et *re-création instinctuelle*. Cet aspect est parfaitement cohérent avec le paradigme confucianiste⁹. En fait, d'autres sources¹⁰ montrent qu'il peut même y avoir de très importantes variations d'une fois sur l'autre dans les actes concrètement accomplis – mais ce qui importe ici est l'idée de répétition, de réactualisation d'une fois sur l'autre du même symbole. L'archétype qui me vient immédiatement à l'esprit ici est celui de la représentation musicale dans la musique formelle (classique) occidentale. Je trouve par ailleurs une très grande cohérence des idées exprimées ainsi par Maître Kenzo Awa avec plusieurs autres déjà effleurées ici :

1- la cérémonie doit être accomplie du centre de l'être – c'est à dire qu'il doit y avoir unité totale de conscience agissante dans l'acte. Si je veux employer le vocabulaire de l'ethnométhodologie, je dirai qu'il doit y avoir *authenticité* totale de la conscience agissante, ou si l'on préfère utiliser un terme laissant percevoir des conséquences sociales, on parlera d'une *implication* totale. Aucune place ne doit être laissée à l'ambiguïté de la personne (je note au passage que les arts martiaux chinois, de même que la calligraphie, donnent des prescriptions semblables : la "force", le "souffle" (c'est à dire le *qi* 氣 et non pas le *li* 力) utilisé à tracer au pinceau un caractère chinois doit provenir non pas des doigts, non pas du poignet, non pas du bras ou de l'épaule, mais du plexus, la source du *qi*). Mais ce qui me semble important pour l'instant est cette idée du refus de l'ambiguïté – dans une forme rituelle dont on a vu qu'elle est essentiellement ambiguë.

2- Une telle *présence* de l'esprit dans l'acte cérémoniel ne peut être obtenue paradoxalement que par une *absence de la forme habituelle de l'investissement dans l'acte*. Celle-ci ne peut découler que d'une longue habitude rendant les actions automatiques (C'est précisément la difficulté d'un tel processus que rapporte l'ouvrage de Herrigel). La conscience de chacune des actions accomplies doit pour ainsi dire disparaître pour que l'ensemble de la cérémonie seul apparaisse à son acteur. Il s'agit là manifestement d'une conscience non habituelle, de laquelle l'esprit qui pèse chaque seconde doit être absent, au profit de l'union avec l'action globale.

On peut parler d'un *Etat Modifié de Conscience* où l'aliénation de l'esprit d'avec lui-même doit être absente.

Pour reprendre une comparaison musicale, on pourrait de hasarder à dire que chaque note que joue le pianiste en train d'accomplir le rituel d'interprétation du Concerto n° 5

⁹ - Mais il ne s'y limite pas, et se trouve mentionné dans des analyses de rituels prenant place dans des cultures totalement différentes. Ainsi, [Spickard, 1991] écrit : "De façon plus précise, l'expérience rituelle n'est pas une *copie* de la création du monde originelle. Elle *est* la création du monde. Aux yeux des Navajos, le rituel recrée littéralement le monde." Spickard cite aussi [Witherspoon, 1983, p. 575] pour indiquer que le rituel est *performatif* au sens linguistique avancé par Austin : "Le langage rituel ne décrit pas comment sont les choses ; il détermine comment elles seront." Cet aspect performatif du rituel et du langage utilisé dans le rituel sera de nouveau examiné au chapitre 22.

¹⁰ - Par exemple, voir [Schott-Billman, 1987].

de Beethoven a littéralement *disparu* du champ de sa conscience au profit de la globalité de l'œuvre en cours. Mais chaque note ne peut ainsi prendre la place qui lui revient que parce qu'il y a à l'œuvre une *technique d'interprétation* payée de longues heures de travail. Pour reprendre des termes (certains ethnométhodologiques) chers à G. Lapassade, s'il y a là un *état modifié de conscience*, qui permet d'atteindre l'*authenticité*, il doit beaucoup à une *compétence technique* spécifique. Devereux, lui, parle carrément, pour l'orgasme, de *voilement de la conscience* [Devereux, 1980] (dans un autre texte, il envisage les relations entre justement l'état de transe et l'orgasme qui peut s'y produire).

Comme le dit Gadamer en parlant de la représentation :

(...) A l'oubli extatique de soi du spectateur correspond sa propre continuité avec lui-même. C'est justement ce en quoi il se perd en tant que spectateur qui exige en lui la continuité du sens. (...) *Ce qui l'arrache à tout lui rend en même temps la totalité de son être* [ital. GG] [Gadamer, 1976, p. 122/55].

et, en se rappelant que pour Gadamer, le spectateur est essentiellement actif, on pourrait appliquer au praticien du rituel en tant que spectateur de lui-même cette autre proposition du même auteur :

En vérité, être-hors-de-soi est la condition positive pour que l'on assiste. Assister, en ce sens, c'est s'oublier ; et ce qui constitue l'essence du spectateur, c'est qu'en oubliant, il se voue au spectacle. Mais l'oubli de soi est ici tout autre chose qu'un état privatif, car il procède de l'abandon à la chose, qui constitue la part d'activité propre au spectateur [Gadamer, 1976, 119/52].

3- Le second archétype qui me vient à l'esprit dans la circonstance n'est autre que la génération du langage, dans lequel d'une part le phonème disparaît littéralement derrière le sens, et où d'autre part on peut bien parler de compétence langagière.

La Cérémonie Taïwanaise du Thé et l'usage du Yi Jing

Voici deux exemples supplémentaires – et personnels – de la manière dont le rituel présente un aspect de technicité personnelle : la cérémonie moderne du thé à Taiwan, et la divination par l'usage du *Yi Jing* 易經, le *Livre des Transformations* chinois.

En avril 1990, j'ai été invité à l'université de Zhongli, à une heure de train de Taipei, par Monsieur Ching (transcr. Wade, en usage à Taiwan, pinyin Jing), enseignant au département de français, et ancien professeur à l'Institut des Langues Orientales à Paris. A Zhongli, une jeune chinoise, mariée à un américain enseignant l'anglais à l'Université venait de passer le diplôme lui permettant d'accomplir la cérémonie du thé, et nous y a donc fait y participer.

On dispose une table basse, avec une chaise d'un côté (celle de la personne qui fait la cérémonie) et les chaises des participants de l'autre. Il ne faut pas qu'il y ait quelqu'un à côté de l'officiante.

Avant la cérémonie, il ne faut pas boire autre chose, de peur de perturber la perception du goût des participants – et surtout pas du café !

La jeune femme, petite et douce, était habillée en robe traditionnelle. Sa petite fille l'aidait – et avec quel sérieux ! Elle a mis une cassette avec de la musique *shan shui*, (montagne-eau, c'est à dire évoquant les paysages naturels de la Chine), puis elle a sorti d'un panier en osier tout son matériel :

- un plateau, qu'elle a posé sur la table,
- deux étuis en tissu, d'où elle a sorti 9 petites tasses et leurs soucoupes,
- un chauffe-eau thermostaté (85 °C) électrique,
- une théière en grès avec infuseuse intérieure en grès,
- une boîte de thé,
- une petite doseuse de thé en porcelaine,
- un pot à eau pour y verser l'eau restante après usage,
- une petite minuterie-chronomètre à affichage à cristaux liquides (!)

Puis voici comment se passe la cérémonie. Assise en face des participants, l'officiante place une par une et dans un ordre strict les soucoupes et les tasses sur le plateau. Puis elle fait chauffer de l'eau en réglant le chauffe-eau sur l'une de ses deux positions. Il s'agit de l'eau d'un puits prélevée par son mari, et pas de l'eau du robinet, qui contient à Taiwan trop de chlore.

Tandis que l'eau chauffe, elle passe parmi nous, et nous fait respirer l'odeur du thé placé dans la doseuse (Alishan wulong, un thé d'excellente qualité, puisqu'il s'agit de thé d'espèce Wulong, et qui pousse dans un district montagneux célèbre, Alishan, au centre de Taiwan).

Elle verse ensuite de l'eau presque bouillante dans chacune des tasses, puis dans la théière, simplement pour les chauffer. En attendant, nous parlons des différentes sortes de thé et de l'origine de la présente cérémonie, qui viendrait du Fujian – et ne serait pas d'origine japonaise, malgré la durée de leur occupation de Taiwan et leur cérémonie baptisée de la même manière. Puis, quand les ustensiles sont chauds, elle vide l'eau de la théière dans le pot. Elle prend le thé de la doseuse qu'elle verse lentement, en un mouvement de rotation avec une torsion du poignet, dans l'infuseuse de la théière, bien chauffée par l'eau, sur laquelle elle repose le couvercle.

Puis seulement ensuite elle vide à son tour l'eau ayant réchauffé chacune des tasses dans le pot pendant que le thé se réchauffe dans la théière.

Ensuite, elle passe une seconde fois parmi nous, cette fois avec la théière, dont elle soulève le couvercle pour nous faire sentir de nouveau l'odeur du thé en train d'infuser. Celle-ci est à présent beaucoup plus forte à cause de la chaleur humide qui l'a magnifiée. La différence est réellement impressionnante. Comme si l'odeur du thé s'était en quelque sorte développée comme une feuille de thé se déplie en s'humidifiant.

Elle change le réglage du chauffe-eau (sans doute pour le faire passer de chauffage en maintien de température – on devait auparavant utiliser des braises et placer le pot à différentes hauteurs au-dessus) et verse l'eau dans la théière qu'elle referme.

Elle démarre le compteur et attend le nombre prescrit de secondes (c'est à la seconde près). Le temps d'infusion augmente au fur et à mesure que l'on utilise le même thé pour des préparations successives, et est très strictement défini – selon entre autres le type et la qualité de thé utilisés.

Puis elle verse le thé dans les minuscules tasses et nous présente le plateau pour que chacun prenne sa tasse.

Après plusieurs tasses et une bonne conversation, elle nous a fait goûter sa “gelée au thé” : c'est une invention à elle, dont elle a eu l'idée à force de jeter ce qui restait de thé au fond de la théière. C'était réellement très bon, frais, à base de thé, de fécule, de miel, et de fruits secs !

Faire du thé en l'absence de tout rituel est *également* un problème technique. Il faut savoir à quelle température devra être l'eau, combien de temps on doit faire infuser les feuilles, et tout ceci dépend du type de thé, des récipients, etc... La ritualisation s'empare donc d'actions qui ont elles-mêmes un sens, elle ne s'impose pas sur un préalable qui serait vide. On pourrait presque dire qu'en tant que répétition instituée, le rituel devrait avoir une certaine affinité pour la technique...

Le rituel possède un certain rythme. Ici, c'est un rythme extrêmement lent, reposant¹¹ (le choix de la musique est aussi caractéristique). Dans un état de transe, on aurait au contraire une exacerbation. Mais quel que soit le rythme adopté, le rituel joue avec le temps, pour le marquer, se faire marquer par lui. Pour aller plus loin, il faudrait rechercher ce qu'est réellement psychologiquement un *rythme*, y compris au sens musical. Je reviendrai sur le rapport entre rites et musique à propos du confucianisme, qui donne une grande importance aux deux dans sa théorie.

Dans la cérémonie à laquelle j'ai participé, chaque geste est pesé, accompli au bon moment. Ceci nous renvoie à l'idée précédente selon laquelle il y a un ordre nécessaire sur le plan matériel pour obtenir l'effet (du bon thé, mais pas seulement) recherché. Mais cet ordre, ces actions accomplissent, à côté de leur nécessité proprement technique, un effet de retour sur le déroulement du temps, qui est comme rendu plus calme.

Hammitzsch écrit :

¹¹ - Anderson note à propos du Chaji japonais : “Même ceux qui participent aux formes les plus sommaires du rituel du thé et ne possèdent aucune connaissance de son système symbolique ressentent qu'il répond à des besoins humains profonds. Le Chado (prononciation japonaise pour le chinois *chádào* 茶道 – GG) s'est révélé satisfaisant pour un grand nombre de gens différents sur une longue période parce que la *tranquillité* (ital. Anderson) qui en émane affecte tout le monde – que leur compréhension soit sophistiquée ou sommaire.” [Anderson, s.d, 495] Anderson réfère bien là à un aspect d'interaction psychologique presque indépendant du système symbolique auquel les interprétations savantes (y compris des membres de la culture considérée) réfèrent le rituel du thé.

Remuer (*whisking*) du thé est une pratique Zen dans le vrai sens, et un exercice spirituel menant à une claire compréhension de notre propre nature profonde [Hammitzsch, 1988, p. 64].

On retrouve là une autre forme de tentative de l'élimination de l'ambiguïté. Un autre parallèle qui me vient à l'esprit est celui de l'utilisation du livre divinatoire chinois, le *Yijing* (Livre des transformations). On doit poser une question à l'oracle, puis choisir entre les soixante-quatre versets du livre. Mais le choix ne se fait pas en ouvrant le livre au hasard. Pas du tout. Il s'agit d'une opération extrêmement longue, (c'est à dire un quart d'heure au maximum, mais ce temps paraît toujours long à qui utilise l'oracle parce qu'il vient de poser une question et souhaite en découvrir la réponse) qui implique la manipulation de quarante-neuf petites tiges de bois (normalement, d'achillée). Chaque manipulation des baguettes, que l'on doit tenir par groupes entre les doigts de la main gauche, permet de faire apparaître un trait de l'hexagramme, qui en compte six. Il faut donc six tirages successifs pour obtenir un verset.

J'ai parfois utilisé l'oracle comme moyen d'introspection (réfléchir sur ma propre question à partir des textes qui apparaissent comme résultat du tirage). Il est possible de tirer les versets de l'oracle beaucoup plus rapidement à l'aide de trois pièces de monnaies. La probabilité de voir apparaître tel ou tel trait à chaque tirage n'est pas tout à fait la même à chaque tirage qu'avec les tiges de bois, mais ce n'est pas la raison qui m'a toujours fait refuser d'utiliser ce moyen. Ce quart d'heure de manipulations de petites baguettes de bois m'a toujours servi à me mettre dans la disposition d'esprit nécessaire à réfléchir à la "réponse" obtenue, et ce pour une raison très simple : si l'on est nerveux, on se trompe dans les manipulations, ou pire, l'on fait tomber les baguettes !

Le calme est ici une nécessité technique qui coïncide parfaitement avec l'objectif de *peser le temps différemment*, de prendre de la distance par rapport au problème même que l'on cherche à résoudre (ce que les Chinois appellent *kāndekāi* 看得開, très approximativement : "regarder avec ouverture"). La réflexion et la reformulation de la question commencent durant ce temps. J'ajoute que *le texte du livre divinatoire a entre autres vertus celle de l'ambiguïté*, et que je donne à ce rituel le sens d'un processus psychologique d'élimination de l'ambiguïté (lieu d'un "exercice de la conscience avec elle-même") plus que d'un "oracle" : le rituel peut être considéré comme un exercice technique pratique qui présente des avantages sur le plan personnel, exactement comme la pratique du *taijiquan*, ou, pour le corps la pratique d'une gymnastique...

En manière de conclusion : le problème de l'instituant

L'essence du Tao du Thé se trouve (...) seulement dans le fait d'entrer dans l'état de contemplation dans lequel on utilise spontanément les ustensiles de la manière correcte, et dans laquelle on atteint l'attitude religieuse du cœur au travers de laquelle on peut saisir la nature du Bouddha qui est en nous [Hammitzsch, 1988, p. 65].

Il me semble que la première partie de cette citation contient un aspect universel de la psychologie du rituel (tension entre “spontanément” et “correct”, c’est à dire entre “spontanéité” et “conformité”), la tentative de réconciliation entre comportement spontané et norme instituée, accomplie au moyen de la ressaie de forme sociale, déjà mentionnée.

Par contre il est clair que l’on pourrait prendre dans la seconde partie de cette citation le terme “Bouddha” dans un sens tout à fait indifférent, allant du panthéisme au monothéisme jusqu’à une tout autre “couverture idéologique”. Un processus d’initiation (ou même de conversion, comme il est montré dans l’étude de William James¹²) *présente apparemment des aspects psychologiques personnels relativement indépendants du contenu effectif de la conversion*. On peut d’abord penser que ce contenu idéologique objectif, par opposition à l’expérience subjective du converti ou de l’initié, représente précisément la *ressaie* sociale dont je parlais au début de cette section. La cérémonie rituelle (au sens d’un événement situé dans le temps, c’est à dire de l’une des instanciations du rituel, représenté collectivement par l’ensemble des cérémonies répétées un grand nombre de fois) servirait alors de *point focal* de la médiation entre interne et externe. Anderson dans son étude de la cérémonie du thé japonaise propose elle-même un modèle en deux niveaux, un paradigme d’interprétation (par exemple religieux – Anderson l’appelle dans son graphique “Level of religious systems”) venant se superposer à une expérience personnelle (“Level of individual practice”) [Anderson, op. cit., fig. 2, 492], un paradigme qui peut s’attribuer les aspects curatifs (tranquillité) découlant de la pratique rituelle elle-même.

Mais on voit bien au tout début de la citation (...“entrer dans l’état de contemplation dans lequel...”) qu’il ne s’agit *que* d’un point focal, de l’aboutissement du long travail préalable de l’initiation. Il ne peut être de rituel que préalablement institué, bien sur.

Le problème de l’instituer du nouveau rituel

Alors le fondateur dont nul socialement ne guide les pas serait “tout entier du côté de la psyché” ? Il ne serait victime d’aucune manipulation, et le disciple qui marche dans les pas du fondateur, quant à lui, serait uniquement manipulé ? Il existe sans aucun doute une différence, mais il me semble que la situation n’est pas si simple.

Il est vrai qu’il peut exister des conversions apparemment sans rituel, “naturelles” dans la mesure où elles semblent être la conséquence d’un travail de la psyché avec elle-même, aidée sans aucun doute par des circonstances extérieures : Luther est effrayé par la foudre, et vit en même temps une contradiction familiale (son père refuse qu’il se fasse prêtre) et sociale (le discours et la pratique irréconciliables de l’Eglise à laquelle il

¹² - Dans *The varieties of religious experiences*, conférence X : “Conversion soudaine” ([James, 1985]). Comme je l’ai expérimenté moi-même, un état d’esprit présentant toutes les caractéristiques d’une exaltation religieuse suivant un état dépressif profond peut résulter d’une situation très “profane” (par exemple un problème amoureux)...

appartient). Luther n'est pas comparable à l'initié d'une secte, qui, s'il traverse lui aussi des illuminations et des crises sincères, vit ses expériences dans l'environnement préparé pour cela par ses maîtres.

Mais Luther, selon le mot de Castoriadis [op. cit., 1979], "s'empare de significations historiquement disponibles". Il agit dans son propre environnement historique, et puise dans l'index d'actions (et de leurs significations symboliques) qu'il connaît : c'est un véritable *registre de comportements possibles*, comme a cherché à l'étudier Charles Tilly, qui lui est historiquement disponible. De même le mouvement ouvrier actuel a t'il appris à utiliser par exemple le registre de la revendication : manifestation, slogans, grève, piquets... qui a supplanté le registre (quelque peu plus direct) de la révolution : la barricade et la pique, pourrait-on dire.

Autre exemple, Mahomet, quand il est saisi pour la première fois de la révélation du Coran dans la grotte où il se retirait pour méditer, restitue tout simplement *dans les apparences extérieures* de son expérience la forme sociale acceptée à l'époque du *ka'in*, le poète arabe susceptible de connaître des transes [Rodinson, 1961]. Il y introduit bien une innovation plus que majeure, un *changement de sens* primordial, sous la forme d'un dieu puissant et unique : Allah – mais ce dieu lui-même était déjà connu des anciens arabes. Hong Xiuquan, on l'a vu, accomplira à son tour mille ans plus tard un processus partiellement identique en "remettant au goût du jour" l'ancien dieu suprême Shangdi tombé en désuétude, en l'assimilant au Dieu le Père chrétien.

Mahomet, Luther, Hong Xiuquan, apparaissent ainsi à la fois comme l'expression sociale la plus proche du travail instituant *individuel* – le prophète, et pourtant comme opérant déjà une première ressaisie d'une forme sociale existante. Je reviendrai sur ce problème en termes de légitimation.

Cette similitude de forme permet d'insister de nouveau sur le fait que le rituel ne peut être seulement compris comme, ou réduit à, une ressaisie. Il doit y entrer une participation *active* du participant :

- comme le dit Castoriadis, aucune institution ne pourrait fonctionner correctement sans l'accord de la personne [Castoriadis, 1975], par exemple "le capitalisme ne peut pas aller jusqu'au bout de la machinisation de l'homme, sous peine de devoir arrêter la production elle-même" – et ceci renvoie de nouveau à la manière dont s'exerce l'hégémonie ;

- le participant ne peut qu'interpréter le sens de ce à quoi il est lui même en train de participer, comme le propose Gadamer : c'est un lecteur, et comme celui-ci, il est actif : il lit le texte de ses propres actes et y applique un processus d'interprétation ;

- le rituel donne ainsi au participant une autre conscience de sa propre personnalité. Il apparait comme moyen social de générer "l'authenticité", comme l'appelle l'ethnométhodologie. Mais le point aveugle des analyses ethnométhodologiques de H. Garfinkel, c'est que cette authenticité, elle aussi, loin d'être une caractéristique d'origine "divine", est socialement réalisée, accomplie de manière située, au sens précisément de l'ethnométhodologie ;

- le rituel “tente” pour opérer d’utiliser socialement des caractéristiques de la psyché (pour autant qu’un tel langage téléologique, donnant une volonté propre au rituel en tant que tel, puisse être tenu). Une formulation plus heureuse serait peut-être que le rituel qui perdure est celui qui réussit à être en phase avec le fonctionnement psychique.

On voit donc globalement se préciser l’idée, déjà précédemment avancée, d’un rituel comme *ressaisie créative*, pouvant autoriser dans certains contextes *l’actualisation de la domination*.

Les mythes conditionnent le public aux puissants symboles utilisés par les politiciens. Les mythes soulignent le statu quo en termes de stabilité et décrivent le changement en termes de stress. Dans les affaires quotidiennes de la politique, ce sont les mythes qui établissent les termes du débat politique public. Quand on retire du discours politique thèmes mythiques et langage lié aux mythes, il lui reste bien peu de substance. La plupart des controverses politiques tournent autour d'un désaccord sur le mythe à appliquer à un problème donné [Bennett, 1988, p. 168, cit. in Kertzer, 1983, p. 13].

Historiquement on peut se demander si le matérialisme a représenté la philosophie des classes opprimées... Une étude plus attentive semble montrer que les mysticismes et les hérésies ont beaucoup plus et beaucoup mieux que le matérialisme stimulé et orienté les masses [Lefebvre, 1973, p. 83].

Chapitre 22

Conscience oppositionnelle et résistance à l'ordre

Le premier chapitre de cette troisième partie a précisé la notion de “paradigme” en tentant de montrer ses rapports avec l'idéologie dominante comme source de concepts et de légitimation d'une part et le problème du type de conscience pouvant émerger parmi les membres de la société, spécifiquement ceux appartenant aux classes et groupes dominés. Ensuite, j'ai tenté de préciser au moyen d'une psychologie du rituel l'idée de l'“emprise psychologique” comme l'un des moyens de *reproduction créative* de la domination (et donc de l'exploitation).

Avant de continuer le travail en tentant d'explorer la possibilité éventuelle d'*échapper* à cette emprise psychologique, je dois aborder une critique souvent faite aux théories de l'ordre social portant l'insistance sur la manière dont les valeurs dominantes d'une société sont *intériorisées* : il leur est souvent reproché de méconnaître et d'extraire de leur champ le problème de l'évolution sociale. Comme mon objectif est précisément d'*insister* sur ce problème, et non pas de l'évacuer, je dois aborder ce problème.

Cette critique, souvent exprimée au sein d'une critique générale des approches d'obéissance fonctionnaliste, est quasiment devenue un élément “standard” du discours anthropologique. Ainsi Alavi reproche-t-il au fonctionnalisme

(...) [d'ignorer] l'impulsion et la direction des processus sociaux qui reflètent la compétition entre recherches de valeurs et d'objectifs incompatibles, par des membres de différentes classes de la société [Alavi, 1974, p. 35]

Le fonctionnalisme, écrit Alavi, en mettant l'accent sur les normes sociales préexistantes, obscurcit le rôle créatif de l'individu dans les processus menant au changement social, ainsi que les contradictions à l'intérieur des structures sociales établies entre les intérêts divergents des membres des différentes classes de la société considérée. De même, Tanabe [1984] pense que le fait d'interpréter la conscience comme une production sociale ne permet pas d'envisager facilement la "conscience oppositionnelle et la négation totale du système".

Mais ces critiques visent surtout les théories que j'appellerai "source-récepteur", pour lesquelles, typiquement, on a un équilibre socioculturel basé sur une source idéologique statique et non ambiguë, et un récepteur (les dominés) qui absorbe les concepts élaborés par les dominants. Or la conception que j'ai tenté d'élaborer de l'idéologie (au moyen de la notion de "paradigme") diffère de celle-là en ce sens que, pour reprendre encore une fois les termes de Turton,

elle ne réfère pas à des significations fixées ou à des systèmes de significations fixées, ou à une structure ou à un scénario fixé, mais aux processus de formation de éléments idéologiques, et à l'interaction de ces processus [Turton, 1984, 23]

qui sont conçus comme servant de base à des *interprétations dynamiques* des interactions sociales ayant cours dans l'ensemble du corps social :

Cette conception de l'idéologie (...) peut être caractérisée comme évaluative et dynamique. Elle est évaluative parce qu'elle présuppose certains jugements concernant la réalité des idées et des structures de conscience, et elle est dynamique parce que ces jugements sont toujours mesurés par une réalité qui est en flux constant [Mannheim, 1936, 97].

L'individu est sans cesse en train de décoder le sens de sa propre société pour savoir comment se comporter : il fabrique en ce sens sa propre identité – et, même si comme le propose Gramsci, cette herméneutique suppose que chacun dans la société joue un rôle intellectuel d'interpréteur, elle n'est pas un jeu intellectuel, mais une question *de vie ou de mort*. Cette conception dynamique basée sur l'interaction me semble permettre l'intégration de l'évolution sociale. D'autre part, je pense que la communication au sein de la société opère selon des schémas plus complexes que celui "source-récepteur" – ainsi que je l'ai mentionné lorsque j'ai examiné les propositions de Johnson au chapitre 4.

Le présent chapitre se posera le problème des conditions et des possibilités d'émergence de mouvements de contestation de l'ordre établi dans les sociétés agraires de classes, avec bien sur référence particulière à la société Chinoise, et de l'idéologie fondatrice de tels mouvements et des paradigmes sociaux qu'ils développent. Le cas des Taiping – à la fois archétypal et particulier – sera bien sur toujours en arrière-plan de cette problématique.

La question de la possibilité d'émergence de mouvements de contestation en Chine peut sembler formelle : nous savons qu'il y eut de très nombreuses révoltes paysannes tout au long de l'histoire chinoise. Ne représentaient-elles justement pas une contestation radicale de l'ordre établi ?

Un premier problème est que – à présent même parmi les historiens chinois – ce point est très controversé. Les maoïstes se trouvaient dans une position contradictoire à cet égard : devant leur victoire aux masses paysannes, ils devaient donner à celles-ci dans l’histoire “féodale” de la Chine un rôle moteur pour raison de “nécessité historique”, un brevet de conscience révolutionnaire, pourrait-on dire. Mais les marxistes mécanistes (souvent d’obédience stalinienne) considéraient par ailleurs les paysans comme “indécrottablement” réactionnaires.

Mais le problème réel est l’échec historique général de tous ces mouvements de rébellion, même quand ils remportaient une victoire militaire, à modifier en profondeur l’ordre social chinois.

Les “masses paysannes”, “intrinsèquement réactionnaires” ou “intrinsèquement révolutionnaires” ?

Le paragraphe suivant de Marx a souvent été utilisé pour démontrer que les paysans étaient *par nature* incapables de prendre la direction d’un processus révolutionnaire :

Les petits propriétaire paysans forment une vaste masse, dont les constituants vivent dans des conditions quasiment identiques, mais n’entrent pourtant quasiment pas en relations mutuelles. Leur mode de production les isole les uns des autres. (...) Pratiquement, leurs petites exploitations empêchent la division du travail, l’application de la science, (...) la diversification (...) ainsi, la grande masse de la nation française est formée d’entités homologues, de la manière dont les pommes de terre dans un sac constituent un sac de pommes de terre. Dans la mesure où des millions de familles vivent dans des conditions économiques qui distinguent leur mode de vie, leurs intérêts et leur culture de ceux des autres classes, les rendant antagonistes à ces dernières, elles constituent une classe. Mais dans la mesure où leurs relations sont seulement locales et où leur identité d’intérêts n’a pas trouvé d’expression dans une communauté, une association nationale ou une organisation politique, ils ne constituent pas une classe. Ils sont donc incapables de défendre leurs intérêts en leur propre nom [Marx, 1977].

Ainsi la caractérisation soi-disant universelle des “paysans-sac-de-patates” de Marx, après avoir servi à justifier les diverses “dékoulakisations”, apparaît-elle régulièrement dans les écrits de qui cherche à démontrer qu’il appartient au prolétariat de prendre la direction des opérations quelles que soient ses conditions de développement comme classe – et jusqu’en Chine. Je ne reviendrai pas sur l’usage politique de l’histoire en Chine, mais il y a tout de même là un paradoxe.

Disons simplement que Marx lui-même caractérisait ainsi *des paysans dans des circonstances historiques particulières, situées*, celles de la France de son époque (ce qui est conforme à son idée que les classes sociales sont définies dynamiquement par leur place dans les rapports de production), et qu’il réagit violemment quand des “marxistes” tentèrent d’en tirer des conclusions anhistoriques sur une soi-disant “nature intrinsèque” des paysans. Il refusait “toute tentative pour métamorphoser [sa] description générale de la genèse du capitalisme en Europe de l’Ouest en une théorie

historico-philosophique de la *marche générale*, advenant de manière fatale à tous les peuples, quelles que soient leurs conditions historiques” [Marx, s.d.].

Cette citation de Marx renvoie en fait d’un point de vue méthodologique au problème abordé par Gramsci de la classe “en-soi” et de la classe “pour soi”¹.

Mais réfuter les interprétations “innéistes” selon lesquelles “le paysan en tout temps en tout lieu en toute société est conservateur” ne suffit pas. Le problème auquel nous sommes à présent confrontés est de mettre en évidence la manière dont une visée d’émancipation peut apparaître au sein des groupes dominés d’une société majoritairement paysanne. Une direction logique de recherche est fournie par la remarque suivante : si domination – et indirectement exploitation – sont reproduites “au travers de la culture”, alors l’émancipation doit aussi commencer “dans la culture”, c’est à dire *subjectivement* – ou si l’on préfère *dans l’imaginaire*. La conscience de soi doit se développer parallèlement et en relation dialectique avec la conscience du monde vécu [Mannheim, 1936] cette dernière n’étant pas de type contemplatif, mais procédant de la compréhension des interactions et mouvements sociaux auxquels l’acteur se trouve participer.

Comment les historiens – et les historiens chinois en particulier – considèrent-ils les révoltes paysannes dans ce pays ? Face au grand nombre de révoltes paysannes de l’histoire chinoise, ils ne se posèrent qu’indirectement le problème de savoir quel type de conscience, de *Weltanschauung* ces révoltes exprimaient : ils se demandèrent d’abord quelle fonction historique elles remplissaient – point en soi très contesté. Puis le débat porta sur le rôle de l’idéologie manifeste telle qu’exprimée par les rebelles. Comme il s’agissait dans la plupart des cas d’une idéologie religieuse, un débat commença sur le rôle de la religion dans les révoltes paysannes. Je vais donner quelques éléments de ces deux débats pour montrer qu’en termes de “conscience émancipatrice”, il est difficile de trancher.

Le débat sur les révoltes paysannes chinoises

“Le camarade Mao Zedong”, écrit Wu Dacun², souligna que “les luttes de classes paysannes (...) constituaient la véritable force motrice du développement historique dans la société féodale”. Ce fut longtemps un article de foi en Chine Populaire, et les nombreuses révoltes paysannes étaient réputées prouver *ipso facto* chez les paysans l’existence d’une conscience de classe paradoxalement bien en avance sur les “conditions objectives”. Mais cette équation ne va plus de soi, et le débat entre les historiens chinois sur l’interprétation des révoltes paysannes a énormément évolué depuis 1979. Crowell, qui en donne des éléments assez complets, pense quant à lui que

les rébellions populaires agissaient comme un “mécanisme d’auto-correction” (“self-righting mechanism”) qui servait, en effet, à perpétuer le système impérial. Si

¹ - Voir chapitre 20.

² - Voir chapitre 1 de cette étude.

une rébellion réellement populaire éclatait, elle servait d'avertissement à la dynastie en place qu'elle devait se réformer, mettre en œuvre des mesures pour prévenir ou diminuer les effets des désastres naturels, congédier les officiels corrompus, réduire les taxes ou la conscription excessives, et ainsi de suite...

Si de telles mesures étaient inefficaces – ou n'étaient pas tentées – et que la rébellion renversait la dynastie, ceci démontrait certainement l'illégitimité de cette dynastie. Toutefois, en aucune manière, ceci ne niait le système impérial lui-même. Les rébellions victorieuses ou les régimes successifs, en fait, visaient inévitablement à rétablir le système impérial, mais sans les excès et les injustices qui avaient caractérisé les prédécesseurs à présent détrônés. Ainsi, la logique même qui légitimait la rébellion contre les régimes oppressifs légitimait-elle les normes impériales Confucéennes au nom desquelles ces régimes étaient jugés oppressifs.” [Crowell, 1983]

La “fonction historique”, dira-t-on, ne préjuge pas de la conscience subjective des acteurs. Il pouvait y avoir manipulation (consciente ou inconsciente) au sein même de la révolte, ou aveuglement des acteurs sur la fonction historique remplie par leur propre mouvement. D'autre part, cette acceptation du paradigme confucianiste par laquelle Crowell caractérise les révoltes chinoises ne se retrouve pas totalement dans la rébellion Taiping, même si l'aspect manipulation n'en est pas quant à lui absent.

Quant à l'évolution typique d'une rébellion au fur et à mesure de son développement, Crowell cite Dong Zhubing, qui écrit :

“Au début de nombreuses rébellions paysannes, se trouvaient des appels à l'“égalité”, impliquant un désir de détruire l'ordre féodal, et ceci était efficace pour gagner à la rébellion le soutien populaire.

Mais, une fois que la rébellion avait atteint son zénith, si l'égalité devait servir de base pour tenter de résoudre les problèmes de production, le résultat était plus nocif que le féodalisme lui-même. L'égalitarisme violait les exigences du développement comme les lois économiques, et toute tentative de le mettre en oeuvre aboutissait seulement à des souffrances supplémentaires pour le peuple³ [Dong Chu-ping, 1980].

Dong conclut que les rébellions victorieuses abandonnaient l'“égalitarisme” et, au lieu de rechercher la destruction complète du féodalisme, limitaient leurs objectifs à remplacer les dynasties corrompues par des dynasties “éclairées”. La fonction historique qu'elles accomplissaient de cette manière était de nettoyer les obstacles s'opposant au développement de la production et au progrès de la société. Comme exemple, Dong cite le succès de Zhu Yuanzhang qui abandonna les idées égalitaristes de la pensée de la secte du Lotus Blanc et visa le soutien des lettrés Confucéens. Le succès de Zhu contraste de manière marquante avec le sort d'un autre rebelle de la fin des Yuan, Liu Fudong, qui refusa d'abandonner ces idées.

³ - Je pense certes que cette prise de position de Dong n'est guère plus “désintéressée” en termes de politique actuelle que les positions “maoïstes” des historiens de la génération précédente : la politique rurale de Deng Xiaoping amenait précisément à ce moment à une critique de l'égalitarisme de la période précédente au nom des nécessités du développement. Mais le fait est que globalement, les rébellions paysannes n'ont pas réussi à remplacer le système impérial par un autre.

La thèse de Dong a bien sûr rencontré de violentes oppositions. Son article a suscité une réponse dans la même revue. Zhou Lianxiao et Zhang Dexin l'y ont attaqué en s'appuyant sur les idées de Mao, selon lesquelles les rébellions paysannes étaient confisquées par la classe des propriétaires terriens qui en profitaient pour changer la dynastie régnante [Zhou Lianxiao et Zhang Dexin, *Lishi Yanqiu*, 1980]. Ainsi, contrairement à Dong, ils pensent que l'établissement d'une nouvelle dynastie marquait une *défaite* pour le soulèvement paysan, car il amenait une "restauration du féodalisme". Considérés sous cet angle, les accomplissements de Liu Fudong furent bien supérieurs à ceux de Zhu car il demeura fidèle aux objectifs originels de la rébellion paysanne.

Rébellion et non pas révolution

Dong a publié une réfutation de ses critiques en 1981, où il soutient que les rébellions paysannes ne pouvaient être considérées comme des révolutions au sens étroit, car elles n'avaient pas pour objectif d'apporter une transformation complète des systèmes sociaux et économiques⁴. Dong ajoute qu'il est absurde de le critiquer parce qu'il pense que les rébellions paysannes étaient victorieuses seulement quand elles aboutissaient à la restauration du féodalisme, parce que les rebelles paysans chinois n'avaient jamais visé à détruire le féodalisme. En fait, dans de nombreux cas – par exemple, les rébellions du Turban Jaune et de Fang-La – depuis le début, les chefs rebelles visaient l'établissement d'une nouvelle dynastie, même si ce devait être une dynastie plus équitable. Les rébellions paysannes ne s'opposaient donc pas de manière inconditionnelle à l'exploitation féodale, seulement à l'exploitation *excessive*; les rébellions ne se produisaient pas parce que, en termes marxistes, le féodalisme n'était plus approprié au mode de production dominant, mais parce que le système féodal avait cessé de fonctionner correctement. Incapable de se développer, le système explosait. Dong dit que la "machinerie" féodale n'avait pas perdu son utilité, certains obstacles l'empêchaient de fonctionner comme elle l'aurait dû. Pour la réparer, certains "éléments" devaient en être remplacés, et les rébellions paysannes étaient l'"outil de réparation" nécessaire au mécanisme féodal.

Les thèses de Dong ne sont pas uniques chez les historiens chinois. Rong Sheng, dans un article de 1979, défendait l'idée que les révoltes paysannes renversaient les dirigeants corrompus, et que leurs successeurs exigeaient habituellement moins en impôts et en corvées. Ceci signifiait que le peuple pouvait pacifiquement s'occuper d'agriculture et passer moins de temps en travaux de construction gouvernementaux improductifs. En fait, très souvent, les destructions causées par les rébellions

⁴ - C'est volontairement que j'utilise souvent le mot "émancipateur" et non "révolutionnaire", parce que la notion de mouvement révolutionnaire – en tant que distingué de mouvement "réformiste" – est elle-même une notion – et une catégorie – datée historiquement, qui préjuge d'une conception du champ politique dont j'ai déjà critiquée au chapitre 10 l'application non réfléchie à toute époque historique. Ceci ne signifie pas l'*absence* de tout champ politique, mais le champ politique chinois, comme on l'a vu au chapitre 6, pose de plus des problèmes encore plus spécifiques.

aboutissaient à long terme à l'interruption du développement économique. Rong cite en exemples les soulèvements des Turbans Jaunes, de Huang Chao, du Lotus Blanc, des Taiping, et des Boxers.

Les idées de Rong ont été poussées jusqu'à leurs conclusions extrêmes par Liu Chang⁵:

Chaque fois qu'il se produisait un grand soulèvement paysan, il brisait le progrès de la féodalisation (*fengjianhua*), ruinant les fruits qu'elle avait atteint et provoquant une régression de la société au point de départ de la féodalisation. Ainsi, du point de vue du développement historique à long terme, non seulement les rébellions paysannes ne contribuaient-elles pas à l'avancement de l'histoire, mais jusqu'à un certain point, l'empêchaient-elles [Liu, 1980:23-24].

Ceci est certainement suffisant, écrit Crowell, pour “provoquer une apoplexie chez de nombreux historiens parmi les plus doctrinaires de la République Populaire.”

Shen Dingbing a objecté que les thèses de Rong équivalent à dire que, dans la période de développement allant (selon la périodisation des historiens de Chine Populaire) de la société esclavagiste à l'âge du capitalisme – c'est-à-dire durant la période féodale – si les paysans avaient été obéissants et s'étaient occupés pacifiquement d'eux-mêmes, alors le progrès matériel aurait été plus rapide, et la production meilleure. Mais, rétorque Shen, si cela avait été le cas, non seulement la production sociale (*shehui shengchan*) n'aurait pas augmenté plus vite, mais de plus il est probable que l'humanité n'aurait pas progressé du tout.

Une tentative plus sophistiquée pour résoudre le problème de comprendre comment les rébellions paysannes pouvaient de manière immédiate être une force de destruction du féodalisme et en même temps contribuer à la prolongation du stade féodal de l'histoire chinoise est celle de Wang Cuncai. Wang pense que, tandis que les révoltes frappaient le pouvoir féodal, elles jouaient aussi le rôle de préserver l'économie d'autosubsistance, à petite échelle, qui empêcha les “bourgeois du capitalisme” d'atteindre un degré de développement approprié dans la société féodale chinoise. Les paysans qui se révoltaient espéraient qu'une nouvelle dynastie éclairée serait mise en place, sous le règne de laquelle la vie serait plus sûre et où chacun pourrait avoir une peu de terre à cultiver. Suite à une rébellion victorieuse, la paysannerie commençait à mener une production à petite échelle soit elle-même, soit sur les terres du propriétaire. Comme la production croissait, le bien-être également, menant à des périodes de prospérité comme celle des règnes des empereurs Wen et Jing des Han, ou la période Zhengguan des Tang. L'économie paysanne se stabilisait, et de même le pouvoir féodal. Ainsi, les rébellions à court terme pouvaient renverser une dynastie féodale, mais à long terme, elles contribuaient à la longévité du système.

⁵- Dans un article publié d'abord dans le *Shanghai Shiyuan Xuebao* puis réimprimé dans *Lishi Yanjiu* (1980).

Wang cherche, comme dit Crowell, à préserver la “réputation historique” de la paysannerie, en ajoutant que la responsabilité de cette situation devrait être rejetée sur les propriétaires terriens plutôt que sur les paysans, car c’était la cruelle exploitation économique des propriétaires qui causait les révoltes. Il continue à penser que les hostilités paysannes était la force provoquant l’évolution de la période féodale. Mais, comme elles préservaient simultanément l’économie paysanne, elles agissaient aussi comme un frein sur cette évolution – un processus que Wang rapproche d’un vieux boeuf tirant une carriole brisée : elle avance, mais très lentement.

On voit apparaître ici certaines idées qui pourraient contribuer à expliquer comment la révolte Taiping était “différente” en termes de stade historique, des autres révoltes paysannes de l’histoire chinoise : est-ce que la crise économique du début du XIX^{ème} siècle, le début d’ouverture de force de la Chine au monde, les problèmes démographiques, n’avaient pas commencé irrémédiablement à briser la carriole, c’est à dire le cadre où une économie paysanne pouvait fonctionner ?

Enfin ce débat appelle notre attention sur la différence qui pouvait exister *dans le cours d’une rébellion donnée* entre différentes étapes chronologiques. J’ai déjà caractérisé la révolte comme un processus continu liant action concrète et élaboration théorique en rétroactions successives, mais *grossièrement* on pourrait y distinguer deux phases :

- une première phase où se produit une *explosion* (la transgression, le passage à l’action violente). Celle-ci apparaît en partie générée par les conditions concrètes des dominés, et caractérisée par une prédominance de l’action. Elle est en partie “irrationnelle”, au sens où elle n’a pas encore reçu une mise en forme “théorisante” et un “programme” (une “mise en discours), quoiqu’elle soit parfaitement rationnelle en termes d’adaptation des moyens aux fins provisoires),
- une seconde phase caractérisée par une mise en forme théorisante des actions passées, l’élaboration d’une nouvelle “vision du monde” par les leaders, une véritable “ressaisie sociale” du concret.

Ainsi, une opposition – qui pourrait bien être de même type – se dessine non seulement entre périodes à forte contestation de l’ordre établi et périodes où la domination semble s’imposer sans heurts notables, mais aussi à l’intérieur des périodes de contestation elles-mêmes.

Les relations entre périodes “chaudes” et “froides” de l’histoire

Le problème de la signification qu’il convient de donner aux nombreuses révoltes paysannes de l’histoire chinoise en termes de fonction historique “objective” est déjà en lui-même difficile à trancher. Il est tout aussi difficile d’évaluer la dynamique d’évolution de la conscience paysanne, entre autres parce que dès que les historiens se posent le problème de comment les acteurs des rébellions eux-mêmes formulaient leur propre idéologie, ils se trouvent, en raison du statut social des lettrés, face à des textes

soit rédigés par ceux-ci (hostiles ou non au mouvement), soit influencés par les normes d'expression écrite des lettrés. Les textes montrent éventuellement comment les *leaders* de la rébellion formulaient leur conception du monde, et, comme on vient de le voir pour les Taiping, cette formulation recouvrait (et dissimulait ?) toute conception articulée que la masse du mouvement aurait pu se construire dans le cours de l'action.

Il me semble qu'il faut en tirer une conclusion paradoxale : tomber dans une sorte de "fétichisme de l'action révolutionnaire", en donnant une importance démesurée aux périodes "chaudes" de l'histoire, risque finalement de nous mystifier sur la signification réelle de ces périodes. Repensons la critique formulée par Dong Zhubing quant à l'usage du terme : il nous faut admettre qu'au cours même des rebellions et des mouvements que nous qualifions de "révolutionnaires" parce qu'ils mettent en question de manière violente l'ordre établi (c'est à dire qu'ils prennent une *forme* révolutionnaire), il y a toujours de la ressaisie sociale, de la ré-expression, du refoulement et de la répression : l'exemple des Taiping le démontre amplement. Comme le fait remarquer Lourau, Luther dépensa finalement dans sa vie bien plus de temps et d'énergie à lutter contre "ses" protestants radicaux que contre l'ennemi papiste...

Il ne s'agit bien sûr pas de rejeter ces périodes de transition "catastrophique" du champ de l'étude et de tomber ainsi sous les coups de la critique faite au fonctionnalisme. Il faut exprimer clairement que les périodes de contestation violente de l'ordre établi, de changement social et d'évolution culturelle rapides sont pas moins "normales" que les périodes "calmes", qu'elles expriment au plan manifeste des situations qui existent sur le plan latent dans les périodes "froides".

L'idée est qu'il doit être possible d'envisager les périodes où la "conscience oppositionnelle" paysanne s'exprime de manière manifeste *en liaison avec* les périodes réputées "calmes", ou cette même conscience s'exprime de manière souterraine, latente. C'est en considérant ces deux types de périodes comme représentant *ensemble* et dans leur articulation la totalité du processus social-historique, que l'on peut espérer dégager le déroulement de la dynamique de transformation de la "classe en soi" en la "classe pour soi" dont parle Alavi – et sans doute d'une dynamique plus large de conscientisation autonome, de l'acquisition d'un "supplément de conscience" dont l'un des éléments constitutifs peut être la conscience de classe. En quelque sorte, il faudrait considérer *autant la continuité que la discontinuité* entre périodes de contestation et de soumission apparente, parce que ces périodes ne prennent un sens que dans leur relation.

Ceci mène à admettre que le processus de conscientisation proposé par Alavi ne s'accomplit qu'idéalement, que la transformation des consciences est comme il le dit lui-même, médiatisée par les relations antérieures, par la "pensée héritée" [Castoriadis, 1979] et ses cadres institutionnels. Ceci est cohérent avec l'idée que je proposais précédemment d'une construction dynamique de la conscience du monde au cours des différentes interactions sociales, *au moyen d'une interprétation sans cesse renouvelée de ces interactions.*

Mais insister sur la continuité entre périodes de soumission apparente des dominés et périodes de rejet de l'ordre dominant ne signifie pas seulement chercher ce qui demeure de l'acceptation de l'ordre combattu dans les périodes de révolte. Cela signifie aussi rechercher en quoi la soumission apparente des dominés dans les périodes "sans Histoire" recouvre une résistance passive, peut-être un début d'"attitude polémique", parfois des actions concrètes n'allant pas jusqu'à la rébellion proprement dite, parfois des explosions de violence locale vite réglée, parfois ce que Charles Tilly appelle "rassemblements contestataires" (*contentious gatherings*), parfois simplement une réinterprétation *tranquillement hétérodoxe* des symboles dominants :

Dans une société agraire, les groupes opprimés, travailleurs ruraux (prolétaires ruraux), et petits propriétaires peuvent développer leur propre contre-hégémonie au travers de la mobilisation créative de *nouveaux symboles* et d'une *réinterprétation critique* des normes culturelles et morales jusqu'à présent maîtrisées par les classes dirigeantes (ital. GG).

Ceci s'accompagne bien sûr nécessairement d'un large éventail d'activités économiques et politiques de résistance aux classes dirigeantes qui ont utilisé coercition et violence pour maintenir leur position dominante. La manipulation du consentement et l'exercice de la coercition sont des armes cruciales dans tout champ de bataille idéologique [Tanabe, 85].

Les possibilités de résistance à l'ordre dominant

Avant le rejet pur et simple des symboles dominants, il y a donc la possibilité de leur réinterprétation à des fins nouvelles. Même dans une situation où aucune opposition manifeste ne s'est encore produite, l'interprétation des symboles orthodoxes peut varier grandement d'un groupe social à un autre. La tentative d'attirer les dominés dans un contexte de communication particulier peut ne rencontrer qu'un succès illusoire : comme le proposait Weber, si les symboles sont bien partagés, chaque groupe social les interprète à sa manière.

Un exemple de cette pluralité d'interprétation des symboles est donné par Johnson au sujet du culte de Mazu⁶ : cette déesse protégeait spécifiquement les marins, et ceux-ci allaient brûler de l'encens dans ses temples avant de prendre la mer, lui demandant entre autres de les protéger des pirates. Mais les pirates, se considérant eux-aussi comme des marins, ne manquaient pas d'aller prier Mazu avant de partir en campagne pour qu'elle leur amène de bonnes prises ! Le système symbolique dominant comportait de nombreuses possibilités contradictoires d'interprétation, et cette "indexicalité" des rites et symboles dominants donnait l'opportunité aux classes dominées de les *réinterpréter* pour offrir une résistance à l'exploitation.

De plus, je l'ai montré au chapitre 4, les idées dominantes existaient bel et bien en diverses versions, chacune destinée à un groupe social, et ce de par la volonté des propagandistes au service de l'ordre dominant eux-mêmes. C'est bien ce qu'on constate

⁶ - Pour ce paragraphe et le suivant, voir aussi chapitre 4.

pour l'Édit Sacré, par exemple. Ainsi la "pédagogie" mise en œuvre par les lettrés pouvait avoir des conséquences que ceux-ci ne maîtriseraient pas. Des versions hétérodoxes de textes hautement orthodoxes se mettaient à circuler, des lectures oppositionnelles de classiques *a priori* respectables ou des interprétations dissidentes de pièces de théâtre étaient données, des rituels jouant d'ordinaire le rôle de créer une emprise psychologique favorable aux élites pouvaient être "retournés" et utilisés par des sectes secrètes lors de l'initiation de membres jurant de renverser la dynastie (ainsi les réunions des Triades utilisaient les représentations théâtrales comme moyen de propagande et d'emprise psychologique). Le doute s'introduisait parfois chez les censeurs quant à la respectabilité réelle de tel ou tel texte vénérable : la lutte sur le front culturel comportait sa part d'"intox".

La contextualité des symboles et le sens des rituels

La possibilité de réinterprétation des rituels est ouverte par le fait que leur sens soit contextuel. Kertzer remarque que ce qui caractérise le rituel est qu'il s'agit d'une action (répétitive, standardisée, certes) mais surtout qu'elle est

(...) enveloppée dans un tissu de symbolisme. Une action standardisée et répétitive qui ne possède pas une telle symbolisation est un exemple d'habitude ou de coutume et non pas un rituel. La symbolisation donne à l'action un sens bien plus important. [Kertzer, 9]

Kertzer rappelle la caractérisation de Leach, selon laquelle mythe et rituel sont deux facettes du même phénomène, deux manières de faire des déclarations symboliques quant à l'ordre social : "le mythe étant une déclaration utilisant des mots, le rituel une déclaration utilisant des actes." [Leach, 1954, p. 13-14 cit. in Kertzer, 1988, p. 67]

Kertzer mentionne et reconnaît la source *psychologique* du pouvoir du rituel, mais ajoute que ce sont les *symboles* qu'il utilise qui lui fournissent son contenu subjectif :

Les symboles fournissent le contenu du rituel, et donc, la nature de ces symboles et la manière dont ils sont utilisés nous en apprend beaucoup sur la nature et l'influence du rituel. Trois propriétés des symboles sont particulièrement importantes : la condensation du sens, la polysémie (*multivocality*) et l'ambiguïté.

La *condensation* réfère à la manière dont un symbole individuel représente et unifie une riche diversité de sens, (...) joint ensemble des idées diverses. A un niveau inconscient, et donc plus puissant, ces diverses idées ne sont pas seulement présentées simultanément (*simultaneously elicited*) mais interagissent ensemble pour devenir associées dans l'esprit de l'individu.

Liée de près à la condensation (...) est la *polysémie*, la variété de sens différents attachés à un même symbole. Alors que la condensation réfère à l'interaction de ces différents sens et à leur synthèse en un nouveau sens pour l'individu, la polysémie suggère un autre aspect, à savoir que le même symbole peut être compris différemment par des personnes différentes. *Cette caractéristique est particulièrement importante dans l'usage du rituel pour bâtir une solidarité politique en l'absence de consensus* [ital. GG].

A partir de ces caractéristiques de la condensation et de la polysémie, il ne devrait pas être surprenant que le symbolisme rituel soit souvent *ambigu* : le symbole n'a pas un sens unique et précis [Kertzer, 11].

La conclusion tirée par Kertzer de ces propriétés de la symbolique rituelle me semble pouvoir être regardée comme une expression sociologique de ce que j'ai tenté d'exprimer sur le plan psychologique : la présence d'un ineffable qui crée l'emprise :

Exprimé en termes plus positifs, cela signifie que les symboles ne sont pas des moyens mystérieux (*arcane ways*) de dire quelque chose qui pourrait être exprimé de façon plus précise sous forme simplement déclarative. *La complexité et l'incertitude du sens des symboles sont les sources de leur puissance* [ital. GG] [Kertzer, 11].

L'analyse de Kertzer est à rapprocher de celle de Bloch, selon laquelle le langage rituel est d'une part un langage formalisé dans lequel est abandonnée la créativité caractéristique de l'acte de langage, mais aussi non pas en lui même un vecteur de sens, mais un acte : le langage rituel est pour Bloch performatif et non déclaratif [Bloch, 1974] ⁷ (la déférence "appropriée" montrée rituellement et par le langage à une personne de statut supérieur est en elle-même un acte social).

Kertzer peut tirer de ces remarques des conclusions allant au-delà de l'idée durkheimienne selon laquelle "le rituel crée du consensus", ce qui permet aussi de dépasser le débat ouvert par Abercrombie & Turner sur la thèse du rituel légitimant l'ordre en imposant une *uniformité de croyance* aux dominés. Kertzer relie sa propre conception à une critique de la conception théoricienne des "opinions" exprimées par les gens comme recouvrant exactement leurs "potentialités d'actions", il renvoie ainsi à une conception pratique des croyances qui correspond au mécanisme de construction de la conscience au monde vécu par l'interaction sociale que j'esquissais au chapitre précédent :

En effet, il faut prendre garde à ne pas donner une signification excessive à l'ensemble des convictions (*beliefs*) politiques d'une personne, car celles-ci ne sont ni cohérentes entre elles (*consistent*) ni toutes également développées et fermement défendues. *La cohérence vient au cours de l'action en commun* [ital. GG], non pas seulement parce que les participants ont des croyances différentes, mais également parce que chaque participant possède un marais de croyances contradictoires. [Kertzer, 68]

C'est précisément l'*ambiguïté* du rituel qui rend possible ce que Kertzer appelle "solidarité sans consensus". Pocock, dans une ligne d'analyse qui se trouve de manière hallucinante à la fois proche des propositions de Kertzer et de ce que j'ai développé dans la section consacrée au champ symbolique et, à partir du travail de Eno, au confucianisme, note à propos de la conception confucianiste du rituel :

La valeur de cette théorie [selon laquelle le *li* [禮 rituel – GG] génère et maintient l'ordre social pour l'étudiant en sciences politiques est l'accent qu'elle met sur le

⁷ - Bloch analyse en termes parallèles la formalisation du comportement observée au travers de la danse qui est accomplie dans de nombreux rituels et la formalisation de l'acte de langage qui fait que par exemple le parler utilisé dans les rituels est souvent plus archaïque que la langue courante. Ses conclusions rejoignent les remarques déjà citées sur le fait que le rituel soit performatif.

gouvernement de la société par des moyens non-verbaux, et le contraste explicite qu'elle dresse entre *lǐ* et *fǎ* [礼 法 règle – GG] – entre gouvernement par le rituel et gouvernement par commandes verbales [Pocock, 1964, p. 5].

(...) Ainsi, dire à quelqu'un de faire quelque chose est appeler son esprit à considérer la possibilité de ne pas le faire. L'ordre occasionne la désobéissance, non pas parce que la personnalité humaine est de nature récalcitrante, mais parce que l'ordre est par nature verbal et intellectuel (...) Et parce que le *fa* est verbal, il occasionne des punitions ; si vous ordonnez à quelqu'un de faire quelque chose, et que, comprenant votre ordre, il fait le contraire, vous n'aurez d'autre recours contre lui que la force. Mais les rituels, étant non-verbaux, n'ont pas de contraire. Ils peuvent donc être utilisés pour produire l'harmonie des volontés et des actes sans provoquer de récalcitrance ; si un homme se trouve jouer la part qui lui revient dans le *li* et ainsi déjà en harmonie *de facto* avec les autres, il ne lui vient pas plus à l'esprit de jouer un autre rôle que celui à lui attribué qu'il ne vient à l'esprit d'un danseur de se déplacer à un rythme différent que celui auquel joue l'orchestre [Pocock, 1964, p. 6].

Enfin, contre Durkheim, prenant l'exemple de l'Irlande du Nord, Kertzer note que selon les circonstances sociales, le rituel peut non pas servir à unifier la société mais au contraire à la polariser davantage [Kertzer, 69], c'est à dire que le rituel peut exercer une emprise psychologique dans le sens d'une "conformité déviante", d'une attitude oppositionnelle.

La possibilité d'une emprise rituelle à visée émancipatrice

Dans une ligne d'analyse de la fonction du rituel comme expression de l'opposition à l'ordre social proche de celle de Kertzer, Ulin critique chez les chercheurs contemporains leur tendance à appliquer aux sociétés qu'ils étudient une conception totalement rationalisante de la politique [Ulin, 1986]. Il préfère considérer comme participant du champ politique l'ensemble des interactions communicatives à visée pratique, en tant qu'elles peuvent mener les membres de la communauté à aborder des problèmes d'intérêt général. Contre l'idée que dans les sociétés traditionnelles, les dominés sont incapables de reconnaître clairement et de formaliser eux-mêmes la possibilité d'une alternative à l'ordre social en cours, il défend l'idée que par exemple les sociétés secrètes paysannes peuvent fonctionner comme un *autre* champ d'interaction possible pouvant mener à la contestation de l'ordre établi :

Au travers de rituels d'initiation hautement formalisés et de serments de secret, ces collectivités non-familiales assumaient un rôle éducatif dans la mise en forme de l'action pratique [Ulin, 28].

Ulin considère les différents champs d'interaction sociale comme des lieux d'apprentissage de l'identité sociale, ce qui est tout à fait le schéma que j'ai repris chez Duara pour la fonction éducative des Hui. Mais Ulin ne limite pas l'apprentissage dans l'interaction en général et l'effet du rituel en particulier à l'apprentissage de la conformité :

(...) les échanges communicatifs, aléatoires et parfois ritualisés, que conduisent les paysans dans les lieux publics, qu'ils s'agisse des dépendances du villages ou de la

place du marché, renforcent leur identité sociale et leur sens d'une vie commune, et la reconnaissance que ce qui est commun peut nécessiter une action politique normative. De plus, ces rencontres fournissent l'opportunité de discuter de sujets d'intérêt et de souci mutuels, ce qui mène à définir et objectiver la vie publique au travers de l'interaction communicative. (...) Ces échanges communicatifs informels qui à la fois expriment la tradition et contribuent à sa formation, lient le discours à la politique au travers de l'identification, de la discussion et du débat aux problèmes communs et aux intérêts partagés (*common issues and public concerns*). [Ulin, 29-30]⁸.

Comme exemple de la possibilité de réinterpréter le sens d'un rituel dans une situation de crise, Ulin cite la révolte des Mau-Mau, dont les membres étaient recrutés au moyen de cérémonies *tirées de l'interaction rituelle traditionnelle*, mais dont les buts avaient été modifiés :

Aussi bien dans la campagne que dans les villes, les initiés Mau-Mau étaient recrutés parmi les Kikuyu au travers d'une cérémonie profondément enracinée dans leur tradition. [comme rituels de passage d'une classe d'âge à une autre – GG] (...) Les moyens par lesquels les Kikuyu distinguaient les classes d'âge avaient donc été *resymbolisées* [ital. GG] pour correspondre aux objectifs normatifs de la société secrète [Ulin, 33].

On voit ici comment, parce que la société Kikuyu était confrontée dans son ensemble à un péril qui sortait des limites de la tradition, l'installation de colons blancs britanniques sur son domaine, avec pour perspective l'extinction de la culture kikuyu, elle dut faire preuve d'une créativité sociale en *réinterprétant ses propres symboles* pour faire face à cette attaque⁹. On assiste ici à la mise de techniques traditionnelles d'emprise psychologique au service d'objectifs pratiques extra-traditionnels. Un groupe de dominés pourrait utiliser cette technique pour redéfinir son identité.

Ici, la facette "performative", "non-verbale", "ambiguë", des rituels, si elle permet de dissimuler les contradictions dans les structures de légitimation de l'ordre dominant,

⁸ - Ulin touche à la problématique de la construction sociale de la conscience en ce qu'il pense qu'un sens du "nous" – c'est à dire une objectivation de la communauté d'appartenance commune, peut émerger au travers des processus de communication. Mais le problème est en fait de savoir quel type de conception de la communauté peut émerger de l'interaction. Elizabeth Perry montre que le "nous" peut fort bien être celui de la sphère locale en opposition à l'état [Perry, 1980]. Et dans l'interaction du village avec les fonctionnaires, il est possible que des intérêts communs entre propriétaires terriens et paysans moyens émergent. En l'espèce, éviter une taxation trop importante. C'est à dire que la conscience qui émerge peut fort bien ne pas être une conscience de classe au sens marxiste, ni même une conscience de classe des dominés au sens de Devereux, supposant une alliance de groupes dominés. L'idée de l'objectivation par l'interaction développée par Ulin me paraît donc quelque peu mécanique.

⁹ - L'exemple choisi par Ulin appelle cependant une remarque : il semble assimiler le déclenchement des luttes d'émancipation internes à une culture aux processus de changement culturel provoqués par des agressions externes à un groupe ethnique dominé en tant que tel. Jusqu'à un certain point, ces deux situations peuvent peut-être s'éclairer réciproquement. Et on a vu qu'un élément de domination "ethnique" existait aussi à l'origine du mouvement Taiping, au travers de l'identité hakka, et le processus de modification culturelle dans ce mouvement est flagrant. Ulin cite aussi l'exemple des Taiping, mais curieusement n'approche pas ce problème (il mentionne par contre des influences *catholiques* sur les rebelles !!).

semble aussi ouvrir une porte à la possibilité de la résistance culturelle et de la rébellion. Mais le paradoxe est que, de notre point de vue “moderne”, rationalisateur, elle semble plutôt opérer par une sorte de “transfert d’allégeance” que par une émancipation rationnelle.

Le débat sur la relation entre religion et révolte paysanne en Chine¹⁰

La contre-idéologie “naturelle” des révoltes paysannes en Chine se présentait sous la forme d’une religion hétérodoxe. Elle permettait un tel transfert d’allégeance à ce que les paysans pouvaient alors concevoir comme un nouvel ordre social, non encore réalisé, mais réalisable avec une aide surnaturelle. L’histoire chinoise elle-même impose la pertinence de cette remarque : si la révolte Taiping est évidemment un exemple de cette configuration, elle n’est pas la seule. Il y a un lien de toujours entre religion populaire et rébellion en Chine, et ce dès la première grande révolte paysanne de l’histoire chinoise, qui mit fin en 209 avant J.C. à la première dynastie impériale Qin. Ses commandants, Chen Sheng et Wu Kuang, utilisèrent les croyances de l’époque pour convaincre le peuple qu’ils représentaient la volonté du Ciel, sans laquelle aucun mouvement n’aurait pu espérer être victorieux. On retrouve là très exactement un élément du paradigme par lequel la dynastie régnante pouvait se légitimer, mais il est utilisé pour légitimer le soulèvement¹¹. D’autre part, la plupart des révoltes paysannes en Chine furent associées à des groupes religieux.

Depuis la fondation de la République Populaire en 1949, il existe deux écoles d’interprétation du rôle de la religion populaire dans les révoltes paysannes :

1) L’école de l’Université de Pékin, avec Shao Xunzheng, minimise l’importance de la religion, “opium du peuple”, utilisée pour “réduire les opprimés en esclavage”, et insiste sur les aspects négatifs de la religion (superstition, arriération), qui diminuent la force révolutionnaire des mouvements [Shao Xunzheng, 1955]. On retrouve les termes du débat rapporté par Crowell.

Cheng Tianting, de l’université Nankai, explique que la religion reflétait les contradictions sociales, mais suggère que les paysans ne se tournaient contre le gouvernement qu’après avoir reconnu qu’ils étaient une classe opprimée. La religion ne permettait donc pas *en elle-même* d’“augmenter la conscience de classe”, mais les groupes religieux jouaient le rôle d’*organiser* le mouvement paysan [Cheng Tianting,

¹⁰ - Dans cette section, pour les rapports entre religion populaire et révoltes paysannes en Chine : [Chu Yung-Deh, 1967].

¹¹ - Voir à ce propos le chapitre 7 de cette étude. Les Taiping ne firent pas usage de cette construction idéologique du Mandat du Ciel *telle quelle*, parce qu’ils cherchèrent leur légitimité dans la mission confiée par un Dieu extérieur à la tradition chinoise. Mais ils cherchèrent à relier ce Dieu à la tradition en en faisant un avatar de Shangdi, et le mécanisme de légitimation de la rébellion était en fait de même nature – et même réputé *plus puissant* en raison des aspects allogènes de la croyance Taiping.

1955]. Cette approche me paraît assez mécaniste en disjoignant totalement les aspects pratiques et les aspects théoriques de la conscience des révoltés.

2) Sun Zuomin et Yang Kuan, de l'Université du Shandong, mettent au contraire l'accent sur l'importance de la religion.

Le premier distingue une "nature révolutionnaire" dans certaines religions. Pour lui, la religion servait au moins à trois choses différentes [Sun Zuomin, 1956] : organiser les paysans, les agiter, et fournir un abri après qu'une révolution ait échoué, pour que le mouvement continue. Yang Kuan va même plus loin, en montrant que la religion était essentielle aux mouvements dissidents paysans, qui utilisaient des idées comme celle du Bouddha Maitreya et du Prince de la Lumière pour remettre en cause le droit divin ou le Mandat du Ciel, attribué à la classe dirigeante pour légitimer ses pouvoirs [Yang Kuan, 1960]. La religion donnait un espoir de réussite aux paysans et leur permettait ainsi d'engager leur mouvement :

Les groupes du Lotus Blanc offraient des promesses messianiques avec des mesures sociales concrètes, qui fournissaient un espoir pour le futur ainsi qu'un bénéfice économique immédiat [cit. in Chu Yung-Deh, 200]

Rong Sheng et ses collaborateurs formulent dans le même ordre d'idées un ensemble de caractéristiques de base associées aux mouvements paysans dissidents [Rong Sheng, Lun Shenyun & He Dingxiu, 1960]:

- 1 - la religion inclut des idées de lutte : conflit entre Ombre et Lumière, du Manichéisme, par exemple,
- 2 - la religion ne défend pas l'ordre établi, mais envisage quelque chose de différent : la venue du Bouddha Maitreya, par exemple (secte du Lotus Blanc)
- 3 - la religion est subversive et souvent gardée secrète,
- 4 - La religion met l'accent sur l'aide mutuelle et suit certaines pratiques ascétiques, (par exemple dans de nombreux groupes la pratique du végétarisme).

Cette attribution de caractéristiques *absolues* à la religion ne me semble pas non plus réaliste. Comme je l'ai déjà mentionné, les symboles religieux, aussi bien hétérodoxes qu'orthodoxes, constituaient essentiellement une matière ouvrant des possibilités contextuelles d'interprétation, et contenaient des éléments extrêmement contradictoires. Les leaders et les membres des mouvements de rébellion pouvaient choisir dans ces éléments ceux qu'ils souhaitaient mettre en avant dans des circonstances données, et certaines interprétations pouvaient se mettre à fonctionner en rapport et en expression d'une situation sociale particulière. Sous ce rapport, la religion apparaît essentiellement comme une *mise en discours* de situations sociales.

Mais il ne s'agissait pas seulement d'une mise en discours théorique, mais d'une véritable praxis : les aspects pratiques et organisationnels déjà mentionnés (organisation d'une structure sociale spécifique, un Hui ou une "Eglise" remplissant des fonctions d'entraide, de survie, puis de défense, comme l'Association des Adorateurs de Dieu au

début du mouvement Taiping), loin d'être une manipulation des paysans, constituaient un contexte social dans lequel les leaders interprétaient leur propre corpus religieux, et dans lequel ils proposaient aux paysans qu'ils organisaient d'interpréter le mouvement qui commençait. Le discours religieux, une fois introduit par le ou les leaders, pouvait ainsi donner lieu à une interprétation par les acteurs sociaux qui leur permettait de concevoir leur propre mouvement dans un cadre cohérent.

Les deux aspects différents de la relation entre religion et mouvement social paysan (l'aspect d'*organisation pratique* et l'aspect *idéologique*) me semblent donc liés organiquement pour constituer la possibilité d'invention d'un nouveau paradigme, où le corpus religieux exprime une vision du monde dans laquelle les dominants actuels n'ont pas leur place et où de nouvelles identités peuvent être instituées. Mais c'est au travers de la métaphore religieuse universelle de la "nouvelle naissance" que pouvait s'exprimer l'aspect *personnel* d'un phénomène qui sur le plan social trouvait son expression dans les tendances millénaristes du mouvement comme "accoucheur d'un nouveau monde".

Et cet aspect personnel de l'avènement d'une nouvelle identité était précisément le moyen concret par lequel dans les conditions de l'époque pouvait s'opérer cette *évolution de la conscience* qui permettait aux dominés de considérer la possibilité d'un monde transformé et donc de s'engager dans la rébellion.

Le rôle de la religion dans l'aboutissement de la crise personnelle et sociale

Les révoltes dont le paradigme naissant trouvait son expression dans le discours religieux connaissaient en général deux types de devenir ultérieur :

- soit les révoltes étaient défaites, ce qui faisait que leur programme demeurait en grande partie au stade du projet,
- soit elles pouvaient être victorieuses (pour un temps, comme les Taiping, ou réellement, pour la révolte qui institua la dynastie Ming), mais alors elles apparaissaient évoluer rapidement vers ce que les historiens chinois appellent parfois une "reféodalisation"¹², ou vers l'établissement d'un régime instituant un nouveau mode de domination – et non pas une émancipation des paysans comme tels.

Ce problème fait écho à celui que je mentionnais à la fin de la section précédente, à savoir que les rébellions utilisent des techniques d'emprise sur leur membres qui sont conformes à celles utilisées par l'ordre dominant qu'elles combattent : par le rituel (considéré ici comme une technique), parfois même par des symboles repris de l'ordre dominant – mais mis au service d'objectifs apparemment différents. Le problème du leadership et de son charisme est ici essentiel.

¹² - Comme [Qi Lihuang, 1962] – Voir aussi la discussion de l'article de Crowell chapitre 20.

Il me semble qu'une approche de ce problème peut fonder sur l'importance des similarités psychologiques observables entre le phénomène religieux en général, le mode d'être du rituel, et le charisme : tous trois apparaissent comme des moyens de résolution des tensions personnelles et du sentiment d'aliénation, et paradoxalement comme des moyens puissants d'attribution de sens au monde vécu (donc de construction de paradigmes) tout en entretenant avec le sens concret de leur propre existence une relation totalement ambiguë, nécessitant un décodage. Ainsi l'identité personnelle et la conscience de l'acteur se trouvent bien en jeu – condition nécessaire à l'évolution – mais sur un mode *en partie* mystifiant : l'évolution est là comme potentialité.

Ainsi De Vos montre que la religion intervient au niveau personnel comme moyen de réconciliation interne – mais simultanément au niveau social comme outil de pouvoir et de domination :

Une approche psychoculturelle considère la religion comme reliée aux motivations humaines à la fois de manière expressive et instrumentale. Esquignons brièvement ces fonctions. Dans la dimension "expressive" ou émotionnelle, les croyances et pratiques religieuses expriment la dépendance et un besoin de nourriture et de protection, la recherche d'une appartenance, l'atténuation de l'isolement, un besoin d'harmonie face à la discorde et à la violence, un besoin d'auto-acceptation face au déséquilibre (*debasement*), et un besoin fondamental de donner un sens à la souffrance et de rechercher des formes de soulagement des afflictions humaines. Au niveau instrumental, la religion est reliée à des questions de pouvoir et de domination, à un besoin de réalisation, d'atteindre une situation d'*adéquation* (*adequacy*), un besoin d'auto-régulation, et un outil de coopération entre être humains pour un but commun¹³.

Une approche psycho-culturelle relie une analyse dite "émique" des préoccupations expérimentées consciemment avec une analyse "étique" des fonctionnements religieux inconscients ou latents qui sous-tendent l'expérience humaine de la société, de la naissance à la mort [De Vos, 12] .

De Vos dresse les caractéristiques suivantes des religions en général, avec une référence particulière au monde asiatique :

- toutes les religions promettent l'harmonie, et comportent donc un potentiel "messianique", "salvateur",
- les religions comportent une dimension d'auto-évaluation émotionnelle de soi-même par rapport à ses normes d'acceptation,

¹³ - A ce propos, on peut se reporter à la généralisation de la notion de "Salut" proposée par Girardot, c'est à dire non pas seulement (comme en Occident) en tant que conquête de la Mort, mais à la manière orientale, le fait de "recouvrer périodiquement durant sa vie un état d'intégrité et de complétude (*wholeness*), de santé, ou de sainteté originelles. [Girardot, 1983, p. 7]. Sur ce plan, charisme et rituel apparaissent apporter provisoirement un véritable "Salut" au sens de Girardot. Sur l'évolution de la notion de Salut dans l'Histoire humaine, voir aussi [Braunthal, 1979] qui donne un ouvrage remarquable.

- enfin, dans les traditions asiatiques, les religions opèrent la résolution de la sensation d'aliénation chez l'individu au moyen de la réintégration symbolique de l'individu dans la famille. Ce dernier aspect est totalement retourné chez les Taiping, où la famille apparaît comme fantasmatiquement réalisée dans la communauté des croyants elle-même.

Anderson, inspirée par Geertz, décrit l'effet du rituel du thé – dont elle est une praticienne – de manière remarquablement semblable aux descriptions données par De Vos pour la religion [Geertz, 1973, p. 108]:

En passant à l'acte d'accomplissement (*acting out*) d'un idéal ou d'une relation considérée comme admise (*postulated*) basée sur des principes universels d'ordre, les participants au rituel expérimentent de manière brève la résolution de leurs conflits d'une manière qui leur fait apparaître comme possible une satisfaction ultime ; les efforts humains apparaissent alors raisonnables [Anderson, 1978, 108].

Geertz, quant à lui, propose de la religion la définition générale suivante :

- (1) Un système de symboles qui agit pour
- (2) établir des goûts et des motivations puissantes, pénétrantes, et de longue durée chez l'homme
- (3) formuler des conceptions d'un ordre général d'existence et
- (4) habiller ces conceptions d'une telle aura de réalité (*factuality*) que
- (5) les goûts et les motivations [en question] semblent nantis d'un réalisme incomparable (*seem uniquely realistic*) [Geertz, 1973, p. 90]

Anderson continue en remarquant que l'approche de Geertz a été critiquée parce qu'elle ne distingue pas nettement le religieux du politique par exemple. Elle propose de mentionner que les “principes universels d'ordre” dont Geertz parle doivent être conçus comme ayant un aspect *cosmologique* :

Le croyant doit être convaincu que la résolution de l'angoisse de l'homme réside dans (*is bound up in*) sa relation à l'Ultime.” [Anderson, 1978, p. 108].

D'autres chercheurs récusent toute séparation entre politique et religieux, et insistent sur cet aspect que Geertz appelle “réalisme incomparable” – que j'appellerais “construction paradigmatique”. Et en effet, dans la culture chinoise où l'idée du religieux ne s'individualise pas comme en Occident, toutes ces définitions pourraient fort bien être utilisées pour décrire en fait la notion même de paradigme, dont le mode d'existence couvre à la fois l'univers extérieur et intérieur pour leur donner une cohérence. Enfin, il est clair que des corpus non religieux visant aussi à attribuer une cohérence au monde (comme des systèmes théoriseurs se déployant dans le champ politique) peuvent générer le même type d'implication affective que les corpus religieux.

Comme je l'ai mentionné à la fin du chapitre 8, l'énergie socialement investie dans la mise en ordre symbolique du monde se trouve supportée par le charisme. C'est ce que va aborder la section suivante. Outre le parallèle que je cherche à dégager entre le mode d'action du charisme et ceux du rituel et des corpus religieux dans leur sens général, l'intérêt du charisme est qu'il touche simultanément et de manière manifeste aussi bien

à l'aspect psychique (pratique d'investissement affectif) qu'à l'aspect instrumental (pratique de pouvoir) de l'action sociale. Il met ainsi en évidence le mode de fonctionnement de l'emprise psychologique.

Le charisme comme outil de construction de paradigme¹⁴

Max Weber présente le charisme comme l'un des modes de légitimation de l'autorité, et le définit comme

(...) une certaine qualité de la personnalité d'un individu en vertu de laquelle il est mis à part des personnes ordinaires et traité comme doué de qualités surnaturelles, surhumaines, ou du moins exceptionnelle [Weber, 1947, p. 329].

Mais cette qualité n'est pas seulement une manifestation personnelle d'un individu "exceptionnel", elle est aussi construite socialement par l'entourage de cet individu :

Il est essentiel que ce charisme soit (socialement) reconnu en tant que tel [Eisenstadt, 1989, p. xviii] :

"Cette reconnaissance consiste en une dévotion personnelle totale provenant d'un enthousiasme, ou bien de désespoir et d'espoir" [Weber, 1947, p. 359].

La reconnaissance du leader charismatique est un devoir auquel il est difficile d'échapper, même si elle est formellement volontaire. [Eisenstadt, 1989, p. xix], et surtout, elle participe de la nature du rituel et de la religion, en ce qu'elle permet d'accéder à un ordre *ineffable* des choses :

Cette ferveur charismatique s'enracine dans la tentative de nouer contact avec l'essence même de l'être, d'aller aux racines dernières de l'existence, de l'ordre cosmique, social et culturel, de tout ce qui est vu comme sacré et fondamental. Mais cette tentative peut également contenir une forte disposition au sacrilège : au refus de la validité du sacré, et de ce qui est accepté dans une société donnée comme sacré. La tentative de rétablir un contact avec ces racines de l'ordre cosmique et sociopolitique elle-même peut nourrir une opposition aux formes plus atténuées et formalisées de cet ordre, aussi bien que la peur du – et donc l'opposition au – sacré lui-même [Eisenstadt, 1968, xix].

Paradoxalement, le sacré perd dans ces périodes une part de sa qualité transcendente : on devient capable d'instituer du sacré, le sacré se trouve dans la main des hommes, qui ont le sentiment de pouvoir en faire ce qu'ils entendent : le charisme apparaît comme un opérateur permettant de soumettre dans une certaine mesure le sacré à l'action humaine. On peut penser à l'exemple des actions iconoclastes des Adorateurs de Dieu au début du mouvement Taiping.

Le charisme apparaît aussi comme un *moteur de l'interprétation* : lors des périodes de fort charisme, les capacités d'interprétation des symboles sont renouvelées, de nouveaux symboles créés, et l'interprétation des anciens n'est plus considérée comme évidente (*taken for granted*).

¹⁴ - Pour toute cette section : [Weber, 1989] et surtout [Eisenstadt, 1989].

L'existence d'un continuum entre périodes et lieux avec et sans charisme

L'une des conclusions de Weber qui posa le plus à ceux qui suivirent ses traces le problème du rapport entre périodes dites "normales" et "anormales" de l'histoire est que le charisme peut se détacher de la personne du leader – pour donner par exemple ce que Weber appelle le *Amtcharisma* – le "charisme bureaucratique". C'est à dire que Weber attribuait des qualités charismatiques à une organisation qu'un examen superficiel mène en général à considérer comme exactement l'antithèse d'un personnage charismatique ! C'est peut-être l'indice que Weber ne considérait guère comme pertinente une dichotomie absolue entre des périodes "normales" et "anormales" de l'histoire. De l'idée que le charisme peut investir d'autres personnes ou signes naît aussi la notion de **symbole charismatique**, qu'Eisenstadt aborde notamment en les reliant aux *rituels* importants pour la vie personnelle :

rites de passage, naissance, initiation, mariage, mort, et cérémonies collectives variées.

L'attraction exercée par le charisme est souvent considérée comme un fait évident par Weber et ceux qui suivent ses traces – on ne cherche pas à la considérer comme un phénomène en soi à expliquer.

Une première explication commune de cette attraction consiste à insister sur l'existence de conditions expérimentées par les membres eux-mêmes comme extraordinaires dans la société, qui viennent renforcer les tendances pathologiques latentes des aliénés (par exemple la conception durkheimienne de *l'anomie*), ce qui évite de se poser la question objective insoluble de savoir quand une situation sociale devient *en soi* anormale.

Mais Eisenstadt pense que cette explication ne permet pas d'expliquer la continuité du charisme dans des situations sociales plus ordonnées, et que la situation "d'anormalité" n'est pas une nécessité logique :

Le lien (*link*) manquant le plus important [dans l'étude des conditions du charisme – GG] est l'absence d'exploration systématique de l'orientation et du lien (*bond*) charismatiques comme type distinct d'action sociale. C'est seulement une fois pleinement reconnu que ce lien n'est pas quelque chose d'anormal que les différences entre les expressions les plus extrêmes et les plus routinières du charisme pourront être pleinement reconnues et systématiquement étudiées. [Eisenstadt, 1968, xxiv-xxv]

Eisenstadt est donc amené à admettre l'existence d'un réel *continuum* au long de diverses situations sociales menant du charisme à la routine, ce qui recoupe les conclusions que j'ai proposées plus haut quant à la liaison organique entre les périodes apparemment stables et celles de grands changements sociaux.

Eisenstadt cite Schils pour remarquer que la qualité charismatique d'un individu telle qu'elle est perçue par les autres tient à ce qu'ils considèrent comme sa connexion avec une caractéristique centrale de l'existence de l'homme et du cosmos dans lequel il vit [Eisenstadt, 1989, p. xxv] [Schils, 1965]. Cette caractéristique évoque ce que j'ai

déjà cité quand à la connexion du rituel et de la religion à quelque aspect central de l'existence, mais son intérêt réside ici en ce qu'elle permet à Schils de proposer une définition étendue du charisme couvrant aussi les périodes réputées n'en pas posséder :

La découverte scientifique, les promulgations éthiques, la créativité artistique, l'autorité politique et organisationnelle (*autoritatem, auctor, "authorship"*), toutes ces manifestations sont en fait des formes de génie, dans le sens originel du mot comme "pénétration" (*permeation*) par l'esprit" et sont tout autant des instances de la catégorie des objets charismatiques que les prophéties religieuses... [Schils, 1965, p. 199-213, cit. in Eisenstadt, 1989, p. xxv]

Je remarquerai quant à moi que ces activités ressortent toutes d'une forme générale d'implication humaine traditionnellement considérée comme ressortant d'une activité psychique de *sublimation*. Eisenstadt conclut :

Ici le fossé entre charismatique comme qualité ou événement extraordinaire et comme élément constitutif de toute vie sociale ordonnée est au moins partiellement comblé. La recherche de la signification, de la cohérence (*consistency*) et de l'ordre n'est pas seulement quelque chose d'extraordinaire, quelque qui n'existe que dans des situations de désordre [social] extrême ou chez des personnalités pathologiques, mais également dans toutes les situations stables, même si elle se concentre nécessairement dans quelques lieux spécifiques de la structure sociale et de l'espace de vie d'un individu [Eisenstadt, 1989, p. xxvi].

et il propose une ligne de recherche à ce propos :

Deux types de recherches sont spécialement importantes pour ce sujet : d'abord les études anthropologiques portant sur le rôle des rituels dans la vie sociale, ensuite les études de la communication dans les sociétés modernes [Eisenstadt, 1989, p. xxvi].

Cohérence et résolution de conflit

Ces rapports qui se tissent entre les aspects implicationnels du charisme, du rituel, de la religion, cette idée d'une continuité au sein du charisme entre des situations sociales diverses dessinent l'idée que des ressorts psychiques proches peuvent se trouver à l'œuvre aussi bien dans des situations sociales caractérisées par la domination d'un paradigme en apparence stable qu'en période dite révolutionnaire.

Ceci peut peut-être permettre d'expliquer, sans accuser les acteurs sociaux de "manque de conscience", comment, dans de nombreuses situations de révoltes, la religion peut apparaître comme le mode de discours exprimant de manière privilégiée la dissidence et le cadre de constitution d'une nouvelle conception du monde.

La proposition faite aux acteurs sociaux d'une résolution (présentée ou non comme provisoire) des tensions et de la sensation d'aliénation, constitue dans tous ces cas une motivation puissante pour qu'ils acceptent de participer à quelque activité qui leur est proposée. Aussi bien dans le cas du rituel que de la croyance à un corpus présenté comme sacré, parfois présenté par un personnage ou à l'aide de symboles "charismatiques", comment refuser sa participation affective à une telle perspective ?

Or il se trouve que c'est l'implication affective du sujet en elle-même qui rend plausible la perspective de résolution ultime de tout conflit ! Tout se passe comme si le rituel (ou le personnage ou le symbole doués de charisme) présentaient au sujet une vision de sa propre énergie, détournée et réappropriée, *re-présentée comme extérieure* ! Or ces demandes de cohérence du monde sur lesquelles peuvent se bâtir une *Weltanschauung* ne sont pas moins puissantes dans les périodes ressenties subjectivement comme des moments d'instabilité sociale et psychologique.

Ceux qui pensent qu'un tel mode d'implication est intrinsèquement réactionnaire devraient se rappeler quelque chose qui complique l'analyse, c'est à dire que même dans les périodes historiques modernes qui semblent récuser un tel mode d'implication en récusant le corpus religieux utilisé par le paradigme dominant, il est souvent question du "Devoir Sacré de la Révolution" : c'est à dire que les liens d'implication affective construits sous forme de liens moraux par le pouvoir, avant que l'acteur ait la possibilité de réellement les *détruire* comme liens moraux, peuvent d'abord être reélaborés et en quelque sorte *inversés* pour constituer une allégeance à une "anti-institution" qui s'élabore progressivement de cette allégeance¹⁵.

Le désir d'émancipation lui-même, et même pour autant qu'il s'élabore en corpus se voulant rationnel, peut réutiliser des formes de conscience que l'on pourrait supposer dépassées, en tant que le désir d'émancipation est aussi et d'abord *désir*. Si la mise en forme du désir d'émancipation peut se faire dans diverses périodes historiques données au moyen d'un corpus religieux, c'est peut-être que la religion est susceptible de servir socialement à des fins diverses en raison de son impact psychologique universel. En particulier, la conception généralement répandue du processus de la *seconde naissance* résultant de la conversion ou de l'initiation dans une secte secrète peut être *ressaisie* pour constituer l'institution sociale de l'émergence d'une nouvelle personnalité épurée de la domination. Et le processus de construction d'une personnalité, fut-elle sociale, n'est pas entièrement rationnel. Comme le dit Mannheim :

L'opinion qui défend l'idée que l'ensemble de la vie culturelle est orientée vers des valeurs objectives est simplement une illustration de ce dédain typiquement moderne pour les mécanismes irrationnels de base qui gouvernent la relation de l'homme au monde [Mannheim, 1936, p. 82].

Si les acteurs sociaux dominés sont *conscients* de la domination qu'ils subissent au sens qu'ils *connaissent* leur domination, cette connaissance ne constitue pas en elle-même l'apparition de la possibilité d'une alternative. Le problème de la constitution d'un paradigme alternatif résulte du fait que la visée émancipatrice doit acquérir subjectivement une chance de réussir : la question est de savoir comment les révoltés peuvent apprendre à croire en leur propre succès.

¹⁵ - Ce qui renvoie à la proposition de Devereux selon laquelle les dieux, pour être renversés, ne peuvent être directement niés, mais doivent d'abord être redéfinis comme démons [Devereux, 1980].

Si la connaissance pragmatique de l'injustice vécue constitue une base que je pourrais qualifier de "proto-rationnelle" sur laquelle peut s'édifier une conscience désirant l'émancipation, le charisme, en créant de nouvelles significations sociales, en aidant à l'enracinement de l'identité nouvelle en création dans la cohérence instituée d'un monde libéré dans l'imaginaire, peut littéralement apprendre aux dominés qu'ils peuvent se révolter, et aux révoltés à croire que le succès de leur transgression est possible.

Mais en ce qui concerne le domaine symbolique, ce qui se dégage de ce débat est de nouveau cet aspect *simultané* d'opposition à l'ordre dominant et d'interprétation pouvant être mystifiante, à la fois quant la nature même du mouvement en cours et à l'identité de ses protagonistes. La nouvelle religion s'assure son emprise de la même manière que l'ancien paradigme – comme le montrent les parallèles se dessinant clairement entre la manière dont fonctionnent emprise psychologique du rituel, croyance – y compris hétérodoxe – et charisme du prophète (ou de celui qui en général joue le rôle de *révéler* la possibilité d'un nouvel ordre, fut-il prophète collectif).

La deuxième partie de cette étude le montrait : le mouvement Taiping combat un mode de domination particulier, mais celui qu'il institue rapidement se révèle peut-être plus total, plus brutal que le précédent, comme si le nouveau paradigme, au moment même où il dévoile l'ancien comme artificiel, ne pouvait aller au-delà de ce déchirement en se révélant lui-même comme pareillement institué dans un *choix social*, comme s'il réalisait des potentialités présentes à l'état latent seulement chez ses ennemis – comme le choix assumé de la Terreur comme force de gouvernement chez les Taiping, et non assumé chez les confucianistes.

La religion apparaît alors à la fois comme le moyen par lequel les leaders paysans et leurs disciples pouvaient envisager un ordre différent de l'ordre existant, (la dimension de la religion que De Vos appelle "psychoculturelle") et celui par lequel ces mêmes leaders, une fois le mouvement en apparence victorieux, peuvent s'assurer que cette alternative n'ait en fait pas lieu (la dimension de la religion que De Vos appelle "instrumentale").

Qi Lihuang, chercheur marxiste chinois, expliquait les retournements d'objectifs apparents des révoltes victorieuses comme une "procédure nécessaire", car "les mouvements paysans du passé partageaient des caractéristiques révolutionnaires et féodales". Qi attribue ceci à des siècles de conditionnement de la mentalité paysanne par un environnement social féodal et hiérarchique. Ainsi, écrit Qi, les leaders paysans étaient-ils incapables de concevoir une alternative autre qu'une amélioration de l'ordre féodal existant. Ils comptaient sur l'ordre traditionnel pour restaurer l'autorité et l'ordre, ce qui explique le processus de "reféodalisation" [Qi Lihuang, 1962].¹⁶

¹⁶ - Qi Lihuang, "Zhongguo fengjian shehui nongmin zhengquan de liangzhong xin ji qi xiang fengjian xin zhengquan zhuanhua de biran xin", *Lishi yanjiu*, n° 3, 1962.

Hok Lam-Chan, chercheur historien de Hong-Kong, expliquait quant à lui le “processus de reféodalisation” des révoltes victorieuses à partir de la notion élaborée par Max Weber, d’une “routinisation du leadership charismatique” [Hok Lam-Chan, s.d.].

La suite devra s’interroger sur ces deux modes d’explication, et se demander : sont-ils contradictoires ? Ou bien décrivent-ils deux phénomènes concomitants ?

Vers le 20 Décembre 1867, le bruit courut soudain à Nagoya que des amulettes émanant du grand temple shinto d'Ise étaient tombées du ciel. Aussitôt, les gens de la ville – des jeunes surtout – se massèrent dans les rues en dansant et en chantant, les hommes déguisés en femmes et les femmes en hommes. Ils s'abreuvaient de saké, faisaient irruption dans les maisons des riches, s'emparaient des objets qui leur tombaient sous la main. Tout se passait dans la liesse, les pillards comme les habitants des demeures envahies échangeaient des couplets de chansons ponctués par le refrain : “Qu'est-ce-que ça peut faire ?”. Les manifestants enivrés se couchaient n'importe où et se relevaient pour danser et chanter de nouveau. Tout le monde paraissait fêter un changement heureux des temps, qui n'avait pas encore eu lieu, mais qui s'annonçait pour bientôt.

Ces équipées folles, de proche en proche, contaminèrent les villes voisines, Osaka, Kyoto, puis Shizuoka, Yokohama, Edo, et se poursuivirent jusqu'en hiver. Cette joie populaire était un présage de graves épreuves pour les grands. Un changement était nécessaire pour calmer la foule déchaînée surtout il fallait éviter que les campagnes se soulèvent [Akamatsu, p. 260].

Concrètement, en posant, comme dans l'interprétation freudienne, l'existence d'une “place à combler” dans l'inconscient individuel, et en acceptant sa lecture des processus qui produisent la nécessité de la sublimation religieuse, il n'en reste pas moins que l'individu ne peut pas combler cette place par ses propres productions, mais seulement en utilisant des signifiants dont il n'a pas la libre disposition. Ce que l'individu peut produire, c'est des phantasmes privés, non pas des institutions. La jonction s'opère parfois, de façon même que l'on peut situer et dater, chez les fondateurs de religion et quelques autres “individus exceptionnels”, dont le phantasme privé vient combler là où il faut et à point nommé le trou de l'inconscient des autres, et possède suffisamment de “cohérence” fonctionnelle et rationnelle pour s'avérer viable une fois symbolisé et sanctionné – c'est à dire “institutionnalisé”. [Castoriadis, 1975, p. 202]

Chapitre 23

Opposition, millénarisme et nativisme

Du point de vue de la subjectivité des acteurs sociaux, le discours religieux apparaît comme constituant un code leur permettant d'exprimer en termes légitimes leur opposition à l'ordre dominant. Rappelons-nous que ces problèmes de langage – de codage – jouent un grand rôle dans l'auto-définition des acteurs, comme pour les hakka qui se voyaient définis comme des bandits dans les gazettes du Guangxi : le monothéisme de Hong leur permit d'opérer une définition d'une nouvelle identité,

celle-ci honorable selon les critères *dominants*. Sans ce discours, ce recodage, les activités de dissidences n'apparaissaient (même à leurs auteurs) que comme du banditisme.

D'autre part, au travers du charisme de Hong, les convertis pouvaient expérimenter *personnellement* (de même que Hong expérimentait personnellement son rapport privilégié avec Dieu) une sensation de résolution des tensions et de leur aliénation, tandis que le mouvement leur apportait aussi une série d'éléments mondains (*this-worldly*) d'aide et de survie.

Le millénarisme comme "baldaquin sacré"

Les approches qui font de la recherche de cohérence du monde vécu par les acteurs sociaux l'une des sources de l'institution permanente de l'ordre social sont souvent critiquées en raison de l'image statique de la société qu'elles produisent. On retrouve une critique que j'ai déjà abordée au chapitre précédent à propos des théorises de l'intériorisation des valeurs.

Or il me semble que dès que l'on cesse d'envisager cette cohérence sous un jour exclusivement rationnel, ce problème disparaît. Au contraire, il me semble que résoudre un besoin *pragmatique* de cohérence du monde pourrait bien être vu comme un *préalable* à l'engagement dans un mouvement d'*opposition* à l'ordre dominant, et comme la source des paradigmes constitués au cours de ces mouvements. Ainsi peut-on par exemple replacer le problème de la définition d'une nouvelle identité des hakka dans le cadre plus large de la la définition d'un nouvel ordre du monde vécu, les deux nouveaux ordres d'être étant vus plus comme des *processus* que comme des *états*.

Le problème me semble plus d'ailleurs résider dans la manière dont les sociologues phénoménologues, en particulier Berger et Luckman, défendent leur thèse, que dans son contenu. Entre autres, ils refusent d'inclure l'étude des déterminations des idées de leur propre personne comme sociologue dans le champ de leur étude ; ils repoussent ce problème dans la philosophie, et ce faisant retombent à mon sens en fait dans un objectivisme des plus plats :

Loin de nous l'idée de mettre de côté de telles questions. Tout ce que nous pourrions défendre ici est que ces questions ne font pas partie elles-mêmes de la discipline empirique de la sociologie. (...) Nous excluons donc de la sociologie de la connaissance les problèmes épistémologiques et méthodologiques qui ont inquiétés (...) ses fondateurs." [Berger & Luckman, 1966, pp. 13-14]¹

¹ - Choix que j'aurais tendance à appeler des "oeillères" ou de "la bêtise rationalisée". A noter que Garfinkel et les ethnométhodologues, qui défendent aussi l'idée que le monde est socialement construit, adoptent quant au sociologue la position inverse, en admettant que la connaissance du sociologue est une connaissance de sens commun (inversion de la déclaration de Gramsci selon laquelle chacun est un intellectuel, c'est à dire que chacun a une vision du monde, déclaration que les ethnométhodologues reprennent d'ailleurs aussi à leur compte), et que le sociologue doit s'inclure lui-même dans le champ, alors que Berger et Luckmann

Le discours religieux devait apparaître comme une solution logique au problème de bâtir une cohérence au monde, parce que, en un temps où l'humanité ne se percevait pas comme *maîtrisant* le monde sensible, cela nécessitait d'en appeler à des forces extrahumaines (de même qu'une civilisation prétendant dans ses représentations culturelles maîtriser le monde sensible devait bâtir un discours scientifico-technique de la cohérence du monde) : pour toute une période historique, discours religieux signifiait simplement : "discours de cohérence du monde"².

donnent parfois la sensation de se pencher comme des savants vers les "représentations du bon peuple"...

Ayant porté dans un intérêt exclusivement méthodologique ce qui peut apparaître comme une basse accusation contre certaines tendances sociologiques, je dois moi-même, en tant que personne cherchant à pratiquer la sociologie et nanti d'un intérêt particulier pour l'étude des mouvements révolutionnaires, accepter d'assumer mon intérêt face à des accusations à peu près semblables. L'intérêt pour la connaissance des mouvements révolutionnaires peut en effet également être attribué à des causes infantiles. Il est souvent assimilé à une sublimation d'une pulsion de la révolte contre l'ordre social procédant originellement de la révolte contre le père. Je suis tout à fait prêt à admettre que tel pourrait bien être le cas pour moi, car je ne vois rien de scandaleux au plan proprement scientifique dans une telle motivation, surtout si elle est consciemment reconnue comme une possibilité inconsciente, pleinement assumée. Le danger serait précisément de refuser névrotiquement d'admettre de relation entre les choix conscients de nos intérêts et un substrat qui n'est pas ordinairement accessible sans analyse, ce qui générerait une angoisse chez le chercheur le menant à refuser certaines données et certaines conclusions. Or il me semble que c'est bien plutôt ceux qui refusent d'envisager les périodes de changement social rapide en tant que périodes "normales" de l'histoire sociale qui sont victimes de ce mécanisme.

Qu'un intérêt de connaissance provienne de causes internes au chercheur, à partir du moment où celui-ci est capable de les assumer, n'en disqualifie pas pour autant les causes conscientes de son action. Et j'irais plus loin en disant que l'argument pseudo-analytique et réactionnaire appliqué contre ceux qui défendent un changement social qu'ils plaquent leurs problèmes personnels sur la société, sans préjuger des cas particuliers (il y a des militants névrotiques, comme il y a des militaires et des procureurs névrotiques) ne disqualifie pas pour autant les raisons et les buts conscients que se donnent ceux qui sont visés. Il est clair que les périodes de changement social rapide sont plus difficiles à étudier en raison de leur caractère émotionnel marqué - de même qu'il est difficile d'observer réellement objectivement une transe. Dans le premier cas, la catégorie de l'observation peut apparaître de manière justifiée à ceux qui sont l'objet de l'observation comme directement importée d'une période stable de l'histoire et n'ayant aucune signification ni légitimité au moment de la révolution : imaginez un sociologue russe prenant des notes lors d'une réunion du soviet de Saint Petersburg en 1916 ! La seule catégorie pertinente dans ce cas est : "flicage".

Enfin, les orientations personnelles du chercheur deviennent impossibles à "mettre hors-jeu" : les meilleures observations sur les révolutions du passé qui nous sont transmises à présent sont le fait des révolutionnaires de l'époque eux-mêmes, qui avaient souvent autre chose à faire que de la sociologie ! Peut-on imaginer un sociologue juif étudiant de manière détachée la préparation de la Shoah par les Nationaux-Socialistes ?

² - Castoriadis note que la représentation du monde générée par l'existence quotidienne reflète la nature des interactions de cette existence, tout simplement parce que les hommes sont capables de penser l'univers avec les catégories courantes de leur propre existence. Le cas le plus courant exclut à la fois les grands désordres sociaux et les cas de crise personnelle. C'est à dire que ne se révèlent ni l'aspect transitoire de tel ou tel ordre social, qui apparaît donc comme "naturel", ni non plus (et c'est une conséquence de la stabilité extérieure) la fragilité de la conception de soi de chacun. C'est ce qui est le plus facile à étudier pour les

Et en conséquence, le discours oppositionnel devait en appeler à un messianisme, parce que, une fois admis la présence d'agents extra-humains, c'était précisément un moyen *logique* d'introduire un *mouvement* dans la conception du monde.

Quelques caractéristiques du millénarisme

Dans l'histoire chinoise et ailleurs, les paradigmes religieux dont se réclamèrent historiquement de nombreux soulèvements paysans soit continrent des éléments millénaristes, soit se constituèrent en millénarisme de plein droit. Le millénarisme apparait comme particulièrement apte à produire une implication dans un mouvement d'opposition, pour plusieurs raisons :

- il interprète la situation sociale de crise comme une crise à dimensions *cosmiques* réclamant une action *urgente*,
- il propose un *mode de résolution* de la crise,
- il fait un large usage de tous les modes d'*emprise psychologique* que j'ai abordés :
 - + le mode religieux (au travers de son paradigme),
 - + le mode charismatique (au travers de l'importance donnée au prophète)³,
 - + le mode rituel (au travers des formes rituelles instituées dans le cours du mouvement à la fois dans les rapports avec Dieu et avec le prophète, son envoyé sur terre, et au sein du mouvement dans son ensemble)
- il propose *simultanément* aux révoltés la nouvelle définition du monde et la nouvelle définition d'eux-mêmes, en mettant en avant spécifiquement l'idée de *nouvelle naissance* du monde comme du converti.

sociologues, puisque il y a correspondance apparente entre deux systèmes qui se modifient lentement, voire en apparence pas du tout. De plus, les sociologues sont également habités par le besoin caractéristique de l'être humain de trouver une cohérence au monde, et le désordre social comme le désordre mental les effraient. C'est ainsi que les visions sociologiques du genre "construction sociale de la réalité" ou fonctionnalistes produisent souvent des univers statiques.

³ - Erikson donne dans *Luther avant Luther* une interprétation de la vision du monde de Luther où le prophète apparait comme celui *qui peut réellement voir ce qui l'entoure* et qui nous montre de manière vivante le processus de constitution d'un nouveau paradigme d'abord chez un individu :

"Lorsque, plus tard, il déboucha sur l'universalité, il n'y parvint pas en s'appuyant sur une connaissance extensive des questions universelles, mais plutôt parce qu'il sut prendre conscience de ce qui l'entourait dans un esprit nouveau [Erikson, 1968, p. 98]."

Ceci renvoie curieusement à l'idée des sociologues phénoménologues et des ethnométhodologues selon laquelle le monde vécu est constitué d'éléments "pris comme évidents" (*taken for granted*) et "non remarqués" (*seen but unnoticed*): le prophète apparaîtrait comme capable de percer cette couche supérieure du monde...

Le millénarisme, même lorsqu'il ne s'est pas encore pleinement constitué en vision du monde alternative (et peut-être surtout à ce moment), apparaît comme un ensemble de croyances particulièrement apte à supporter l'idée que les normes d'interaction sur lesquelles repose l'ordre social sont susceptibles d'être modifiées. En effet, un prophète apprend certes à ceux qui l'écoutent de nouvelles normes sociales, mais il leur apprend aussi quelque chose de plus important encore : qu'il est possible d'*instituer de nouvelles normes*.

Une modification de la conception du rapport au temps

En fait, la modification de la vision du temps apparaît centrale pour permettre l'engagement dans une période "chaude". Sur la vision de l'avenir des paysans dominés, Alavi remarque que

l'option du risque minimum pour les métayers reflétait un mode de perspectives (*a climate of expectations*) dans lequel ils adoptaient une attitude défaitiste et où l'horizon de leurs perspectives était réduit au présent immédiat [Alavi, 1974, p. 37].

Mais la capacité de considérer plus loin dans le futur pouvait leur être amenée par l'arrivée d'un nouveau paradigme restaurant la société dans une vision historique évolutive, comme justement le millénarisme.

Mais d'autres éléments pouvaient faciliter cette "mise en perspective temporelle" :

- la continuité historique (imaginée ou réelle) du clan : les parents pouvaient se préoccuper du devenir de leurs enfants. On voit ici apparaître l'idée selon laquelle la prédominance de structures familiales dans la société agraire ne constituait pas forcément un facteur conservateur : elle jouait dans un contexte socio-économique. Ceci renvoie aux structures de mobilisation essentiellement familiales des Taiping à leurs débuts ;

- l'amélioration de la situation économique du métayer, qui lui permettait de penser plus loin en général. Ceci appelle à observer une distinction régionale fondamentale entre lieux d'économie de subsistance (comme la zone de Huaibei) et lieux en développement économique rapide (comme le Jiangnan), où éventuellement le même paradigme millénariste pourrait faciliter la mise en mouvement de couches différentes de la population confrontées à des situations économiques différentes, et *recoder sous une forme semblable* des consciences du monde essentiellement opposées⁴.

⁴ - Ces approches opposées ont été abordées de manière totalement déconnectée par [Scott, 1976] et [Popkin, 1979]. Je pense quant à moi qu'elles ne s'excluent pas totalement (bien que Scott présente une vision trop idyllique de la société villageoise traditionnelle et que Popkin minimise par contre les effets du colonialisme français...). Pour une analyse de la différence d'approche entre Scott et Popkin, voir Chovannes, qui met aussi en lumière les raisons politiques pour lesquelles ces deux approches ont pu être mises en avant aux Etats-unis, dans un contexte d'approches politiquement opposées de la nécessité de la guerre au Viêt-Nam [Chovannes, 1986].

Mais simultanément, le fait prophétique dissimule aux disciples (et peut-être au prophète lui-même) que l'acte d'instituer est le produit de forces qui leur appartiennent à tous. Le fait prophétique présente ces forces comme transcendantes⁵. Le prophète apprend en fait à ses disciples que *lui, prophète*, peut instituer de nouvelles normes. Mais il ne leur donne pas à *eux, disciples*, le pouvoir d'en faire autant. D'où les problèmes de luttes de pouvoir et de succession caractéristiques de ce genre de mouvement.

D'autre part, la "mystification" par laquelle les forces instituant sont interprétées comme transcendantes pourrait bien constituer le seul moyen par lequel, dans une société où les classes dominées sont proches de la situation de simple subsistance, celles-ci peuvent acquérir la confiance en l'avenir (et la confiance en elles comme collection active d'individus) nécessaire à entreprendre une action apparaissant comme rien moins que monter à l'assaut du Ciel. Il y aurait dans cette hypothèse nécessité de cette transcendance pour faire émerger comme force agissante ce qui ressemblerait le plus dans les sociétés historiques à une "conscience de classe", une affiliation active à un groupe.

D'une certaine manière, la mystification opérée par le paradigme en construction serait aussi le résultat de ce que le paradigme combattu présentait son ordre comme d'essence cosmique : le projet millénariste apparaît se constituer comme l'image *renversée* de cet ordre qu'il veut combattre, en proposant une nouvelle définition *symbolique* de la domination et de l'identité. On peut citer à ce propos la phrase de Bastide : "Inverser une religion, n'est-ce pas encore la suivre⁶ ?" [Bastide, 1975, p. 226]

Un autre aspect de cette mystification serait aussi (en tout cas pour les mouvements messianiques ayant pris des éléments au dogme chrétien) la nécessité de fonder la

⁵ - C'est pourquoi le confucianisme, avec son importance donnée à l'institution du social par le rituel intériorisé, est peut-être paradoxalement plus près de l'idée d'instituer que les religions révélées. A un point près : le savoir que le confucianisme possède sur le social, il l'utilise précisément à *refouler* l'idée d'évolution historique, alors que dans l'acte prophétique, il y a une rupture historique sur l'*avant* qui ouvre la possibilité de conceptualiser une modification des normes en tant qu'accomplissement de l'eschatologie, comme dans le millénarisme. On rejoint ici certaines critiques marxistes de la conception que Geertz a des cultures : une culture n'est pas seulement *cadre de signification* (Geertz), mais aussi *de mystification* [Scholte, 1986].

⁶ - A rapprocher de la remarque de Mühlmann quant au mythe du "monde renversé" [Mühlmann, 1968, p. 238] : ce fantasme de certains mouvements messianiques, dans lequel la périphérie devient le centre et vice-versa, ne peut que s'accompagner d'une acceptation inconsciente des catégories de l'ordre actuel du monde, que l'on croit combattre. A rapprocher aussi de l'observation de Devereux, selon laquelle la conduite extrémiste (chasteté) de certains mouvements est extrêmement ambivalente et correspond en fait à l'inconduite sexuelle : on cherche à nier l'ambivalence par une conduite extrême qui ne fait en fait que la confirmer. On pourrait voir là une formation réactionnelle, c'est à dire "un investissement conscient opéré en réaction à un investissement inconscient, et égal et opposé à lui" [Dictionnaire de la psychanalyse].

Nouvelle Jérusalem : pour les mouvements messianiques visant la transformation divine du monde, la nécessité de la Nouvelle Jérusalem est contenue dans l'idée que la secte représente dans le monde la tête de pont d'un monde nouveau, qui donne à ceux qui croient (et éventuellement aux futurs convertis) la vision de ce que peut être l'alternative. Mais je reviendrai sur le fait que la prise de la *ville* en général pouvait renvoyer pour des *paysans* révoltés à un symbole de pouvoir extrêmement important, et que la dimension symbolique de la lutte pouvait mener là à une mystification majeure dévoilant les aspects utopiques de la lutte que j'ai mentionnés dans les derniers chapitres de la seconde partie.

Doit-on porter une accusation *spécifique* contre la nature religieuse du paradigme millénariste comme mystificatrice ? Peut-être l'histoire récente peut-elle nous permettre de relativiser une telle accusation, et nous montrer que d'autres mystifications accomplies dans le cadre d'autres paradigmes ayant cru pouvoir inaugurer une vision *rationalisatrice* du champ politique relèvent tout autant de la formule de Castoriadis :

La manière dont s'institue la société comporte le refus de voir qu'elle s'institue [Castoriadis, 1975, p. 295].

La non-spécificité chrétienne du millénarisme

J'ai donc avancé que, parmi les discours religieux, le millénarisme semblait le plus susceptible de supporter une mise en forme oppositionnelle de la conscience dominée, en raison de certaines de ses caractéristiques *sociales*. Mais ceci demande aussi quelques précisions supplémentaires quant à ce que j'entends par "millénarisme" en termes de paradigme.

Le millénarisme *chrétien* consiste essentiellement en la croyance suivante : à la "fin des temps", le Christ réapparaîtra sous la forme d'un guerrier, vaincra le Démon, et le fera prisonnier. Puis il établira le Royaume de Dieu et règnera 1000 ans, rappelant les Saints de parmi les morts pour constituer son Eglise Royale. A la fin de cette période, Satan sera de nouveau libéré, pour se révolter de nouveau et être alors définitivement vaincu. La victoire sera suivie de la résurrection générale des morts, du Jugement Dernier, et de la Rédemption finale [Talmon, s.d., 349]. Cette conception eschatologique sert de support à d'innombrables mouvements médiévaux qui l'interprétaient avec leur propre "casting", plaçant de préférence l'Eglise dans le rôle du Démon, mais organisant aussi parfois des pogromes.

Engels explique le mécanisme d'usage du paradigme religieux millénariste par ces mouvements paysans de la manière suivante : comme l'Eglise était le suprême référent légitimateur de l'ordre féodal, les théories sociales révolutionnaires ne pouvaient que s'exprimer sur le terrain idéologique tenu par l'Eglise, pour récuser le discours de celle-ci :

Toutes les doctrines révolutionnaires sociales et politiques devaient être en même temps et principalement des hérésies théologiques" [Engels, 1960].

Le texte du discours de l'Église présentait des couples d'opposition : Bien/Mal, Dieu/Satan, etc... Les oppositions attendaient des identifications liées au contexte de l'époque. Dans ce sens, l'idéologie religieuse devenait une "force matérielle" [Dozon, 1974]. J'ajouterai que c'est l'interprétation contextuelle de ces idées non-situées qui en faisait véritablement des leviers objectifs dans la situation.

Que dire à présent des situations de révoltes à tonalités millénaristes advenant dans des cultures *non chrétiennes*, par exemple la culture chinoise, où il n'existait pas de référent "clef de voûte" à visée transcendante du type de l'Église ? Il pourrait sembler que le problème a déjà été d'une certaine manière tranché, puisque le terme "millénarisme" est à présent largement utilisé par les anthropologues pour caractériser typologiquement des mouvements *y compris non chrétiens* ; il s'applique à un large éventail de mouvements :

tous les mouvements religieux qui croient en (*expect*) un Salut imminent, total, ultime, mondain (*this-worldly*) et collectif [Talmon, s.d.].

Thrupp écrit aussi que

pour les puristes, millénariste désigne le millénium chrétien, mais ici, [nous l'utiliserons] pour toute idée d'un âge parfait à venir [Thrupp, s.d., p. 5].

Mais on pourrait référer cet usage généralisateur à l'ethnocentrisme de la discipline, et se demander s'il ne serait pas abusif. Il me semble cependant qu'il est important, justement pour s'opposer à une *autre forme* d'ethnocentrisme, d'affirmer avec force contre Mühlmann, qui écrit que

c'est l'Apocalyptique judéo-chrétienne qui a inauguré la tendance à la révolte. Depuis, il existe un principe de révolte [Mühlmann, 1968, p. 296]

qu'il n'y a *pas de spécificité chrétienne* de la tradition de révolte apocalyptique, qui est vraisemblablement introduite dans le corpus chrétien à partir d'éléments juifs remontant probablement à l'époque de Babylone, et eux-même repris du dualisme babylonien⁷. Je partage l'avis de Laplantine, qui écrit :

Le messianisme n'est *pas* historiquement lié aux religions dérivées du tronc abrahmique. Il existe des messianismes originaux dans toutes les aires culturelles [Laplantine, 1974. 111-2].

L'origine de la tradition apocalyptique

Essentiellement en raison des affirmations de Mühlmann, j'ai été amené à m'interroger sur la possibilité d'une origine plus large de la tradition apocalyptique

⁷ - Etudier des mouvements messianiques de traditions religieuses essentiellement différentes de manière comparatiste et en anthropologue demande d'abord à s'affranchir de l'idée selon laquelle on ne saurait comparer les mouvements prenant leur origine dans la tradition apocalyptique chrétienne et les autres, en raison d'une irréductibilité de cette tradition à d'autres : si c'est le cas en effet, il devient difficile de justifier la comparaison, même entre des mouvements qui paraissent pourtant proches dans leurs caractéristiques.

chrétienne – et à revenir à la source de l’Apocalypse elle-même. Il s’agissait de se demander à quelques sources (historiques ou psychiques) communes ont pu puiser les diverses traditions religieuses, ou tout au moins d’entamer cette idée de l’“irréductibilité”.

Or, je me suis aperçu que ce problème communiquait de manière inattendue avec celui du canal de communication entre le peuple élu et son dieu, canal par lequel le dieu est rendu *physiquement présent* comme entité du paradigme d’action des rebelles, canal donc de légitimation de l’idéologie et de la révolte. Ce qui est intéressant est la double nature de ce canal, qui est chez les Taiping à la fois prophétique avec Hong Xiuquan et chamanique (médiomnique) avec Yang Xiuqing et Zhao Xiaogui. Comment la tradition religieuse permet-elle ceci, quelle herméneutique en sus de la tradition chamanique locale peut légitimer ce fait pour les rebelles ?

Apocalypse vient du grec *apocalupsis* qui signifie “révélation”⁸. Le genre apocalyptique était très répandu au début de l’ère chrétienne dans les milieux juifs. Les différentes apocalypses ont entre elles de grands liens de parenté. Il devait aussi exister une importante tradition orale de l’Apocalypse, alimentée à des sources extrêmement diverses, en cela favorisée par le syncrétisme général de l’époque, et dont les traces écrites ne nous donnent malheureusement qu’une faible idée.

L’Apocalypse de St Jean de Patmos (qui n’est sans doute pas l’apôtre Jean⁹) n’est pas le seul passage de ce genre dans la Bible : voir aussi le livre de Daniel (Ancien Testament) et celui d’Enoch, ainsi que 4 Esdras, Marc 13, 2 Thessaloniens 2, Luc 21/9-13, qui font allusion à la “fin des temps”. Le style de l’Apocalypse montre qu’elle est sans doute le fait de plusieurs auteurs. Une main chrétienne a réuni et coordonné plusieurs documents – dont certains juifs – et a reporté à la fin un dénouement unique : venue du dernier jour et établissement du royaume messianique.

Ce compilateur, ayant fait des emprunts au livre de Daniel et à Ezéchiel, a aussi écrit de grandes parties supplémentaires pour assurer la cohérence de l’ensemble. Mais l’influence juive y apparaît si forte que certains auteurs y ont vu un texte juif interpolé par un chrétien [Baldensperger, 1928]¹⁰. Certains symboles sont manifestement d’origine astrologique et mythologique païenne : les quatre cavaliers, les quatre premières coupes, références incessantes aux signes du Zodiaque, etc... Le groupement

⁸ - Pour le début de cette section, voir [Baldensperger, 1928].

⁹ - Quoi que ce soit cette homonymie qui fit qu’on attribua ce texte à l’Évangéliste et qu’il ne fut pas expurgé avec tous les autres textes à tonalité apocalyptique...

¹⁰ - L’empire romain, note aussi Baldensperger, est une puissance satanique parce qu’il défie ses empereurs et impose leur adoration à ses sujets. Par extension, les dieux païens sont identifiés aux démons. Il importe de noter que c’est en vertu d’un raisonnement exactement identique que les mandchous se verront ensuite attribuer le même rôle par les rebelles Taiping. Le processus est presque identique à celui du théâtre classique chinois : il y a des rôles sociaux-idéologiques à prendre. Les rôles sont figés, les acteurs doivent se couler dans le moule. Les mandchous prennent celui des démons.

des textes par sept éléments (hebdomodes), l'importance donnée en général au chiffre 7, sont aussi caractéristiques de l'Apocalypse.

La Bête elle-même, avec ses sept têtes (les sept empereurs romains) et ses dix cornes, est tout simplement une combinaison des quatre animaux de Daniel 7 : les auteurs de notre texte n'étaient manifestement pas des visionnaires, mais des scribes. C'est du moins le mot utilisé par Baldensperger. On peut se demander si, dans la problématique de ce texte, le terme de *bureaucrates de l'Eglise naissante*, voire de membres d'un bureau d'agitation-propagande politico-religieux ne conviendrait pas mieux. L'apocalypse fut écrite pour relever le courage des fidèles, pour les détourner de l'apostasie, lors de persécutions terribles, en leur donnant la certitude de la victoire prochaine sur toutes les forces de l'Ennemi. Pour cela, l'auteur recourt au mystère, à l'observation des signes célestes, au déchiffrement des énigmes, et use d'images courantes dans les écoles juives. L'Apocalypse est un texte d'encouragement et de propagande interne.

Quoi qu'il en soit, on passe bien ici des chamans ou des prophètes visionnaires à un nouveau genre d'auteurs, absolument pas mystiques, mais qui s'efforcèrent d'harmoniser des passages d'origines diverses pour les mettre au service de l'idéologie d'une organisation constituée : l'Eglise clandestine chrétienne. Comme ils furent parfois loin du succès, on a ici l'origine de l'aspect monstrueux des illustrations que les âges ultérieurs tenteront de donner à cette Apocalypse Johannique...

Au service de ces objectifs de propagande, ce texte syncrétique, puisant dans un fond commun d'origine orale et populaire, à la fois juive et païenne, vraisemblablement encore plus ancien, remet en forme pour une raison tout à fait contingente (cohérence avec le nombre mystique sept) le mythe de l'éternel retour, ou mythe de l'"Empereur caché" qui connaîtra une telle fortune par la suite, de l'empire romain germanique jusque peut-être aux chi'ites¹¹ :

L'auteur de *17,II* a connu un huitième souverain de Rome, et il s'efforce de concilier ce fait avec le verset précédent, qui fixait à sept le nombre des empereurs. Il y parvient en utilisant le mythe du retour de Néron. Le peuple, auprès duquel ce prince jouissait d'un grand prestige, n'avait pas voulu croire à sa disparition définitive. Le bruit se répandit qu'il n'était pas mort, mais caché quelque part, attendant l'occasion de réparaître. De là ces faux Néron qui jetèrent le trouble dans l'Empire, notamment en Asie Mineure, où notre livre a probablement vu le jour [Baldensperger, 1928, p. 415].

Alfred Braunthal, dans un ouvrage assez extraordinaire sur l'évolution de l'idée de Salut dans les diverses cultures humaines, aborde bien sur l'apocalypse [Braunthal, 1979]. Tout en battant en brèche l'idée d'une spécificité chrétienne (et même judéo-chrétienne) de la révolte apocalyptique, son travail livre comme en passant des rapports

¹¹ - Cette tradition était si populaire dans le petit peuple durant toute la période médiévale [Hobsbawm, 1965 ; Cohn, 1972] , qu'on peut se demander si en effet si le mythe de l'"imam caché" n'en dériverait pas par influence ?

absolument fascinants entre l'idée messianique et la relation pensée entre Dieu et les hommes, remarques qui peuvent immédiatement trouver leur place dans une sociologie de la dynamique des mouvements sociaux à paradigme religieux.

Les Apocalypses, rappelle Braunthal, proviennent de la pensée eschatologique, depuis longtemps dominante dans la pensée juive. Mais auparavant, les événements décrits par l'Apocalypse – le Jour où le Seigneur mettrait fin au monde – n'avaient pas été historiquement situés avec précision. A partir du Livre de Daniel y compris, la nouvelle lignée de textes apocalyptiques est *historiquement située* :

Le Livre de Daniel fut un facteur déterminant dans l'évolution [des doctrines juive tardive et chrétienne – GG], non seulement en raison de son esprit apocalyptique, mais aussi parce qu'il introduisait dans la religion juive tardive trois éléments nouveaux qui devaient survivre dans le christianisme : une angélogie hautement développée, un sauveur supranaturel, et une résurrection des corps. *Ces trois éléments suggèrent une forte influence zoroastrienne* [ital. GG] [Braunthal, 1979, p. 94]

Ce problème des liens de communication entre Dieu et les hommes¹² sera au cœur des constructions religieuses des gnostiques, et plus tard de tous les mystiques. Certains gnostiques (Martion, 85-159) iront jusqu'à envisager deux Dieux, celui de la Torah, juste mais sans amour, et un dieu d'amour invisible aux hommes, le Dieu Inconnu, leur envoyant un messager visible, un Jésus docétique¹³. [Braunthal, 1979, p. 90]

Il semble donc que le christianisme ne fit au début qu'ajouter avec Jésus une figure messianique conforme à la lignée judaïque tardive déjà fermement implantée de la littérature apocalyptique :

On ne peut être certain que le Messie des apocalypses juives ait été lié à la figure du Sauveur supranaturel de la religion zoroastrienne post-Zarathoustra. Mais par contre, il n'y a pas de doute qu'une autre grande figure supranaturelle qui devait prendre une importance très grande dans la littérature apocalyptique, la figure opposée et correspondante (*dualist*), de Satan (Bélial, Béliar, comme il était appelé communément dans les apocalypses), fit, elle, irruption dans la communauté judaïque tardive à partir du monde zoroastrien, *car le dualisme cosmique était étranger à la pensée juive de la période classique* [ital. GG]. Avec toutes les tribulations que les juifs

¹² - L'angélogie joue un rôle important dans le rapport entre Dieu et les hommes. Les anges, note Braunthal, avaient déjà été introduits dans l'Écriture, mais le Livre de Daniel leur attribuait à présent des noms et des fonctions précis : Gabriel était celui chargé *d'interpréter pour David ses visions*, Michel le chef supranaturel des armées menant la lutte des Juifs contre les Perses, et aussi l'ange gardien des Juifs, celui qui serait leur Sauveur dans les temps eschatologiques. On voit que les anges apparaissent comme capables de résoudre le problème de *l'interprétation des messages et de la volonté divines*, ce qui retire le problème (théoriquement) de la sphère mondaine. Mais un nouveau mode de relation est par là même instauré entre Dieu et son peuple : celui de *l'absence*. C'est cette évolution que ne pouvaient accepter dans leur religion militante les Taiping, et c'est sans doute ce qui rend cohérent à la fois leur refus de l'angélogie et leur syncrétisme chamanique : il est passionnant d'observer que les Taiping firent une partie du chemin parcouru par la doctrine religieuse (chrétienne et juive, comme musulmane) *à l'envers*, en abandonnant l'angélogie au profit des liens médiumniques directs.

¹³ - Les doctrines chrétiennes docétiques niaient que Jésus ait eu un corps naturel.

durent endurer, (...) il ne vint jamais l'idée à aucun de leurs prophètes ou poètes d'attribuer les maux humains ou sociaux, ou l'oppression par des pouvoirs étrangers, à l'adversaire cosmique supranaturel de Dieu. [Braunthal, 1979, p. 101]¹⁴

Il faut se rappeler que les Juifs vécurent deux-cent ans sous la domination perse zoroastrienne – il serait surprenant qu'aucune influence culturelle n'en ait résulté.

Ce fut la littérature apocalyptique post-daniélique accompagnée par la sagesse héliénisante de Salomon qui introduisit le Diable comme une figure cosmique dualiste dans la religion juive. *Son intrusion dans le monothéisme juif était le signe le plus frappant de la victoire du dualisme cosmique du zoroastrisme sur le monothéisme Deutéro-Isaïque de l'ère apocalyptique.* [ital. GG] [Braunthal, 1979, p. 101]

Il n'apparaît donc plus si surprenant que les révoltes messianiques purent ne pas toujours être chrétiennes dans le monde oriental. D'une part, il semble qu'une constante "torsion dualiste" affecta la plupart des corpus religieux révélés, le judaïsme et le christianisme à sa suite, mais aussi l'islam¹⁵. Parallèlement, hors de la région des religions révélées occidentales, certaines révoltes chinoises messianiques furent des

¹⁴ - Par contre, Reik tente une interprétation psychanalytique du personnage du "sauveur" qui le relie au problème de l'inceste : "Les divinités juvéniles de l'Antiquité ont dans leur nature et dans leur destin un certain nombre de traits communs : tous, Tammuz, Adonis, Attis, Osiris, sont les amants de grandes divinités maternelles. Ils meurent tous d'une mort non naturelle et expient ainsi l'inceste qu'ils ont commis." [Reik, 1974, p. 174] Et un peu plus loin : "Un autre trait commun aux "Dieux-fils" mérite d'être signalé : ce sont des Rédempteurs et ils apportent une "culture". C'est ainsi que Dionysios s'appelle (...) "λυσιος", le Christ de Nazareth le Sauveur. La justification de ces titres apparaît d'autant plus clairement que ce sont ces dieux qui assument la faute immémoriale et qui par là délivrent l'humanité opprimée par le sentiment de sa culpabilité. Dionysios a versé son sang pour le salut du monde tout comme le Christ (...)"

Or Reik cite auparavant à propos de la fonction sociale du tabou de l'inceste ce texte de Freud : "Une telle inhibition est commandée par la société, obligée d'empêcher que la famille n'absorbe toutes les forces dont elle doit se servir pour former des organisations sociales supérieures ; la société fait alors usage de tous les moyens afin que en chacun de ses membres, et particulièrement chez l'adolescent, se relâchent les liens familiaux qui existaient seuls pendant l'enfance [Freud, *Drei abhandlungen...* (*Trois essais sur la théorie de la sexualité*), p. 136 (pagination vers. allemande), cit. in Reik, 1974, p. 151-52].

Cela est important, parce que cela mène à reconnaître personnage religieux du sauveur une place particulière dans l'imaginaire collectif en ce qui concerne la possibilité d'institution des "organisations sociales supérieures".

D'autre part, cela constitue un autre chemin (un chemin inconscient lié à l'inceste) vers la prévision que dans les mouvements messianiques une réactivation de la question des choix sociaux sur la famille est possible. Les Taiping avec leur prohibition même des rapports entre époux entreraient dans ce cadre d'analyse.

¹⁵ - Non seulement parce que l'islam fait suite, dans la série des prophètes, au christianisme (Mahomet se voulait le "sceau des prophètes", c'est à dire le prophète ultime, le dernier *rasûl* envoyé de Dieu), mais aussi par influence directe de la religion alors dominante en Perse, que les musulmans envahirent. Les historiens décèlent dans la composante chi'ite du mouvement très vaste qui renversa le califat omeyyade pour y substituer une dynastie abbasside des influences manichéennes (*zindiq*) certaines (que la plupart des chi'ites récusent bien sur). Le monde musulman connut ensuite des révoltes messianiques chi'ites (notamment les Qarmates)...

révoltes inspirées par le manichéisme. Le bouddhisme – auquel le christianisme doit peut-être indirectement son diable – lui aussi connu en Chine de telles révoltes, organisées autour d’une idéologie “maitreyiste” influencée elle aussi par le manichéisme. Overmyer présente comme exemple de tradition chinoise hétérodoxe combinant à la fois confucianisme, bouddhisme et manichéisme “l’Ere du Soleil Blanc” dans l’eschatologie maitreyiste, étant *à la fois* la victoire manichéenne du Dieu de la Lumière sur le Dieu du Mal, et la période “classique” de *taiping* [Overmyer, 1972].

Il semble bien que l’interprétation dualiste du monde (opposition irréductible entre principes rivaux du Bien et du Mal), dont la religion manichéenne constitue pour nous l’exemple géographiquement le plus proche, soit en dernier ressort la source la plus influente, bien que cachée et ressaisie par des corpus ultérieurs, de ce que je pourrais désigner comme un “paradigme millénariste” susceptible de se contextualiser dans diverses cultures. Un monothéisme réellement sans aucune influence de dualisme cosmique, donc ne donnant pas de “force du mal” à combattre sur terre, pourrait-il d’ailleurs produire une idéologie de combat eschatologique ?

Mais nul n’est besoin de supposer une diffusion d’influences géographiques. Pour ce qui est de la liaison entre le point de vue sociologique et le point de vue psychologique, il est permis de se poser la question suivante : que reflète réellement de la psyché humaine le dualisme cosmique avec son idée de la présence d’une puissance noire et maléfique à la fois *au côté de et en lutte contre* un dieu créateur ? Il est difficile d’en dire plus, mais il semble bien que les corpus millénaristes dualistes représentent en réalité une “mise en forme” théorique donnée à un concept jailli d’une expérience personnelle et subjective.

La non-spécificité des millénarismes colonisés en tant que “colonisés”

L’attention a été attirée de nouveau sur ce type de mouvements en raison de leur occurrence générale dans les zones coloniales. Les mouvements sociaux comme le nativisme, le revivalisme, le millénarisme, les cultes du cargo et les communautés utopiques ont été classés par l’anthropologie comme appartenant tous à la classe plus générale des “mouvements de revitalisation”, qui a été définie par Linton comme

Toute tentative consciente et organisée de la part de membres d’une société pour réactualiser ou perpétuer tels aspects déterminés de leur culture [Linton, 1943].

Wallace, s’inspirant manifestement de Linton, en donne quant à lui la définition suivante :

(...) un effort conscient, délibéré et organisé de la part de certains membres d’une société pour créer une culture plus satisfaisante. Dans le cas du revivalisme, le but du mouvement est de revenir à une ère antérieure de bonheur, de restaurer un Age d’Or, de faire renaître une condition antérieure de rectitude sociale. Dans le nativisme, le but du mouvement est de purger la société d’étrangers rejetés, d’éléments culturels d’origine allogène, ou les deux. Un mouvement est fréquemment à la fois revivaliste et nativiste. [Wallace, s.d., 75].

Le problème d'une catégorie commune (historico-anthropologique ?) regroupant nativismes et millénarismes s'est donc posé rapidement (l'Encyclopédie Internationale des Sciences Sociales croise les références de ces deux termes). Autre exemple, l'étude de Mühlmann, (pour situer, elle fut écrite en allemand en 1961, et traduite en français en 1968 : l'Algérie était donc devenue indépendante entre temps) fonctionne entièrement sur une comparaison (implicite puis explicite) entre mouvements millénaristes médiévaux et mouvements nativistes des peuples colonisés, que l'auteur appelle (dans la traduction française en tout cas) mouvements nativistes "indigènes".

Je crois que Mühlmann a tort quand il ne veut voir dans ces mouvements

(...) rien d'autre que les prolongements et les protubérances de cette vague de soulèvements et de révoltes qui commence chez nous dans le Haut Moyen Age avec les sectes millénaristes d'une part, les mouvements gnostiques et manichéens d'autre part, se poursuit avec les hussites et les anabaptistes, se déploie victorieusement dans la grande Révolution française et trouve sa conclusion provisoire dans la Révolution russe d'Octobre [Mühlmann, 1968, pp. 16-17].

Ce débat recoupe le débat précédent sur l'origine chrétienne de ce type de mouvements. Mais je crois aussi qu'on ne peut pas poser une spécificité des mouvements millénaristes colonisés qui les rendrait incomparables, irréductibles à d'autres. En d'autres termes, je récusé la base sur laquelle Mühlmann croit pouvoir mener sa comparaison, mais je pense qu'il est possible de mener une comparaison. Je partage l'opinion de Pereira de Queiroz selon laquelle il est faux d'opposer *causalité externe* (colonialisme) et *causalité interne* dans les mouvements millénaristes ou messianiques [Pereira de Queiroz, 1964.], les deux déterminations apparaissent en fait comme *liées*. Comme l'écrit Dozon :

(...) la situation coloniale n'est pas seulement une situation à deux partenaires, c'est une situation complexe où des antagonismes nouveaux apparaissent au sein même de la société dominée. C'est pourquoi il paraît insuffisant d'appréhender les mouvements messianiques comme réponses à la seule opposition colonisateurs-colonisés [Dozon, 1974, p. 91]

Dozon propose par ailleurs deux explications concomitantes de la raison de l'occurrence constante chez les peuples colonisés de mouvements religieux messianiques ou revivalistes :

1) La reprise d'initiative des peuples soumis à la domination coloniale s'est effectuée au niveau du sacré, au niveau de l'idéologie religieuse. Pourquoi ? Il semble que les autres canaux d'expression et de lutte aient été bloqués du fait de l'absence d'institutions politiques et de l'état des rapports de force.

2) En même temps qu'elle se donne comme le moyen d'expression des peuples colonisés, l'idéologie religieuse permet une restructuration des sociétés traditionnelles, tant au point de vue des représentations que du point de vue des institutions [Dozon, 1974, p. 89].

Et d'autre part, Dozon critique la notion de "syncrétisme" religieux souvent utilisée pour rendre compte de ces mouvements qui incluent des aspects ou des figures chrétiens : l'une des insuffisances majeures de la notion de syncrétisme réside dans le

fait qu'elle semble supposer que le dogme chrétien et les mythes traditionnels sont deux objets culturels parfaitement hétéroclites, irréductibles : les religions universalistes (supérieures ?) seraient profondément différentes de la pensée mythique et des comportements magiques.

En fait ne faut-il pas plutôt penser que la tradition judéo-chrétienne et les systèmes idéologiques traditionnels n'opèrent que dans la mesure où ils coïncident ? Ou plus exactement l'Eglise n'est-elle pas le révélateur de ce qui était déjà là à l'état "irréfléchi" [Eberhardt, 1957] (latent ?) ? Des systèmes de correspondances peuvent ainsi être établis : Dieu s'identifie à l'Être Suprême, source de force et de vie, la communication avec Dieu réactualise les rites de possession, le rituel chrétien reproduit les rituels traditionnels de purification, le prophète s'identifie au devin traditionnel, etc... [Dozon, 1974, p. 91]

En conclusion, poser une opposition irréductible entre une catégorie du "nativisme", comme mouvement résultant exclusivement d'oppositions *externes* entre la culture du colonisateur et celle du colonisé, et "millénarisme", comme résultant d'oppositions *internes* à une seule et même culture ne me paraît donc pas pertinent. *De même que j'avais accepté l'idée de plusieurs consciences d'appartenance pouvant se (ré)activer mutuellement*, il me semble qu'il pourrait y avoir, dans les situations concrètes, (ré)activation de diverses oppositions les unes par les autres.

"Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde" : une évaluation

La nature du travail de W. Mühlmann m'oblige à prendre le temps et l'espace de préciser ma position au sujet de ses thèses. En effet, Mühlmann offre dans un certain nombre de directions des *insights* qui rendent son travail incontournable (par exemple en ce qui concerne l'appréciation de la dynamique des mouvements sociaux, ou sur l'idée de la réactivation d'oppositions de nature différentes dans les contacts interculturels), alors même qu'il témoigne dans un certain nombre de formulations d'orientations avec lesquelles il me semble très nécessaire de marquer ma distance. Je commencerai par préciser les points de désaccord, afin de pouvoir par la suite citer cet auteur sans devoir les repréciser.

D'abord, le choix de la "spécificité judéo-chrétienne" que fait Mühlmann aboutit à lui faire donner à l'occident une place prééminente dans l'évolution des idées qui équivaut à attribuer aux autres cultures une position implicitement statique, et introduit le véritable soupçon que l'auteur considère que ces cultures n'auraient pas de réelle créativité sociale des peuples colonisés dans le champ imaginaire, puisqu'il leur faut les éléments paradigmatiques venus d'occident pour s'exprimer.

On ne voit pas pourquoi l'Occident serait doté de ce statut de "réveil" des autres cultures – sauf à supposer que Mühlmann ne ferait que raconter de manière mystifiée avec un transfert sur le plan des idées, l'évolution historique de notre siècle ayant résulté de l'impérialisme et du colonialisme ayant suivi la révolution industrielle : une

prédominance économique et militaire (donc culturelle), de l'Occident. Je montrerai dans un instant qu'un aspect "chantre de la colonisation" existe bien en effet chez Mühlmann.

Quoi qu'il en soit, la conséquence de cette analyse est que Mühlmann n'envisage pas les situations de tension internes à une culture donnée qui ont pour conséquence des mouvements de révolte internes prenant les apparences de nativismes ou de messianismes propres. Il aborde pourtant le problème en mentionnant :

Les cultes de *zār* [en Ethiopie] manifestent aussi une réaction nativiste, non pas aux Européens, mais aux influences culturelles coptes et islamiques [Mühlmann, 1968, p. 114].

C'est bien ce qui rend l'appréciation de son travail délicate, car il mentionne à peu près tous les aspects qui pourraient contrarier ses thèses – sans cependant les "faire fonctionner". Ainsi, il n'exploite pas sa remarque incidente pour développer ce qui pourrait devenir une approche générale mettant en jeu des oppositions "centre-périphérie" [Hess, 1978], mais en revient à l'opposition "principale" de réactivation d'une culture "indigène" "par la culture occidentale, implicitement considérée comme LA culture. D'où une ambiguïté constante sur ce qu'il exprime *réellement*, qui pourrait même aller jusqu'à donner lieu au soupçon de racisme.

Ainsi l'équation posée entre mouvements médiévaux et mouvements "indigènes" aboutit-elle à des déclarations surprenantes de ce type : dans les pays du Tiers-Monde (ceux des "peuples primitifs"), on peut voir dans les mouvements nativistes une "survivance du Moyen-Age" ou une "réactivation d'une mentalité moyen-âgeuse" [p. 346]. Même s'il précise :

Le terme "Moyen-Age", emprunté à notre propre histoire, n'est évidemment là que pour évoquer certaines associations, – nous sommes persuadé qu'il n'existe pas au sens strict de mentalité "du Moyen-Age" une et homogène, et que notre Moyen-Age par exemple connaissait le rationalisme."

Dans quel sens prendre cette précision ? Que les peuples primitifs sont *moins* rationalistes que les occidentaux médiévaux ? A quelles associations fait allusion Mühlmann ? Pas exagérément positives, semble-t-il, car en 1960, le Moyen-Age était encore vu comme le temps de la stagnation...

En sens inverse, les mouvements révolutionnaires modernes semblent parfois pour cet auteur être simplement des bouffées de "pensée primitive". Ainsi, p. 351, la révolution française est-elle "analysée" simplement comme une "catastrophe millénariste" :

L'œuvre de Corrodi parut dans les années 1781-1783, quelques années avant la Révolution française : elle est, comme bien des documents de cette époque, une sorte de pré-conjuration de la catastrophe millénariste imminente.

Mühlmann écrivait-il sous l'empire de l'impression faite sur lui par l'aspect millénariste du nazisme ?

Mais c'est alors un point de vue "à la Jünger" : de junker cultivé qui a les "masses irrationnelles" en horreur. Mais sa manière de parler du marxisme en général et du "Parti" en particulier pousse plutôt à penser à de l'anti-communisme (le Parti comme Parti Communiste) qu'à de l'anti-fascisme (le Parti comme Parti Nazi, qui n'est d'ailleurs sauf erreur mentionné qu'une fois dans le texte, et appelé N.S.D.A.P.)... Le nationalisme, quant à lui, est vu plutôt comme un problème spécifique des peuples de couleur qu'une réalité historique européenne... Mühlmann parle cependant du nationalisme et du nazisme, mais ne relie absolument pas cette discussion à son approche du Tiers-Monde. Il y a un non-dit ou plutôt une ambiguïté de taille dans l'approche de Mühlmann, qui se reflète dans les accusations qu'il porte contre "l'intelligentsia sans attaches" des pays développés (*freischwebende Intelligenz*) qui évoque une conception de l'"intelligentsia cosmopolite" de sinistre mémoire...

En parallèle, sa comparaison explicite entre classes inférieures et peuples de couleur comme ayant des réactions plus primitives que les gens cultivés (voir note) ne peut que faire réagir négativement.

Mühlmann : les mouvements sociaux fondamentalement irrationnels

D'autre part, Mühlmann est amené par son insistance exclusive sur les aspects messianiques à gommer quelque peu les aspects sociaux et rationalistes des mouvements sociaux dans sa présentation, au profit d'un principe général abstrait qu'il appelle "l'Esprit de la Révolution", dans lequel il trouve la raison de la Pérennité de la Révolution. Mais il traite les aspects rationalistes des mouvements d'émancipation d'*irréalistes* quand ils s'expriment sous cette forme chez les colonisés ! Je prendrai comme exemple son étude du mouvement kényan des Mau-Mau, une des études de cas de son ouvrage qu'il a rédigée lui-même. On y lit :

Selon Kenyatta, les exigences positives des Africains sont les suivantes : la terre, une éducation moderne, des méthodes de culture et d'élevage moderne, des services de santé et de secours social, la liberté civique, l'autonomie. Or, toutes ces idées et ces pratiques viennent d'Europe ! Il est curieux de voir que les exigences de Kenyatta résument tous les progrès mis en œuvre par les Européens dans les territoires coloniaux, et dont il n'aurait rien su si les Britanniques n'étaient venus coloniser son pays. Kenyatta présente la réaction typique de tous les anti-colonialistes acharnés parmi les gens de couleur : ils mesurent inconsciemment les progrès réels introduits chez eux *à une exigence de progrès elle-même devenue progressive* [Ital. Mühlmann] – par quoi ils tombent naturellement dans l'irréalisme. En termes plus simples, cela s'appelle de l'aveuglement [Mühlmann, 1968, p. 104].

Sans commentaire aucun. Mühlmann donne ensuite un résumé, emprunté à Leakey (un missionnaire de l'époque), des revendications des Mau-Mau :

1) Les terres "volées" par les Blancs doivent être rendues [guillemets de Mühlmann],

2) Autonomie – revendication informée par les nouvelles du Pakistan, de l’Inde, et de l’Abyssinie, qui avait recouvré son indépendance des Italiens après la seconde guerre mondiale.

3) Liquidation du Christianisme – c’est à dire des missions blanches,

4) Restauration des anciennes coutumes – point défendu plutôt semble-t’il à titre symbolique, et assez mollement,

5) Expulsion de tous les étrangers (préalable à l’accomplissement des autres).

Des revendications très irréalistes, en effet ! Voilà que les colonisés s’emparent du modèle de la colonisation “à la Lyautey” (de discours type : “apport de la civilisation”), par lequel les blancs justifient leur entreprise colonisatrice, et mettent ceux-ci en demeure de l’accomplir réellement – puis de déguerpir. Si irréalisme il y a, il est tout simplement le reflet de la démagogie (consciente ou inconsciente) des colonisateurs. Notons aussi que ce programme est différent de ce que dit Kenyatta : il y a clairement deux ailes au mouvement, dont l’une, modernisatrice, constitue une “mise en forme” d’une impulsion de rejet de la colonisation, provenant de la spoliation foncière endurée par les Kikuyu – quels que soient les guillemets par lesquels Mühlmann choisit d’encadrer le terme “volées”. Ici, l’implicite de Mühlmann quant à la colonisation se révèle pleinement.

Il me semble donc que, malgré les approches intéressantes qu’il apporte de nombreux aspects des mouvements sociaux millénaristes, Mühlmann reste fondamentalement dominé par une perspective réactionnaire du *mouvement* social comme irrationnel et donc dangereux, et par une vision linéaire de l’histoire comme apparition de la suprématie occidentale sous les espèces de la Raison. Afin de me consacrer à des activités plus constructives, je reporte en note quelques autres remarques sur ses formulations les plus choquantes¹⁶.

¹⁶ - Il serait trop long de poursuivre cette critique. Je me borne à citer ci-dessous certaines formulations de Mühlmann qui m’épargneront tout commentaire ultérieur. Ainsi, Mühlmann note que, bien que les indiens aient tenté dans leurs réserves de revitaliser leur culture “cela ne les empêchait pas de conserver les “objets blancs” manifestement supérieurs aux leurs” [p. 224] ; aussi : “l’expérience concrète du blanc en tant qu’être humain, avec ses faiblesses, mais aussi son attitude dominatrice *et sa supériorité indiscutable...*” [surtout militaire - GG] [p. 228] ; aussi : “les Sauveurs des religions *supérieures...*” [ital. GG] [p. 236], aussi : “Comme on le voit, *l’indigène* ne distingue pas l’ordre social de l’ordre universel...” [ital. GG] [p. 239] (formulation mystifiée à mettre en rapport avec celle de Castoriadis citée dans ce chapitre qui ne contient pas le moindre paternalisme à l’égard d’aucune culture); aussi, sur le rôle des puissances coloniales : “On se souvient des effroyables massacres de 1947 entre hindous et musulmans, après l’indépendance de l’Inde et du Pakistan : il s’avéra alors que l’Angleterre, puissance coloniale, était aussi “puissance modératrice”, dont l’influence s’exerçait à l’arrière-plan et réfrénait les débordements. En outre la question se pose : les massacres de 1947 ne furent-ils pas aussi la conséquence du long interdit jeté par Gandhi sur les “actions directes” ?” [pp. 254-5], aussi (parlant de la situation coloniale) : “(...) quelles que soient la sagesse et l’humanité des méthodes, en certains cas incontestables (...)” [p. 280]. La sage et

Les apports de Mühlmann

Mühlmann pense que les mouvements “nativistes” constituent une strate socio-psychologique plus profonde sur laquelle peut se développer un nationalisme au sens politique. D’autres chercheurs parlent en effet de “proto-nationalisme”. Dans cette perspective, les programmes politiques apparaissent en fait comme des versions institutionnalisées des motivations psychologiques. Ce qui signifie que les motivations en question peuvent se traduire par un type de mouvement différent en fonction de nombreux paramètres. Mühlmann diagnostique à mon sens correctement que :

Une sociologie de la Révolution doit envisager toutes les variantes et les ramifications psychologiques, même le refuge dans un monde transcendantal, le quietisme, l’immobilisme, les conduites de fuite. L’activisme lui aussi n’est qu’une “fuite en avant” [Mühlmann, 1968, p. 17].

Cette approche rejoint quelque peu celle de théorie de la déprivation relative [Aberle, 1962] : si le mouvement est en lui-même le produit d’une différence entre niveau d’aspiration et niveau de réalisation dans une culture donnée, ses aspirations sont “recodées” d’une manière liée à culture considérée :

Selon cette théorie, le *contenu* du mouvement, tel qu’exprimé dans le code promulgué par le prophète ou les autres leaders, sera déterminé par les matériaux culturels localement disponibles à l’époque (...) [Wallace, s.d.].

humaine violence coloniale ! Pourtant, par rapport à la notion d’empire, M. explique [p. 322] que “pacifier” signifie bien “soumettre”, mettre en paix en usant soi-même de violence les peuples étrangers, et que dans l’espagnol des conquistadores, *conquistar* et *pacifiar* sont synonymes.

Ailleurs, l’équation entre mentalité des masses (du prolétariat européen) et mentalité des indigènes (c’est à dire primitive) est clairement exprimée : “Les peuples de couleur constituent une “classe inférieure”, un “prolétariat externe”, dont le système de catégories mentales répond en tout point à ce que les ethnologues et les ethnopsychiatres ont décrit sous le concept de “mentalité primitive” [p. 287]. Je terminerai par une citation exprimant le rapport que fait Mühlmann entre “couche sociale” et “couche psychique” :

“(…) Lorsque, sur un matériel d’enquête, nous localisons plus particulièrement dans les couches sociales inférieures des faits relevant d’une couche psychique profonde (le thymos) tels que : émotivité accrue ou labilité émotionnelle généralisée, propension aux réflexes instinctifs, réactivité primaire, manque de présence d’esprit et d’adaptation critique, il y a là homologie entre stratification sociale et stratification psychique.(…) la corrélation entre les traits primitifs et archaïques du millénarisme et les “couches inférieures” est constante. (...) En outre : ce qui siège “en profondeur”, dans les couches subcorticales du thymos [sic], et qui en même temps s’enracine dans “le peuple”, dans la masse, et non chez les intellectuels et les gens cultivés, ceci n’est pas non plus perceptible au niveau des événements superficiels, cela remonte en règle générale plus loin dans l’histoire sociale et culturelle, il faut pour le faire apparaître explorer le passé en profondeur.” [p. 294] Nous voici dans les différences biologiques entre classes sociales... Pour Mühlmann, en Islam, c’est le chi’isme qui exprime cette tendance (quoique sa monographie sur le millénarisme en Islam semble ignorer tout bonnement le chi’isme) : il n’y aurait donc pas de “couches supérieures” chi’ites ?

Cette approche a le mérite de pouvoir inclure aussi bien les situations de différence culturelle entre classes sociales d'une même société qu'entre ethnies différentes. La base de la révolte est la *frustration* et le *ressentiment* ressentis par les dominés quand ils comparent leurs propres conditions d'existence à celle des dominants (convergence avec Gramsci, mais aussi avec [Mannheim, 1936] et [Gramsci, 1971]). Ceci peut inclure aussi bien l'observation du colonisateur par le colonisé que l'observation du mandarin par le paysan chinois.

Mühlmann critique également la définition du nativisme de Linton précédemment citée : il refuse notamment de donner une valeur absolue à la différence entre "culture propre" et "culture d'emprunt" telle qu'elle est distinguée par l'anthropologie culturelle, et qu'il considère comme "naïve". Le fait essentiel n'est pas selon lui l'origine culturelle des traits refusés ou acceptés, parce que les traits culturels refusés ne le sont pas en tant que tels, mais comme *symboles* d'une tutelle étrangère. On pourrait admettre un mécanisme identique à l'intérieur d'une même culture.

Mühlmann souligne aussi qu'il n'y a pas nécessairement fidélité à la culture traditionnelle, mais parfois opposition à certains éléments de celle-ci : le fait primordial est en fait la volonté d'un apport culturel *réapproprié*, (et donc réinterprété) *quelle que soit son origine* (certains éléments d'origine allogène peuvent se trouver réinterprétés et être ensuite considérés comme propres).

Ce qui est primordial dans ces mouvements, c'est la volonté de *construire sa propre identité* personnelle et collective.

Ceci est cohérent avec les propositions de Devereux sur le phénomène de l'acculturation antagoniste, c'est à dire une acculturation dans laquelle l'adoption des moyens du voisin peut servir à rejeter en fait ses fins [Devereux, 1985, chap. VIII, "Acculturation antagoniste", pp. 253-290]. Ivar Bjørklund en présente un autre cas avec le Læstadianisme, revivalisme protestant de l'extrême nord de la Norvège apparu dans la seconde moitié du siècle dernier. Bjørklund analyse l'acceptation du christianisme par les peuples (ethniquement finlandais) Sámi et Kven comme une redéfinition de leur identité collective, et une lutte idéologique utilisant des moyens symboliques contre les dominateurs Norvégiens [Bjørklund, 1988].

Certains traits culturels peuvent être réactivés ou réinterprétés à des fins d'affirmation d'identité ou de lutte : là où Mühlmann prend comme exemple la réinterprétation chez les Kikuyu (l'ethnie qui lancera ensuite le mouvement Mau-Mau) de la clitoridectomie comme *signe culturel extérieur d'opposition aux missions blanches*, Devereux propose quant à lui une interprétation semblable de la réactivation chez les Hongrois de la coutume de boire du lait de brebis fermenté, qui prit la *signification symbolique de l'appartenance au peuple hongrois* : de manière générale, Devereux remarque d'après Linton que les processus de changement culturel impliquent normalement non seulement l'addition d'un ou de plusieurs éléments nouveaux à la culture, mais aussi l'élimination de certains éléments présents antérieurement, et la

modification et la réorganisation de certains autres [Linton, 1936, p. 469, cit. in Devereux, 1985]. C'est un processus qui apparaît aussi dans la description de l'évolution du mouvement Taiping faite dans la seconde partie de cette étude.

Sur les moyens de résistance développés par les dominés, Mühlmann analyse la prière commune que les Mau-Mau récitaient matin et soir comme ce que j'ai appelé une "emprise psychologique" (un cas de "Les Œuvres comme moyen de générer la Foi!") et le serment des guerriers Mau-Mau de la même manière que le fait Alavi, c'est à dire comme une *réinterprétation d'un modèle culturel antérieur* :

L'effet de contrainte absolue du serment Mau-Mau résulte d'un modèle culturel ancien des Kikuyu. (...) L'effet de contrainte réside dans la formule, liée au serment, d'automalédiction en cas de désobéissance ou de trahison. Les modalités de ce serment portent incontestablement la marque chez les Kikuyu d'une névrose obsessionnelle collective [Mühlmann, 1968, p. 107].

Mais il est aveugle au fait que ce mode d'emprise psychologique qu'il critique chez les "indigènes" comme névrotique est aussi généralement répandu dans notre culture – et peut-être est-ce là la clef du point aveugle de Mühlmann : prendre pour des caractéristiques des "peuples de couleur" des caractéristiques de toute institution sociale de quelque culture que ce soit ? Peut-être l'intérêt de la lecture des écrits de Mühlmann réside-t-il finalement dans la trahison des intentions de son auteur que l'on peut leur faire subir, en appliquant ses thèses là où il refuse de les voir¹⁷ ?

Un modèle idéal-typique de mouvement millénariste

Wallace distingue plusieurs phases dans l'évolution d'un mouvement nativiste. Son approche, typiquement fonctionnaliste, souffre quelque peu de considérer ce genre de mouvement de manière un peu mécaniste comme une transition catastrophique entre deux états sociaux présentés comme statiques (on a vu que la Chine d'avant les Taiping, malgré toutes les idées reçues, était rien moins qu'immobile), et elle fait l'impasse sur l'analyse des *causes* des phénomènes sociaux observés : en particulier les modifications culturelles du début sont seulement considérées comme "dysfonctionnelles", et non pas comme l'expression d'une opposition non élaborée. Mais comme telle, et à condition de

¹⁷ - Quand à la "névrose obsessionnelle collective" des colonisés, je reviendrai sur cette application sans précautions de catégories psychanalytiques à des sociétés entières - il serait facile de mettre en évidence du point de vue d'un Kikuyu du Kenya la *névrose obsessionnelle collective du colonisateur*, se manifestant sous la forme d'une impulsion irrationnelle à "apporter la civilisation" aux autres cultures, comme forme laïcisée de celle à "apporter la vérité" au païens (en refoulant bien évidemment les aspects "quasi-esclavagistes" d'exploitation du travail). Si même on accepte le terme névrose, alors elle est construite dans la situation sociale du colonialisme, par *l'expropriation symbolique du monde sensible* qu'importent avec eux les envahisseurs. Mühlmann manifeste lui-même ce syndrome selon lequel le monde sensible, le *monopole de la réalité*, appartient aux blancs.

la prendre *au niveau descriptif*, la typologie chronologique de Wallace permet de dégager quelques caractéristiques intéressantes [Wallace, s.d., pp. 75-80].

Wallace définit 3 *phases* par lesquelles passent typiquement les mouvements de ce type, chacune d'entre elles divisée en plusieurs périodes :

I) Phase "pré-mouvement" :

a) *Etat stable* :

La société est satisfaite avec elle-même, aucun groupe important n'expérimente de stress suffisant ni n'est suffisamment désillusionné pour prendre intérêt à un changement radical [Wallace, s.d., 75].

b) *Augmentation du stress individuel* : Qu'il s'agisse de dépression, famine, conquête ou invasion, elle détermine subjectivement une différence entre "la vie telle qu'elle est" et "la vie telle qu'elle devrait être" – ou "telle qu'elle qu'elle est pour quelqu'un d'autre" (il y a là référence manifeste à la théorie de la déprivation relative).

c) *Période de distorsion culturelle*, au cours de laquelle :

Un nombre croissant d'individus, seuls et en petits groupes, trouvent leur situation à la fois intolérable et sans espoir de secours par les moyens disponibles et culturellement admis. Ils se tournent alors vers des moyens idiosyncrasiques ou systématiquement déviants. Cette période d'anomie [Merton, 1949], mène à la distorsion de la fabrique culturelle par l'institutionnalisation de coutumes socialement dysfonctionnelles comme la drogue et l'alcoolisme, le crime organisé, la corruption excessive des officiels, l'émeute violente, le sabotage et le vandalisme, etc... [Wallace, s.d., 76]

II) Phase "du mouvement" :

d) *Formulation prophétique d'un code* : un prophète formule un code, résultant souvent d'une vision d'êtres surnaturels lui ayant promis le Salut si leurs instructions sont respectées.

Le code définit ce qui est mauvais dans la culture existante, définit un objectif décrit comme meilleur que la culture existante (s'il n'est pas utopique) et décrit un transfert culturel, par lequel le peuple peut aller de la culture existante incorrecte vers la bonne culture future [Wallace, s.d., p. 76].

e) *Communication* : Le prophète prêche sa révélation, promettant le Salut à ceux qui se convertiront.

f) *Organisation* : Au fur et à mesure que le nombre de convertis augmente, une division des tâches, une répartition des responsabilités se fait jour au sein du mouvement.

g) *Adaptation* : Le mouvement rencontre une résistance d'intérêts opposés dans la société. Ces intérêts sont soit défaits militairement, soit convertis. Parfois, le code est modifié pour autoriser la conversion de ceux qui la refusent au départ.

h) *Transformation culturelle* :

Comme l'ensemble, ou une portion dominante, de la population, accepte le nouveau code, le système de transfert culturel, ou même peut-être la culture visée au départ, est institué [p. 76].

III) Phase "post-mouvement" :

i) *Routinisation* :

Une fois la transformation culturelle accomplie, ou bien engagée, la structure organisationnelle est dépouillée du contrôle de nombreuses sphères de la culture (...), ne conservant la responsabilité que du maintien de la doctrine et de l'accomplissement des rituels. Elle cesse alors d'être un mouvement et devient en fait une église ou un parti politique [p. 76].

j) *Etat stable* : Le cycle peut recommencer (!)

On ne peut que remarquer que ces phases correspondent presque trait pour trait à l'évolution d'un mouvement Taiping qui aurait vaincu militairement – mais pas nécessairement imposé sa religion. Il est intéressant qu'elles aient été construites pour présenter un type idéal de mouvement : leur correspondance n'en est que plus remarquable. Elles ne permettent cependant pas d'éclairer la dynamique du mouvement, en particulier les phases finales (routinisation) ne sont guère explicites. Par contre, l'idée de *formulation d'un code prophétique* recouvre assez bien la notion de "mise en forme" paradigmatique que j'ai tenté de dégager précédemment.

Je vais tenter de préciser la dynamique du mouvement *a contrario*, en commençant par présenter l'optique dans laquelle Rudolf Wagner "déroule" le mouvement Taiping et en explicitant mes points de désaccords avec lui [Wagner, 1982].

L'approche du mouvement Taiping proposée par Wagner

Wagner tente de répondre à la question de la nature du mouvement Taiping en travaillant à partir de la perception des protagonistes eux-mêmes, notamment en analysant la vision de Hong de la manière dont elle le fut par Hong lui-même et ses disciples, à partir "d'une reconstruction des catégories qui informaient la perception que les Taiping avaient" de la vision. Il tente de prouver ainsi les points suivants :

1. Il existait un ensemble de conventions concernant les visions, auxquelles Hong adhéra méticuleusement, montrant une rationalité conforme à celle en cours à l'époque et parmi les lettrés (On pourrait parler à ce propos des conditions de légitimation et de falsification des visions, obtenues par une herméneutique des textes historiques disponibles aux protagonistes).
2. A partir de son interprétation de sa vision, Hong déduisit que le "Père Céleste" était Shangdi et qu'il l'avait mandaté pour exterminer les démons et fonder le "Royaume Céleste de la Grande Paix".

3. A partir de cette interprétation, Hong construisit une vision totalisante du monde, qui recoupaît la théologie revivaliste des missionnaires occidentaux avec lesquels les Taiping étaient entrés en contact.
4. La totalité de cette doctrine, avec sa base dans sa vision, Hong la percevait comme un grand dessein de Dieu, une prophétie (au sens de prédiction) des événements futurs.
5. Son devoir devait alors être logiquement – et il le vit avec répugnance – de respecter le plan de Dieu, de reconstruire (*reenacting*) réellement le scénario symbolique contenu dans sa vision.
6. Ce fut ce mandat céleste accordé aux actes de Hong qui donna aux Taiping toute leur force, celle qui vient de la certitude d’être soutenue par le ciel.
7. La vision promettait la subjugation des démons une fois le Céleste Royaume établi, mais ceci fait, en fait, l’ennemi n’était nullement vaincu. Les errements stratégiques des Taipings, et le manque d’action décisive furent dus à l’absence à partir de ce moment d’une direction stratégique donnée par la vision originelle – ou à l’absence d’une nouvelle vision – en clair : à la défection de l’inspiration divine des rebelles.

Pour Wagner, la vision fut donc à la fois responsable des succès initiaux des Taiping, et de leur chute finale, en ce que les Taiping ne firent durant tout leur mouvement que chercher à la reconstruire comme elle leur était apparue.

Il est clair que l’approche de Wagner offre énormément de points communs avec celle que j’ai tenté de développer dans mon étude, notamment le fait de tenter de construire une description du cadre de perception des acteurs qui peut être réutilisée pour reconstruire les préjugés (au sens de Gadamer) à partir desquels – aussi bien rebelles qu’opresseurs – ils accomplirent l’action herméneutique d’interpréter les événements en cours – c’est à dire la notion même de paradigme d’action sociale. Aussi, il me semble en effet que la faiblesse des moyens militaires employés par les Taiping pour tenter la prise de Pékin une fois qu’ils se furent établis à Nanjing pourrait bien être due à ce qu’ils crurent avoir déjà vaincu. Mais il y a aussi des divergences.

Wagner : une interprétation en définitive “statique”

Du point de vue du sociologue, si l’hypothèse d’une reconstruction, d’une “remise en scène” de la vision initiale peut avoir une valeur explicative psychologique sur la conduite du Prophète, en tant qu’un des paramètres, et non des moindres, à influencer le déroulement de toute l’affaire, elle ne suffit pas pour caractériser ce qui se passa en termes d’“instituer” une fois que les Taiping eurent commencé leur mouvement. Que Hong ait voulu – et ait perçu ses actes ainsi – “rejouer” le scénario céleste n’implique ni qu’il y soit parvenu, ni que tous ses disciples aient entrepris strictement la même analyse de ce qui était en train de se passer, ni qu’ils l’aient strictement soutenu dans sa tentative, ni qu’ils aient fait les mêmes choix tactiques que lui. D’autre part,

cette analyse fait bon marché de la contextualité symbolique déjà mentionnée qui *nécessitait* des réinterprétations.

Enfin, cette conception me semble en définitive sociologiquement naïve, car elle confond les principes pour lesquels se battaient les rebelles et les tactiques qu'ils appliquaient pour mener leur lutte : la grande offensive sur le Bas-Yangzi de Hong Rengan en 1859-60, est-elle prévue dans la vision ? Et la prise de Yong'an ?

L'option du "théâtre", du "rejouer" (*reenact*) favorise une image "statique" de la rébellion : on rejoue la vision, et quand le scénario est fini, on meurt ! Cela fait totalement l'impasse sur le fait que le mouvement **évolua**, que les mêmes objectifs dans le discours recouvrent au cours du temps des activités différentes, qu'on se battit également entre Taiping pour décider de l'interprétation de ce qui était en cours. Et même si l'on en reste à la religion, on peut aussi se demander pourquoi elle prit une telle importance, et pourquoi celle-là, pourquoi cette interprétation-là. De quelles normes antérieures étaient prisonniers le Prophète et son mouvement quand ils décidaient qu'il fallait une vision, qu'il fallait que la vision s'interprète ainsi, etc... ? Je crois qu'on peut opposer *sur ce point* avec quelque raison l'approche de Mühlmann à celle de Wagner (sans que cela vaille non plus acceptation de *tous les aspects* des thèses de Mühlmann):

La sociologie des "mouvements sociaux" ne dispose que de très peu de matériaux. On parle beaucoup de processus sociaux, sans entrevoir pour autant leur caractère de déroulements collectifs à virulence, intensité et flux variable. Leur courbe d'amplitude, leur flux et reflux, leur charge variable d'émotion *psychique*, autant de points laissés dans l'ombre, sans parler du rôle des personnalités de leaders, l'éviction des initiateurs par les fanatiques, le jeu réciproque des meneurs et de suiveurs, l'assentiment des tièdes et des sympathisants, les changements d'objectifs par l'entrée en jeu des "masses", en d'autres termes la perte progressive de la motivation originelle et authentique, à mesure qu'on s'éloigne du "noyau" du mouvement vers les zones périphériques. Tous les mouvements étudiés concrètement doivent être affectés d'un coefficient de "vivacité" et de variabilité, si on veut pleinement en rendre compte. Tout processus social joue entre les deux extrêmes de la "mobilité" et de la "fixité institutionnelle" absolue. L'analyse ne doit donc pas en être simplement statique, celle d'un "réseau de relations", mais encore dynamique, celle du processus dans son événement. [Mühlmann, 1968, p. 13]

Si, en accord avec Wagner sur les influences culturelles subies par le prophète, le travail de Bohr montre en effet comment les idées de Hong furent influencées en partie par les Livres Moraux et ses études néoconfucianistes, Wagner n'explique cependant pas comment Hong put réussir à ne pas *rejeter* les thèses chrétiennes, alors qu'il devait bien aussi subir l'influence des idées *antichrétiennes* dominantes dans la culture de son époque ? C'est que Wagner n'analyse pas en dernier ressort le mécanisme d'abord de l'appel par Hong de la vision, puis ensuite de son acceptation comme signifiante. Son Hong n'a pas de psychologie personnelle, et Wagner ne montre pas *pourquoi* cette machine à interpréter qu'il met en scène fait des *choix d'interprétations*, et comment se passe l'*adoption d'interprétation* par les disciples, et la *lutte d'interprétations* ultérieure.

Continuité de l'inspiration divine et continuité de l'innovation sociale

Le moment est venu de revenir au problème qui était demeuré posé à la fin du chapitre précédent : *grosso modo* celui du rapport entre interprétations weberienne (routinisation) et interprétation marxiste orthodoxe (intérêts de classe) du devenir des mouvements millénaristes paysans. Wagner pose au travers de sa conception du *reenacting* de la vision un autre problème intéressant, celui de la disparition de l'inspiration divine, qui est en fait très général : Mühlmann mentionne le problème, et selon Rodinson, la phase prophétique "mystique", extatique, est en effet souvent chez les prophètes suivie d'une période où les visions de type transe s'estompent, disparaissent, puis où le doute s'installe quant à la réalité de la révélation pour enfin faire place chez le prophète à la sérénité, à l'apaisement "post-mystique" [Rodinson, 1961, p. 97]¹⁸.

Mais ces étapes intérieures ne préjugent pas du rapport du prophète à ses disciples : la situation politique est d'ordinaire mouvante et il faut résoudre de délicats problèmes de rapports de force et de stratégie... Dans le sens inverse, on peut penser qu'un grand succès de l'entreprise politique évite l'apparition de doutes trop graves. Mahomet qui se trouva à la tête d'un immense empire allant de l'Est à l'Ouest du monde connu ne pouvait douter qu'un tel résultat ne fut dû à la main d'Allah. Mais comment lui, dont les rapports avec Allah, semble-t-il, furent affectés des mêmes phases que nous venons de rappeler, résolut-il le problème de la continuité de sa propre direction du mouvement ? Il sut se transformer en législateur, tout en demeurant en fait au sein du même processus de révélation : ainsi les différents types de versets du Coran, de plus en plus longs et de moins en moins "extatiques" au cours de l'avance de l'Histoire, comme si diverses *couches* superposées du message divin étaient révélées en ordre¹⁹...

Le rapport concret avec le Dieu objet de la révélation (quel qu'il soit) du prophète, mais aussi de *l'ensemble du groupe*, me semble être l'un des paramètres permettant

¹⁸ - "Tous les mystiques ont eu de ces phases de doute angoissé", écrit Rodinson, avant de citer Sainte Thérèse : "Au moment où l'âme a entendu la parole, elle était persuadée qu'elle venait de Dieu ; mais lorsqu'il s'est écoulé depuis lors un long espace de temps et qu'elle n'est plus sous l'impression du début, il s'élève en elle un doute et elle se demande si elle n'a pas été trompée par le démon ou victime de son imagination ; pourtant, au moment où elle entend cette parole, elle n'a aucun doute et elle mourrait plutôt pour en soutenir la vérité." [Rodinson, 1961, pp. 97-98]

¹⁹ - La personnalité de Hong est évidemment fort différente de celle de Mahomet. Et si une comparaison entre les Hakka et les arabes du siècle précédant l'Hégire est tentante (voir mes usages de Rodinson), le processus de la vision lui-même semble diverger profondément : on ne connaît qu'une seule vision de Hong, alors que Mahomet était saisi (dans les débuts) de trances périodiques. C'est que qui rend précisément si fascinant le processus de déclenchement du mouvement Taiping : le fait qu'il procède d'un matériel si concentré, et interprété par le prophète si tardivement, puisque près de sept ans plus tard... Par ailleurs je tiens à me *démarquer* ici de l'usage que fait Mühlmann de cette notion de "couches", et reviendrai par la suite de manière critique sur l'étude en question de Mühlmann.

d'éclairer un peu l'idée de "routinisation" posée par Wallace comme l'une des phases de l'évolution typique des mouvements nativistes.

Pourquoi ? Parce que la différenciation "classique" entre "secte" et "Église" semble bien s'opérer entre autres dans l'évolution des rapports au dieu du groupe. Weber définissait la différence ainsi : on naît dans une église (l'adhésion est obligatoire), mais on adhère à une secte (l'adhésion est volontaire – ce qui veut dire que la secte se transforme forcément en église après une génération) La secte est par nature un groupe transitoire. Le charisme dans la secte est lié à la personne du prophète, dans l'église, il est lié à l'institution²⁰. Berger préfère définir la secte ainsi :

La secte peut alors être définie comme un groupe religieux basé sur la croyance que *l'esprit est immédiatement présent*. Et l'église, en contraste, peut être définie comme un groupe religieux basé sur la croyance que *l'esprit est lointain* [Berger, 1954, p. 474].

L'esprit étant entendu comme "l'objet religieux en soi", ce "qui crée l'expérience religieuse au cours de laquelle l'homme rencontre ce qui est sacré." [ibid.] Un des aspects de la routinisation semble bien alors être la "prise de distance" de l'esprit par rapport à ses adorateurs : un phénomène observé en effet chez les Taiping après la prise de Nanjing.

La conscience comme processus

Les propositions de Wagner (et les critiques qu'elles suscitent) se révèlent donc riches de deux aspects : elles nous introduisent, par le biais de la critique de la thèse du "reenacting", à la problématique suivante : comment se passe chez le prophète, mais surtout chez ses convertis, la construction d'une vision oppositionnelle du monde ? Et ces propositions nous introduisent aussi, on vient de le voir, à une analyse générale de l'évolution des rapports du mouvement à la prophétie révélée, "l'esprit" dans la terminologie de Peter L. Berger – ces rapports prenant l'aspect d'une véritable *force sociale*. Deux questions qui sont évidemment liées, et qui contribueront ensemble à orienter l'évolution du mouvement.

Pour la première question, Feuerwerker, je l'ai cité au chapitre 20, considère que pour qu'une révolution puisse se produire puis être victorieuse, l'écran de fumée idéologique protecteur (*ideological integument*) du paradigme dominant doit d'abord être détruit par une *contre-idéologie* ; c'est seulement alors que les mécontentements des tensions économiques et politiques peuvent être mobilisés contre le statu-quo. D'où la nécessité que la légitimité du "confucianisme" en tant que théorie politique, comme substance de la politique, de l'éducation, de la culture supérieure, et des relations interpersonnelles, soit déjà affaiblie [Feuerwerker, 1975].

²⁰- Berger remarque aussi que la secte apparaît d'après Carl Mayer comme "formation insulaire", "ordre de l'esprit", par opposition à l'église, elle "ordre de la loi". Ces oppositions ont déjà été rencontrées dans cette étude.

Gramsci, quant à lui, propose une *évolution* de la conscience au cours du processus *menant* au rejet du paradigme dominant. Ce deuxième mode de révolte semble plus cohérent avec la conception herméneutique de la formation de la conscience au monde que j'ai exposée au chapitre 20, où le tout est interprété sur la base de la partie et la partie sur la base du tout ("cercle herméneutique").

Plutôt que l'approche du "reenacting" de Wagner, j'adopterai une approche que j'appellerai "interprétative" – similaire à l'approche marxiste telle qu'elle est décrite par Mannheim [Mannheim, 1936] – de l'évolution du mouvement, selon laquelle la mise en forme peut intervenir *dynamiquement* au cours de l'action d'opposition elle-même (comme le conçoit d'ailleurs Gramsci). C'est que la conscience au monde de l'individu et des groupes existe non pas comme conscience kantienne, "détachée du monde", mais bien au contraire dans l'investissement au monde, d'où l'aspect essentiellement dynamique de la "prise de conscience" elle-même.

Mais si je conçois la conscience comme processus, je crois aussi qu'il doit intervenir un moment donné une véritable "émergence de conscience"²¹ au cours de laquelle se produit une véritable réorganisation cognitive, une "mise en forme" théorique oppositionnelle du savoir pratique jusqu'alors enfoui et *refoulé* dans le paradigme dominant : c'est précisément à ce moment que s'opère (au sens de [Kuhn, A. 1985]) la "révolution de paradigme" : pour reprendre une formulation hyper-galvaudée, un saut qualitatif induit par un ensemble d'évolutions quantitatives.

Tentons de préciser quelque peu le parcours suivi par les acteurs d'un mouvement de dissidence. De manière générale :

1) les acteurs d'un processus que des historiens ultérieurs qualifieront ensuite d'"objectivement" révolutionnaire à son début ne sont pas immanquablement tous nantis d'une "conscience révolutionnaire", d'une vision de la totalité de leur propre mouvement, mais,

2) dans le cours de l'interaction conflictuelle avec l'ordre dominant, ils ont la possibilité de devenir *de plus en plus* révolutionnaires : c'est à dire qu'ils voient progressivement s'étendre de plus en plus l'ampleur des modifications de l'ordre dominant qu'ils estiment nécessaires à l'atteinte de leurs objectifs, en même temps que se révèle à eux l'ampleur du monde vécu dans lequel ils interagissent (ici, la forme de l'interaction est bien entendu celle de la lutte),

3) l'ampleur de leurs objectifs également se modifie au cours de leur lutte,

²¹ - On peut arguer que cette "émergence" était peut-être rendue plus difficile au XIX^{ème} siècle pour le paysan chinois par le fait que le rôle d'exploiteur de l'élite soit passé de plus en plus par l'endettement paysan auprès des officines de prêt, ce qui fait qu'il devait aussi acquérir une compréhension théorique de la manière dont son fardeau personnel dépendait *aussi* de l'organisation *urbaine* de la société impériale. Mais il est possible d'argumenter qu'un tel phénomène pourrait avoir *contribué* à orienter l'hostilité paysanne des révoltes vers l'état impérial en tant que tel - et non plus seulement vers les notables.

4) dans le cours des nouvelles interactions sociales, les dominés se dotent eux-mêmes d'un "supplément de conscience", qui les mène à progressivement à l'élaboration d'une nouvelle vision du monde : leur nouveau paradigme.

On voit qu'il est possible de concevoir un tel processus d'innovation et de changement sociaux comme cumulatif. Mais cette description d'une possibilité reste mystificatrice et théorique tant que les conditions concrètes de son initiation et de son déroulement ne sont pas, *cas par cas*, précisées.

Si l'on admet un schéma d'évolution pragmatique de ce genre, menant progressivement à une réorganisation cognitive, une révolution de la *Weltanschauung*, le problème devient alors : à quel moment de l'évolution se produira cette réorganisation cognitive ? Pas nécessairement dès la révélation de la vision, pas nécessairement lors de la construction du code prophétique, ni lors de la phase formelle de l'engagement dans la dissidence au moyen de l'affiliation ou du serment : à ce moment, le message révélé, je l'ai déjà dit, est encore "indexical" (voir chapitre 13).

Et il me semble également clair que cette "révolution intellectuelle" a de grandes chances de ne se pas se produire *à la même vitesse* pour tous les membres du mouvement. Et cette émergence d'une différenciation sociale dans les conceptions du monde au sein du mouvement pourrait jouer un rôle important dans le phénomène ultérieur qualifié dans l'approche néo-wéberienne de "routinisation", et dans l'approche marxiste d'émergence d'intérêts de classe.

Le terme est un mot fixé, et l'usage terminologique d'un mot est une violence faite à la langue [Gadamer, 1976].

Chapitre 24

Ressaisie sociale dans les mouvements d'opposition

Les chapitres précédents ont précisé successivement les notions de paradigme et d'emprise psychologique telle qu'elle peut être exercée par l'intermédiaire du rituel. J'ai cherché ensuite à généraliser cette idée d'emprise en montrant les liens entre le mode d'action du rituel et celui du charisme comme apparemment thérapeutiques, c'est à dire menant à une sensation de résolution des tensions. Puis j'ai introduit l'idée qu'un discours assurant la cohérence du monde était nécessaire pour fonder la légitimité aussi bien d'un conservatisme social (maintenir en ordre ce qui est) que d'une opposition (créer de nouveaux modes d'interaction). J'ai ensuite proposé l'idée selon laquelle l'élaboration d'une *Weltanschauung* alternative à l'ordre social dominant commençait dans le *ressentiment* de la domination (c'est à dire comme négation) et pouvait utiliser les techniques traditionnelles d'emprise en les *réorientant*.

En m'appuyant sur les idéologies des révoltes historiques, j'ai indiqué que dans les sociétés de classes à dominante agraire, c'était le discours religieux (dans son sens le plus général) qui semblait remplir cette fonction de "mise en ordre imaginaire". Tout se passe comme si, à l'emprise psychologique comme résolution des tensions internes (rituel, charisme) correspondait le discours de cohérence du monde comme résolution des tensions externes : le paradigme. J'ai tenté de dépasser la critique d'immobilisme souvent faite à l'encontre de ce genre de conception en définissant de manière dynamique la conscience comme processus herméneutique – ce qui a pour conséquence que le paradigme n'existe lui aussi que comme *paradigme d'interprétation*.

Enfin, le chapitre précédent a distingué pour les paradigmes légitimant les mouvements d'opposition à l'ordre dominant l'intérêt des discours religieux de type "millénarisme" ou "messianisme".

Le présent chapitre va revenir sur le problème de la manière dont des mouvements d'opposition se trouvent eux aussi utiliser des techniques d'emprise psychologique, et proposera un schéma plus général liant l'emprise à la notion de "ressaisie sociale", ou d'interprétation culturelle d'états exceptionnels de conscience. A partir de là, en utilisant (et en critiquant) les propositions de Laplantine sur les rapports entre messianismes et possession, j'entamerai une analyse des mouvements de type messianique en termes de *moments dialectiques*.

Je poursuivrai celle-ci dans le chapitre suivant, qui sera le dernier de cette étude, en introduisant, toujours à partir de Laplantine, le moment de l'utopie. Ceci permettra de revenir sur la question de l'évolution ultérieure des mouvements de ce type :

- de manière générale, en proposant une interprétation du phénomène de la “routinisation”,
- de manière particulière, en revenant sur le mouvement Taiping pour en tenter une “évaluation” à la lumière des notions développées jusqu’à présent.

Emancipation, emprise psychologique et ressaisie sociale

L’idée qu’au sein même de mouvements visant à combattre le paradigme dominant opère encore une emprise psychologique, même réorientée pour assurer la fidélité des convertis au nouveau corpus, peut paraître choquante : la conception selon laquelle des mouvements *a priori* à visée émancipatrice pourraient même *réutiliser à leur profit des techniques de domination* élaborées par l’ordre social qu’ils veulent combattre n’est-elle pas une vision essentiellement pessimiste ? On pourrait en conclure qu’il n’y a *pas d’émancipation réelle possible...*

L’hypothèse implicite dans ce genre de point de vue est qu’emprise psychologique et situation de domination sont une seule et même chose, et qu’il n’y aurait émancipation réelle que *hors de toute emprise*. J’égalerais plutôt quant à moi emprise psychologique et formes d’interactions nées de la socialisation. Or je voudrais montrer ici que ce problème de la permanence de l’emprise psychologique même lors de mouvements à visée émancipatrice est un faux problème, et que la conception selon laquelle la véritable émancipation serait indemne d’emprise et d’intériorisation est elle-même une *conception mystifiée*, un non-sens qui équivaut à une vision religieuse totalement transcendantaliste : aucun mouvement se déployant dans le social comme mouvement réel n’est indemne pour chacun de ses participants d’une *affiliation à des normes*, elle-même constitutive d’une *appartenance au corps social*, quelle que soit la manière dont celui-ci se définisse, *y compris comme projet*.

C’est Cornélius Castoriadis qui exprime le mieux à mon sens la nature réelle du problème de l’emprise, en revenant à la manière dont s’opère la socialisation de l’individu, et en y voyant par ailleurs un lien avec le besoin de cohérence du monde que je posais comme préalable à toute théorisation sur le social dans une culture donnée.

Castoriadis montre que le processus de socialisation a comme une de ses conséquences l’aliénation de l’individu, en ce qu’il lui impose un renoncement à la fiction infantile de sa toute-puissance sur le monde. Et ce renoncement est le *seul moyen* pour le sujet de prendre pied dans le monde de l’interaction sociale. L’autre alternative est en fait la schizophrénie pure et simple. Une fois la “solution” schizophrénique rejetée, il est impossible de supposer que la psyché pourrait faire l’économie de la souffrance résultant de l’interaction.

De ce besoin infantile de domination sur le monde qui doit être abandonné au cours de la socialisation, naît un besoin de modeler le monde en tant que matrice, c’est à dire de comprendre totalement le monde afin de le vivre comme rassurant. Ce besoin, on

l'a vu, donne naissance entre autres aux processus par lesquels sont instituées les religions, et du point de vue moderne, à la recherche scientifique visant à fournir une représentation rationnelle de l'univers. *Les choix (conscients mais surtout inconscients) d'interactions et de normes permettant cette compréhension pragmatique du monde mènent à l'acceptation de certains modes d'emprise, qui sont partie intégrante du processus d'interprétation de la conscience.*

Le véritable problème réside dans la mystification

Le véritable problème n'est donc pas tant la persistance d'une emprise, inhérente à tout mode de socialisation, que la *mystification* qui rend celle-ci en grande partie *inconsciente*, et qui correspond à un véritable refoulement individuel et collectif. C'est le problème que j'ai déjà cité (aussi à partir de Castoriadis) et selon lequel la société ne reconnaît pas ses productions comme son propre produit, mais les voit comme "naturelles". Du point de vue de l'individu, ceci correspond à des affiliations faites "inconsciemment".

Que cette caractéristique soit analysée comme "fausse conscience" ou comme "réification", c'est cette mystification qui permet la réinstitution d'une domination au sein même des mouvements d'émancipation. Il est possible à certains membres de la société de manipuler le besoin d'unité de soi et de cohérence du monde des autres membres pour leurs propres intérêts – et aussi de créer simultanément pour eux-mêmes des situations gratifiantes en termes de d'unité de soi et de cohérence du monde, puisqu'elles leur permettent de posséder du pouvoir social. Et il est tout à fait possible que ces "manipulations" soient en fait également des *auto-manipulations* (par exemple du chaman quant à ses propres expériences de "hors-corps"), ce qui ne met pas en cause la *sincérité* des auteurs de ces interprétations¹.

¹ - Mais le contraire, c'est à dire la manipulation consciente, est tout aussi possible. Et contrairement à ce que semble penser Mühlmann, je serais même tenté de poser que la manipulation consciente est certainement plus possible et plus probable dans une culture comme la nôtre qui a cherché depuis plusieurs siècles à bâtir et à individualiser un champ politique rationnel que dans des cultures où les représentations religieuses supranaturelles dominent les interprétations du monde. Le politicien moderne me semble relever de la démagogie bien davantage que Mohammed, Jésus, Hong Xiuquan, ou les Anabaptistes de Münster.

Enfin, j'ajouterai que je ne pense pas pour autant que les mouvements d'opposition représentent *en eux-mêmes* et nécessairement l'apparition au jour de tendances à la régression infantile chez leurs membres. Que de telles tendances existent, cela est clair, mais je ne vois pas pourquoi :

- elles invalideraient toute autre raison ayant provoqué l'émergence du mouvement,
- on devrait insister sur ces tendances *seulement chez les révoltés*, alors que le *besoin d'ordre* (social et moral) qui s'exprime chez les conservateurs en ressort au moins aussi clairement (voir note 13).

La transe comme fausse émancipation

Une situation vierge d'emprise est donc une situation de *désocialisation*. Castoriadis souligne qu'elle peut en effet être atteinte, et en propose comme prototype la *transe*.

Celle-ci isole totalement l'individu, et ne peut s'accomplir qu'au travers de la pulsion infantile du retour à la matrice, c'est à dire à une situation antérieure au processus de socialisation commencé avec la naissance : l'unité de soi qui est atteinte provisoirement dans la transe l'est non pas dans l'unité avec les autres, mais dans l'extraction illusoire de l'individu en transe de son environnement social². Ceci provoque chez lui une sensation d'*authenticité* au cours de laquelle l'aliénation, la sensation de séparation de soi et des autres est provisoirement écartée. Mais ce ne peut être qu'un état provisoire, dont le souvenir ultérieur *renforce* au contraire le sentiment d'aliénation (un peu comme continuer à ingérer de l'alcool peut provisoirement écarter la "gueule de bois").

Cet état, qui est aussi expérimenté dans les relations de l'individu avec le corpus religieux ou le prophète, apparaît *à la fois* comme *thérapeutique* (il écarte provisoirement les souffrances de la socialisation) et *pathologique*. Ainsi, si l'identification à un leader charismatique par exemple, mais aussi aux symboles charismatiques d'un rituel, constitue un moyen de le produire et de reproduire la situation "primordiale" de l'individu (c'est à dire la toute première enfance), ces interactions favorisent en fait la création d'autres raisons de se sentir aliéné : aliéné de Dieu, aliéné du leader, ou de la signification des symboles, et... de plus en plus aliéné de soi-même.

J'ai avancé que le véritable problème résidait en réalité dans le *mode d'interprétation* mystifiant de l'instituer qui advient au cours de l'entrée dans l'opposition active au paradigme dominant. Or ce mode d'interprétation est lui-même sujet de luttes terribles, parce que même une vision, une transe, qui pour l'individu permet une échappée provisoire du corps social, est forcément interprétée par lui-même et son entourage dans le social, conformément à une herméneutique social-historiquement située, et en fonction de conséquences ou entrent les supputations d'intérêts des parties en présence.

Conformément à ce que propose Ducrot, ce que "dit" l'individu prend une existence *indépendante* de ce que veut signifier l'individu en disant. La *ressaisie sociale* s'empare des discours comme des comportements, parce qu'aucun "fait" social ne peut être constitué comme tel sans interprétation. C'est que les cultures fonctionnent non seulement comme *cadre de signification* [Geertz], mais aussi comme *cadre de mystification* [Scholte, 1986] et Rabinow et Sullivan ont raison de souligner qu'il faut non seulement s'intéresser au sens socialement accepté, mais aussi à son processus de production :

² - Ce qui, d'ailleurs, correspond presque à une formulation bouddhiste de l'extase.

En opposition à une analyse exclusivement interprétative de la culture, les théories dialectiques (...) ont insisté sur la tension inéradicable entre le besoin humain d'une vie et d'une pensée cohérentes et les limitations que nous imposent notre implication (*involvement*) dans une existence corporelle, sociale, historique [Rabinow & Sullivan, 1979, p. 15].

Ainsi aucun phénomène mettant en jeu la psyché ne peut demeurer ininterprété. Immédiatement, l'individu en propose une interprétation. Mais il n'est pas maître de ce que le social fait de sa transe ou de sa vision. Ce qui lui arrive est rapidement redéfini comme *ensemble de symptômes*, et une lutte s'engage autour leur sens. "La tension inéradicable entre le besoin humain d'une vie et d'une pensée cohérentes et les limitations que nous imposent notre implication" se manifeste sous la forme de luttes d'interprétations, et a des conséquences très concrètes. Ainsi, au début du mouvement Taiping, pour l'interprétation socialement acceptée de la vision de Hong, et ensuite pour l'interprétation socialement acceptée des trances de Yang et Xiao, et de leurs "collègues de trances". Rappelons-nous qu'au moment où Yang et Xiao voyaient reconnu leur rôle de porte-parole divin, d'autres membres de la Société des Adorateurs de Dieu *qui avaient éprouvé des phénomènes psychiques a priori identiques*, furent proclamés quant à eux inspirés par le démon et expulsés !

Il faut cependant indiquer ce qu'il peut y avoir *d'avantageux* pour celui qui entre en transe dans un tel mode d'être de son état : comme le montre I.M. Lewis dans *Les religions de l'extase*, il peut y avoir usage de la transe chez les défavorisés comme moyen de pression pour leurs revendications, lesquelles ne sont justement, grâce au codage religieux, pas exprimées directement comme des revendications : autre instance du "dire et ne pas dire" de O. Ducrot, où la transe permet au dominé d'exprimer ce qu'il ressent *sans en prendre la responsabilité*. C'est cette caractéristique qu'utilise aussi Yang Xiuqing pour contester le prophète Taiping : dans la transe (ici interprétée comme possession divine), l'esprit du médium n'est pas présent : le médium n'a pas à assumer socialement ce qu'il dit ; *il est irresponsable*.

Dans le chapitre 21, portant sur le rituel et la ressaisie sociale, j'avais déjà proposé, d'après Anderson, l'idée selon laquelle il y avait *deux niveaux* d'existence du rituel :

- un niveau "inférieur", qui référait au fait que l'individu expérimentait subjectivement lors de la menée des procédures rituelles, une *sensation de résolution des tensions* que j'ai généralisée par la suite comme également expérimentée dans les "situations charismatiques" en général (relation à un prophète ou à un corpus religieux), qui fait qu'Anderson interprétait le rituel du thé comme essentiellement *thérapeutique*,

- un niveau "supérieur", correspondant à un corpus, un *paradigme d'interprétation* tentant de donner sens aux sensations du sujet. Ainsi je citais des éléments tendant à montrer que diverses religions aux corpus très différents semblaient reposer sur le même substrat psychique, la même situation de résolution de tensions.

Je vais à présent tenter de généraliser ces remarques dans deux directions, en montrant :

1- qu'il existe une hypothèse qui fait de ce "substrat psychique" lui-même le résultat d'une condition biologique d'"algésie naturelle",

2- qu'il est possible de concevoir ces situations de résolution de tension dans leur sens le plus général comme des "états modifiés de conscience", (EMC) caractérisés comme des situations exceptionnelles d'isolement social, et que les notions d'"emprise psychologique" et de "ressaisie sociale", jusqu'à présent développées séparément, sont en fait liées et consistent en l'adjonction par la culture considérée aux deux niveaux de base (biologique et psychique) d'un troisième niveau interprétatif et de la réintroduction de l'interaction sociale.

Ainsi l'opération de l'emprise psychologique et la socialisation elles-mêmes, semblent aller de pair avec l'*institution du sens*.

L'existence d'un "substrat biologique" aux situations de transe

Raymond Prince s'est intéressé aux aspects médicaux des états modifiés de conscience en général et du chamanisme en particulier. Il propose un ensemble d'hypothèses quant à la manière dont les procédures chamaniques peuvent induire algésie, euphorie, amnésie, et états modifiés de conscience, grâce à la stimulation par endorphines³ [Prince, 1988]. Je tenterai ici de mettre en rapport ses propositions avec les données rassemblées par d'autres auteurs.

Dès le siècle dernier, de nombreux auteurs ont remarqué les similarités entre transe hypnotique et transe chamanique, notamment quant à l'insensibilité à la douleur (algésie). Des opérations chirurgicales furent conduites en Angleterre (1842-43) et au Bengale (1851) sous anesthésie hypnotique (notamment des amputations), mais la Royal Medical and Chirurgical Society en ridiculisa les rapporteurs, et l'anesthésie à l'éther, découverte au même moment, s'imposa ensuite.

Dans le cas de la marche sur le feu (marche sur des charbons ardents), parmi d'autres explications pour rendre compte de l'algésie et de la non-formation d'ampoules, des mécanismes hypnotiques ont été proposés. Mais des études récentes suggèrent l'existence d'en fait *deux mécanismes différents* d'"algésie naturelle" :

Il y a au moins deux études qui indiquent que *l'algésie hypnotique n'est pas empêchée par le naloxone* [ital. Prince] et donc que l'algésie utilisant les endorphines de l'acupuncture et de la stimulation transcutanée opère par un mécanisme différent de l'algésie induite par hypnotisme.

³ - Je reprends à mon compte la remarque suivante de Prince : "Il doit être souligné que ces suggestions ont à voir avec l'aspect biologique des transes chamaniques, et sont destinées à compléter et non pas à remplacer les autres dimensions psychologiques et culturelles hautement significatives de leur interprétation" [Prince, 1988, p. 67]. Voir à ce propos Devereux sur l'aspect **complémentaire** des *insights* fournis par des approches du même phénomène sous les angles de vue de disciplines différentes (sociologie, ethnologie, psychanalyse, biologie, etc...).

Ces observations suggèrent qu'il existe au moins deux mécanismes distincts pouvant jouer pour produire une auto-analgésie (*endogenously generated analgesia*) : un mécanisme purement psychogénétique que nous pourrions nommer analgésie "de la foi" ("*faith*" *analgesia*) associée avec l'hypnose et peut-être l'effet placebo, et une analgésie à base d'endorphines du type de celle de l'acupuncture, qui pourrait se trouver impliquée dans des phénomènes du type danse et tambours [Prince, 1988, p. 58].

L'existence de deux types différents d'analgésie est aussi suggéré par le fait que l'électroencéphalogramme d'une personne en transe hypnotique est identique à celui de cette personne à l'état de veille, alors qu'il diffère dans le cas du somnambule (ou de l'épileptique du lobe temporal).

Prince, d'après Kane, mentionne aussi l'existence de deux types d'analgésie parmi les manieurs de feu du Kentucky :

- l'un basé sur la foi et n'implique pas d'état modifié de conscience;
- l'autre est relié à un état modifié de conscience et expliqué par le fait d'être "oint par le Seigneur"

L'analgésie "par la foi" est plus susceptible d'échouer (d'où des brûlures) que l'analgésie "par onction". Il est possible que l'analgésie par la foi soit semblable à l'analgésie hypnotique, alors que l'analgésie par onction pourrait être un phénomène lié aux endorphines. Il est également possible que les deux niveaux d'analgésie soient reliés, car dans les premières phases de l'endoctrinement de la *Holiness Church*, l'aspect le plus important est la génération d'une transe à base biologique qui apporterait alors au croyant la foi en ses propres capacités (ou des capacités d'origine divine) à manier le feu impunément ; une fois qu'il aurait développé la foi sur cette base, il pourrait alors continuer à manipuler le feu sur la base de l'analgésie par la foi seule sans nécessiter les endorphines [Prince, 1988, p. 59].

Ces données sont réellement très intéressantes : on voit s'esquisser la possibilité d'un usage institutionnel dans une culture donnée d'un phénomène biologique (l'analgésie endorphinienne), et qui correspondrait alors à une première ressaie sociale (l'analgésie par la foi) de celui-ci.

Le rapport entre transe et motilité

D'autre part, Prince mentionne deux autres études :

- une qui suggère l'importance de la suggestion analgésique liée aux trances induites par la danse sur de la musique utilisant des tambours – pratique chamanique quasi-générale (*drum-and-dance trance*) et remarquée par la plupart des auteurs :

Aucune séance chamanique ne se déroule sans tambour. C'est l'instrument fondamental du voyage dans le monde d'En-Haut et dans celui d'En-Bas, car le son répétitif de ses battements permet au chaman d'accéder à l'état de conscience altérée [De Montal, 1984, p. 88].

- une autre sur l'efficacité de l'acupuncture chinoise qui suggère une meilleure efficacité des sites d'implantations d'aiguilles lorsqu'ils sont situés près des lieux où les

nerfs pénètrent dans les muscles. Chang suggère un mécanisme mettant en jeu l'apparition d'une substance dans le liquide cérébro-spinal qui pourrait être justement un médiateur type endorphine [Chang, 1978].

Comme les interviews d'athlètes et notamment de coureurs de fond menés dans d'autres cas, ces résultats suggèrent globalement un rapport entre génération de médiateurs à vocation analgésique et activité musculaire importante et de durée.

Mühlmann, quant à lui, pense que le "substrat institutionnel" commun à l'activité des thaumaturges, des prophètes, des "hommes saints" en général est bien le chamanisme :

Prophètes, thaumaturges, derviches, possédés, sont des variantes fonctionnelles du chaman [Mühlmann, 1968, p. 183].

Mühlmann voit dans le voyage chamanique l'origine des thèmes messianiques comme celui de l'Empereur Endormi" ou de l'"Imam Caché" [Mühlmann, p. 246]. Et, ce qui se met en rapport assez naturellement avec les hypothèses de Prince, il voit la *motilité* comme point de départ des phénomènes chamaniques : la motilité "à court terme", qui caractérise les convulsionnaires médiévaux, mais donne aussi leur nom aux *Quakers* et aux *Shakers* (trembleurs), la danse menée jusqu'à l'épuisement, mais aussi la *mobilité* sur de longues périodes, renvoyant à la catégorie de l'errance, autre forme de non-intégration sociale. Mühlmann renvoie aux divers sens du mot "mouvement", appliqué à ces "mouvements sociaux", qui est aussi susceptible d'une interprétation en termes de motilité à long terme :

Lors du mouvement de Wilsnak (1475), des groupes d'enfants et de jeunes gens commencèrent à se rassembler et à voyager en procession à travers le pays. Jeunes et vieux se joignaient à eux, les paysans laissaient leur charrue sur place, les femmes abandonnaient leur maison et leurs enfants, irrésistiblement attirés par le mouvement [Mühlmann, 1968, p. 249]⁴.

Pourquoi un sens de la douleur ET une analgésie naturelle ?

Prince se pose la question suivante : pourquoi les animaux auraient-ils développé deux systèmes aux effets opposés – dont aurait hérité l'espèce humaine – un appareil

⁴ - La catégorie de l'*errance* nécessiterait un travail complet en elle-même, et pas seulement parce que le prophète est d'ordinaire quelqu'un qui a voyagé : Cohn parle aussi de villages russes entiers qui se mirent en route vers l'Est au XVII^{ème} siècle, en un voyage messianique [Cohn, 1972], et Mühlmann comme Thrupp montrent des cas de "mises en marche messianiques" chez les Guarani du Paraguay à la recherche d'une Terre Sans Mal [Thrupp, s.d.]. Mühlmann et Cohn pointent aussi l'importance des métiers itinérants dans la propagation des hérésies [Mühlmann, 1968, p. 274], et pour la Chine, Chevrier insiste sur l'importance de l'unification du pays sous l'institution impériale, qui rendit inopérante l'errance comme mode de dissidence [Chevrier, 1984]. Rappelons aussi que Weber caractérisait le christianisme primitif comme "une religion d'artisans itinérants" [Weber, 1985, p. 269]. Et la manière dont sont considérés les nomades dans les sociétés modernes, appelant à la fois l'idée du cirque (la fête) et du vol, est une invitation à l'analyse...

sensible permettant la perception de douleur, et un – aux effets diamétralement opposés – permettant l’analgésie ? Une hypothèse est la suivante :

- un animal *continuellement* démuné de sensation de douleur serait en danger permanent, parce que douleur et stress ressentis jouent le rôle de l’informer des situations de menace physique ; cette information permet des prises de décision de type “fuite ou combat” (*flight or fight*)

- dans le cas de l’hyperactivité musculaire induite par une situation de lutte à mort, une analgésie provisoire serait par contre très utile.

Bien sur, cette hypothèse est tout à fait pertinente pour nos préoccupations parce que les transes chamaniques 1) sont fréquemment associées à une activité motrice vigoureuse sous la forme de danse ; et que 2) de légers tremblements à ce jour inexplicables accompagnent les phénomènes de transe non hypnotique (que l’on retrouve dans les désignations de certains groupes pratiquant la transe comme les “Quakers” (“trembleurs”) ou les “Shakers” (“remueurs”) [Prince, 1968]. Il est possible que ces tremblements agissent comme une “pompe à endorphines” et que le comportement de danse et de tremblements soit relié à la génération et à l’entretien d’une analgésie due aux effets de l’endorphine [Prince, 1988, p. 60].

Ceci ouvre la possibilité d’une explication à l’usage simultané de la musique rythmique et de la danse dans la production d’états de transes : une excitation à la fois auditive – l’oreille comporte un nerf auditif semblable aux autres nerfs de notre corps – et à base d’hypermotricité (Prince ne connaît aucune étude sur le rôle de l’excitation auditive, mais le concert de rock associant audition et danse semble être une manière fonctionnelle d’obtenir un état particulier).

Prince rapproche ses constatations de la remarque de Mc Gregor & Becklake tirée des observations de médecins chinois ayant travaillé sur l’acupuncture selon lesquelles

toute excitation sensorielle réduira la sensation de douleur, y compris l’excitation visuelle ou auditive, [l’excitation sensorielle par] l’acupuncture étant plus efficace que d’autres formes [Mc Gregor & Becklake, 1973, p. 6].

L’importance de la situation de stress dans le déclenchement

Des expériences terrifiantes et des états de choc – que Prince résume comme “situations de stress” – sont connus pour provoquer une analgésie provisoire, comme en témoigne ce compte-rendu de l’explorateur Livingstone de son expérience d’avoir été mordu par un lion⁵ :

Le choc produisit une stupeur similaire à celle que doit ressentir une souris au premier coup du chat. Il causa une sorte d’état de rêve, où il n’y avait aucune sensation douloureuse ni sentiment de terreur, quoique je fus tout à fait conscient de ce qui se passait. J’étais dans l’état que décrivent les patients partiellement sous l’influence du chloroforme : ils assistent à toute l’opération, sans sentir le scalpel.

⁵ - Voir pour mes implications personnelles à ce propos l’annexe sur les “Conditions de Rédaction”.

Et, à partir de ce premier niveau de description (niveau “sensible”), Livingstone, dans une élaboration théologique “instinctive” de son expérience, ajoute de manière extrêmement significative (niveau “interprétatif”) :

Cet état particulier se produit probablement chez tous les animaux tués par des carnivores, et, si c’est bien le cas, c’est une mesure de prévoyance miséricordieuse de notre bienveillant Créateur pour atténuer la douleur de la mort [Perham & Simmons, 1952, p. 128].

Or, des menaces, soit psychologiques, soit très réelles, sont fréquemment associées aux pratiques chamaniques, et qui pourraient donc jouer un rôle dans la génération d’endorphines. On devient chaman, écrit Eliade, “lorsqu’on a été touché par la foudre, ou qu’on est tombé d’un arbre très élevé, ou qu’on a surmonté impunément une épreuve homologable à une épreuve initiatique” [Eliade, 1959]. Et fréquemment, l’individu éprouve une profonde angoisse d’avoir été sélectionné par les dieux ou les démons pour devenir chaman [Eliade, 1977 ; Devereux, 1977].

La qualité personnellement effrayante des expériences de possession par des esprits et de sensation de dissociation qui l’accompagne a été décrite par les rares observateurs occidentaux qui ont pu la tenter pour le vaudou haïtien [Deren, 1975] et pour le chamanisme népalais [Peters, 1981] . La terreur ressentie pourrait être une *condition du succès des pratiques*⁶. Parallèlement, les expériences religieuses apparaissent fréquemment dans des situations de sensation de perte de l’estime de soi ou d’impuissance.

Apportant un argument aux hypothèses mettant en relation chamanisme et autres phénomènes de conversion ou de prophétisme, se retrouvent les remarques de Rodinson sur l’opposition du prophète sincère à accomplir sa mission [Rodinson, 1961], le fait que Luther expérimenta avant sa prédication l’angoisse de se voir quasiment frappé par la foudre [Erikson, 1968], peut-être l’expérience de conversion de Saint Paul, etc...

Ceci concorde avec l’hypothèse d’Eliade selon laquelle le choc jouerait un rôle dans la possibilité pour l’individu d’opérer au niveau psychologique la reconsidération de sa propre identité [Eliade, 1977] nécessaire pour qu’il puisse “endosser les habits du chaman”. Je rappelle avoir caractérisé la société chinoise d’avant la révolte Taiping comme une société “angoissée”.

Prince propose à ce sujet une hypothèse dite de l’“extrême stress artificiel” (*mock hyperstress*) [Prince, 1980] :

Il est intéressant que des situations artificielles de stress puissent être générées aussi bien par l’organisme lui-même (cauchemars, délires et psychoses) et par la manipulation par des thaumaturges (*healers*) (extases, micropsychoses, trances). Il semble étrange que l’organisme lui-même, et les thaumaturges regardés comme porteurs d’aide, doivent générer des situation pouvant être qualifiées de frayeur

⁶ - Mais tout ceci doit être pesé cas par cas : Prince note par exemple que dans le cas de la marche sur le feu, la peur handicaperait le marcheur car les braises ardentes adhèrent aux pieds humides...

mortelle. Mais le concept que des endorphines sont générées en réponse à des menaces psychologiques sévères suggère une nouvelle hypothèse, celle d'un "stress extrême artificiel" (*mock hyperstress*) [Prince, p. 61].

Dans les cauchemars, les psychoses et les états modifiés de conscience, *y compris les visions divines que nous qualifierions d'états hallucinatoires aigus*, la capacité à distinguer réel et imaginaire disparaît plus ou moins, ce qui est habituellement considéré par la médecine orthodoxe comme une déficience. Mais Prince pense que cette incapacité pourrait jouer dans certains cas jouer un rôle *positif* en entraînant la production par l'organisme d'hormones protectrices, et éventuellement même en le préparant à affronter des situations *réelles* de stress. Ainsi dans certains systèmes de médecine traditionnelle amérindienne, le rêveur doit rituellement ré-accomplir son rêve pour guérir (ceci renvoie aussi à l'usage des "visions" et du "sens de la mission", de la sensation de "devoir à accomplir" lié à certaines visions).

Dans certaines circonstances de stress vital et d'extrême stress artificiel, l'individu menacé peut soudainement expérimenter une profonde sensation de calme. Ce renversement de la terreur vers l'euphorie est de manière commune relié à l'idée d'intervention surnaturelle (*en fonction peut-être de la vision du monde du sujet* [ital. GG]) parce que le calme survient sans raison extérieure visible, comme une sorte de *deus ex machina*. Cette réponse au stress, je l'appellerai "manœuvre d'omnipotence" (*omnipotence maneuver*). Sous une forme ou une autre, elle est une forme quasiment universelle des phénomènes de cure chamanique [Prince, 1988, p. 63].

Prince réfère ici à l'idée de Freud selon laquelle, dans certaines psychoses fonctionnelles où émerge soudain de la sensation de perte d'identité et de destruction du monde une sensation inverse de révélation, d'omnipotence qui fait du psychotique le sauveur du monde ou le possesseur de la vérité dernière, etc..., la perte de la capacité à distinguer réel et imaginaire qui caractérise ce renversement de perspective est en fait non pas un symptôme de la maladie mais une tentative d'auto-guérison pouvant ramener la personne à une relative tranquillité [Freud, 1953].

Cette "manœuvre d'omnipotence" apparaît aussi souvent chez des personnes ayant réchappé de peu à la mort, et aussi, de manière standard, dans ce qu'on pourrait appeler les "syndromes prophétiques". Ces personnes éprouvent un sentiment de quasi-invulnérabilité, et d'importance de la destinée. Les données rapportées par William James sur les modes de conversion semblent relever de ce genre de mécanisme [James, 1985].

Il est clair que la manœuvre d'omnipotence est largement utilisée dans les systèmes psychothérapeutiques comme moyen de modifier les croyances et la terreur principale (*master fear*). *La prédication évangélique et les initiations culturelles qui provoquent de forts sentiments de péché et d'indignité, et qui sont suivies de conversions, en fournissent des exemples familiers* [ital. GG] [Prince, 1980].

Le sacré sauvage et le sacré domestiqué

Prince note que, lors des transes, le comportement d'hyperexcitation se calme en général lors de l'arrivée du dieu ou de l'esprit possesseur. C'est de cette manière en tout

cas que les cultes de possession interprètent la tranquillité qui “descend” soudain sur le sujet. On retrouve ici l’idée d’une interprétation culturellement diverse venant se superposer à un même phénomène (les mêmes symptômes, qui sont en Europe au Moyen-Age qualifiés de démoniaques, sont interprétés en Afrique comme une possession par un dieu ou un esprit).

C’est Bastide qui propose à mon sens l’hypothèse fondamentale pour rendre compte de ce genre de phénomènes, en disant que le “sacré sauvage”, la transe sauvage est totalement inassimilable socialement et doit être *domestiquée*. Il écrit notamment :

(...) ce qui nous intéresse, c’est de montrer que la transe sauvage⁷ existe bien chez les africains ou les afro-américains, mais qu’elle est, aussitôt qu’elle se manifeste, réinsérée par la société pour être domestiquée par elle et utilisée à son profit. [Bastide, 1975, p. 217]

Dans certains cas, on drogue la candidate à la transe et

on monte chez elle des réflexes conditionnés lui permettant de tomber en transe à l’audition de certains leitmotives musicaux [Bastide, 1975, p. 218].

S’il s’agit d’une personne ayant présenté des troubles psychotiques ou psychosomatiques, la première crise est de nature purement physiologique : elle est considérée par la collectivité comme le signe d’un appel divin ; la personne est dite alors justement possédée par un Dieu “sauvage”, et le rituel de l’initiation, à laquelle elle sera soumise immédiatement après, consistera, suivant l’expression bien significative des afro-américains, à baptiser le Dieu sauvage – ce qui veut dire, sociologiquement parlant, à le domestiquer [Bastide, 1975, p. 218].

Mühlmann, parallèlement, parle de la “culturalisation” de conduites psychopathologiques :

Nous pénétrons là pour ainsi dire dans le laboratoire de la “création culturelle”. Or le passage au stade culturel de multiples traits originellement psychopathologiques, leur ritualisation, qui est en même temps une institutionnalisation, impliquent une immunisation, une neutralisation des conduites individuelles spontanées. Tout ce qui est culturel relève d’une règle, et ce qui relève de la règle est inoffensif au regard de la force démonique et imprévisible des conduites originelles : une fois reprises dans un processus mimétique de groupe, ces conduites sont standardisées, stéréotypées. Ayant reçu l’assentiment du groupe, elles sont désamorçées et retrouvent l’innocuité des conduites traditionnelles culturelles et

⁷ - Bastide insiste sur le fait qu’il convient de ne pas confondre “transe sauvage” et “transe violente”. La signification de ce qu’il entend par “sauvage” est rendue claire par les explications qui suivent. Je pourrais mentionner un autre exemple, tiré du travail de mon ami Halkawt Hakim sur la secte Naqshbandiyya du Kurdistan [Hakim, 1983]. Il faut d’abord mentionner ce qu’est le “zîkr” : c’est une pratique courante dans les confréries (tariqa, turuq) musulmanes, qui consiste à psalmodier le nom de Dieu, et qui peut s’accompagner de rotations (les derviches tourneurs, ou “darwish”) ou de danses, et qui sert à amener le récitant dans un état de transe – mais celle-ci n’est certes pas interprétée comme une “possession” au sens strict. La secte de la Naqshbandiyya, plus récente, et qui pratiquait un zîkr “tranquille” fut appuyée dans la principauté Bâbân par les bazaris (commerçants), alors que la secte de la Qadiriyya, bien plus ancienne, et qui pratiquait un zîkr violent, était simultanément appuyée par les classes défavorisées et le pouvoir Bâbân.

collectives, régies par une norme globale, au fil régulier desquelles s'opère, tel qu'il est prévu d'avance, le "retour à la normale" [Mühlmann, 1968, p. 211].

Le comportement de la transe suit, comme tous les autres comportements, les lois des bonnes manières [Bastide, 1975, p. 219] Ainsi, dans le Candomblé brésilien, il est très mal vu de tomber en transe quand on rend visite à un candomblé auquel on n'appartient pas ! Et, ce qui touche de près à mon propos, Bastide distingue *deux* modes de contrôles :

- ce qu'il appelle "le code des bonnes manières", et dont on pourrait voir une instance dans le "li" des confucianistes chinois,

- ce qu'il appelle "le contrôle de l'institution religieuse", ce qui me semble correspondre à la transcendance divine lâchée dans le social telle qu'elle apparaît chez les Taiping.

Le double aspect de l'initiation : resocialisation et réidentification

Pour Bastide, c'est l'*initiation* qui joue le rôle de "resocialiser" la transe "sauvage"⁸ :

L'initiation a (...) pour but de manipuler la tendance à la transe du candidat pour monter dans son corps un certain nombre de gestes stéréotypés, qui sont dictés par des mythes, et qui ressortiront chaque fois que cet individu sera "monté" par son dieu [Bastide, 1975, p. 218].

Or Eliade analyse l'initiation d'une manière remarquablement à la fois différente et à la fois liée, en tant que processus de *constitution d'une nouvelle identité* : les rituels initiatiques spécifiques du chamanisme, comportant souvent une ascension au ciel par le truchement d'un arbre ou d'un poteau, constituent une réplique du "chaos précosmogonique" dans le "chaos psychique" provoqué par la crise initiatique – signe que l'homme profane est en train de se dissoudre, qu'une nouvelle identité est en train de naître :

On comprend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. A la fin des épreuves, le néophyte jouit d'une tout autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un *autre* [ital. Eliade] (...).

Dans le scénario des rites initiatiques, la "mort" correspond au retour provisoire au "Chaos" ; elle est donc l'expression exemplaire de la *fin d'un mode d'être* [ital. Eliade] : *celui de l'ignorance et de l'irresponsabilité enfantine* [ital. GG] . La mort initiatique rend possible la *tabula rasa* sur laquelle viendront s'inscrire les révélations successives destinées à former un homme nouveau [Eliade, 1959, p. 12].

⁸ - On peut rappeler à ce propos qu'une métaphore commune pour le processus d'initiation est celle du "voyage initiatique" (voir par exemple les compagnonnages médiévaux, ou le *Pilgrim's Progress* de Bunyan), ce qui renvoie à la catégorie de l'errance.

Il y a là un rapport clair avec ce que disait Castoriadis sur la tentative de revenir à l'état antérieur à la socialisation, celui de l'intérieur de la matrice.

Toutes les tortures, les trances, ou les rituels initiatiques qui colportent et prolongent ce "retour au chaos" signifient, nous l'avons vu, les étapes d'une mort et d'une résurrection mystique, en fin de compte la naissance d'une nouvelle personnalité [Eliade, 1977, p. 29].

Les rituels d'initiation tentent d'obtenir de manière contrôlée par le social une réplification de l'expérience liée à la crise d'identité originelle. Les Etats Modifiés de Conscience apparaissent ici *sous deux formes* :

- comme le moment primordial dans un processus dynamique de *déconstruction et de reconstruction de la personnalité* – ce qui veut dire qu'il conviendrait plutôt de s'y intéresser dans leur contexte que dans leurs manifestations ou leur forme précises, comme le fait Lapassade [Lapassade, 1987],

- comme le moment primordial de la "domestication du sacré", de la resocialisation de l'individu, au travers duquel opère une ressaisie sociale de formes originellement personnelles, qui cherche à la fois à retrouver la crise originelle et à la guider sur les rails de l'interprétation pensée par la culture : possession, vision de Dieu, de Bouddha, etc... Sous cet aspect, on peut dire que *le sacré se domestique comme l'ineffable prend sens*. Le rituel, comme forme atténuée, réinsérée, apparaît comme le moyen par lequel restituer, ré-incarner dans le social et dans la psyché ce processus de décodage et de recodage de ce qui était au départ sans signification aucune.

Le sacré sauvage ne serait plus alors qu'une usine à fabriquer des dieux ou à inventer des mythes, c'est à dire de l'institué.

Tel est le nœud du problème posé par le sacré sauvage. La Bible nous propose toute une série d'illustrations saisissantes de cette domestication du sacré sauvage en sacré domestiqué, comme si le sauvage ne pouvait survivre qu'à condition de se domestiquer. La rencontre de Moïse avec Dieu sur le Mont Sinaï, parmi les orages et les nuages troués d'éclairs, se prolonge par l'apport de la Loi au peuple d'Israël ; *le buisson ardent qui brûle dans le désert de mystère devient symbole déchiffrable* [ital. GG] [Bastide, 1975, p. 233-234].

Le processus d'interprétation est domesticateur. Le processus de production de sens est domesticateur. On retrouve l'idée de l'*attribution d'un sens* comme *processus d'institutionnalisation*. Dans cette analyse, les EMC apparaissent bien à la fois comme pathologiques (indices d'une crise grave d'identité) et thérapeutiques, (indices d'une réponse à cette crise).

La lutte pour l'interprétation sociale du "niveau psychique"

Nous manquons malheureusement de données "intimes" sur les choix d'interprétations des manifestations divines dans les cercles intérieurs du mouvement Taiping. en effet, ces débats furent ensuite naturellement gommés, et un compte-rendu officiel instituant un passé totalement maîtrisé publié. On a vu que la culture chinoise se

préoccupait particulièrement de ce “contrôle de l’histoire” : ce phénomène de contrôle du passé prend un nouvel aspect ici comme “attribution d’un sens totalement désambiguïsé”.

Mais il existe d’autres exemples de cette lutte pour la ressaisie sociale de phénomènes psychiques, de cette lutte d’interprétation – et dans le champ symbolique – menée *concurrentement* avec la lutte sociale. Lansman a eu la chance de retrouver un journal personnel datant de 1741, rédigé par un clergyman évangélique de Cambuslang, en Ecosse, appelé Mc Cullough. Ce que relate Mc Cullough touche de près à notre question.

Tout commença lorsqu’un prédicateur américain fit une tournée dans la paroisse de Mc Cullough. A la suite de sa visite, des sermons furent organisés en divers lieux. Durant le second sermon, trois sœurs furent soudain saisies d’une crise d’extase religieuse, et se mirent à pleurer et à appeler. A la suite de cet événement, un “marathon” de trois journées de prêches fut alors organisé, auxquelles vinrent participer 30 000 personnes. Le “Revival” avait touché la paroisse. Et quelques jours ou quelques semaines après les sermons, des laïcs, en général âgés de 18 à 23 ans, se mirent alors à entendre des voix citant des textes bibliques, et un petit nombre de convertis eut aussi de véritables visions. Le contexte culturel, souligne Lansman, y était favorable, les légendes des *Covenanters* étant emplies de relations de visions.

Mais ce qui est intéressant est la véritable lutte d’interprétation qui se produisit presque immédiatement entre les “visionnaires” et les prédicateurs qui avaient provoqué leur conversion. Il y eut des divergences fondamentales entre la manière dont les prédicateurs et les laïcs auxquels il arrivaient interprétaient ce genre d’événements.

D’abord, la conception même de la nature de la conversion divergeait “dramatiquement”. Les laïcs “nouveaux-nés” (c’est à dire convertis) prenaient conseil de guides laïcs – en général des tisserands – qui les incitaient à “réfléchir directement à partir de la Bible, sans écouter les paroles des hommes” (les clergymen). Les clergymen souhaitaient promouvoir une interprétation du Salut comme national (l’Ecosse) ou clérical (les Presbytériens). Mc Cullough écrit dans son texte qu’il prêchait sur “le danger des voix intérieures” qu’il équivalait aux pratiques des Quakers. Les clergymen ne pouvaient certes pas accéder à la demande des visionnaires de leur reconnaître la réalité de leur canal de communication avec l’Esprit : l’institution et le maintien d’une Eglise étaient vraisemblablement assez incompatibles avec l’apparition de prophètes en quantité croissante.

Une liaison personnelle avec l’Esprit

Les visionnaires résistaient à cette *injonction d’interprétation* : le Salut était personnel. Dieu leur avait parlé à *eux*. Et certains rejetaient violemment les prédicateurs qu’ils voyaient comme des “prédicateurs légaux”, cherchant plutôt à les “calmer” (*easing their*

fears) qu'à les convertir. Une femme eut même une vision du prédicateur sous forme diabolique !

Les prédicateurs auraient souhaité instiller parmi leurs ouailles la peur de l'Enfer. mais ce qui tourmentait les laïcs, c'était plutôt une sensation de honte et d'indignité :

Ce qui tourmentait les convertis, ils le notaient tous pareillement, n'était pas la peur de la damnation., mais plutôt une sensation de péché et de déshonneur (d'indignité), que leur conversion éveillait en eux, et qu'ils expérimentaient comme de la honte. (...) Anne Wylie (...) rapportait que (...) elle fut si troublée par une sensation de péché qu'elle abandonna la prière pour plusieurs semaines.

C'était assurément peu conforme à ce qu'auraient souhaité les prédicateurs :

Le sens du péché décrit par ces convertis différait considérablement de ce que leurs ministres prescrivait. Pour le clergé, le point essentiel était le déshonneur fait à Dieu ; pour les convertis, le péché (*sinfulness*) pouvait aussi parfaitement impliquer (*was likely to involve*) la perte de l'honneur devant les hommes et les femmes. Leur honte était liée non seulement à leur état spirituel, mais tout autant à leur position dans le monde. Et quand les ministres tentaient de faire accepter à leurs auditeurs que le péché provenait de la dépravation inhérente de l'homme et de la femme, les convertis préféraient le relier à une sensation d'indignité personnelle (*personal unworthiness*).

Les narrateurs apparaissent avoir été intensément concernés par les problèmes de statut et de dignité personnelle, ce qui semble totalement en opposition avec les thèses calvinistes [Lansman, 1989, p. 139]

Les convertis ressentait de la honte d'avoir discrédité le Revival, de la honte de ne point arriver à parler de leurs sentiments religieux, ou à prier en public, utilisent sans cesse le terme *unworthiness* pour décrire leur sensation. le clergé aurait bien voulu qu'ils relient leurs sensations personnelles à la doctrine – mais les convertis avaient une approche plutôt psychologique que doctrinale.

Enfin, autre phénomène caractéristique qui se retrouve dans les mouvements charismatiques en général : les convertis, comme Hong Xiuquan, pensaient que le sermon (la voix de Dieu) s'adressait à eux en particulier :

Plus tard, entendant Mc Cullough prêcher sur la nature de la conversion, [Annie] Wylie trouva sa propre situation décrite avec une telle précision que "tous mes doutes quant à la réalité du travail de la Grâce dans mon esprit s'évanouirent ; et je fus empli d'une grande joie et paix dans la foi (*believing*). [Lansman, 1989, p. 143]

Lansman parle à ce propos de véritable "possession émotionnelle".

Mais les ministres récusait ce sentiment, qu'ils disaient ne pouvoir se produire que dans la vie future. Plus tard, ils *censurèrent* certains compte-rendus de convertis qui disaient qu'ils se sentaient "non pas sous la Loi, mais sous la Grâce."

Lansman conclut que

Le clergé paroissial était capable de fournir le langage de la conversion religieuse, mais en tant que clergé paroissial, n'était capable de fournir ni l'identité distincte ni la certitude émotionnelle que demandaient ses auditeurs [Lansman, 1989, p. 148].

On a ici un cas de *refus de l'emprise* : des personnes, au nom de la *proximité de l'Esprit*, refusent la médiation par quelque institution que ce soit. Mais bien sur, ce faisant, ils ne peuvent *qu'avancer un mode opposé d'interprétation*, voire fonder leur propre groupe, instituer leur propre emprise, leur propre initiation, leur propre interprétation : c'est à dire devenir une secte, et commencer à exclure leurs propres hérétiques.

Les "trois voix de l'imaginaire" : les propositions de Laplantine

La transe *totallement sauvage n'existe donc pas socialement* : elle n'est que perte de sens. Seuls existent socialement des états interprétés. Comme le voit Castoriadis, l'émancipation totale de l'emprise équivaut à la mort ou à la régression dans la matrice. Le chaman ou le possédé ne peut que *jouer avec la mort symbolique* – et s'il tente d'aller plus loin, il meurt réellement, soit (comme le mentionne Devereux) en se suicidant, soit en poussant ses concitoyens à l'assassiner.

Les situations de résolution de tension (que j'ai assimilées à une conception généralisée des Etats Modifiés de Conscience), mis à part la sensation de résolution provisoire des tensions (qui s'actualise parfois en réalité comme un *voilement de la conscience* [Devereux, 1980] ont tous entre eux un point commun : ils sont produits au cœur d'une *mise en scène sociale* qui tente sciemment de reproduire les sensations éprouvées lors de la transe sauvage, *tout en la contrôlant*. Ainsi ces états semblent en quelque sorte être à la fois des moments vides de sens, des moments d'ineffable, et en même temps des points d'accumulation du sens que la culture projette sur eux. De manière caractéristique, les mouvements d'opposition, qui *inventent de nouvelles significations sociales* en même temps qu'ils créent de nouvelles identités, peuvent tirer parti de ces états. Mais les conservatismes eux-aussi peuvent les utiliser, en ce qu'ils procurent une gratification instantanée : c'est par exemple le versant "mystique" que met en évidence Eno pour le confucianisme.

La dialectique de la conservation et du renversement ne sépare en fait pas transe socialisée et rituel : elle traverse chacune de ces deux formes de part en part (d'où le rôle conservateur de certains cultes de possession). Pour préciser cette idée, je me, référerai aux propositions avancées par François Laplantine, qui travaille sur ce qu'il appelle "la matrice socio-culturelle de l'imagination collective", et en particulier sur

trois types de comportements qui visent tous le salut et la régénération du monde par la fin du monde et l'avènement d'un royaume [Laplantine, 1974, p. 15].

et que Laplantine caractérise ainsi :

1) *L'attente messianique* (ou millénariste) par laquelle des foules dans une société attaquée dans ses fondements du dedans ou du dehors se rassemblent autour de grands prophètes ou de petits illuminés en transformant leur désespoir en espérance ;

2) La *possession*, réaction à une situation à une situation de frustration intense, qui permet non plus d'attendre l'Age d'Or, mais de "le réaliser immédiatement en échappant pour ainsi dire à l'histoire dans des conduites paroxystiques d'exaltation collective et de démente ;

3) L'*utopie*, "passion de la perfection une fois pour toutes, et qui pour se construire en face d'une société qu'elle déteste, emprunte tous les matériaux en les inversant".

Laplantine y voit trois comportements universellement repérables. Il note que s'y imbriquent des conduites qui sont "simultanément thérapeutiques et pathologiques", et que l'on doit, pour analyser des circonstances historiques précises, travailler non pas à partir d'un seul, mais des *trois* langages de l'imaginaire collectif.

Pour Laplantine, ces trois langages trouvent tous leur source dans ce qu'il appelle une *conscience mythogénique collective constituante* : c'est l'homme lui-même qui forge ses représentations du sacré. Et si

l'humanité se dote d'une notion du sacré, [c'est] non parce qu'elle a peur ou qu'elle est submergée par ses fantasmes, mais parce qu'il faut pour vivre en société que le monde signifie quelque chose et soit soumis à des lois [Laplantine, 1974, p. 68].

[Le processus mythogénique] est le contraire même d'une réaction de fuite dans je ne sais quel imaginaire de la dérision. Il consiste à donner à l'univers un sens qu'il ne revêt pas en lui-même, à métamorphoser le chaos initial (...) en un cosmos signifiant, c'est à dire à le faire sortir chargé d'une densité symbolique touffue, riche et ambivalente à l'infini. (...) Le processus de mythogénéisation coïncide avec l'émergence de la culture elle-même. Il est le langage de la société dans son projet à-demi conscient, c'est à la jointure du volontaire et de l'involontaire, de rendre le monde intelligible et la relation humaine significative. [p. 69].

A partir de cette approche, Laplantine refuse les analyses des mouvements sociaux donnant une part à l'imaginaire en tant que "régression" ou "infantilisme". J'approuve pleinement cette position anti-réductionniste, mais quant à l'existence d'une angoisse sous-jacente, je suivrai cependant Devereux pour remarquer que l'invention de la cohérence du monde procède tout de même du projet d'échapper à ce que Devereux appelle "l'angoisse du silence de la matière"...[Devereux, 1980, pp. 63 sq].

Laplantine examine ensuite les relations entre ces trois modes d'expression.

Les relations entre messianisme et possession

Pour Laplantine, possession et messianisme sont très proches en apparence, parce qu'ils appartiennent à la même famille de pensée, et s'adressent au même "public" : les opprimés. Mais ils seraient opposés irréductiblement quant à la stratégie :

- "le messianisme (...) attise le désir par l'attente (imminente ou lointaine) d'une société alternative radicalement autre" (désir d'absolu);

- alors que la possession est opposée à l'attente. Elle consiste en un investissement sur la spontanéité du moment présent, proposant d'"échapper dès maintenant à la

pesanteur des institutions ecclésiales” [Laplantine, 1974, p. 50] : “lasse d’attendre, elle réalise en instantané le désir”, non pas dans un “projet d’alternative”, mais dans un “état d’alternance”.

Laplantine voit une divergence fondamentale entre ces deux types de mouvement dans la conception du temps : le temps messianique est fixé sur l’attente, l’avènement du grand jour. C’est un temps évolutif (temps “avènementiel”, alors que le temps de la possession est un temps “événementiel”, et extatique, un *refus de l’attente*, une “réalisation instantanée de ce vers quoi le prophète se dirige au travers toute une série de péripéties, d’épreuves, et de renoncements”.

Conséquence de la première différence : il n’y a pas de possession qui s’accomplisse dans le calme :

Orgasmique et violente, la possession l’est le plus souvent jusqu’à l’excès, jusqu’aux extrêmes limites de la résistance humaine. Elle s’exprime dans l’effervescence de la fête, et conduit les individus qui y participent à abandonner littéralement leur personnalité antérieure et à se dédoubler dans des états seconds. Le sacré y est directement somatisé au lieu de s’exprimer comme dans le cas précédent à travers des mythes eschatologiques [Laplantine, 1974, p. 153].

Mais il me semble que le messianisme n’est pas nécessairement une pensée de l’attente : les Taiping ne sont pas restés *immobiles*, loin de là. Et l’émergence d’une nouvelle personnalité est certes le fait du prophète. D’ailleurs, tout comme Mühlmann, Laplantine reconnaît les rapports historiques et structuraux entre les deux types de mouvements :

- les mêmes images et les mêmes représentations y sont fréquemment utilisées – le schéma de divinités chevauchant leur monture – pour les personnalités messianiques et possédées.

- les cultures de la possession précèdent en général et fournissent des modèles, des thèmes directeurs, sur lesquels les cultures messianiques viennent se mouler. C’est clairement le cas du mouvement Taiping.

Par contre, l’autre divergence constatée par Laplantine entre possession et messianisme pourrait être plus pertinente : les cultes de possession, écrit-il, ne sont pas à vocation universelle, et ne s’accompagnent d’aucun prosélytisme. Mais encore faut-il distinguer entre *cultes de possession* (qui on l’a vu peuvent même jouer un rôle conservateur), en tant que versions déjà institutionnalisées de transes personnelles, et *phénomènes de possession* (ou de transe), comme dans le cas de Yang Xiuqing, qui ne s’insèrent pas dans un tel culte. Là, l’opposition n’est plus si claire. Laplantine note d’ailleurs plus loin que la possession est une transe sur laquelle est venue s’appliquer ce que Laplantine appelle un “diagnostic” – c’est à dire une interprétation culturelle [Laplantine, 1974, p. 165]. Et il écrit :

Dans les sociétés non colonisées et dans lesquelles les institutions traditionnelles bien que menacées, demeurent néanmoins encore relativement fortes, la possession s’inscrit dans des *structures d’équilibre* économique et politique. Les confréries de

possédés assurent la fonction de *conservatisme social*, de cautionnement et de justification des chefferies locales. C'est le cas notamment des anciennes chefferies initiatiques des Fon du Dahomey et des Yoruba du Niger. Ainsi que le note justement Roger Bastide, ici la transe ne se propage pas, "elle ne se constitue pas en épidémie".

(...) Avec l'apparition du colonialisme et de l'esclavage des Noirs en Amérique, la signification des cultes de possession est tout à fait différente. Ils n'assurent plus une fonction de conservatisme social, mais de résistance et de subversion [Laplantine, 1974, p. 158].

Même s'il conviendrait à mon sens de nuancer l'opposition radicale entre sociétés colonisées et non colonisées, l'analyse de Laplantine est supportée par le fait que, en Chine du Sud, il existait un ensemble de pratiques de possession clairement préexistantes au mouvement Taiping, et dont le sens, d'ores et déjà déterminé par la tradition, n'était plus réellement sujet de débat dans la culture considérée. Cependant, ce système se trouvait en opposition latente au paradigme dominant du confucianisme, comme je l'ai déjà mentionné, et comme le note Granet :

Les médiums (*wū* 巫) qui étaient possédés par les dieux et les incarnaient parmi les humains au cours de cérémonies en entrant en transe avaient parfois une relation de caractère sexuel évident avec la divinité. Comment comprendre autrement autrement les *Neuf Chants* dans le recueil des *Chansons de Chu*, poèmes à l'imitation des invocations utilisées dans les cultes médiumniques ?

Mais le confucianisme, quand il devint doctrine d'état, s'appuya sur les rites pour régler les rapports humains ; tout débordement même à des moments comme les fêtes, allait être banni comme fauteur de trouble ; la famille devenait la seule cellule de base, et les relations d'obéissance au père allaient être étendues à la société toute entière, en particulier aux relations entre le souverain et ses sujets. Dès lors, toute la pensée antique allait être réinterprétée pour justifier le confucianisme, et les aspects qui ne pouvaient pas servir, notamment tout ce qui concernait la sexualité, allaient être mis sous le boisseau et ne devaient survivre qu'à titre fragmentaire et clandestin [Granet, 1919, p. 121].

Tout se passe comme si le mouvement Taiping était intervenu pour *réactiver* une opposition ancienne, en *réinterprétant* des *phénomènes de possession* préexistants. Le mysticisme à base messianique de Yang Xiuqing et les cultes de possession sont deux élaborations culturelles différentes de la transe considérée comme phénomène de base. Du point de vue de la compréhension du mouvement Taiping, la relation la plus intéressante à analyser me semble non pas être celle qu'entretiennent ces deux élaborations différentes, mais plutôt celle existant entre le mouvement messianique dans son ensemble, clairement dominé à ses débuts par un aspect prophétique, et la transe elle-même.

Dans cette optique, le messianisme visionnaire de Hong Xiuquan et la transe de Yang Xiuqing apparaissent *comme deux moments* (au sens hegelien) du mouvement, un mouvement où la ressaisie réside finalement dans le fait que le *charisme du leader permet d'éviter que tout le monde et chacun tombe en transe*. En ce sens, le prophète (et le possédé divin qui réinterprète comme telle sa transe) fournit aux disciples une véritable "identité par procuration".

Je vais à présent présenter plus en détail la vision qu'a Laplantine de l'utopie.

L'opposition irréductible utopie-mythe comme "à dialectiser"

[l'Utopie] (...) mime à l'envers la société ambiante dans ses moindres détails et représente comme l'image négative que cette société se renvoie à elle-même [Laplantine, 1974, p. 183]

L'utopie est fastueuse, méticuleuse, précise. Elle est remarquable par sa frénésie de l'organisation, qui fait de l'urbanisme le pivot de la reconstruction du groupe social opérée par l'utopie : il n'y a plus d'improvisation, règle à calcul et cordeau dominant. C'est ce qui permet à Laplantine de voir en Platon l'un des précurseurs du fascisme. Autre aspect caractéristique du Royaume Utopique : la nécessité de se protéger du monde extérieur, corrompu : la ville utopique est un monde autarcique. L'étranger est suspect, il faut le rejeter ou l'éduquer. D'où une confiance fanatique dans le pouvoir de l'éducation. Dans *La Cité du Soleil*, Campanella nous montre les murs de la ville comme couverts de textes éducatifs (comment ne pas penser à ce propos aux slogans qui couvraient les murs en Chine Populaire !!).

L'utopie opère la réduction de l'homme à sa seule qualité de citoyen, et la négation des autres rapports d'affiliation. D'où son utilitarisme total et sa haine du couple et de la famille⁹, son puritanisme sexuel, son "utilitarisation" de l'accouplement et de la procréation, qui ne peuvent plus être laissés au hasard. Laplantine prend l'exemple de Campanella :

Dans un premier moment de sa pensée, et dans le but le plus explicite de briser gordiennement tout esprit de propriété, Campanella propose la mise en commun des femmes dans la plus grande liberté des échanges. Puis il se reprend et nous démontre presque expérimentalement que le puritanisme est la face inversée du communisme sexuel, ce que nous pressentions déjà [Laplantine, 1874, p. 195].

Le régime politique de l'utopie est dirigiste, centralisateur, planificateur :

L'oisif, le paresseux, le clochard et le vagabond n'ont aucun droit de cité en Utopie. Ils doivent être soignés et réintégrés au plus vite dans le circuit [p. 198].

car l'idéologie est l'idéologie morale du travail. Les habits sont des uniformes¹⁰, car l'utopie porte "la haine de ce qui différencie" [Laplantine, 1974, p. 182].

⁹ - Ceci pourrait même permettre une interprétation "psychanalytique" possible de la politique familiale en Chine Populaire, qui viendrait se superposer à son rationalisme apparent, justifié en termes démographiques. A ceux qui remarqueraient ou seraient d'avis que la politique démographique de la Chine Populaire *était* rationnelle, on pourrait renvoyer à d'autres décisions prises sans doute de la même manière, comme par exemple le Grand Bond en Avant ou l'extermination des oiseaux – à savoir que la rationalité réelle d'une décision ne constitue pas une objection à l'existence de ce qui peut en elle fonctionner inconsciemment.

¹⁰ - Pour un peu, l'emploi du terme (non utilisé par Laplantine) "rééduqués" dans la citation précédente nous renverrait encore une fois au vocabulaire politique chinois. Les uniformes pourraient aussi renvoyer à la Chine, et on pourrait aussi voir dans cette caractéristique une *inversion* tout à fait utopique de la haine traditionnelle de l'indifférencié (voir Chapitre 8).

Nombre de ces caractéristiques, que Laplantine donne comme propres à l'utopie, me semblent quant à moi renvoyer aux mouvements messianiques ou prophétiques. Mais Laplantine voit une opposition totale entre les deux types d'imaginaire. Il met en tout cas une opposition irréductible l'utopie et le "mythe"¹¹, ce dernier étant vu comme la source du messianisme et de la possession, le "mythe véritable, sous forme de messianisme ou de possession", (...) "toujours résolument dynamique et propulsif".

Alors que le mythe est *un discours sans fin*, c'est à dire *un discours qui n'en finit jamais de signifier* :

Alors que l'allégorie peut faire l'objet d'une traduction dans un langage clair et totalement compréhensible, le mythe, lui, est par nature irréductible à la transcription univoque, transparente et finalement monovalente que lui inflige le rationalisme [Laplantine, 1974, p. 70],

dont les symboles, avec leur ambiguïté, leur ambivalence, leur "épaisseur sémantique" forment la texture vivante [Laplantine, 1974, pp. 73-74] , l'utopie apparaît comme une construction/organisation du champ sémiologique, caractérisée par une imagination *complètement prévisible et artificielle* et une *absence totale d'ambivalence*.

Alors que le mythe est l'expression du désir, l'utopie consiste en une "soumission absolue du désir et de son exploitation par la société globale et ses instances suprêmes, jugées infaillibles" [p. 52]. Alors que le mythe est toujours *agi* avant d'être *pensé*, la pensée utopique est essentiellement une pensée gestionnaire. Alors que l'espérance mythique est "de fait incompatible avec l'exercice du pouvoir politique", l'utopie est nécessairement espérance de la *prise du pouvoir, projet de domination*.

Le mouvement messianique "jaillit de la distance entre un désir jamais satisfait et son objet, "le Royaume". C'est cette distance "qui met l'intelligence et l'imagination prophétique au travail". "La relation du croyant à son Dieu se constitue dans la persistance d'un non-su radical", d'où cette distance. L'ineffable, l'indicible sont donc essentiels dans le moment mythique en ce qu'il est un moment du désir. L'utopie apparaît en contraste comme perte totale d'indexicalité, comme portant un sens se voulant totalement désambiguïté : Il ne s'y trouve plus d'indicible, plus d'ineffable, mais seulement un projet constitué en "passion utopique", obsessionnelle, structuraliste.

L'utopiste est par nature

l'homme qui s'est approprié une fois pour toutes et sans la moindre hésitation le Savoir, la Totalité, et la Certitude [Laplantine, 1974, p. 47]

Mais les uniformes me semblent plutôt renvoyer dans l'autre sens, à l'aspect "utopique" de l'armée, que j'ai déjà longuement abordé dans cette étude. Un aspect légitimateur utilisant une fausse abolition des différences pourrait aussi être mentionné, comme me le révéla une phrase du général commandant le régiment de l'armée française où j'étais affecté en Allemagne, qui lors de sa conférence d'accueil des nouvelles recrues, nous dit : "Nous sommes tous pareils ici, regardez, j'ai le même uniforme que vous !" (Réaction des recrues : "Et le salaire, il est le même aussi ?").

¹¹ - Il ne s'agit pas de "pensée mythique" ni de mythologies constituées, ces dernières considérées par Laplantine comme des versions dégradées du mythe.

(...) Les utopies jaillissent presque inéluctablement dans la bourgeoisie frustrée qui n'a pu avoir accès au pouvoir et qui prend pour ainsi dire sa revanche par la création fantasmagorique de cités idéales. Les mythologies, quant à elles, telles qu'elles qu'elles s'actualisent par la bouche des prophètes, animent toujours des foules immenses provenant des couches les plus inférieures et les plus défavorisées de la population [Laplantine, 1974, p. 48].

Mais même s'il écrit que l'Etat totalitaire est

une utopie à l'état pur, qui se construit sur le cadavre des mythes [Laplantine, 1974, p. 72],

s'il écrit qu'historiquement, il existe de nombreuses instances de croisements entre messianisme et utopie (comme Campanella, l'auteur de *La Cité du Soleil*, qui participa au grand complot de la Calabre et s'inspira dans ses prédications de Joachim de Flore), on peut reprocher à Laplantine de ne pas proposer de *vision dynamique* de cette opposition : Luther, nous dit-il, lutte *contre* l'utopie, en dénonçant la Cité Vaticane comme "Babylone" et "prostituée". Mais la suite ? Lorsque Luther lutte contre les "messianiques" de son propre camp [Lourau, 1970], ne représente-t-il pas à son tour l'utopie opposée irréductiblement aux Taborites ? Pourtant Laplantine écrit bien que

Ces épopées messianico-révolutionnaires (...) une fois installées au pouvoir, (...) se sclérosent, (...) s'institutionnalisent pour durer, deviennent intransigeantes sur le dogme et se scindent elles-mêmes en des mouvements contraires devenus hérétiques les uns par rapport aux autres. Elles s'éloignent ce faisant du moment effervescent où le Royaume n'était alors qu'un projet et ont besoin, si elles veulent conserver quelque chose de leur explosion initiale, de recourir à une ritualisation rigide qui renvoie aux temps forts de la conscience prophétique d'antan. Elles préparent ainsi une nouvelle attente messianique et ainsi de suite [Laplantine, 1874, p. 137].

Rappelons en parallèle ce qu'écrit Bastide, qui propose quant à lui une possibilité de transformation explicite entre ces deux "langages de l'imaginaire" :

(...) ces sacrés révoltés débouchent finalement sur des projets politiques, *ils s'achèvent en utopies* [ital. GG], en constructions de la raison, en programmes planifiés de la transformation de la société (...) [Bastide, 1975, p. 226].

La vision de la Nouvelle Jérusalem Taiping qu'a pu nous fournir l'étude de Withers laisse penser que l'utopie telle qu'elle est conçue par Laplantine a également sa place dans le mouvement Taiping *comme l'un de ses moments*. Dans la culture chinoise, l'obsession urbanistique caractéristique de l'utopie est même renforcée par une tradition qui fait de la ville (surtout la capitale) une véritable "cité céleste".

De là, il commence à apparaître qu'il serait possible d'opérer une "dialectisation" de la vision de Laplantine, que les trois types qu'il propose comme étant "les trois voix de l'imaginaire" pourraient peut-être être conçus comme les moments d'un même mouvement. Ce que j'entends par "dialectiser" la vision de Laplantine, c'est essentiellement ajouter à sa caractérisation des rapports entre les "trois voix de l'imaginaire" que en réalité, *l'utopie est présente au sein même de l'actualisation historique du mythe* (au sens de Laplantine), c'est à dire de manière latente *dès le début* des mouvements messianiques.

On pourrait en voir des éléments dans ce que rapporte Mühlmann sur le fait que dans les groupes messianiques, le charisme du prophète s'accompagne d'une *surdétermination symbolique*, c'est à dire un "‘qui vive’ perpétuel devant des signes sans intérêt pour l'entendement normal" [Mühlmann, 1968, p. 186] : on combat de manière excessive la contextualité symbolique. Ce qu'on voit de cette contextualité, on l'attribue à une déficience du langage, et on combat cette déficience en *interprétant de nouveau*, ce qui rajoute en fait à la contextualité, au lien entre expression et contexte ! Un langage propre au groupe s'élabore. Authier et Hess parlent à ce propos de "la torsion que les règles institutionnelles opèrent sur la langue" : mais dans cette hypothèse, les règles sont déjà une conséquence d'un mode d'interprétation du monde qui domine dans le groupe [Authier & Hess, 1981] ¹².

Cette "pulsion à sur-interpréter" me semble être en rapport avec la libération des capacités d'interprétation et d'inventivité sociale¹³ caractéristique des mouvements messianiques. Mais la préoccupation obsessionnelle du sens, qui doit correspondre à un "index¹⁴" orthodoxe, me semble au contraire caractéristique de l'aspect "utopique" .

Ces moments présents sans cesse dans le déroulement du mouvement ne pourraient-ils être respectivement : la transe "sauvage" comme moment du désir, le messianisme prophétique comme moment de sa ressaisie, l'utopie enfin comme un "moment du projet"? Le chapitre suivant, qui sera le dernier de cette étude, tentera de préciser ce schéma et de le mettre en rapport avec le mouvement des Taiping.

¹² - Yves Lecerf parle quant à lui d'un "gradient de sens entre l'intérieur et l'extérieur du groupe".

¹³ - Il est intéressant de remarquer à ce propos que du point de vue psychanalytique, aussi bien transe qu'accès au savoir absolu peuvent s'interpréter du point de vue de la "régression infantile" : l'une par le retour à la matrice, l'autre par le rétablissement de la condition originelle de toute-puissance sur l'univers (non-séparation d'entre soi et l'univers). Voir aussi la note 1 pour le "besoin d'ordre".

¹⁴ - Le rapport entre "mise à l'index" et "indexicalité" pourrait bien dépasser le cadre du simple jeu de mots...

L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. [Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, cit. in Lourau, p. 21]

Un sujet autonome est celui qui se sait fondé à conclure : cela est bien vrai, et cela est bien mon désir" [Castoriadis, 1975, p. 143]

Chapitre 25

Le mouvement Taiping – entre transe et utopie

Dans ce dernier chapitre, je vais reprendre certaines idées de François Laplantine et tenter de les mettre en relation avec les propositions de René Lourau sur les trois moments de l'institution. Ensuite je tenterai de mettre ces éléments en relation avec l'évolution du mouvement Taiping telle que je l'ai décrite dans la deuxième partie de cette étude, et avec le paradigme dominant avant la révolte dans la société chinoise. Je terminerai en m'appuyant sur Castoriadis, en tentant d'esquisser les conditions d'une possibilité de dépassement de la mystification inhérente au point aveugle qui attribue la possibilité d'instituer seulement à des forces transcendantes. Je montrerai que la prise de conscience de cette mystification ne mène pas nécessairement à l'émancipation de toute domination.

La ressaisie sociale comme déploiement du mouvement d'interprétation

Ce que Laplantine pose comme besoin irréductible de l'humanité d'interpréter le monde, Castoriadis quant à lui le voit comme une nécessité de la lutte contre l'aliénation personnelle. En ce sens que l'accès à un savoir totalisant sur le monde peut donner à l'individu la sensation de retrouver son unité, ces deux besoins sont concomitants, et communiquent ensemble par le biais de la sublimation et de l'intériorisation. Ainsi paradigme organisant le monde et identité organisant l'individu sont-ils en relation de construction réciproque.

Ainsi, dans le cas du confucianisme, la compétence rituelle des premiers confucianistes ne peut que déboucher dans le champ politique, contrairement à ce que dit Eno, parce que, pour se construire de manière manifeste dans le champ de l'élaboration d'une nouvelle identité (le Sage) en réponse à une crise personnelle, elle n'en est pas moins poussée par une réaction négative aux conditions du paradigme dominant de l'époque des Royaumes Combattants – c'est à dire une crise de

représentation du monde. Et Eno lui-même exprime très bien que l'objet du confucianisme est de remettre en ordre le monde¹ en liant les deux niveaux.

Cette concomitance de l'organisation de l'identité et du monde a pour conséquence que le mouvement totalisant de domination cognitive du monde (y compris par des moyens ou des agents surnaturels) s'accompagne de l'institution progressive d'une domination sur le social, parce que, selon le mot de Castoriadis, la société ne distingue pas entre ce qui est ordre social et ordre naturel, et que la mise en ordre symbolique (qui peut aussi s'opérer en réaction à la mise en ordre symbolique antérieure combattue et récusée) doit avoir pour vocation d'être totale afin d'être perçue comme légitimatrice.

En opposition, comme le montre Kuhn pour l'évolution scientifique, les périodes "chaudes" de l'Histoire apparaissent comme des périodes de *libération de l'interprétation* : réinterprétation d'anciennes interprétations tenues pour acquises (le "taken for granted" est contesté), élaboration de nouveaux faits, luttes renouvelées pour la saisie du monde.

Mais il existe une contradiction interne qui se fait jour au cours du trajet interprétatif parcouru par tous les mouvements sociaux qui construisent une nouvelle *Weltanschauung* (le confucianisme comme le mouvement Taiping). C'est que, au fur et à mesure que les interprétations s'établissent, la possibilité de donner cours à des interprétations ultérieures diminue. Au fur et à mesure que l'intériorisation et l'exaltation morale des débuts se résolvent en Loi (la Terreur de Yang Xiuqing, la version "impériale-légiste" du confucianisme), le choix devient de plus en plus situé socialement, en ce qu'il revêt l'apparence d'une alternative entre ce qui est licite et ce qui est illicite, ce qui est orthodoxe et ce qui est hétérodoxe. Une différenciation sociale s'opère qui donne à certains le pouvoir d'interpréter et le refuse à d'autres. La disponibilité d'une *capacité à interpréter* devient de plus en plus un monopole. Ainsi, dans la civilisation chinoise qui apparaît particulièrement comme une civilisation qui *donne du sens* (voir la prédominance de l'Histoire et de l'écriture et la richesse du champ symbolique), on peut définir les lettrés comme ceux qui seuls possèdent traditionnellement la capacité à maîtriser le champ symbolique, ce qui leur permet d'exercer et de légitimer leur domination en termes de compétence symbolique. C'est

¹ - La psychanalyse, en tant qu'elle est un processus d'interprétation de la construction de l'identité, pourrait être un "opérateur de transformation" permettant de comprendre comment la domination de l'univers se recode en domination sociale et comment la domination sociale se recode en domination de l'univers. Car c'est au cœur du processus d'interprétation du monde qu'advient l'autorité et le pouvoir. Mais la psychanalyse est elle-même limitée en ce qu'elle n'est pas un "outil hors du monde", et qu'elle participe aussi du projet de domination de l'univers... La perspective complémentariste comme celle proposée par Devereux apparaît alors comme "le moins mauvais outil" dont nous puissions disposer, comme donnant des résultats "kaléidoscopiques", non pas utopiques (totali(tari)sants) mais en facettes irréductibles les unes aux autres.

Le "monde" et la "relation humaine" ne sont pas réellement interprétés *en même temps de manière continue* : l'un interprète l'autre, puis l'autre interprète l'un et ainsi de suite. Les deux types d'interprétations constituent ensemble un système interprétatif lié.

ce que certains ont appelé “grammatocratie”. Le prophète des mouvements messianiques (ou qui que ce soit réputé posséder la source du savoir) se retrouve dans une situation parallèle : il a le monopole de l’interprétation. Dans le cas du confucianisme, il existe aussi un investissement fantasmatique en la personne de l’Empereur conçu comme “Sage Suprême”, dont la personnalité historique réelle peut ne pas être conforme aux investissements rêvés des confucianistes de sa Cour (et en règle générale ne l’est pas, car les qualités nécessaires pour gouverner dans l’institution impériale ne sont pas compatibles avec la “sagesse” telle qu’entendue par les confucianistes ²).

Dans le paradigme invoqué plus spécifiquement par les mouvements millénaristes, c’est d’abord la *tendance au mouvement* qui est mise en avant (Dieu le Créateur, l’Apocalypse et le Millénium) mais la stabilité est présente dans le moment du projet (Les 1000 ans du Millénium, la “fin de l’histoire”) : le mouvement a sa place déterminée, mais doit cesser une fois l’ordre nouveau accompli.

La ressaisie sociale consiste en le parcours qui, avec pour horizon l’utopie, mène déjà de la transe sauvage (dont les effets de résolution des tensions opèrent l’emprise psychologique) à son interprétation, possession messianique ou prophétisme. Même s’il n’y a pas de transe comme phénomène courant et majoritaire, sa possibilité autorise et légitime la création de formes sociales *ritualisées* qui ont pour vocation de la *répliquer*. C’est ainsi que la transe peut ne pas être phénomène premier temporellement (cas des Taiping). Mais elle prélude au prophétisme de Hong en lui fournissant le modèle du “voyage en esprit”, et elle prélude aussi au confucianisme comme le montre Eno.

C’est pourquoi le rituel est apparu dans cette étude sous deux formes apparemment contradictoires :

1) sous la forme d’une forme *instituée*, figée, “morte” : c’est ainsi que nous autres, Occidentaux modernes, avons tendance à le voir ; surtout si nous n’analysons pas les formes sociales comme “rituels” dans lesquelles nous nous impliquons de tout cœur. Or c’est justement dans le rituel au cours duquel nous nous impliquons totalement que l’aspect “rituel” ne nous est plus apparent, parce que nous ne faisons pas d’*efforts conscients* pour en respecter les formes, parce que nous sommes saisis par notre propre *authenticité* subjective mais construite.

2) sous une forme instituante, c’est à dire fondatrice d’autres formes et relations sociales.

Il est à noter que les *deux aspects* existent dans la conception des confucianistes.

Le rituel apparaît comme lieu contradictoire, et en quelque sorte comme archétype de la ressaisie sociale, comme tentative de faire suspendre l’interprétation (ce qui le rapproche de la transe) mais aussi comme *théâtre* (ce qui le rapproche de l’utopie). C’est ainsi que le confucianisme peut historiquement se constituer à la fois à partir du

² - Surtout dans le cas de Ögödei et de Gengis Khan !!

chamanisme des origines et contre lui, tout en entretenant un projet utopique de société harmonieuse où les relations sociales sont aussi fixées (et archétypales) que celles entre rôles de l'Opéra de Pékin (qui *lui aussi* se développe à partir du chamanisme).

Le besoin de cohérence du monde comme source de la mystification

Mon hypothèse est la suivante : ce qui rend possible l'*émergence* du désir d'émancipation, par le *ressentiment* [Mannheim, 1936 ; Gramsci, 1971 ; Mühlmann, 1968] causé par la souffrance de la domination, cause aussi la mystification du processus par lequel l'émancipation peut être amenée. Parce que le désir doit prendre corps pour émerger, il nécessite une vision du monde, un *projet*. Et ce projet se voulant totalisant, doit s'assurer de la manière dont il pourra s'imposer. Ainsi le besoin de cohérence du monde – puisque c'est de lui qu'il s'agit – apparaît aussi comme causant le dogmatisme en raison du fait de la socialisation de l'action "politique" sous forme d'une organisation qui défend ses intérêts en tant qu'organisation. Il n'est pas nécessaire de supposer le machiavélisme et la manipulation par les leaders pour expliquer l'échec.

Mais le besoin de cohérence du monde est aussi ce qui permet de s'engager dans l'action révolutionnaire, car le refus de la cohérence, conscient ou inconscient, ne permet pas d'articuler un programme "politique" pragmatique d'action sur le monde. L'engagement dans le monde nécessite un projet. Il semble qu'on doive naviguer entre les deux écueils du dogmatisme (partidaire ?) d'un côté et de la désocialisation de l'autre – c'est à dire *entre transe et utopie*.

C'est ainsi que l'escapisme (sous la forme de l'érémisme, etc...) participe bien, comme le voit Mühlmann, des alternatives possibles dans la lutte contre la société dominante. Mais à côté de l'"escapisme inconscient" qui refuse simplement l'intégration sociale, il peut ainsi exister un "escapisme conscient", qui a envisagé l'autre alternative, celle de l'opposition organisée, lui a trouvé le goût de l'utopie dans ce qu'elle a de négatif et d'effrayant, et a préféré (par exemple) l'autodissolution. On peut discuter pour savoir si les différents érémitismes chinois du début de notre ère, taoïstes ou même parfois confucianistes, appartiennent à l'une ou de l'autre tendance.

L'alternative à l'escapisme, c'est celle du *mouvement* : dans la tension entre d'un côté désir, ineffable, (ou, comme le dit Laplantine : "non-su radical") et de l'autre dogme, c'est à dire savoir se voulant absolu, se déploie un *mouvement* qui peut prendre la forme d'un prophétisme. Et en ce mouvement, le mouvement entre ineffable et surdéterminé s'actualise en la *ressaisie sociale*.

Les propositions de René Lourau

Je vais tenter de mettre en rapport cette idée de "moments" contradictoires au sein du prophétisme avec certaines propositions que fait René Lourau quant à la notion d'institution dans la société en général, avec une référence sous-jacente aux

mouvements sociaux. Mon intérêt est ici en ce que les catégories de Lourau pourraient s'appliquer aux mouvements messianiques d'opposition, en tant qu'ils sont aussi des institutions, des *créations sociales* (ce qui est le sens le plus général possible que je choisirai pour le mot institution).

Dans *L'analyse institutionnelle*, Lourau commence par donner de l'institution une première définition en tant que "norme universelle" :

Une norme universelle ou considérée comme telle, qu'il s'agisse du mariage, de l'éducation, de la médecine, du salariat, du profit, du crédit, porte le nom d'institution [Lourau, 1970, p. 9].

Mais il ne s'agit pas de considérer cette "norme", comme pourrait le faire croire le choix du mot, en en hypostasiant le niveau légal. Lourau complexifie rapidement son approche en proposant une décomposition du concept d'institution en trois moments inspirés de Hegel : universalité, particularité, et singularité.

Le moment de l'universalité : C'est l'institution comme norme sociale générale, abstraite : le salariat, la famille... C'est l'*unité positive* du concept d'institution. C'est dans ce moment que le concept est pleinement vrai.

Le moment de la particularité : C'est la négation du moment précédent : un individu peut être non salarié, ou célibataire sans encourir de sanctions légales. Ce moment se situe dans l'incarnation de l'idée dans la réalité : là où l'idée devient "située" (au sens de l'ethnométhodologie), alors elle admet aussi son contraire comme possible, c'est à dire comme "vrai".

Le moment de la singularité : C'est le moment de l'unité négative, résultant de l'action de la négativité sur l'unité positive de la norme universelle. C'est à dire que la société trouve dans l'opposition entre les deux moments le moyen de fonctionner : c'est le moment de l'organisation.

Ces moments se sont vus par la suite "développés" par référence à Castoriadis, qui oppose quant à lui, "société instituante" et "société instituée" :

L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il est fleuve ouvert du collectif-anonyme ; comme psyché/soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel. Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire-être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante [Castoriadis, p. 493].

C'est ce que j'ai parfois nommé dans cette étude en utilisant l'infinitif substantivé du verbe "instituer" ("l'instituer") – appelé ainsi pour montrer son aspect dynamique, et que les institutionnalistes appellent en général "instituant" (le problème réside en ce que le fait d'instituer quelque chose peut être décrit comme "l'institution de quelque chose" – ce qui prête à confusion avec l'ensemble de ce qui est décrit, l'institution comme produit et cristallisation dialectique de la dynamique et de ce qui s'y oppose).

Le moment de la particularité en est venu à être caractérisé comme moment de la contestation, ou "instituant". A l'origine, Lourau le définissait comme "moment d'une

certaine indétermination dans la norme”. Il me semble se relier au moment de la transe dans la terminologie empruntée à Laplantine, en ce qu’il apparaît comme “négativité” ne s’étant pas encore incarnée en un projet, “ineffable”.

En opposition à l’instituant, Castoriadis pose un autre concept :

La création de la société instituant, comme société instituée, est chaque fois monde commun (...). Cette institution est institution d’un monde au sens qu’elle doit et qu’elle peut tout recouvrir, que tout doit dans et par elle être, en principe, dicible et représentable, et que tout doit absolument être pris dans le réseau des significations, tout doit faire sens [Castoriadis, pp. 494-5].

C’est ce *projet de domination du sens* qui constitue l’institué – auquel a été assimilé le moment de l’universalité – et on retrouve ici l’approche de l’utopie comme surdétermination sémiotique. Mais, ajoute Castoriadis,

ce recouvrement n’est jamais assuré : ce qui lui échappe, c’est l’énigme du monde tout court, qui se tient derrière le monde commun social, comme à-être, c’est à dire provision inépuisable d’altérité et comme défi irréductible à toute signification établie [Castoriadis, p. 495]

Castoriadis pose l’acte instituant comme “l’institution d’un magma de significations”, mais ne lui oppose pas, pourtant, un institué qui se serait immobilisé dans la surdétermination :

La société instituée ne s’oppose pas à la société instituant comme un produit mort à une activité qui l’a fait être ; elle représente la fixité / stabilité relative et transitoire des formes-figures instituées dans et par lesquelles seulement l’imaginaire social peut être et se faire être comme social-historique [Castoriadis, p. 496].

C’est à dire que l’utopie n’existe réellement que comme moment du projet dans le mouvement du social-historique, comme justement le voit Hauriou quand il avance comme *moment de l’universalité* de son concept d’institution son “idée d’œuvre ou d’entreprise”, ce qui constitue le guide de l’action, ce qu’on veut instituer, *ce en quoi cherche à s’incarner l’instituant*.

Le moment de la singularité a été assimilé à l’institution au sens de cristallisation entre instituant et institué. Je serais porté pour le cas qui nous intéresse à y voir le mouvement social lui-même en tant que mouvement. Ici, par exemple, l’aspect prophétique qui s’incarne en Hong Xiuqing, l’aspect “ressaisie sociale” de la transe de Yang Xiuqing comme possession divine. Je pars ici de l’idée que tout se passe comme si, en cherchant à s’incarner en utopie, la transe se trouvait soumise au processus suivant tel que décrit par Castoriadis :

(...) la signification instituée ne peut être qu’en s’altérant et s’altère par le faire et le dire/représenter social. Ainsi la norme elle-même s’altère par l’altération de ce dont elle devait elle-même être norme d’identité, en attendant qu’elle soit brisée par la position explicite d’une autre norme [Castoriadis, p. 497]

et qui fait que, même une utopie réalisée dans le faire-social comme semble l’être la Nouvelle Jérusalem ne pourrait être qu’une représentation mystifiée d’elle-même, en

réalité prophétisme, ressaisie sociale et non utopie réalisée. *En ce sens, la ressaisie sociale opère aussi bien vis-à-vis du projet utopique (par en bas, ou par défaut, ou, pourrait-on dire, comme application à l'utopie du "principe de réalité") que vis-à-vis de la transe (par en haut, ou par excès).*

L'idée de base ici est que l'articulation entre ces trois moments change dans le déroulement de l'existence du mouvement, et qu'il peut y en avoir qui dominant le mode de fonctionnement (et donc les autres) durant un certain temps.

Bien sur, *du point de vue du paradigme combattu*, le moment dominant apparaît toujours pour les mouvements de rébellion s'exprimer dans leur caractéristique qu'ils sont en rébellion : la destruction de la signification sociale. Les ennemis du mouvement emploieront facilement le terme de "transe" pour le désigner. Et je pense qu'il y a paradoxalement une trace de conservatisme dans l'attribution à un mouvement de rébellion quelqu'il soit d'*un moment instituant exclusif*, c'est à dire à l'exclusion des deux autres.

Ce qui pose problème, c'est la nature réelle du moment utopique d'un mouvement social dans ses débuts : c'est ce qui semble correspondre à *l'idée d'œuvre* de Hauriou. Mais ce moment utopique, forcément opposé à la réalité, puisqu'il s'agit d'un projet, a aussi cet aspect de norme générale, de plan selon lequel on veut instituer le nouveau. C'est à dire que, contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, il y a dans le moment du projet (utopique) de l'idéologie un aspect essentiellement *institué*, puisqu'il s'agit de réorganiser selon une règle nouvelle ! Mais l'actualisation dans le social de chacun des moments du mouvement est construite par les acteurs au fur et à mesure que leur *Weltanschauung* se précise : nous n'évoluons certes pas dans un monde d'essences qui s'incarneraient.

L'évolution comme passage à un métalangage dans l'interprétation

Il semble bien que ce que Robert Wagner avait hypostasié dans son analyse selon le modèle de l'"interprétation une fois pour toutes" de la vision de Hong Xiuquan existe bien : c'est le temps où l'utopie est atteinte. Alors, dans une perfection fantasmagique et obsessionnelle, *le temps s'arrête, l'interprétation s'arrête.*

L'utopie, le "moment du projet", apparaît comme but final de la ressaisie sociale prophétique de la transe, but du voyage menant de l'irrationalité du désir au surinvestissement rationnel, de l'absence de sens (ineffable) à l'excès obsessionnel de sens.

Mais, dans une culture comme la culture chinoise où la domination a pour caractéristique le monopole du sens, le mouvement de lutte contre la domination doit se poser tout d'abord comme assertion du droit à interpréter. Le moment utopique (celui de l'aboutissement du mouvement, comme moment temporel de l'interprétation terminée) est présent *dès le début*, aussi bien sous la forme de la secte (les croyants

s'isolent pour élaborer leur univers privé) que sous celle de la contradiction radicale avec l'ordre qui s'exprime dans la "révolte" apparemment instituante.

Mais une seconde contradiction se révèle alors : c'est que, comme je l'ai montré à partir de Kertzer, *la domination sociale s'opère aussi toujours dans l'ambiguïté* : alors même que les dominants (par exemple les confucianistes) souhaiteraient interrompre l'interprétation, ils sont pourtant contraints de continuer indéfiniment à interpréter, à créer de nouveaux codes sociaux, parce que leur paradigme n'est jamais totalement clos, totalement cohérent, "parfait". L'utopie – le paradigme parfait – ne peut exister qu'à l'état de tendance, aussi bien dans le système en place que dans le projet messianique. Car les dominants doivent continuer à interpréter, ne serait-ce qu'à leur propre usage, *pour assumer leur identité*, comme le montre l'exemple du rôle de Zeng Guofan à Pékin à la mort de l'empereur.

C'est aussi pourquoi on n'a jamais une évolution historique linéaire, ni pour un mouvement d'opposition comme celui des Taiping, ni pour un paradigme dominant dans une société comme le confucianisme, qui passerait continûment, sans heurts, de la transe à l'utopie. Il se produit plutôt de nombreux cycles d'interprétation/institutionnalisation de durées différentes, parfois emboîtés les uns dans les autres. Parce que :

- des événements extérieurs viennent "analyser" l'interprétation des dominants, forçant ceux-ci à continuer le travail de décodage du monde : pour les confucianistes, l'invasion du nord de la Chine par les "barbares" sous les Song constitue un de ces événements, l'intrusion du bouddhisme en constitue un autre, le bouillonnement économique-social de l'époque Ming-Qing un troisième, pour les Taiping, les attaques menées contre eux par les Qing,

- les acteurs analysent en partie l'évolution de leur corpus par référence à la manière dont ils conçoivent sa forme passée (réification-maîtrise de l'"histoire"), et, en partie sous les influences "extérieures" décrites, tentent consciemment de modifier la dynamique d'évolution de leur corpus. Ainsi ce que j'ai décrit pour la fin des Ming comme émergence de préoccupations morales posées en termes d'intériorisation et non pas d'obéissance peut-il être analysé en partie comme résultant de l'évolution économique et en partie comme résultant d'influences bouddhistes.

Mais même l'apparent retour dans le néoconfucianisme d'après les Song vers des formes de pensée plus internes, plus centrées sur l'individu, ne constitue pas pour autant un *retour en arrière vers l'instituant* (la transe) : le confucianisme d'époque Song est tout autant opposé au chamanisme que celui des époques précédentes. On pourrait plutôt comprendre cette évolution comme *le passage à un niveau supérieur de description à usage interne de ce qu'est la doctrine*, c'est à dire l'élaboration d'un "métalangage".

Celui-ci correspondrait à l'arrivée au jour dans la conscience sociale confucianiste de la contradiction entre conformité et spontanéité, que l'on tenterait de résoudre par

l'idée d'une intériorisation conçue comme *phénomène résultant d'une volonté délibérée*.

Il y a là une évolution certaine, en ce que le confucianisme de cette époque devient capable d'intégrer une partie de ses propres contradictions. Mais elle ne mène ni à une situation plus proche de l'utopie, ni ne ramène à la situation de la fondation de la doctrine : c'est plutôt un nouveau mode de cristallisation des contradictions entre transe et utopie. De même dans le mouvement Taiping, je ne crois pas qu'il y ait une évolution linéaire faisant passer de la transe à l'utopie, du moins élaboré au plus élaboré en matière de sens, c'est à dire du "moins de sens" au "plus de sens".

Cycles emboîtés de définition du sens

Pour tenter de poser un modèle plus général qui rende compte de ce type d'évolution, je me référerai à celui en trois phases que j'avais proposé dans mon mémoire de DEA [Gautier, 1986] :

PHASE 1 : Constitution du sens : Le groupe dégage par l'analyse des concepts qu'il utilise en vue de ses actions quotidiennes, qui elles-mêmes exercent une influence sur le sens :

Sens des concepts --> Actions pratiques --> Ecrits

PHASE 2 : Normation du sens : Une grande partie des mots sont "figés" – Le *contexte* de la construction du sens est perdu, et seul, le sens reste, *normatif*, devant déterminer le quotidien :

Sens --> Actions pratiques

La validation du sens doit pourtant se faire. On *l'importe* donc :

- du passé (documents écrits) ou de l'extérieur (documents normatifs : dictionnaire)

Ecrits --> Sens des concepts --> Actions pratiques

PHASE 3 : Critique de la normation – dissolution du sens

Le groupe distingue un malaise, sans voir réellement le mécanisme en cause, et critique la normation.

Comme aucun modèle issu des pratiques quotidiennes ne permet de **redonner sens commun** aux concepts dont le groupe a pourtant besoin, comme constituants du paradigme général de ses actions pratiques, la sensation éprouvée est bien une **dissolution générale du sens commun**, au sens où il ne constitue plus un paradigme **opérationnel** – or où est l'intérêt d'un paradigme s'il n'est plus opérationnel ?

Je voudrais rappeler ce qu'écrit T.S. Kuhn sur ce thème :

Il serait donc normal que les règles deviennent importantes et que le manque d'intérêt qui les entoure habituellement s'évanouisse dès que les paradigmes ou les modèles semblent moins surs. Or c'est exactement ce qui se produit.

La période antérieure à la formation d'un paradigme, en particulier, est régulièrement marquée par des discussions fréquentes et profondes sur les méthodes légitimes, les problèmes, les solutions acceptables, bien que cela serve plus à définir des écoles qu'à rallier l'unanimité." [Kuhn, 1985, p.77].

Kuhn parle ici de la "période **antérieure** à la formation d'un paradigme", qui correspondrait à la période que j'ai appelé la "phase 3". Il me semble qu'en effet, cette phase peut aussi être interprétée comme préluant – ou du moins pouvant préluder – à une nouvelle "phase 1".

Du point de vue de l'Analyse Institutionnelle, on voit réapparaître ici, sous la forme des concepts paradigmatiques fondant le groupe, puis des règles d'action dans l'institution, les notions d'**instituant** et d'**institué**.

Du point de vue ethnométhodologique, l'échelle temporelle serait différente. Je veux dire que viendrait se superposer au cycle à long terme que je viens de mentionner (sur plusieurs années) toute une série de cycles très courts mis en oeuvre par les membres absolument continuellement dans leurs activités quotidiennes visant à organiser leurs actions.

Ce problème de "perte du sens" fait qu'à un certain moment de l'élaboration, est posée la nécessité que l'identité ainsi construite pour le mouvement soit publi-citée à **l'intérieur** de lui-même. C'est ainsi que sont publiés des textes répondant spécifiquement à cet objectif, des textes de "rappels des principes de base", visant à réactiver le moment instituant du mouvement, mais constituant simultanément l'indice qu'il nécessite d'être réactivé...

Je pense que ce que j'ai caractérisé comme "passage à un métalangage" dans le cas du confucianisme pourrait correspondre à un phénomène de cet ordre. Et dans le mouvement Taiping, on peut se rappeler que, au moment où Hong Rengan arrive à Nanjing, et où la production de textes s'est quelque peu interrompue, commence une phase de "reprécision du sens" : le nouveau premier ministre, afin de "redonner la foi" aux troupes, commence à rédiger un grand nombre de textes et de décrets rappelant la période de ferveur du mouvement, et cherchant à inciter les soldats à pratiquer

quotidiennement la prière afin de faire réadvenir cette période. Chez les confucianistes, la publication de commentaires étalée sur des milliers d'années (et de commentaires de commentaires) qui constitue proprement les textes canoniques comme tels (canonique = ayant été commenté) porterait aussi témoignage d'un tel phénomène.

Au cours de l'évolution du mouvement, ce serait donc lors de moments où une perte de sens serait ressentie par les membres, que paradoxalement, interviendrait une tentative normative : *c'est à dire que contrairement au projet utopique, les moments de dominance du moment utopique ne s'accompagnent pas d'une sensation de sûreté du savoir, mais constituent plutôt une réaction consciente à une situation inverse d'incertitude générale.*

La fusion originelle du groupe, condition de possibilité de l'institutionnalisation?

L'une des grandes caractéristiques des idéologies révolutionnaires modernes – celles inspirées du marxisme – c'est d'avoir tenté de rationaliser le moment de l'Utopie dans la lutte, pour atteindre un projet révolutionnaire que est beaucoup plus "mondain" que dans les époques précapitalistes. La modification de l'organisation sociale est explicitement visée comme objectif principal de l'action, et non plus comme conséquence d'une lutte se situant à d'autres niveaux (comme celui du ou des dieux, p. ex.). Concrètement, on se battra contre la norme universelle d'organisation basée sur le profit – alors qu'il y a quelques siècles, on se battait par exemple sur la nature de la personne du Christ dans la Trinité ou sur sa relation au sein de celle-ci avec le Saint-Esprit (personnellement, je vois là un progrès indéniable).

Il y a ici un paradoxe apparent intéressant à travailler : ce "moment du projet", de l'Utopie d'un mouvement en lutte est bien aussi celui de l'universalité. Certes on répugne à admettre qu'un mouvement qui semble encore essentiellement au stade de l'instituant, de la négativité, puisse ainsi être régi par le moment de l'universalité. Un mouvement révolutionnaire semble essentiellement différent de ce qu'il combat : "les Institutions" (au sens courant, c'est à dire les normes dominantes dans la société). Nous sommes portés à penser qu'il n'est pas (pas encore ?) parvenu à un stade où son organisation serait dominée par ce moment de l'universalité. Il semble plus un groupe en fusion qu'une institution, celle-ci reposant sur un dogme, une pesanteur des idées.

Il me semble qu'en opérant cette division simpliste, nous sommes victimes d'une conception non pas dialectique mais dangereusement manichéiste : celle selon laquelle il y a le le "bon instituant" qui lutte contre le "mauvais institué". Cela revient littéralement à un scénario manichéiste de western américain de l'époque classique. D'un point de vue pragmatique, il devrait suffire pour se guérir de cette idée de penser aux résultats des diverses révolutions de l'histoire récente. Y compris les ainsi-nommées "Révolutions Nationales". Mais point n'est besoin de parler des nazis. Il faut aussi constater que cette conception "anti-dialectique", qui aboutit entre autres à

éliminer de fait toute possibilité de contradiction au sein du groupe révolutionnaire lui-même, correspond très exactement à l'approche stalinienne.

Cette conception amène aussi à réduire dans le scénario de la pièce les forces agissantes aux deux moments de l'instituant et de l'institué, en oubliant le troisième terme, le moment de l'unité négative, et à assimiler à chaque force l'un des deux acteurs sociaux en présence. La question est : existe-t-il dans ce groupe révolutionnaire, fût-il encore, selon le terme de Sartre, "en fusion", des normes reconnues par ses membres comme universelles ? Oui certes, puisque c'est au nom de ces normes que le groupe lutte. Elles sont peut-être essentiellement définies comme négatives, c'est à dire dans le refus des normes dominantes de la société, mais elles sont une référence dans l'implication des membres dans le groupe, et aussi dans son mode d'organisation.

En ce sens, il existe déjà dans l'idéologie du groupe les éléments susceptibles par la suite de se transformer de "normes d'implication" en "normes impératives", voire en dogme. On pourrait même dire que cet aspect institué domine *déjà* le mode d'organisation du groupe. Pour les Taiping dans leurs premiers mois, par exemple, l'autorité suprême du Prophète découle de la foi de tous en sa vision et en sa mission.

Mais le système idéologique, je l'ai précisé lorsque j'ai parlé du moment de l'affiliation pour les convertis de Hong, peut ne pas être totalement pensé dans ses implications. Ou bien il peut l'avoir été, mais les normes le composant n'ont pas encore eu à se confronter au principe de réalité. D'abord parce que le groupe a, grossièrement, attiré ses membres sur la base de l'accord avec ses normes. (Je dis "grossièrement", car il est clair que des raisons autres jouent, mais entrer dans le groupe suppose accepter ostensiblement son système idéologique, même si cette acceptation est en fait seconde à d'autres objectifs personnels, voire inconscients). La dissidence interne se produira, mais elle devra d'abord mûrir, et les dissidents internes devront auparavant quitter dans une certaine mesure leur propre conception manichéiste, qui veut que la seule dissidence possible soit celle de la secte contre la société.

Des normes universelles dominant donc bien l'organisation de la secte, mais elles sont encore intériorisées par ses membres, et non à proprement parler obéies, puisque c'est ce que suppose adhérer. La "direction" n'a donc pas encore eu à décider de ce qu'elle devait faire en présence de dissidence interne, et donc il y a sans doute toute une série de normes qui n'ont pas encore eu besoin de se trouver précisées jusque dans leurs dernières conséquences. Il devra en présence de "faute" éventuelle, s'opérer une "prise de décision" quant à la nature réelle de l'acte : il s'agira de classer ce qui est permis et ce qui est interdit, et ce faisant, l'aspect "institué" de l'idéologie se trouvera renforcé.

Notons que cette "prise de décision" n'intervient jamais dans l'absolu, mais face à des circonstances données, qui en réalité la provoquent. L'hypostase du niveau légal, qui mène à considérer l'élaboration du droit comme un processus "naturel", ou pire à cesser de considérer aucun processus d'élaboration pour penser le droit comme "déjà-là", repose sur l'oubli de cette circonstance.

Il faut aussi insister que ce même processus de “prise de décision” est également aussi à l’œuvre du point de vue des valeurs dominantes de la société, vis-à-vis justement du genre de groupe dissident dont il est question : le législateur Qing, au début de l’activité de la Société des Adorateurs de Dieu dans le Guangxi, ne considéra nullement ceux-ci comme des rebelles. Au contraire, dans la situation catastrophique de la région, il fut plutôt porté à voir la Société comme un élément d’ordre, de même qu’il considérait les diverses associations régionales chinoises de l’époque. Cela ne signifie pas que l’Etat n’avait pas de *second thoughts*, d’éléments de méfiance, vis-à-vis de ces groupes. Cet Etat centralisateur en avait forcément face à l’émergence de quelque organisation locale que ce soit – y compris les organisations très orthodoxes de l’élite lettrée.

Ensuite, le “principe de réalité” agit pour ainsi dire négativement sur la manière dont le mouvement définit son idéologie : les Taiping ne commencent pas en 1851 par rédiger leurs textes concernant la redistribution des terres aux paysans, d’abord parce qu’ils n’ont pas encore conquis de terres à redistribuer, *mais surtout parce qu’ils ne se sont pas encore eux-même clairement conçus comme dissidents*.

Cette relative “incomplétude” des normes du groupe est aussi liée à ce que les membres hypostasient un nombre très restreint de problèmes comme “marqueurs” de leur appartenance. Tous les autres problèmes sont ignorés au profit d’un “groupisme” fusionnel.

On pourrait presque dire que *c’est précisément la situation de fusion, de dominance apparente de l’instituant, qui recèle pour l’avenir, de par les carences qu’elle permet, dans la définition de ce qui fonde l’identité du groupe, toutes les possibilités de définition autoritaire ultérieure des normes*³.

Donc “fusion” ne signifie pas “absence d’institué” – mais seulement une forme particulière d’institué : aucun des trois moments de l’institution ne peut être véritablement absent dans un groupe. Le moment utopique est bien le moment de l’universalité, celui de la norme. Et le moment de la particularité, celui de l’instituant, même s’il semble dominer, *n’est pas seul*.

L’évolution des mouvements messianiques

Pour caractériser l’évolution typique des mouvements messianiques, Laplantine perle d’“involution” ou d’“institutionnalisation” :

La phase finale de ces mouvements, c’est *l’involution*, (...) leur infléchissement social par retombée du flux initial, leur sclérose institutionnelle et souvent leur fin dérisoire [Laplantine, 1974, pp. 31-2]

³ - Evidemment, on est tenté d’objecter que, dans le cas spécifique d’un mouvement prophétique, l’autorité dérivant de la mission divine n’est pas précisément collective... Mais il existe des cas contradictoires, par exemple en Chine, celui des Boxers, où chacun des assistants pouvait être possédé par un dieu [Esherick, 1980].

et encore :

Ces épopées messianico-révolutionnaires (...) une fois installées au pouvoir, (...) se sclérosent, (...) s’institutionnalisent pour durer, deviennent intransigeantes sur le dogme et se scindent elles-mêmes en des mouvements contraires devenus hérétiques les uns par rapport aux autres. elles s’éloignent ce faisant du moment effervescent où le Royaume n’était alors qu’un projet et ont besoin, si elles veulent conserver quelque chose de leur explosion initiale, de recourir à une ritualisation rigide qui renvoie aux temps forts de la conscience prophétique d’antan. Elles préparent ainsi une nouvelle attente messianique et ainsi de suite [Laplantine, 1974, p. 137].

Mühlmann, quant à lui, parle de la “tranquillisation” du mouvement, et il esquisse des *raisons sociales* à cette “tranquillisation” : quand le mouvement bogomile quitta les couches populaires pour acquérir des partisans dans la haute noblesse byzantine, son visage spirituel en fut certes changé, comme le dit Mühlmann, et il prit un tour plus dogmatique, il commença à “transiger”, à “chercher un compromis avec la situation actuelle” – mais Mühlmann ne pose pas le problème des intérêts investis dans la dogmatisation et l’affadissement des éléments millénaristes originels par les nobles !

Ce n’est pas seulement un “passage du mouvement à la secte” au sens du passage du “plus rapide au moins rapide”. Cet aspect existe, en ce sens que l’utopie est fantasmée comme immobile. Mais il y a aussi que les objectifs sociaux du mouvement changent, que le corpus est l’objet d’une lutte d’interprétation qui est aussi une lutte féroce entre groupes sociaux, alliances d’intérêts de classes par exemple, mais pas seulement : voir chez les Taiping les “anciens croyants” (dominés par ceux du Guangxi) et les “nouveaux croyants”, et au sein des “anciens croyants” du sud, la lutte entre les gens du Guangxi proprement dit et ceux du Guangdong – et celle entre les partisans de Yang et les autres, etc...

L’évolution par laquelle le Mouvement passe à l’état de Secte ou d’Eglise n’est pas seulement une forme d’évolution des idées : elle est en même temps une forme d’évolution interne qui reflète une lutte sourde accompagnée de renversements d’alliances de groupes d’appartenances se disputant l’hégémonie. C’est ce phénomène que Mühlmann réifie en parlant de l’évolution d’un mythique “Esprit de la Révolution”. D’ailleurs, il l’entrevoit quand il mentionne :

Cela implique aussi, au fur et à mesure que grandit le poids propre de l’institution, un glissement vers les couches sociales qui, loin d’être soulevées par les espérances messianiques, se satisfont fort bien du statu quo [Mühlmann, p. 212].

Mais ce n’est pas seulement que la *clientèle* du mouvement change à long terme. C’est aussi au sein du mouvement, et ce dès les origines, que se retrouvent des éléments (qui peuvent fort bien être issus paradoxalement des couches les plus dominées), et qui se projettent dans le rôle des dirigeants futurs et jouent de la routinisation – ou plutôt de la *réorientation* du charisme originel – pour acquérir la position qu’ils recherchent. Le charisme est un phénomène social qui peut *se construire sciemment*, comme le démontre l’occurrence du culte de la personnalité dans les révolutions les plus diverses. L’exemple de Yang Xiuqing n’en est qu’un parmi d’autres. Et cette “construction

charismatique” n’est qu’une facette d’une différenciation sociale qui s’opère au sein du mouvement.

La démystification comme processus de prise du pouvoir

Considérés au niveau de la conscience des participants de base au mouvement, les deux modes d’explication de la routinisation et de la trahison de classe ne sont peut-être pas si contradictoires qu’il y paraît pour expliquer ce que Laplantine appelle “l’involution” des mouvements messianiques. Je serais porté à les considérer comme deux facettes d’un même processus, au cours duquel ce que Weber caractériserait comme une routinisation du charisme serait vu comme le processus par lequel le moment instrumental se mettrait à dominer sur le moment psycho-culturel dans l’interprétation concrète du corpus religieux, et où ce qui apparaît comme une routinisation du charisme, serait un aspect du retournement d’alliance de classes du leadership.

Au sein du mouvement de rébellion le fait que les institutions de la société ne sont pas naturelles mais créées devient de plus en plus clair au fur et à mesure que les rebelles expérimentent leur pouvoir de démiurge. Dans l’acte d’instituer se révèle la possibilité et la nature du pouvoir. Et donc au fur et à mesure que le pouvoir apparaît de plus en plus comme le produit d’un acte social, en même temps que la question de sa légitimation se révèle comme un artefact, les luttes pour ce pouvoir doivent prendre de l’ampleur. Au sein du mouvement, diverses consciences d’intérêts divergents peuvent se révéler comme les acteurs prennent conscience de leur identité : les leaders comme davantage dignes de diriger, les disciples comme de plus en plus opposés à la stratification qui apparaît.

Les leaders prennent conscience de leur capacité à assumer le pouvoir, conscience aussi de leur intérêt pour le pouvoir, et aussi conscience du fait que l’assumer dans leur propre intérêt (voire leur intérêt de classe) risque de mener à leur échec personnel par manque de soutien de leurs disciples. Ils se mettent à bâtir des constructions idéologiques susceptibles de leur conserver leur soutien.

C’est souvent ceux qui – pour des raisons de stratification sociale héritée de la situation de domination, et non d’innéité – sont capables d’articuler une vision alternative paradigmatique en utilisant les termes mêmes dans lesquels le paradigme social dominant est exprimé : c’est à dire qu’ils peuvent récupérer un certain nombre des arguments de légitimité du paradigme qu’ils combattent. Mais une origine de classe particulière n’est nullement une nécessité.

Plusieurs cas peuvent se produire :

- échec du mouvement parce que certains disciples s’estiment trahis et font défection, passant éventuellement au service de l’ordre orthodoxe, ou bien par luttes internes, affaiblissement, et finalement écrasement par l’ordre orthodoxe ;

- succès apparent du mouvement : il réussit à prendre le pouvoir, mais ses chefs abandonnent leurs constructions idéologiques de circonstance au profit de l'alliance leur assurant définitivement le pouvoir et on assiste à une restauration sous une dynastie différente ;

- succès des disciples derrière d'autres leaders, et tentative d'instauration d'un nouvel ordre social...

Les leaders ont intérêt à faire cesser les interprétations sauvages qui ne sont pas de leur fait : le sens, le droit à interpréter deviennent la propriété des leaders, suivant un processus proche de celui décrit dans cet extrait pour des organisations plus récentes :

(...) La bureaucratie n'existe pas seulement quand elle trouve une base sociale, dans un appareil ayant ses règles de fonctionnement spécifique, ou, à plus forte raison, dans un Etat. A ce moment, c'est à dire lorsqu'elle devient l'expression d'une catégorie sociale privilégiée à un titre ou à un autre, la bureaucratie se constitue définitivement en corps social distinct de la classe sociale dont elle est issue et qu'elle prétend représenter.

Mais avant ce moment, le noyau d'une bureaucratie future peut se constituer, y compris dans une organisation de faibles dimensions, dépourvue de bases matérielles de puissance. Sa naissance se signale par la naissance d'un réseau restreint de cadres qui cherchent s'assurer le monopole de l'information et de la réflexion politique générale. La justification que se donne à elle-même et aux autres, la direction historique ainsi constituée est d'ordre théologique : elle est la seule à connaître et à pouvoir interpréter le programme. Le dit programme n'est pas une réflexion commune sur l'histoire, sur les principes que l'on peut en tirer, et sur la stratégie qu'il est raisonnable de proposer (ce programme-là est nécessaire). Il s'agit d'un code, en partie ineffable, fondé sur un certain nombre de références à des textes anciens, dotés d'une valeur magique. Ce code est maintenu ésotérique ; seuls ceux qui suivent un parcours d'initiation peuvent le maîtriser et décider des variations, au demeurant fréquentes, qu'il faut lui faire subir : ils sont les cadres. Cette conception doit être combattue, car elle est à l'origine de toutes les mini-bureaucraties qui foisonnent dans les groupes révolutionnaires. Elle reflète un rapport réifié à la politique. Elle ne peut aboutir, si les circonstances s'y prêtent, qu'à la transformation de la proto-bureaucratie en bureaucratie constituée. Nous savons en effet (là encore il faut se reporter aux enseignements du féminisme) que le pouvoir n'est pas seulement un ensemble de rapports sociaux institutionnalisés, mais aussi l'expression symbolique de ces rapports dans la tête des gens, militants inclus. [“Vers la république autogérée”, Revue *Sous le drapeau du socialisme*, n° 100-101, 1988].

Ainsi expulse-t-on de l'Association des Adorateurs de Dieu les gens qui se permettent encore de tomber en transe une fois que l'on a admis la vérité de la vision des quelques premiers à l'avoir fait. D'ailleurs il n'y a plus de Taiping qui tombent en transe pour proclamer parler avec la voix du Seigneur après que Yang Xiuqing ait fait pris le pouvoir !

Et puis on constate une cessation du jaillissement de nouveau sens : de même que la source du sens s'évanouit (les visions) la nécessité de nouvelles interprétations disparaît. Les textes Taiping publiés après 1854 sont en majorité des réimpressions de textes antérieurs ou bien offrent peu d'intérêt doctrinal. Et très vite, puisqu'il n'est plus

question de faire autre chose que de suivre les interprétations décidées par les chefs, tout intérêt dans les problèmes d'interprétation eux-mêmes disparaît, avant que *tout intérêt pour le paradigme du mouvement lui-même disparaisse à son tour* : les soldats Taiping et les Taiping en général opèrent un retrait de leur investissement affectif dans ce qui est devenu un dogme protégé et maîtrisé seulement par quelques-uns.

Et puis le maître à interpréter qu'était Yang Xiuqing n'est-il pas mort assassiné ? Comment alors croire qu'il était réellement omniscient ? Le désespoir dont j'ai déjà parlé au chapitre 19 s'empare alors de beaucoup de "vrais croyants", et peut-être la tentation de l'escapisme, de la fuite hors de la société les saisit-elle. Jane Edkins n'avait-elle pas perçu une tendance de ce genre, elle qui écrivait en 1861 :

Ils ont un certain système, de fortes convictions concernant quelques grandes vérités religieuses. Ils ont, sous l'influence de ces convictions, entrepris une action politique trop grande pour eux, et indomptés par les difficultés qu'ils ne peuvent surmonter, ils ne se préoccupent pas du futur et s'abandonnent à des créations imaginaires d'une Chine reconstituée, modelée par eux-mêmes, ou plutôt par quelque force de la destinée, qui doit opérer le changement pour eux. [Edkins, 1863, cit. in Withers, 1983, p. 250] ?

C'est bien tous ces processus simultanés que tenta d'enrayer Hong Rengan – mais il ne vit pas lui-même qu'il agissait en fait non pas pour restaurer un état antérieur du mouvement – chose impossible – mais pour le redéfinir selon un nouveau paradigme, tendant vers la réalisation d'une utopie occidentaliste-protestante.

Enfin, autre paramètre important dans l'évolution, il faut toujours considérer que le mouvement n'est *jamais seul en scène*. Le mouvement Taiping aurait dû savoir adapter son idéologie, dit Withers. Mais, il n'y a pas seulement d'un côté les destructeurs de l'ordre établi et de l'autre un magma de population neutre et indifférencié qu'il s'agit de gagner par l'idéologie. Il y a aussi une *lutte idéologique* en cours : l'ordre ancien est révélé dans son essence dominatrice par l'attaque qu'il subit, c'est à dire que ses tenants se livrent de leur côté à des exactions qu'ils ne commettraient pas en temps normal, comme le montre Zeng-le-coupeur-de-têtes.

La lutte en cours entre les deux factions surdétermine les inflexions idéologiques des idées dans chaque camp. Il s'agit d'un "pas de deux", d'une danse de mort où composer c'est trahir. Il ne s'agit pas de justifier, d'excuser le fait que "l'idéologie devient plus exigeante" [Withers, 1984], mais de comprendre que les faits permettent aux leaders de justifier des mesures extrêmes en présence du danger extérieur, et de museler ainsi toutes les oppositions internes : non seulement le danger externe d'anéantissement joue le rôle de légitimation des actions en cours (aussi bien chez les révolutionnaires que chez leurs ennemis), mais encore il est hors de doute que le discours de légitimation s'appuie en partie sur la reconnaissance de faits réels, c'est à dire de ce que les "durs" de l'autre camp (aux-mêmes légitimés par des discours semblables) n'hésiteront pas à utiliser toute faiblesse pour procéder à l'écrasement. La dynamique militaire elle-même, dont je disais qu'elle prenait de plus en plus d'importance au cours du mouvement,

intervient directement dans son évolution idéologique et dans la forme de son organisation.

En d'autres termes, si la radicalisation qui se produit dans ce genre de processus a certainement une facette manipulatoire, elle a aussi une facette objective, inscrite dans une dynamique socio-historique. Fazil Karim, pour une autre époque, a ainsi décrit dans un texte intitulé justement : "La lutte armée, entre le mythe et la réalité", les conséquences de la prédominance exclusive de l'idéologie de la lutte armée dans le mouvement national kurde.

Dès que les pouvoirs se trouvent concentrés entre les mains d'une seule personne, quel que soit son caractère, le culte de la personnalité s'installe, la poussant vers la dictature. Elle devient enfin le seul chef, le guide du peuple et l'inventeur des théories, des philosophies et de l'art. C'est alors que l'époque révolutionnaire romantique s'achève. Les liens amicaux de jadis entre le "haut" et le "bas" se fondent dans une pure structure bureaucratique et les facteurs d'encouragement ne sont plus les idées révolutionnaires, mais plutôt les "cadeaux" et les "récompenses". Les cadres politiques et militaires du début de la "révolution", par trop dépassés, sont remplacés par des cadres militaires professionnels. Ceux qui veulent aller à contre-courant, se refusant à se laisser emporter par les flots, tel un poisson dans un torrent, tentent bien, chacun à sa manière, d'élever leur voix et de faire entendre leurs protestations. L'un après l'autre, ils sont tous les victimes d'une terrible vague de répression, d'arrestations ou d'assassinats. Il s'agit de ces jeunes intellectuels romantiques du début du soulèvement [Karim, 1992].

Dans des circonstances sociales aussi bien qu'idéologiques extrêmement différentes de celles du mouvement Taiping étudié ici, Karim dégage bien un mouvement portant de l'intériorisation affective des objectifs utopiques du mouvement (ce qu'il appelle l'implication "romantique"), caractéristique des débuts, à la réquisition totale (opérée ici au nom d'un leader) que j'associe à la "réalisation" de l'utopie, et qui se caractérise par le règne de la Loi. On retrouve ici cette idée déjà dégagee au chapitre 16, d'une affinité entre utopie et forme militaire d'organisation.

Le mouvement Taiping : une évaluation

Plusieurs des historiens dont j'ai utilisé les travaux dans la seconde partie se sont posés le problème d'une interprétation du mouvement Taiping, et je ferai référence à leur approche quand nécessaire. Cependant, le problème qui m'intéresse en dernière analyse n'est *pas* de fournir une interprétation supplémentaire et irréfutable de la révolte. Ce que je voudrais tenter, c'est une évaluation de l'aspect *programmative* du mouvement : jusqu'à quel point les Taiping avaient-ils une volonté consciente de modifier le système social chinois ? Si le mouvement avait pu vaincre les mandchous, comment aurait-il mis en œuvre ce qu'il présentait comme ses projets ? C'est une nouvelle fois la question du "moment du projet" qui est posée⁴.

⁴ - Ce type de question ne se limite pas aux Taiping. Cela touche en fait au problème plus général de la relation entre le paradigme d'un mouvement et son moment utopique, que j'ai

Le mouvement des Taiping est intéressant – et difficile – parce que s’il n’est pas encore une révolution moderne, il n’est déjà plus une révolte traditionnelle. Ce mouvement se situe à la charnière de deux conceptions du monde, de deux époques de l’histoire chinoise. Jeffery Page définit les révoltes paysannes comme :

L’action collective caractéristique des cultivateurs où la classe supérieure terrienne “dépend directement ou indirectement de travailleurs affamés de terres pour son travail, accroît son revenu au travers de saisies illégales de terres, et décourage les améliorations des techniques culturales qui accroiraient le revenu agricole”.

Le mouvement Taiping n’est clairement plus une révolte paysanne selon ces termes. C’est pourtant un mouvement à base de masse paysanne, mais si les Taiping purent au cours de leur aventure recruter des armées extrêmement nombreuses parmi les paysans des régions qu’ils traversèrent, ces mêmes paysans se retrouvèrent tout autant dans les armées qui combattirent les rebelles. Le cas type reste celui du Hunan, qui fournit à la fois la masse des disciples Taiping une fois que ceux-ci eurent quitté le Guangxi (second recrutement), mais aussi de nombreux soldats de la Xiāngjūn 湘軍 (“Armée du Hunan”) organisée par Zeng Guofan et qui finit par écraser la révolte.

Enfin, il faut noter que le terme de “révolte paysanne” est aussi contesté par certains pour des révoltes chinoises plus anciennes :

Les rébellions chinoises ont souvent été décrites comme des “rébellions paysannes”, un terme qui s’est révélé très trompeur. Pour l’étudiant de l’histoire européenne, les rébellions paysannes concernaient des soulèvements dans lesquels des paysans, sous quelque direction que ce soit, combattaient pour leur intérêt professionnel et contre l’ordre existant et le système de statut social de leur époque. Sous le slogan : “Wenn Adam grub und Eva spann, wo war der Edelmann⁵ ?”, les paysans du Saint Empire Romain [Germanique] luttèrent contre le pouvoir héréditaire aristocratique, contre le servage et pour leur indépendance. Les hommes qui se battirent dans les guerres paysannes d’Allemagne étaient des paysans qui voulaient demeurer des paysans avec la libre propriété de leur terre. Dans la Chine traditionnelle, les rébellions étaient dirigées contre l’oppression, mais ne visaient pas à changer le système lui-même. Et bien que les armées rebelles, comme toutes les armées chinoises, aient compris dans leur majorité des paysans, l’objectif des paysans qui les rejoignaient n’était pas d’améliorer leur statut en tant que paysans mais d’échapper à leur condition. Ils tentaient leur chance dans les opportunités procurées par les aventures militaires et tentaient d’obtenir du pouvoir, des richesses, un statut officiel dans une carrière rendue possible par les bouleversements provoqués par la rébellion.

En contraste avec les rébellions précédentes, les Taiping eux, attaquèrent bien sûr l’ordre social et visèrent à le remplacer par le leur propre. Mais bien que la majorité

déjà tenté d’explorer dans ce chapitre. Mais je me limiterai dans ma tentative au mouvement Taiping, parce que j’ai choisi de travailler spécifiquement sur des paradigmes de type messianique – et que je pense que, même s’il y a des éléments messianiques dans de nombreux mouvements révolutionnaires plus récents, ces derniers sont dignes d’une analyse en eux-mêmes, et non en miroir (en d’autres termes, ils ne peuvent être tout bonnement ramenés à leurs éléments messianiques sans distorsion grave).

⁵ - “Alors que Adam cultivait et Eve filait, où était le noble ?”

de leurs adeptes ait sans doute été des paysans, eux non plus ne visaient pas à améliorer leur statut en tant que paysans [Michael, I, p. 192].

J'ai déjà défendu l'idée que le programme de répartition des terres des Taiping n'était pas en réalité un "programme" au sens moderne. Je serais à présent porté à le caractériser comme une part de leur utopie (on pourrait parler de "programme utopique" au sens non pas concret, mais en tant que l'utopie est projet, et que ce type de document le détaille fantasmatiquement), en le considérant comme un projet de *mise en ordre total* du monde rural, dont certains éléments (classification des familles par 25, etc...) ressortent de l'aspect obsessionnel qui rend parfois si proches les descriptions d'"utopies classiques" faites par Laplantine et ce que nous savons de la Nanjing Taiping.

Or les Taiping, s'ils pouvaient, une fois fonctionnaires et militaires Qing massacrés, prendre en main relativement facilement l'espace urbain de leur Nouvelle Jérusalem, ne pouvaient pas aussi facilement faire abstraction de la présence sur leurs domaines ruraux de paysans nantis de leur volonté propre, et souvent de *leur propre tradition de résistance à la domination*, qui ne passait pas comme au Guangxi par le recodage d'un messianisme de minorité.

Une solidarité paysanne antérieure aux Taiping⁶

Je vais prendre l'exemple du Jiangnan, région proche de Nanjing, et qui fut dirigée quatre ans par les Taiping⁷. Ce n'est pas une "zone à rebellions" comme la région de Huaibei étudiée par Elizabeth Perry. La région jouit d'une bonne stabilité écologique et d'un riche bassin alluvial. On peut y faire chaque année dans l'intérieur une récolte de riz en été et une récolte de blé d'hiver, et près du fleuve et de la mer une de coton et une de blé d'hiver. Dans les trois provinces depuis rattachées au Zhejiang, on y fait en plus de la soie. C'est donc une région riche et très commerçante (voir la fin du chapitre 3).

Quelle était dans cette province la situation en termes de mobilisation paysanne juste avant la révolte des Taiping ?

Vers la fin de la période Ming-Qing, l'absentéisme du propriétaire rendait *a priori* les mouvements de résistance plus faciles. La fragmentation de la terre à l'époque Qing créait une possibilité de solidarité entre les paysans, une résistance collective de tous les métayers contre tous les propriétaires. Mais elle augmentait le travail d'irrigation nécessaire, à un moment où propriétaires, de plus en plus absentéistes, ne remplissaient plus leurs responsabilités traditionnelles d'assurer le travail d'entretien hydraulique, ni de s'occuper de l'aide à distribuer en cas de famine. Et dans le Jiangnan, les mouvements de résistance étaient rendus plus risqués en raison de la dépendance totale

⁶ - Pour toute cette section et la suivante : [Bernhardt, 1984]

⁷- Ce n'est pas tout à fait le Jiangnan d'aujourd'hui, les divisions administratives ayant un peu changé depuis l'époque des Qing.

du métayer par rapport au propriétaire (la maison appartenait au propriétaire). Il est intéressant de voir qu'une situation de domination plus importante peut se combiner avec une situation économique *a priori* plutôt meilleure que dans d'autres régions et en d'autres époques pour rendre l'engagement dans la lutte finalement plus difficile.

La taxe foncière du Jiangnan était la plus élevée de Chine à l'époque Qing, et aussi le lieu d'extorsion le plus coté. Les magistrats en général n'aimaient guère y être nommés. Le paysan devait payer, en plus de la taxe foncière, l'entretien du système de taxation. Les rapports faits à l'Empereur mentionnaient la résistance à la rente foncière comme la principale cause de ce que l'impôt ne pouvait être perçu sur les propriétaires. C'était le principe que "les impôts fonciers proviennent des fermages" (*Liáng cóng zū chū* 糧從租出) et qui poussait les fonctionnaires locaux à aider les propriétaires à percevoir les rentes foncières. Certains propriétaires abandonnaient leur propriété, d'autres recouraient à la violence pour se faire payer. Les gros propriétaires, quant à eux, n'avaient pas de problème : ils avaient leurs propres collecteurs de rentes, parfois l'aide du gouvernement, et se faisaient payer.

Les avis divergent quant à la nature de l'unité autour de laquelle pouvait s'organiser la mobilisation paysanne. Certains historiens ont vu dans l'agriculture irriguée la raison de la puissance de travail développée dans les "Etats Asiatiques". Certains chercheurs pensent donc que la grande quantité de travail nécessitée par la riziculture irriguée devait générer une coopération entre paysans, et que le polder (*yú* 圩) devait devenir naturellement la base de la mobilisation paysanne (Moreta, un chercheur japonais). Mais d'autres sociologues ont au contraire insisté sur le fait que la compétition pour l'eau devait augmenter tensions et occurrences de conflit. Les propositions de Duara sur le contrôle social (voir chapitre 8) semblent bien montrer que la situation devait générer simultanément ces deux possibilités (qui ne me semblent pas en fait contradictoires) en augmentant les besoins de communication réciproque pour des fins de prises de décision pratiques dans le village et en suscitant la création de divers cadres institutionnels permettant ces activités. C'est un peu la thèse de Ulin sur l'interaction générant un certain "sens de la politique" comme sphère des intérêts publics partagés.

D'autres pensent que la mobilisation pouvait se faire autour de l'association du temple local, qui collectait chaque année des fonds pour la fête du temple et d'autres activités : les métayers se rencontraient au temple, priaient, et... décidaient quel montant de fermage ils pouvaient accepter de payer. Si l'un d'eux acceptait de payer plus, on détruisait sa maison. Dans la région de Canton, Wakeman pense que l'intrusion britannique fut déterminante pour faire prendre conscience de leur classe commune aux paysans.

Au Jiangnan, les objectifs des mobilisations du milieu de la période Ming-Qing étaient souvent la suppression des surcharges. Beaucoup de contrats de métayage (et la coutume) stipulaient que le propriétaire devait réduire le fermage en cas de mauvaise récolte. Quand les propriétaires obtenaient des diminutions d'impôts suite à de mauvaises récoltes, les métayers leur demandaient de les leur répercuter. Les empereurs

Kangxi, Yongzheng et Qianlong publièrent tous trois des décrets à ce sujet. La répartition adoptée y était : 70 % de la diminution de taxe au bénéfice du propriétaire, 30 % à celui du métayer. Mais ces décrets n'étaient qu'indicatifs, et ne comportaient pas d'obligation, aussi certains propriétaires refusaient-ils.

Alors les métayers prétendaient que les dommages étaient plus importants qu'ils n'étaient en réalité : quand il y avait la possibilité de mentir et de frauder, cela évitait des ennuis. Les métayers soudoyaient aussi fréquemment les fonctionnaires de sous-district. C'est seulement si cette possibilité disparaissait que la révolte devenait une possibilité à considérer. Beaucoup d'incidents se produisirent dans les zones rurales à cette époque, par exemple quand un magistrat vint collecter des taxes dont l'Empereur avait déjà accordé la dispense⁸. Mais même lorsqu'un mouvement violent débutait, souvent, les propriétaires terriens ayant participé à l'aide lors d'inondations ou à l'organisation du contrôle hydraulique et ceux qui avaient perçu un montant "juste" de la rente foncière n'étaient pas inquiétés. Dans certains cas, ce furent des milices dirigées par l'élite lettrée qui écrasèrent ces mouvements⁹.

Les réactions locales à l'arrivée des rebelles

Lors de l'approche des Taiping, les paysans avaient deux options possibles : attaquer l'élite, ou bien s'allier avec elle contre les rebelles. Mais la discipline des rebelles était encore à cette époque bien supérieure à celle des armées Qing, et les paysans avaient bien plus peur des soldats impériaux réguliers que des bandits Taiping ! Par la suite, l'incorporation d'ex-soldats Qing et de bandits devaient corrompre quelque peu cette discipline Taiping au départ exemplaire, *d'autant plus que les rebelles firent peu d'efforts d'endoctrinement vers ces nouveaux combattants*. Et peu à peu, la population finit par prendre une position neutre, attendant simplement que les deux armées extérieures s'éloignent pour reprendre leurs occupations. Ceci correspond à ce que j'ai caractérisé au chapitre 18 comme l'"évolution du conflit vers une dynamique exclusivement militaire".

Par la suite, quand il semblait que les Taiping devaient l'emporter dans un district, les habitants se soumettaient volontiers. En général, le commandant de l'unité qui avait pris la région devenait son commandant. Mais la chaîne de subordination était assez embrouillée. Commandants de ville, de bourg de marché, de région, etc... avaient des prérogatives confuses. Ainsi la politique Taiping ne fut-elle pas uniforme d'une zone à l'autre. Par exemple, Li Xiucheng donnait des ordres depuis Suzhou, Hong Xiuquan

⁸ - Mais du point de vue des paysans locaux, les rebelles n'étaient pas plus positifs : après la conquête Taiping, il arrivait que des collecteurs de taxes travaillant pour le compte de Wang différents se succèdent dans un même village ! On voit que l'appareil administratif Taiping n'était pas moins désorganisé que celui de leurs ennemis !

⁹ - Mais, en opposition à la région de Huabei étudiée par E. Perry, ces milices ne devinrent pas ensuite des instruments de résistance à l'impôt.

d'autres depuis Nanjing, et... les commandants régionaux les ignoraient le plus souvent !

Quand les Taiping arrivèrent au Jiangnan, des milices furent levées contre eux, ici comme ailleurs sous la direction de l'élite lettrée. Ce furent les *báitóu* 白頭, les “têtes blanches”, ainsi appelés parce qu'il portaient des tissus blancs autour de leur tête pour se distinguer des Taiping enturbannés de rouge. La milice la plus connue fut celle des trois frères Xu, lettrés de diplômes inférieurs, mais plus connus pour leurs capacités martiales que littéraires... Ils possédaient des milliers de *mou* de terre, et étaient pour leurs métayers des propriétaires d'une grande dureté. On retrouve ce que dit Chesneaux : les propriétaires et les lettrés, eux, avaient tout de suite compris qui est l'ennemi – même si les paysans pauvres ne l'on parfois pas perçu... La haine de classe part d'en haut.

Au-delà de la porte Qi, à l'extérieur de la ville de Suzhou, il y a une ville de marché appelée Yongchang. Les frères de la riche maisonnée de la famille Xu sont tous industriels, féroces, et forts en arts martiaux. Toute la campagne en a peur. Ils possèdent de nombreux *mou* de terre. Quand ils paient les taxes, ils les paient au “taux court¹⁰” [taux favorable – GG] et simulent de mauvaises récoltes. Mais quand ils collectent les fermages, ils n'autorisent pas même le plus léger manquement.

Dans la dixième année du règne de Xiangfeng (1860), quand les bandits Taiping approchèrent dangereusement la ville de Suzhou, les Xu eurent peur que les gens de la campagne ne profitent du désordre général pour donner libre cours à leur ressentiment. Ils rassemblèrent donc des fonds pour engager plusieurs milliers d'hommes inemployés et fabriquer des armes, tout cela au nom de l'auto-défense. Ils recrutèrent également leurs métayers, les séduisant par de douces paroles, leur promettant que ceux qui feraient un effort pour les assister et les aider dans la défense ne paieraient pas la rente durant deux ans. Ainsi le nombre de gens sous leurs ordres augmenta. Ils extorquèrent aussi des donations à toutes les maisonnées. Personne n'osait leur désobéir si peu que ce soit [Shen Shouzi, 1940, cit. in Bernhardt, 1984, ch. IV].

Les redoutables frères auraient d'autre part menacé d'éviction les métayers qui refuseraient de les aider.

Les bandits locaux (*tǔfēi* 土匪) profitaient souvent des désordres induits par l'arrivée des Taiping pour aller piller les maisonnées riches. Mais les désordres locaux antérieurs ne produisaient pas nécessairement un soutien des dominés ou des dissidents aux Taiping. Dans certains districts, ce furent les *bandits des bateaux* qui résistèrent le mieux aux Taiping, parfois en coopération avec les magistrats Qing et l'élite locale. Certains furent même tirés de prison pour combattre les Taiping. Par contre, dans l'est et le sud du Zhejiang, la Bande de la Coupelle de Lotus (*Lianpengdang*), la Société de la Pièce d'Or (*Jinqianhui*) et les Dix-Huit Bureaux (*Shibaju*) une organisation de métayers, se battirent aux côtés des Taiping contre les Qing et les milices loyalistes. Un membre de l'élite locale notait :

¹⁰ - Comme mentionné aux chapitres 3-4, il existait deux taux de conversion monétaire du riz, l'un plus favorable, pour l'élite, l'autre plus défavorable, pour les gens du commun.

Les paysans et les bandits locaux attendent l'arrivée des Taiping avec l'intention de leur souhaiter la bienvenue avec de la nourriture et de la boisson [Ke Wuqi, s.d., p. 44, cit. in Bernhardt, 1984, ch. IV].

Ici, les *tufei* attaquèrent les milices des propriétaires pour aider l'avance des Taiping. Parfois, dans les districts à l'histoire mouvementée et meurtrière, ceux qui avaient dirigé la répression de mouvements antérieurs de résistance aux rentes furent les premiers éliminés. *C'étaient d'une certaine manière les luttes locales qui reprenaient :*

Au Jiangsu, juste avant l'attaque sur la ville préfectorale de Changzhou, les paysans tuèrent Zhao Zheng, le chef de la milice de Changzhou qui avait mené ses troupes contre les émeutiers paysans de 1853. Le chemin de l'armée Taiping fut dans Changshu depuis le district de Jiangyin fut dégagé par les gens de Zhouzhuang (district de Jiangyin), qui guidèrent les Taiping pour traverser une rivière proche et les rejoignirent ensuite dans la bataille contre les milices. Au Zhejiang, l'aide d'un paysan de Jiaying permit aux Taiping de s'emparer du district de Haiyan. [Bernhardt, 1984, ch. IV]

L'arrivée des rebelles intervint comme un nouveau paramètre dans un contexte local complexe : globalement, les élites s'opposèrent à eux, et les paysans pauvres se rallièrent, mais cela n'a pas caractère de "loi", parce qu'il y eut aussi des cas d'opposition déterminée de toutes les forces locales, et des cas de collusion entre Taiping et élites locales. En réalité, la position Taiping dépendait simplement du commandant local, et les Taiping ne prirent jamais de position déterminée globalement par rapport aux luttes locales. Mais le problème dépasse largement à mon avis celui de la désorganisation de la chaîne de commandement Taiping.

La politique rurale des Taiping

La situation que trouvèrent les rebelles à leur arrivée était complexe, mais il existait des leviers locaux qui auraient pu être systématiquement utilisés pour ouvrir un "front social" contre les lettrés. Rien de ce genre ne fut réellement fait. Outre l'état de l'organisation interne du mouvement Taiping, qui avait terriblement évolué depuis le temps du Mont des Chardons et même de Jintian, l'absence de politique coordonnée des Taiping à l'égard des zones rurales reflétait probablement deux phénomènes différents :

- l'irréalisme du programme écrit des rebelles, souligné par Kuhn :

Dans les conditions chaotiques du milieu du XIX^{ème} siècle, il y avait peu de chances pour qu'un système administratif aussi élaboré que celui décrit dans *Les Règles Foncières* puisse jamais être réalisé en pratique ou que le mouvement puisse établir sur la paysannerie le type de stricte discipline qui le rendrait possible [Kuhn, 1970, p. 192]

qui lui-même reflétait une politique de conquête, sans réel plan sur quoi faire *réellement* une fois que la conquête était achevée, c'est à dire un *vide programmatique*, lié à l'aspect utopique du mouvement qui se limitait à prévoir l'organisation de la Nouvelle Jérusalem, sans prévoir rien de ce qui concernait l'organisation de la production nécessaire à nourrir ce fantasme urbain de pouvoir total sur le monde,

- la continuation de la guerre et l'incompétence des Taiping en matière d'administration, qui faisaient ensemble que :

- + il fallait continuer à percevoir les taxes pour alimenter la guerre ;
- + les Taiping ne sachant pas comment faire, devaient se reporter sur le système antérieur : usage des registres, des méthodes, et des percepteurs des Qing, donc notamment les élites antérieures.

Les Taiping nommèrent des fonctionnaires (*xiāngguān* 鄉官) dans les zones qu'ils dirigeaient désormais. Ils nommèrent des *zongshi* dans les préfectures et des *jianjun* dans les districts. Le projet originel prévoyait que ces fonctionnaires devaient être choisis par les habitants eux-mêmes au travers d'élections (*gōngjǔ* 公舉). Mais les Taiping les nommèrent¹¹. Dès lors, le système mis en place par les nouveaux maîtres se mettait à ressembler furieusement à celui des Qing enfuis. Mais, bien qu'on manque de sources à ce sujet, il semble que les Taiping n'appointèrent pas de fonctionnaires jusqu'en bas de leur hiérarchie théorique : il n'y eut semble t'il que très peu de *liangsimā* nommés dans les zones rurales.

Le *xiangguan* se chargea de nombreuses tâches pour les nouveaux maîtres : collecte des impôts et des vivres pour l'effort de guerre, enregistrement de la population et des terres pour lever l'impôt (les registres antérieurs avaient souvent disparu dans l'incendie des *yamen*), vente des permis obligatoires divers : licence de commerce, de possession d'un bateau, droits de péage routiers, droits de douane interne, réquisition du bois, des matériaux de construction, parfois du travail des paysans pour l'Etat. Il s'occupa aussi de rôles traditionnellement dévolus à l'élite : aide aux pauvres, entretien hydraulique, réinstallation des réfugiés. Il aidait aussi à l'organisation des examens Taiping, et jouait le rôle d'un juge de paix de la communauté qu'il contrôlait.

Il semble que les Taiping, qui ne connaissaient guère la région, aient simplement voulu nommer rapidement des *xiangguan* pour collecter ses richesses vers leurs coffres. De nombreux habitants furent recrutés pour les postes de fonctionnaires et de leurs assistants habituels : courriers, scribes, comptables, gardes, etc... Une annonce de recrutement publiée par le commandant Taiping du district de Jiaying indique que sont

¹¹ - Il est clair que tenir des élections sans préalablement éliminer l'influence des propriétaires terriens revenait à valider le *statu quo*. Les propriétaires locaux se seraient présentés et auraient été élus. Quel métayer menacé de perdre sa terre aurait osé élire un autre que le propriétaire ? Il aurait fallu prendre dès le départ des positions claires, assorties d'un début d'exécution, sur la redistribution des terres ou/et organiser un véritable exorcisme collectif, un *fanshen*, comme le feraient plus tard les communistes dans le nord, pour éliminer la peur ressentie par les paysans pauvres de se déclarer contre leurs oppresseurs, *au cours duquel chaque village procéda en gros à l'exécution d'un propriétaire terrien*. Mais les Taiping ne pouvaient intellectuellement envisager cette possibilité, entre autres parce qu'ils ne pensaient pas en catégories de classes, et que les catégories dans lesquelles ils pensaient, si elles s'appliquaient au Guangxi, ne correspondaient pas à la situation du Bas-Yangzi. Et sans révolution sociale (c'est à dire à cette époque d'abord foncière) dans les districts, même des élections non censitaires au sens moderne auraient sans doute amené aux organes de représentation les propriétaires terriens locaux !

demandés les “profils de poste” suivants : des gens parmi ceux connaissant : l’astronomie et l’astrologie, les mathématiques, la géographie, les possibilités stratégiques de la région, ayant lu Sunzi (*L’art de la Guerre*), connaissant la stratégie militaire, les conditions et les coutumes locales, l’histoire et la politique, les arts martiaux, les chevaux, ainsi que les anciens hors-la-loi désirant s’amender, les membres de troupes d’opéra sachant voler et sauter bien haut, les médecins et chirurgiens. Les listes de *xiangguan* indiquent un remarquable éclectisme dans le recrutement, qui comprit des gens de toutes conditions et classes sociales, y compris, ce qui est pour le moins étonnant, d’anciens magistrats Qing, des moines bouddhistes et des prêtres taoïstes !

Ceux qui refusaient le poste proposé amenaient souvent des sanctions économiques sur leurs familles. Parmi les classes les plus défavorisées, il est clair que de nombreux *xiangguan* acceptèrent par sympathie pour la cause rebelle. Mais on ne trouve que peu de témoignages de ce genre, car ceux qui écrivaient à l’époque ce que nous utilisons comme sources aujourd’hui étaient en général hostiles à la rébellion et n’imaginaient guère qu’on puisse frayer avec les rebelles par conviction. Ils ne pouvaient guère que supposer que ceux qui acceptaient le faisaient en raison des perspectives d’enrichissement que leur offrait ce nouveau pouvoir¹².

Le système semble avoir essentiellement fonctionné comme moyen de la collecte du grain – comme sous les Qing. La circonscription militaire établie par les nouveaux maîtres semble également avoir plus fonctionné comme unité de taxation que de conscription. Ceci est à relier au fait que l’état Taiping semble avoir abandonné en partie le prosélytisme des Adorateurs de Dieu (de nouveaux soldats auraient nécessité une politique religieuse claire). La perception de l’impôt semble avoir donné lieu aux mêmes problèmes que sous les Qing, et mené aux mêmes types de réponse locale : la militarisation et la résistance à l’impôt.

Parfois les Taiping laissèrent en poste des “hommes forts” (*tǔháo* 土豪) [*Dictionnaire Ricci* : tyranneau de village] locaux, leur donnant simplement un titre Taiping. Ils tentèrent de déranger le moins possible la structure locale. Michael a même publié des décrets encourageant le retour de réfugiés d’élite qui s’étaient enfuis à l’approche des rebelles : il y eut dans certains districts reprise de l’alliance antérieure entre administration et élite locale contre la résistance à la rente. Il y eut aussi des districts où les commandants locaux commencèrent à redistribuer les terres aux paysans pauvres, mais ce fut rare.

¹² - Ceux qui acceptaient le poste rebelle pour sauver ou protéger leur famille, écrit un lettré, “devenaient peu à peu comme les bandits”. Ils investissaient dans la survie de l’Etat Taiping et de leur nouveau statut, qui comportait en effet des avantages identiques à ceux dont avaient bénéficiés auparavant les fonctionnaires Qing. Bientôt, les *xiangguan* étaient notoirement corrompus, et le grand nombre de campagnes contre la corruption menées par les Taiping montre bien que, pas plus que les Qing, ils ne purent mettre fin au phénomène.

Dans certains cas, les paysans locaux se servirent eux-mêmes en occupant les terres des propriétaires enfuis ou absentéistes, qui ne pouvaient plus venir à cause de la présence des rebelles. Mais ce ne fut pas le fait des Taiping : leur propre interprétation de leur lutte contre le pouvoir Qing n'évoluait plus pour prendre en compte de nouveaux paramètres, comme la situation sociale différente entre Guangxi et bas Yangzi. Ayant arrêté une vision totalisante du monde en termes d'acceptation ou de refus d'un corpus religieux fermé, ils étaient incapables d'analyser et de saisir les opportunités d'alliances qui pouvaient s'offrir à eux pour continuer la lutte. Leur logique était celle d'un Royaume Céleste utopique, ce qu'on pourrait qualifier de "logique totalitaire", d'un savoir se revendiquant comme absolu, mais clos. Ils ne soutinrent pas les paysans qui occupaient des terres.

L'utopie paysanne et la "mentalité d'assiégés" des Taiping

Il y avait des conséquences concrètes à l'établissement d'une capitale de l'ampleur de Nanjing. Cela modifiait fondamentalement la tactique de guerre des rebelles. Il fallait bien à présent faire manger Nanjing, ses habitants, ses bureaucrates, ses soldats et ses concubines célestes ! La ville pour être tenue supposait donc la possession d'un vaste arrière-pays, qui pour en être plus réduit en raison de la richesse de la région, n'en était pas moins indispensable. Cela modifia peut-être aussi leurs buts de guerre : on a vu qu'une fois installés, ils ne redoublèrent pas réellement d'efforts pour chasser les Qing de Pékin.

Si les Taiping apparaissent finalement moins "utopiques" que par exemple les Taborites de Bohême, qui refusèrent de produire et finirent par se révéler pour les paysans qu'ils étaient venus "libérer" des oppresseurs pires que les féodaux qu'ils avaient chassés, leur politique rurale met en lumière une conséquence du mode de pensée utopique lié à leur messianisme : celui selon lequel, *puisque les catégories de la société antérieure n'ont plus cours dans le Royaume de Dieu, la catégorie "paysan" elle-même doit disparaître au sein du peuple élu.*

Les Taiping ne se reconnaissaient plus eux-mêmes comme paysans, et considéraient à présent ces derniers comme de simples outils à fournir du grain au Royaume de Dieu. Comme de nombreux mouvements millénaristes médiévaux, ils envisageaient l'économie uniquement sous l'angle de la distribution des biens, *pas de la production* : on pourrait y voir un trait utopique de renversement des normes de la société antérieure, où les futurs Taiping avaient été essentiellement des producteurs dominés. Mais, s'ils avaient dépouillé leur identité antérieure de paysans, ils avaient – trait utopique typique – conservé les rapports antérieurs des paysans avec la ville, en les *inversant* : d'où la fondation de la Nouvelle Jérusalem, accompagnée d'une véritable *mentalité d'assiégés* dans les campagnes qu'ils occupaient, et qui a été mise en lumière par Kuhn.

Kuhn donne l'exemple du district de Huang'gang dans le Hubei, à 30 km de la capitale régionale de Wuchang, où le pouvoir Taiping s'en tint aux centres

administratifs, en raison d'une féroce opposition de l'élite locale rurale. Les rebelles lors de leur arrivée avaient réussi à contrôler les centres administratifs Qing, mais non à détruite les milices rurales dirigées par les notables. La "guérilla" dura toute la guerre, et si les rebelles tinrent les villes administratives de Cangfou Zhen, Yanglo Zhen et Tuanfeng Zhen, la zone rurale entre ces trois cités servit de cœur à la résistance qui s'organisa, modelée sur le vieux modèle des associations multi-villages sous la direction des notables.

Après un incident où les Taiping, sans doute parce que la population avait refusé de compiler des registres d'impôt, coupèrent la tête d'un récalcitrant et la suspendirent dans la petite ville de Zhangtian, les clans locaux se soulevèrent et tuèrent 23 soldats Taiping, mettant les autres en déroute. La militarisation locale naquit de cet incident, l'élite locale ayant ouvert des bureaux de recrutement pour établir un *tuan*, le *Liùhé Qí* (六合旗, la "Bannière des Six Points Cardinaux"), qui fut ensuite capable de rassembler près de 10 000 miliciens, de les maintenir en alerte et de leur fournir des rations lors des opérations aussi souvent que nécessaire. Le leadership de cette organisation montre l'émergence de chefs non pas tirés de l'élite traditionnelle diplômée, mais puisée parmi des marchands, des hommes forts locaux, et des propriétaires terriens. Un quart d'entre eux n'avaient jamais obtenu de titre aux examens, ni même n'en avait acheté un. Mais ils étaient des gens

dont la richesse et l'influence en faisait des alliés clés de l'ordre Qing et dont l'importance dans la communauté locale les rendait fonctionnellement indistinguables de l'élite pour tout ce qui concernait la militarisation locale" [Kuhn, 1970, p. 199]¹³.

Ainsi le schéma général de l'autorité Taiping était-il le suivant : les rebelles dans les villes murées, n'osant guère en sortir, les milices dans les campagnes. Dans certains cas, des rébellions locales pro-Taiping se produisirent dans des villes murées qui avaient ouvert leurs portes aux Taiping, mais que les rebelles n'avaient pas tenues. A Yuanzhou, une rébellion locale qui éclata en 1855 échoua et fut cruellement massacrée par les milices des élites. Mais en 1858 les Taiping, renforcés par un grand nombre de cantonais de la Triade, prirent la ville sans coup férir : le paradigme religieux des rebelles ayant été mis en veilleuse, la guerre tournait à une opposition régionale qui permettait à des solidarités "factionnelles" de jouer : ainsi de nombreux soldats Qing d'origine cantonaise se rallièrent-ils aux rebelles ou furent-ils soupçonnés de vouloir le faire par leurs commandants.

En mai 1856, quand une unité de la *Xiangjun* pénétra dans le district de Yangzhou, forçant les Taiping à se retirer derrière les murailles de la ville, les élites locales se

¹³ - Dans un autre district, le magistrat s'enfuit de la ville administrative quand les Taiping s'en emparèrent mais demeura dans la partie rurale de sa juridiction (évitant ainsi la disgrâce) et, hébergé par un clan puissant, prit la tête de la résistance menée par les milices locales. Il légitimait ainsi tant leur existence que leur action, leur conférait pour ainsi dire le statut d'organisations officielles de la résistance orthodoxe, tandis qu'elles reconnaissaient son autorité (qui en fait vu les circonstances ne pouvait guère entrer en conflit avec la leur).

mirent aussitôt à ouvrir des bureaux de recrutement de milices. Le commandant de l'unité demanda des fonds à ces milices, et récolta ainsi 100 000 taëls. L'importance de la somme et la rapidité du développement de la résistance active, insiste Kuhn, montrent bien que les Taiping n'avaient pas pénétré réellement la société rurale, et y avaient laissé intacts des centres de pouvoirs très importants et dévoués à l'ordre traditionnel. Les Taiping de Yangzhou se trouvèrent alors en situation réellement précaire. C'est alors que le délégué de la Cour Céleste... fit savoir au général Qing qu'il était disposé à changer de camp ! Ses hommes déposèrent les armes, les Triades s'enfuirent, et les troupes Qing pénétrèrent en ville à la mi-Décembre 1856 – et massacrèrent une grande partie de ses habitants !

Les Taiping se cantonnant dans les villes administratives, la résistance orthodoxe s'organisant sous la direction des élites locales à partir des petites villes (villes de marché) et des districts ruraux : ce fut une situation commune. Kuhn pense que la vérité stratégique centrale est que

la rébellion Taiping tournait autour d'une lutte pour la possession des villes murées et pour le contrôle des voies de communication les reliant. L'importance de la ville murée provenait en partie de l'état de la technologie militaire existante.

Nous pouvons cependant spéculer, au-delà, de ce que l'importance des murailles des villes pour les Taiping provenait des prétentions politiques et des fondations psychologiques du mouvement. Comme dynastie avec une ambition de domination universelle, le Royaume Taiping devait acquérir les caractéristiques physiques de la légitimité. L'Empire pouvait difficilement être dirigé depuis une cabane de village. Les objectifs immédiats des Taiping étaient donc les yamens, les garnisons et les temples de l'ordre social Qing (*Qing establishment*). Les grandes villes murées étaient donc des objectifs naturels.

Mais la ville était davantage qu'un symbole de gouvernement légitime. C'était aussi un symbole de l'aliénation des Taiping de leur environnement social. Les rebelles étaient des *outsiders* depuis le début. Leur violent pèlerinage commença avec leur expulsion de leurs foyers et se termina par l'établissement de nouveaux foyers dans des territoires étranges. La direction Hakka de leur tribu errante, accoutumée à leur particularisme linguistique et à leur séparation du reste de la société (*social separatedness*), trouva dans la ville murée une enclave où leur particularisme et leur séparation, à présent renforcés par la religion, pourraient être développés et protégés.

La mentalité défensive des Taiping, liée de si près à leur agressivité et à leur messianisme, ne fut en général pas comprise des observateurs contemporains. [Kuhn, 1970, p. 204-5]

Autre facteur éventuel dans le renforcement de cette "mentalité d'assiégés" : le nombre des Taiping avait sans doute été très exagéré. Il y en aurait eu en fait "seulement" huit-cent mille, voire quelques centaines de milliers. Enfin, les Taiping interdisaient aux habitants des villes conquises d'y vivre. Cette isolation était exactement à l'opposé de ce que le mouvement nécessitait : un soutien populaire, un soutien politique : la reconnaissance de la légitimité des Taiping à gouverner la Chine.

La recherche de légitimité des rebelles

La politique d'occupation des villes des Taiping provenait en partie de leur conception symbolique de la ville comme lieu de pouvoir qui faisait croire aux Taiping que l'occuper leur conférait cette légitimité qu'ils recherchaient : *ils avaient en fait intériorisé la conception traditionnelle du statut social des paysans comme ceux dont l'avis ne compte pas.*

D'autre part, les Taiping n'avaient pas été préparés à admettre dans leur utopie un certain nombre de gens qui n'auraient pas été préalablement convertis et qui ne manifestaient aucun désir de l'être, *tout en ne se comportant pas fatalement comme des serviteurs du démon mandchou.*

Ils avaient en face d'eux des non-croyants qui n'étaient plus simplement des ennemis, mais des sujets qu'il convenait d'administrer : il y avait là une *indétermination* qui ne pouvait pas cadrer dans une utopie, une absence de sens qui aurait réclamé une définition. Le principe de réalité faisait irruption dans leur utopie, en contradiction avec leur projet d'absolu. Pouvaient-ils exterminer les non-croyants, ou pouvaient-ils perdre leur rigueur religieuse ? En d'autres termes, ils devaient déterminer une solution, entre deux extrêmes : la tolérance totale (que les Qing pour leur part ne pratiquaient guère), ou la guerre d'extermination. Le choix était tout à la fois un choix de futur pour le monde, un choix idéologique fondamental, mais aussi et plus encore un choix en terme de tactique militaire. Les Taiping pouvaient-ils penser essentiellement en tacticiens, comme, par exemple Lénine soixante ans plus tard ? L'abandon du prosélytisme des origines, dû en partie au désenchantement interne, reflétait un abandon général du combat idéologique.

A Nanjing, pour tenter de combattre l'opposition des habitants, les Taiping ne se contentèrent pas d'en appeler à la religion : ils en appelèrent au patriotisme anti-mandchou, et tentèrent de se dissocier des bandits et des sociétés secrètes [Withers, 1983]. C'est sans doute aussi pour ces raisons qu'ils n'aidèrent pas la société du Poignard qui prit Shanghai après la chute de Nanjing et la tint plusieurs années¹⁴. Sans doute y avait-il à cette politique de non-intervention des raisons réelles : l'idéologie de ce *surgeon des Triades*, typiquement "païenne", était en effet fort différente de celle des Taiping, et il y avait eu dès le début des problèmes entre Taiping et Triades (après le soulèvement de Jintian, certains chefs de Triades, effrayés de la discipline trop rude imposée aux Taiping, s'étaient finalement retournés contre eux et s'étaient battus du côté des impériaux). De plus, à Shanghai il y avait des concessions occidentales – dont les Taiping pensaient encore à cette époque qu'ils y comptaient des alliés en puissance

¹⁴ - Alors que certains mouvements de résistance aux taxes rejoignirent la société secrète à Shanghai pour combattre à ses côtés. Il y avait donc des relations entre les deux mouvements (sans doute certains leaders de ces mouvements de résistance aux taxes étaient-ils adhérents de la Triade).

sous les espèces de frères chrétiens (comme l'avenir allait douloureusement l'infirmier quand ces "frères" se mirent à les massacrer de concert avec les Qing).

Mais il se peut qu'à toutes ces raisons, on puisse aussi ajouter la volonté de se démarquer de ce type de "hors-la-loi", avec lequel les Taiping, en raison de leur "légitimisme", ne voulaient à aucun prix être confondus. En ce sens, l'idéologie Taiping, après avoir permis leurs succès initiaux, en les empêchant ensuite de mener une tactique de large alliance avec les autres réprochés du pays, fut l'une des causes principale de leur échec. On pourrait dire que le moment de l'universalité, du projet, de l'utopie resta tellement dominant chez eux, qu'ils refoulèrent le moment de la singularité, celui du principe de réalité, et qu'en fait ils n'eurent pas de tactique politique, seulement une stratégie messianique à long terme, et une tactique à court terme essentiellement militaire.

Mais on peut aussi imputer paradoxalement l'échec des rebelles à un reste de confucianisme, à un reste de respect pour un ennemi mortel, en remarquant que si ce fut pour demeurer aux yeux des lettrés une alternative de pouvoir possible que les Taiping refusèrent ce genre de mésalliance, ce fut en soi une tactique d'échec, une conciliation, un pas vers l'adversaire qui ne trouva jamais de l'autre côté d'ouverture symétrique : l'emprise culturelle sur les lettrés était telle que, même quand les faits, les analyseurs mis en place maladroitement par les rebelles révélaient les maux de l'ancien système, sous la forme d'effets pervers (la mort de la fille de Wang Shiduo dans un *nuguan*), les habitants de la ville les imputaient aux Taiping qui n'en avaient été que les révélateurs !

Ainsi ce n'est pas seulement l'affaire d'un moment utopique trop rigide qui est en jeu, mais aussi paradoxalement un manque de rupture culturelle, le fait que cette utopie allait prendre de manière cachée, inavouée, presque honteuse, et pourrait-on dire inconsciente, nombre de ses éléments directement dans les rets moraux que le pouvoir impérial avait depuis si longtemps tissés et tendus en Chine.

Les Taiping de l'époque de Nanjing étaient à présent en lice pour le pouvoir, et non plus seulement en révolte "absolue". Pour eux *comme pour leurs ennemis mortels confucianistes*, les Triades étaient des gens avec lesquels une alliance était impensable, dégradante, salissante. Et pour les Taiping, cela provenait de ce que leur conception du pouvoir (i.e. leur présence finale à Pékin), était encore en arrière-plan chargée d'images du passé, de référence à la nature actuelle de ce pouvoir – contre laquelle pourtant ils étaient en train de lutter férocement. L'ennemi était dans la citadelle. Si Hong était entré à Pékin après 1853, il est hors de doute qu'il aurait pris les dépouilles en même temps que le pouvoir, et qu'il se serait littéralement couché dans les symboles mêmes qu'il avait d'abord si longtemps combattus, pour bâtir son pouvoir sur un syncrétisme religieux préservant les formes anciennes du mandarinat.

La notion de "respectabilité", de reconnaissance sociale poursuivie par ces rebelles parlait contre les alliances de classes possibles et naturelles du moment. Alors on trouvait le seul terrain commun qui restât : celui du nationalisme (peut-être empreint de racisme, à la manière des messianismes médiévaux cherchant un bouc émissaire) : les

Chinois contre les Mandchous, pour en appeler aux lettrés du Bas Yangzi qui regardaient goguenards.

Les armes culturelles à la disposition des Taiping

Sur la victoire militaire et le Millénium, on pourrait presque dire que les Taiping choisirent finalement celle-ci par défaut, puisqu'ils maintinrent dans leurs rangs la hiérarchie entre premiers croyants (ceux du Guangxi) et les autres (ceux recrutés ensuite), ce qui ne pouvait pas ne pas être remarqué par les cibles de l'évangélisation, ni ne pas les inciter à ne pas se convertir pour devenir des Taiping de *troisième* ordre. En fait, c'est tout le rapport à la réalité de l'utopie Taiping qui vole en éclat lors des massacres entre chefs de 1856.

Pour Withers, la contradiction fondamentale au sein du mouvement de rébellion Taiping fut entre le mouvement de changement social et la foi millénariste. La contradiction devint apparente quand tous ceux gouvernés par les Taiping ne furent plus seulement des convertis, mais des conquis. Withers écrit que si les Taiping avaient été un mouvement politique, ils auraient pu gagner les élites où les paysans. On est effectivement tenté de penser, à la manière "moderne", que si les Taiping avaient abandonné leur rigidité quant aux formes du culte et leur hostilité face aux formes traditionnelles, et l'avaient remplacé par une certaine tolérance et une pédagogie progressive, ils auraient sans doute peu à peu gagné des habitants.

Simultanément, cette souplesse sur les formes religieuses aurait pu par exemple s'accompagner d'une réelle mise en pratique des réformes agraires proposées. C'est sans doute ce qu'entend Withers quand il commence "si les Taiping avaient été un mouvement politique...".

Mais quel était le contexte de la révolte ? D'abord, la rigidité des Taiping à l'égard des formes traditionnelles de rituel fut tout simplement en proportion directe de celle qu'ils avaient auparavant subie de la part des élites dominantes. Qu'on pense à la véritable arriération politique de certains mouvements de libération, induite en dernière analyse par la férocité de la domination contre laquelle ils luttent. Pas de vengeance dans tout cela, mais une leçon durement apprise justement dans la férocité : l'importance des formes symboliques de domination, l'inexistence de tout modèle de tolérance en la matière susceptible d'être plus tard réinvesti.

De plus, l'idée de laisser faire le temps pour convertir leurs administrés ne pouvait qu'être étrangère à des messianiques pour lesquels il y avait urgence à sauver le monde du courroux divin : tout ce que ces paysans pauvres qui constituaient la grande majorité des troupes rebelles avaient vécu jusque là, les horreurs de la situation du sud de la Chine depuis 40 ans, leur montrait qu'il fallait agir vite pour apaiser le Père Céleste. Le Salut spirituel *et matériel* du monde était en jeu. Comment auraient-ils pu hésiter en de telles circonstances à utiliser le pouvoir qu'ils avaient acquis ? Un tel contexte devait

puissamment aider à l'acceptation par les rebelles du rang des discours légitimateurs produits par la direction du mouvement.

Withers rend Hong responsable de l'échec, en écrivant qu'il "maintint la ligne religieuse du mouvement, contre ses propres lieutenants, même au prix de la solution des problèmes de la Chine". Withers décrit comment il demeura totalement isolé dans son palais magnifique, prêchant aux femmes de sa suite, lisant les Ecritures – il aimait par-dessus tout la Bible, et le *Pilgrim's Progress*, dont une traduction chinoise lui avait été offerte par un missionnaire étranger.

Qu'en est-il ?

Plus tard, les communistes chinois organisèrent dans chaque village la mise en scène de la fin de la domination des propriétaires terriens : chaque village ou presque jugea et exécuta "son" propriétaire terrien. Cet exorcisme symbolique, ce "fānshēn" (翻身) en tout cas dans le nord, mit en mouvement les paysans pauvres, et finalement canalisa leurs énergies pour par la suite opérer leur propre mise en ordre pour le compte du Parti. Peut-on supposer que les Taiping auraient pu entamer un tel "renversement des corps", un retournement de situation, en bref une révolution sociale à la fois réelle et hautement symbolique dans les campagnes ?

Si les Taiping avaient su faire des concessions tactiques à la réalité, il est probable que, plutôt que donner une allure "sociale" à leur mouvement, ils auraient passé un véritable compromis avec les élites, comme le fit le fondateur des Ming ! C'était bien le seul moyen de "gagner" les élites : puisqu'il n'était pas possible de les amener à combattre leurs propres intérêts, il ne restait plus qu'à les rejoindre. Mais ce qui est passionnant à constater, c'est que si les Taiping ne firent précisément pas ce compromis... ils n'appliquèrent pas pour autant leur programme, radical pour l'époque, de partage des terres. La "ligne religieuse" décrite par Withers demeura en quelque sorte dans un point milieu, hors des choix politiques possibles...

En ce sens, on peut donner raison à Withers, et dire que n'importe quel mouvement "politique" au sens moderne, placé devant une telle alternative, aurait tranché dans un sens ou dans l'autre. Ce qui fait que les Taiping ne sont effectivement pas réellement un mouvement politique au sens où nous l'entendons à présent¹⁵.

Je crois que la réponse à cette question est que l'on combat avec les armes que l'on possède, fût-ce au niveau culturel. Je vais prendre un autre exemple pour préciser ma pensée.

¹⁵ - Encore faut-il se demander ce que signifie l'émergence de ce type de mouvement, "moderne", dans notre monde : que l'expression de la lutte pour échapper à la domination se trouve à présent canalisée dans des formes correspondant à un état de développement social particulier ne signifie pas que les formes antérieures prises par cette lutte en aient été pour autant entachées d'illégitimité ou d'irrationalisme *en elles-mêmes*. D'abord, dans un monde qui ne fonctionne pas entièrement sur des normes rationnelles telles que nous les connaissons, il est vain de reprocher aux mouvements de dissidence de ne pas avoir été plus rationnels que ce qu'ils combattirent.

Lors de la fondation de la Turquie moderne, quand Mustapha Kemal, après s'être appuyé sur les Kurdes pour asseoir son pouvoir, annonça à peu près en ces termes : "l'Etat qui vient d'être fondé est un Etat turc", le premier soulèvement Kurde contre la République Turque... et laïque, se fit au nom de l'Islam. En Europe, on dénonça ces passésistes et ces réactionnaires qui s'opposaient à la modernisation de la Turquie que voulaient accomplir des kémalistes inspirés des idées positivistes. On proféra certainement de part et d'autre énormément de contresens, à un moment où certains étaient effrayés par Kemal Ataturk, "ce bolchevik". Quatre-vingt ans plus tard, alors qu'il existe bien encore en effet des mouvements islamistes en Turquie, qui n'ont que peu à voir avec les indépendantistes kurdes, que l'Etat turc a été construit à la fois sur la négation des Kurdes, de l'Islam, et socialement sur une bureaucratie militaire héritée de l'époque d'Ataturk, il est temps de se demander ce qu'exprimaient *réellement* les Kurdes avec leurs étendards islamiques au début de ce siècle.

A ceux qui penseraient que cette position revient à ne pas demander aux cultures historiques d'être rationnelles, au nom d'une argumentation rationnelle que l'auteur se réserve à lui-même le droit (et le devoir) d'utiliser, et qu'il y a là quelque paternalisme, dissimulant le mépris du présent pour le passé, voire le mépris de l'Occidental pour l'Autre, je répondrai que ce serait là mépris ou paternalisme mal placés, parce que comme le dit Castoriadis, il n'y a pas ce phénomène d'une "prise de conscience" faite une fois pour toute, qui transcende l'histoire, parce que la conscience n'est pas un état, mais un processus toujours à recommencer.

Peut-être le fait que dans les zones où les Turcs sont chi'ites, les Kurdes sont en général sunnites, mais que dans les régions où vivent des Turcs sunnites, il y a des Kurdes chi'ites peut-il aider à comprendre ce qui se passa en 1920... Il n'est pas question de prétendre qu'il y a à tout coup du politique comme nous l'entendons dissimulé derrière quelque paradigme que ce soit. J'ai déjà refusé cette interprétation du "complot secret". Ce n'est pas cela : je crois qu'il faut considérer jusqu'à un certain point les idéologies comme une "boîte à outils conceptuelle", part de cet "équipement standard", ce catalogue, ce registre de moyens d'actions dont parle Tilly, et dont disposent les dissidents à une époque sociale-historique donnée pour se différencier, ce qui est après tout la première phase dans la lutte : exister.

Mystification, détournement, ou émancipation ?

Que cette lutte pour l'existence, pour l'émergence de la nouvelle identité, se pose en termes culturellement et social-historiquement contingents, et des mécanismes de mystification et de détournement que j'ai exposés, s'ensuit-il *nécessairement* une mystification ou un détournement de tout mouvement ? Laplantine répond ici en ce qui concerne les mouvements messianiques :

Je ne crois absolument pas à un espèce de fatalité de ces mouvements. Leur involution toujours probable ne me paraît pas structurellement contraignante. (...) n'oublions pas que sur un schéma directeur identique – la matrice messianico-

révolutionnaire de l'espérance – chaque situation historique vient apporter ses variables et rien ne s'oppose non seulement en fait mais [aussi] en droit à ce qu'un de ces mouvements ne crée pour ainsi dire des conditions encore *parfaitement inédites* de son développement [Laplantine, 1974, p. 138].

Et Castoriadis, en termes plus généraux, écrit :

(...) l'instauration d'une histoire où la société non seulement se sait, mais *se fait* comme s'auto-instituant explicitement, implique une destruction radicale de l'institution connue de la société, jusque dans ses recoins les plus insoupçonnables, qui ne peut être que comme position/création non seulement de nouvelles institutions, mais un nouveau *mode* du s'instituer et d'un nouveau rapport de la société et des hommes à l'institution.

Rien, aussi loin que l'on puisse voir, ne permet d'affirmer qu'une telle autotransformation de l'histoire est impossible ; aucun lieu (...) n'existe où pourrait se tenir celui qui énoncerait cette affirmation [Castoriadis, 1975, p. 498].

La reconnaissance du moment utopique de l'institution comme tel constituerait un pas dans la direction de ce nouveau *mode du s'instituer* dont parle Castoriadis.

ANNEXES

*Annexe 1****Remarques sur la rédaction***

Une fois la rédaction terminée, j'ai rassemblé ici quelques remarques sur la manière dont celle-ci s'est passée.

Techniquement, j'ai utilisé un Macintosh SE avec un système chinois.

Pour moi en tout cas, si la rédaction sur ordinateur résout certains problèmes, elle en pose d'autres, surtout pour un texte de cette longueur. Le plus grave est : *vision synthétique*. Il est si *facile* d'écrire avec un ordinateur qu'on se trouve totalement du côté du moment utopique : on pourrait réorganiser le monde depuis son clavier, on pourrait écrire des kilomètres. C'est très dangereux parce que les processus de réflexion sont pour ainsi dire resitués au niveau du paragraphe, et qu'il faut combattre sans cesse cette tendance en rédigeant plans généraux sur plans généraux !! Et comme l'ordinateur rend toute l'organisation générale de l'étude fluide parce que très facile à modifier, on passe du temps à reprendre ses plans.

Dans sa forme générale, se problème se présente sous la forme du "syndrome de l'arborescence". Il y a deux cas : du point de vue de la rédaction, toute idée possède des conséquences immédiates (i. e. qui viennent à l'esprit du rédacteur immédiatement) et qu'il faut développer. Si une idée n'en possède que *deux*, pas de problème : on peut en placer une en note (de manière à la tuer provisoirement) et poursuivre le raisonnement dans le cours principal du mémoire.

Le problème réside dans le fait que certaines idées ont *plus de deux développements* possibles. Comme un mémoire est linéaire (aux notes de bas de page près) le rédacteur doit utiliser une autre technique appelée "vision de synthèse" pour savoir comment se sortir de cette impasse.

Donc l'ordinateur a mis pour moi en évidence un défaut personnel : la difficulté à acquérir cette chose appelée une vue de synthèse de mon travail. Ce qui est curieux, c'est que l'ordinateur peut aussi aider à résoudre en partie ce problème en raison de la rapidité avec laquelle il permet de rechercher les données égarées dans ce qui est déjà écrit (parfois depuis un an), ce qui aide à localiser les renvois d'un endroit à l'autre...

Autre conséquence du travail sur écran : j'ai été surpris du volume total de l'étude une fois celle-ci imprimée. Je n'ai jamais cessé d'imprimer des versions test destinées à envoyer en France à mes enseignants et à corriger. mais le volume du mémoire final m'a tout de même surpris, parce qu'il fallait l'imprimer en double interligne : cela a pris une connotation effrayante, et peut-être même impolie à l'égard d'un jury auquel on demande de se plonger en six semaines dans une telle masse et d'en avoir une opinion.

Je ne peux que m'excuser platement. L'isolement à Taïwan est aussi en cause à ce propos.

Les idées développées dans cette étude n'ont *pas* servi de préalables à la rédaction : elles sont au contraire sorties peu à peu du traitement des données que j'ai fait depuis quatre ans. Elles n'ont pas le statut un peu définitif que peuvent sembler donner les formulations générales employées parfois. En réalité, j'ai avancé pas à pas, à partir de situations données, "situées". Le problème de la rédaction devient de plus en plus difficile à résoudre au fur et à mesure que l'on avance, car au début, on peut faire jaillir des idées, on lance, pour parler comme le Gadamer de *Vérité et méthode*, des "projets d'établissement du sens" de ce que l'on écrit. Mais au fur et à mesure que les choses avancent, la latitude se rétrécit. Même si il est possible de se débrouiller pour rejeter les problèmes en aval, on est de plus en plus "guidé" par ce qui précède – parfois il faut revenir vers le début pour corriger une formulation, abandonner un projet antérieur – et finalement, à force de procéder par petites touches, même avec toutes ses réservations mentales, on se retrouve quand même enfermé dans la (fausse) cohérence de l'écrit (encore le moment utopique !) : on a bâti une théorie, que l'on réproouve bien sur.

La langue chinoise m'a été absolument nécessaire. Je souhaitais au début me doter d'un outil d'exploration des sources. Mais pas de faux-semblants : on n'acquiert pas un outil aussi complexe dans le temps nécessaire à la préparation d'une thèse. En réalité, mon chinois ne m'a servi qu'indirectement, comme moyen d'immersion dans la Chine d'aujourd'hui. Accéder aux textes modernes était déjà difficile - j'ai pu le faire dans une certaine mesure - mais lire le chinois classique du XIX^{ème} siècle aurait réclamé un ajournement de l'étude jusqu'à des temps meilleurs et de plus grande compétence ! J'ai donc du finalement, à regret, abandonner en grande partie cette idée...

Cette étude s'est mise assez rapidement à interférer avec des préoccupations personnelles inconscientes. Je me suis rendu compte que ce qu'avancait Devereux sur le fait que toute étude, aussi loin des problèmes du chercheur qu'elle puisse sembler, s'y relie en fait étroitement, et peut correspondre à une analyse, était parfaitement justifié. Comme les mouvements décrits par Laplantine, je crois qu'une rédaction de thèse est tout à la fois un processus pathologique et thérapeutique.

Ainsi, au cours de ma prise de notes sur l'article de Prince concernant le chamanisme et les endorphines, je me suis soudain rendu compte que, au travers de la problématique de la sensibilité et de la motricité, je travaillais en réalité sur ma propre famille : mon père a perdu le bras droit à 18 ans sous un train, et ma mère est morte de la sclérose en plaques en 1979. J'ai du cesser la prise de notes un temps quand j'ai perçu ce rapport avec l'article de Prince.

- a- L'expérience de mon père dût – pour moi en tout cas, de manière fantasmatique – rappeler celle que Prince rapporte pour l'explorateur Livingstone.
- b- Ma mère ayant été atteinte de la sclérose en plaques (destruction des gaines de myéline des nerfs entraînant paralysie progressive et perte de sensibilité), je me

rappelle avoir remarqué chez elle un état d'euphorie qui surprenait ceux qui l'approchaient. Un médecin m'expliqua que cette euphorie était caractéristique de la maladie. Or, la sclérose en plaque commençait alors à être traitée par l'ACTH (Adrenocorticotropique Hormone), qui est justement libérée dans le sang conjointement avec la beta-endorphine durant l'exercice physique¹.

Le choix d'une langue comme le chinois, réputée difficile, et utilisant un mode de notation idéogrammatique (requérant à l'écriture une certaine "habileté" manuelle, ce qu'on appelle un "tour de main"), autant que mon insistance à insérer *dans le texte* les caractères chinois nécessaires (et non dans un index en fin de volume), tout ceci renvoie à un certain exhibitionnisme inconscient du "tour de main", de la motricité (le goût pour la calligraphie, le dessin, le piano, la frappe au clavier de l'ordinateur est aussi à étudier en ce sens)., alors que l'intérêt pour les cultures différentes et les groupes minoritaires pourrait bien renvoyer à une "exhibition de sensibilité"...

Enfin, il y a évidemment un problème de jugement et de critères de jugement, quand on aborde ainsi une rébellion traditionnelle. Je me suis rendu compte en discutant avec divers enseignants chinois de Taiwan que mon approche de la société impériale Qing n'était pas toujours comprise, et était souvent considérée comme trop critique. Une amie qui a relu le début de mon mémoire m'a dit que la lecture des chapitres sur la paysannerie et l'élite lui avait fait ressentir de la colère (non pas contre moi, mais de la situation décrite).

C'est très certainement la colère sublimée que j'éprouvais en rédigeant qu'elle a ressenti. Je dois préciser ici qu'il me semble qu'on peut simultanément éprouver de la colère contre des aspects déterminés d'une culture et conserver une admiration certaine pour ses accomplissements. Peut-être ai-je transféré certains sentiments éprouvés à l'égard de ma propre culture vers la culture chinoise du siècle dernier ? C'est tout à fait vraisemblable.

Mais en ce cas, je dois dire que j'éprouve définitivement la même colère à l'égard de l'importation de l'opium par les Occidentaux en Chine à cette époque, et c'est encore la même colère que je ressens quand je lis certaines nouvelles en 1992. Je crois, que la colère, si elle est comme le dit Devereux "inspectée" soigneusement, peut se révéler une force positive.

Mais il ne faut pas se dissimuler qu'il y a aussi un problème de jugement et de "scientificité" du travail : mener une "évaluation" de mouvements historiques amène sans recours à porter ce qui ressemble à des jugements de valeurs (implicites ou explicites) sur ces mouvements. Le chercheur doit-il porter un jugement de valeur sur

¹-Fraioli, F. Moretti, C. & Alicicco, F., Crecenzi, F. & Fortunio, G., 1980, "Physical exercise stimulates marked concomitant release of beta-endorphine and Adrenocorticotropique Hormone (ACTH) in peripheral blood in man", *Experientia*, 36:987-89, cit. in Prince, 1988.

son objet ? Je crois fermement – et en même temps je crains – que la réponse ne soit “oui”.

Je le crois fermement.

Parce que le jugement fait aussi partie du regard que les hommes que le chercheur a choisi d'étudier portent sur eux-mêmes. On pourrait dire ainsi que ce sont ces hommes (l'“objet” du chercheur), qui entraînent eux-mêmes celui-ci dans le champ du jugement, au travers de l'interaction entre le chercheur et son “objet”, mais aussi au travers de l'interaction entre eux. Prétendre le contraire reviendrait à rétablir la tour d'ivoire d'une fausse objectivité, la pire : le jugement *inavoué*.

Parce que le dénommé “chercheur” ne parle pas non plus du néant, mais depuis sa propre époque, de laquelle la domination et l'injustice n'ont pas disparues. Parce que le chercheur parle de sa propre position dans sa société, et que se définir comme “chercheur” ne doit pas devenir une manière de se désintéresser des souffrances de l'ici-et-maintenant pour s'intéresser, sur le papier seulement, à celles, desquelles il est plus facile de se désinvestir sans souffrance personnelle, du passé.

Et je le crains.

Ma crainte provient de ce que ce choix ne doive m'être reproché – et ne soit utilisé à disqualifier mon travail – encore une fois – comme “subjectif”.

Enfin, je ressens pleinement la contradiction interne de la rédaction d'une étude universitaire dans les termes où la ressentait les étudiants chinois d'époque impériale : Zhu Xi avait beau dire que l'intérêt pour le contenu des études n'amène les diplômes que de manière contingente, et donc que l'étudiant n'a pas à se préoccuper de la “perversion” induite par ceux-ci, nous avons depuis compris quant au savoir un certain nombre de choses désagréables que Zhu Xi ne voulait peut-être pas voir. La citation de Lin Shu que j'ai placée en tête de ce mémoire (à l'origine pour opposer domination et exploitation) est un bien piètre exorcisme.

*Annexe 2*Chronologie de la révolte Taiping¹**I) De la vision de Hong à la prise de Yong'an :**

- 1813 Naissance de Hong Xiuquan à Guanlubu, dans le Guangdong.
- 1836 Premier échec de Hong Xiuquan aux examens provinciaux de Canton. Il ramène de son séjour des textes chrétiens qu'il ne lit pas.
- 1837 Second échec aux examens. Vision de Hong Xiuquan, qui est transporté au Paradis où il reçoit une mission du Père Céleste - mais qu'il n'interprète pas réellement.
- 1843 Hong Xiuquan interprète sa vision de 1837 à partir des textes chrétiens de Liang Afah. Conversion de Hong Rengan, le cousin de Xiuquan.
- 1844 Départ de Hong Xiuquan et Feng Yunshan pour le Guangxi.
- été 1845 Fondation de la Société des Adorateurs de Dieu par Feng Yunshan, en l'absence de Hong Xiuquan, qui est revenu à Guanlubu.
- mars 1847 Hong Xiuquan étudie auprès du missionnaire baptiste Roberts à Canton pour quelques mois (période durant laquelle une attaque anglaise a lieu sur Canton).
- 27 août 1847 Hong Xiuquan, réuni avec Feng Yunshan au Mont des Chardons, prend en main la direction des Adorateurs de Dieu. C'est pendant cette période qu'ils choisissent Yang Xiuqing, Xiao Chaogui, Wei Changhui, Shi Dagai, Qin Regang et Hu Yihuang comme chefs du mouvement révolutionnaire.
- 6 avril 1848 Yang Xiuqing se réclame de l'autorité divine. Il assume la direction des Adorateurs de Dieu durant l'absence de Hong et Feng.
- 5 oct. 1848 Xiao Chaogui se réclame à son tour de l'autorité divine.
- juin ou
juillet 1849 Hong et Feng regagnent le Mont des Chardons, avec des plans détaillés pour transformer la Société des Adorateurs de Dieu en organisation militaire révolutionnaire.
- mai 1850 Yang Xiuqing simule la maladie pour obtenir plus de pouvoirs.
- juillet 1850 Après avoir fait venir sa famille à Jintian, Hong ordonne un rassemblement général des Adorateurs de Dieu à Jintian. Certains viendront de plus de mille kilomètres.

¹ - D'après [Curwen, 1977], et [Shih, 1972]

- sept. 1850 Des attaques des troupes Qing contre les Adorateurs de Dieu près de Jintian échouent.
- 11 janv. 1851 Proclamation de la révolte.
- 13 janv. 1851 Les Taiping entament leur odysée qui les mène, de petite ville en petite ville, jusqu'à Yong'an.
- 25 sept. 1851 Au nombre de 37000, les Taiping prennent la ville de Yong'an.
- 1er oct. 1851 Hong entre dans Yong'an, et publie un édit instituant le Trésor Sacré de la Cour Céleste.

II) Du départ de Yong'an à la mort de Yang Xiuqing

- 5 avril 1852 Les Taiping s'échappent de Yong'an et défont le général mandchou Wulantai qui les poursuivait.
- avril 1852 Hong Rengan arrive à Hong-Kong, où il rencontre Théodore Hamberg.
- 18 avril 1852 Les Taiping entament le siège de Guilin, la capitale du Guangxi, qu'ils abandonneront le 19 mai.
- 10 juin 1852 Mort de Feng Yunshan lors de l'attaque d'une milice locale au passage d'un gué (près de Quanzhou).
- juillet/août 1852 Traversée du Hunan et recrutement de centaines de milliers de nouvelles recrues par les Taiping.
- sept. 1852 Mort de Xiao Zhaogui lors du siège de Changsha.
- 30 nov. 1852 L'armée Taiping abandonne le siège de Changsha et, s'emparant de nombreux bateaux, se dirige vers le nord.
- déc. 1852 Les Taiping se présentent devant la triple ville de Wuhan (Wuchang, Hankou, Hanyang)
- 23 déc. 1852 Les Taiping prennent Hanyang et entament le siège de Wuchang. Ils prennent Hankou le 29.
- 8 janv. 1853 Zeng Guofan est envoyé au Hunan pour aider à lutter contre les rebelles.
- 12 janv. 1853 Les Taiping prennent Wuchang.
- 10 fév. 1853 Les Taiping quittent Wuchang en emmenant un grand nombre d'habitants avec eux et commencent à descendre le Yangzi.
- 20 mars 1853 Les Taiping prennent Nanjing.
- 13 mai 1853 L'Expédition du Nord des Taiping quitte Nanjing.
- 30 oct. 1853 L'Expédition du Nord des Taiping arrive près de Tianjin.

- 5 fév. 1854 L'Expédition du Nord des Taiping, incapable de continuer vers Pékin, commence sa retraite vers Nanjing.
- 3 avril 1854 Exécution à Nanjing des responsables du complot pour livrer la ville aux Qing.
- 23 nov. 1854 L'Armée du Hunan de Zeng Guofan brise les défenses Taiping sur le Yangzi.
- 17 fév. 1855 Les Qing reprennent la ville de Shanghai aux rebelles des Triades.
- 20 juin 1856 Les Taiping détruisent le camp impérial au sud de Nanjing.
- juin 1856 Yang Xiuqing se prépare à saisir le pouvoir à Nanjing en envoyant Qin Rigang à Danyang, Wei Changhui au Jiangxi, et Shi Dagai au Hubei.
- 2 sept. 1856 Assassinat de Yang Xiuqing par Wei Changhui et Qin Rigang.

III) De la mort de Yang Xiuqing à l'écrasement de la rébellion

- nov. 1856 Shi Dagai est nommé chef du gouvernement après l'exécution de Wei Changhui et Qin Rigang.
Le général Taiping Li Xiucheng passe une alliance avec les rebelles Nian dans l'Anhui.
- mai 1857 Incapable de gouverner, Shi Dagai quitte Nanjing avec son armée et une partie de l'administration.
- déc. 1857 Cantonné à Fuzhou, au Jiangxi, Shi Dagai refuse une demande de Hong Xiuquan de revenir à Nanjing pour prendre la tête du gouvernement.
- 15 nov. 1858 Li Xiucheng inflige une importante défaite à l'Armée du Hunan. Il force ensuite les Qing à lever le siège de Anjing, la place protégeant Nanjing en amont sur le Yangzi.
- 22 avril 1859 Hong Rengan arrive à Nanjing et est nommé chef du gouvernement.
- 28 janv. 1860 Hong Rengan et Li Xiucheng se mettent d'accord sur un plan de sauvegarde de Nanjing, qui réussit lorsque le camp impérial au sud de la ville est détruit le 6 mai.
- 16 mai 1860 Hong Xiuquan approuve un plan d'envergure de Hong Rengan, selon lequel Li Xiucheng prendrait d'abord Suzhou et Shanghai pour couvrir les arrières, puis Li Xiucheng et Chen Yucheng formeraient un mouvement de tenailles le long du Yangzi pour reprendre Wuhan.
- 13 oct. 1860 Occupation de Pékin par les armées occidentales.
- 10 mai 1861 Zeng Guofan déplace son QG près de Anjing pour diriger la prise de la ville.

- juin 1861 Li Xiucheng n'accomplit pas sa part du plan des tenailles : s'attardant trop longtemps à l'est, il arrive en retard au rendez-vous avec Chen Yucheng, puis quitte les abords de Wuchang sans attaquer la ville, ce qui signe l'échec de la stratégie de Hong Rengan.
- 5 sept. 1861 L'armée du Hunan prend Anjing.
- 24 mars 1861 L'Armée du Hunan commence à marcher vers Nanjing depuis Anjing.
- 10 oct. 1861 Cheng Yucheng tente de barrer sans succès le passage à l'Armée du Hunan.
- 29 déc. 1861 Le général Taiping Li Xiucheng prend Hangzhou. Mais il ne pourra prendre Shanghai, que les occidentaux ont décidé de défendre contre lui.
- 3 avril 1862 Des forces occidentales commencent à participer à la guerre contre les Taiping depuis Shanghai.
- 30 mai 1862 Début du siège de Nanjing par l'Armée du Hunan sous le commandement de Zeng Guoquan.
- 26 nov. 1862 Après 46 jours de contre-attaque contre les fortifications de l'armée du Hunan à l'extérieur de Nanjing, les forces de Li Xiucheng sont vaincues.
- 20 juin 1863 Li Xiucheng prend le commandement général de la défense de Nanjing et de Suzhou.
- 6 déc. 1863 Les Qing reprennent Suzhou.
- 2 mars 1864 Nanjing est à présent totalement encerclée.
- 31 mars 1864 Les Qing reprennent Hangzhou (avec l'aide de forces françaises).
- 1er juin 1864 Hong Xiuquan meurt à Nanjing.
- 19 juin 1864 Chute de Nanjing aux mains des Qing.
- 7 août 1864 Exécution de Li Xiucheng
- 18 nov. 1864 Exécution du jeune roi Taiping, fils de Hong Xiucheng
- 23 nov. Exécution de Hong Rengan.

Les dernières unités Taiping (dont certaines s'étaient même alliées aux rebelles musulmans du Gansu) furent éliminées en 1866. D'autres passèrent au Viêt-Nam.

Annexe 3

Chronologie des dynasties Chinoises citées dans le texte¹

Toutes les dynasties ne sont pas citées. Les recouvrement de dates correspondent parfois à des périodes de morcellement du pays ou d'autorité seulement formelle d'une dynastie.

| | | |
|------------------|--|--|
| Xia | -2207 à -1768 (dates légendaires) | ----- néolithique postérieur |
| Shang | -1765 à -1122 (dates légendaires) | |
| Zhou | -1121 à -256 | |
| | Période des Royaumes Combattants : - 403 à - 222 | |
| Qin | - 221 à - 206 | |
| Han | - 206 à 220 | ----- début de l'ère chrétienne |
| Sui | 589 à 618 | |
| Tang | 618 à 907 | |
| Song | 960 à 1127 | |
| Song du Sud | 1127 à 1279 | |
| Yuan (mongols) | 1277 à 1367 | |
| Ming | 1368 à 1644 | |
| Qing (mandchous) | 1644 à 1911 | |
| | | ----- 1911 : proclamation de la République |

¹ - D'après [*Dictionnaire Ricci*]

Annexe 4

Références bibliographiques

- Abercrombie Nicholas & Turner Bryan S., 1978, "The dominant ideology thesis", *British Journal of Sociology*, 29:149-170.
- Abercrombie Nicholas, Hill Stephen & Turner Bryan S., 1980, *The dominant ideology thesis*, London, George Allen & Unwin Ltd.
- Aberle, David, F., 1962, "A note on relative deprivation theory as applied to millenarian and other cult movements", Thrupp, Sylvia L., *Millenial Dreams in Action, Comparative Studies in Society and History*, Supplément n° 2, The Hague, Mouton.
- Akamatsu, Paul, 1968, *Meiji, 1868 – Révolution et contre-révolution au Japon*, Paris, Calmann-Lévy.
- Alavi, Hamza, 1974, "Peasants and primordial loyalties", *Journal of Peasant Studies*, 1, n° 1, pp. 23-62.
- Althabé G., 1982, *Oppression et libération dans l'imaginaire, Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, F. Maspéro, Paris.
- Anderson, Jennifer L., s.d., "Japanese tea ritual : religion in practice", *Man* (n.s.) 22, 475-98.
- Ardoino, Jacques, 1988, "Vers la multiréférentialité", Hess, Rémi & Savoye, Antoine (sous la direction de), *Perspectives de l'Analyse Institutionnelle*, Méridiens Klincksieck, pp. 247-58.
- Authier, M. & Hess, R., 1981, *L'Analyse Institutionnelle*, Paris, P.U.F., "Que-sais-je ?" n° 1968.
- Bailey, F.G., 1962, "The Scope of Social Anthropology in the Study of Indian Society", T.N. Madan & G. Sarana (eds.), *Indian anthropology*, London, Asia.
- Bailey, F.G., 1969, *Stratagems and Spoils*, Oxford, Blackwell.
- Baker H. B. (D. R.), 1979, *Chinese Family and Kinship*, Columbia Univ. Press, New York.
- Baldensperger, Jean de, 1928, Commentaire de l'Apocalypse, *Nouveau Testament*, Société des Bibliophiles.
- Bastid, Marianne, s.d., "L'évolution de la société chinoise à la fin de la dynastie des Qing, 1873-1911", *Cahiers du Centre Chine*, n° 1.
- Bastide, Roger, 1975, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot.
- Bell, Henry (capitaine), 1892, (traduction par), *Selections from the Table Talk of Martin Luther*.

- Bennett, Lance, 1980, "Myth, Ritual and Political Control", *Journal of Communication*, 30:106-33.
- Berger, Peter L., 1954, "The Sociological Study of Sectarianism", *Social Research*, vol. 21.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas, 1966, *The Social Construction of Reality*, New-York, Doubleday.
- Berger, Peter L., 1967, *The sacred Canopy*, Garden City, Doubleday.
- Bernhardt, Katryn, 1984 *Rural Society and the Taiping rebellion*, The Jiangnan from 1820 to 1911, Ph.D. en histoire.
- Bideleux, Robert, 1985, *Communism and Development*, Methuen.
- Bjørklund, Ivar , "Fields of Interaction and Implication Systems : Læstadianism and Social Change in the North of Norway", *Ethnos*, Stockholm, 1988:1-2, pp. 63-77.
- Bloch, Maurice, 1974, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation : Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority ?", *Archives of European Sociology*, XV, pp. 55-81.
- Blofeld, John, 1985, *The Chinese Art of Tea*, Boston, Mass., Shambhala Publications.
- Bohr, Richard, 1978, *Hong Xiuquan and the Rise of the Taipings, 1837-1853*, Ph.D.
- Boles, J.B., 1970, *The Religious Mind of the Old South : the Era of the Great Revival, 1787-1805*, Ph. D., Univ. of Virginia.
- Bourdieu, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- Bourguignon Alain, 1988, "Ethnométhodologie et analyse institutionnelle", *La Sainte Famille*, Bulletin du Séminaire d'Analyse Institutionnelle de l'univ. Paris VIII, Dept. Sciences de l'Education, n° 9.
- Braunthal, Alfred, 1979, *Salvation and the Perfect Society, the Eternal Quest*, Amherst, Univ. of Massachussets Press.
- Brine, Lindesay, 1862, *The Taeping Rebellion in China : a Narrative of its Rise and Progress, based upon Original Documents and Informations obtained in China*, London.
- Bunyan, John, 1981, *Pilgrim's Progress*, Edition Penguin (U.S.A).
- Cambridge History of China, Late Ch'ing*, 1978, vol. 10 (part 1), Cambridge Univ. Press.
- Cambridge History of China, Late Ch'ing*, 1980, vol. 11 (part 2), Cambridge Univ. Press.
- Cartier, Michel, 1979, "La croissance démographique chinoise du XVIIIème siècle et l'enregistrement des pao-chia", *Annales de démographie historique*.

- Cartier, Michel et Will, Pierre Etienne, 1971, "Démographie et institutions en Chine, Contribution à l'analyse des recensements de l'époque impériale", *Annales de démographie historique*.
- Castoriadis, Cornélius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, 1973, *Sur les sociétés précapitalistes - textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, préface de Maurice Godelier, Paris, Editions Sociales.
- Centre d'Etudes et de recherches Marxistes, 1974, *Sur le mode de production asiatique*, Paris, Editions Sociales.
- Centre de Publication de l'UER Extrême-Orient-Asie du S.E., Université Paris VII - Paris & Cathay Press - Hong-Kong, 1970.
- Chang Chung-Li, 1955, *The Chinese Gentry : Studies on their Role in the XIXth century Chinese Society*, Seattle, Univ. of Washington Press.
- Chang Chung-Li, 1962, *The Income of the Chinese Gentry*.
- Chang Chung-Yun, 1974, *The Organisation, Training, and Leadership of a Victorious Army : the Hsiang-Chün, 1853-1865*, St John's Univ., Ph. D. en Histoire.
- Chang, H. T., 1978, "Neurophysiological basis of acupuncture analgesia", *Scientifica Sinica*, 21:829-846.
- Cheng, Anne, 1981, Traduction des *Entretiens de Confucius* et Introduction, Paris, Seuil.
- Chen Han-Seng, 1945, *The Chinese Peasants*, Oxford Pamphlets on Indian Affairs.
- Cheng, J.C., 1963, *Chinese Sources for the Taiping Rebellion, 1850-1864*, Hong-Kong University Press.
- Chesneaux, Jean, 1953, "La révolution Taiping d'après quelques travaux récents", *Revue Historique*, Janvier/Mars.
- Chesneaux Jean, 1970, (ed.), *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine au XIX et XXème siècles*, Maspéro, La Découverte.
- Chevrier, Yves, 1984, "Chine, "fin de règne" du lettré ? Politique et culture à l'époque de l'occidentalisation", *Extrême-Orient , Extrême-Occident*, n° IV, Univ. Paris VIII, St Denis.
- Chevrier, Yves, 1987, "La tradition de l'antitraditionnalisme dans l'historiographie chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° IX, "La référence de l'Histoire", Univ. Paris VIII, St Denis.
- Chovannes, Andrew, B., 1986, "On Vietnamese and other peasants", *Journal of Asian Studies*, sept., vol. XVII, n° 2.
- Chow Yung-Teh, 1966, *Social Mobility in China, Status Careers among the Gentry in a Chinese Community*, New York, Atherton Press.

- Christian, William A., 1972, *Person and God in a Spanish Valley*, New York, 1972.
- Chu Yung-Deh, 1967, *An Introductory Study of the White Lotus Sect in Chinese History, with Special Reference to Peasants Movements*, Ph.D. in Political Science, Columbia University.
- Cohen, Paul T., 1987, "From Moral Regeneration to Confrontation : Two Paths to Equality in the Political Rhetoric of a Northern Thai Peasant Leader", *Mankind*, vol. 17, n° 2, août.
- Cohn, Norman, 1972, *The Pursuit of the Millenium - Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Paladin.
- Chaliand, 1979 (sous la direction de), *Les Kurdes et le Kurdistan*, Hachette (rééd. de Maspéro, 1978).
- Confucius, 1981, *Entretiens*, trad. par Anne Cheng, Seuil, Points Sagesse.
- Coughlin, Margaret Morgan, 1972, *Strangers in the House, Lewis Shuck and Issachar Roberts, First American Baptist Missionaries to China*, Univ. of Virginia, Ph. D. in Philosophy.
- Crowell, C., 1983, "Six Dynasties", *Modern China*, S.A.G.E., juin (Compte-rendu du "Symposium on Peasant Rebellions")
- Curien A., 1989, "Le rôle majeur de l'écriture", *L'état de la Chine*, Ed. La Découverte, Paris.
- Curwen, Charles A., 1970, "Les relations des Taiping avec les sociétés secrètes et les autres rebelles", Chesneaux J. (ed.), *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine au XIX et XXème siècles*, Maspéro, La Découverte.
- Curwen, Charles A., 1977, *Taiping Rebel, The Deposition of Li Hsiu-Ch'eng*, Cambridge Univ. Press.
- Dardess, J.W., 1970, "The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of Ming Dynasty", *Journal of Asian Studies*, 29.3:539-558, mai.
- Davis T.J., 1985, *A Rumor of Revolt, the "Great Negro Plot" in Colonial New-York*, Amherst, Univ. of Massachussets Press.
- De Bary, Wm. Th. & Bloom Irène, (eds), 1979, *Principle and Practicality - Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York, Columbia Univ. Press.
- De Bary, Wm. Th., 1975, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia Univ. Press.
- Deren, M., 1975, *The Voodoo Gods*, (Première éd. sous le titre *Divine Horsemen*, 1953), Frogmore, St Albans, England : Paladin.
- Devereux, Georges, 1977, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, TEL, Gallimard.
- Devereux, Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion.
- Devereux, Georges, 1985, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Champs Flammarion.

- De Vos, G., 1981, "Structural and Motivational relationships", *Senri Ethnological Studies* n° 11, *Religion and Family in East Asia*, Nat. Museum of Ethnology, Osaka, Japan.
- Dictionnaire Anglais-Français* 1934, Petit, & Savage, Hachette.
- Dictionnaire de la psychanalyse*, 1968, P.U.F.
- Dictionnaire Français-Anglais*, 1949, Petit, Hachette.
- Dictionnaire Français de la langue chinoise*, 1990, Institut Ricci, Kuangchi Press, Taipei, Paris. (aussi ref. "Ricci").
- Dictionnaire Shuōwén jiězì* 說文解字, Liming Wenhua Shiye Gongsi 黎明文化事業公司, Taipei, 1991.
- Dong Chu-ping, 1980, "Lun Pingjun zhuyi de gongguo yu nongmin zhanzheng de chengbai" ("Sur les mérites de l'égalitarisme et les accomplissements des guerres paysannes"), *Lishi Yanqiu* 1:11-20.
- Doré, Henri, *Manuel des superstitions chinoises*, rééd.
- Doré Henri, *Recherches sur les superstitions chinoises*. (ref ch. 15)
- Dozon, J. Pierre, 1974 "Les mouvements politico-religieux, Syncrétismes, Messianismes, Néo-traditionalismes", Marc Augé (sous la direction de) *La Construction du monde, religion, représentations, idéologie*, Coll. Dossiers Africains, Maspéro.
- Duara, Prasenjit, 1988, *Culture, Power, and the State, Rural North China, 1900-1942*, Stanford Univ. Press.
- Ducrot, Oswald, 1972, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.
- Eberhard, Wolfram, 1967, *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press (rééd. Taipei, 1984).
- Eberhard, Wolfram, 1968, *The Local Cultures of South and East China*, Leiden, Brill.
- Eberhard, Wolfram, 1974, *Studies in Hakka Folklore*, Orient Cultural Service, Chinese Association for Folklore, Taipei (consulté bibl. Institut Ricchi, Taipei).
- Eberhardt, Jacqueline, 1957, "Messianismes en Afrique du Sud", *Archives de Sociologie des Religions*, 4.
- Edkins, Jane, 1863, *Chinese Scenes and People*, London, Jane Nisbet.
- Eisenstadt, S. N., 1989, "Introduction", *On Charisma and Institution Building, Selected Papers*, textes de Max Weber, Univ. of Chicago Press, Chicago & London, (rééd. de 1968).
- Eissler, K.R., 1980, *Léonard de Vinci, étude psychanalytique*, P.U.F., Bibliothèque de Psychanalyse, Paris.
- Eitel, E.J., 1893-1894, "Ethnographical Sketches of the Hakka Chinese", *The China Review*, 20:263-267.

- Eitel E. J., 1873-1874, "An Outline History of the Hakka", *The China Review*, 2: 160-164.
- Eliade, Mircea, 1959, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Idées, Gallimard.
- Eliade, Mircea, 1977, *Corps à prodiges*, Tchou, Paris.
- Elman Benjamin A., 1984, *From Philosophy to Philology, Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Cambridge (Mass.) & Londres.
- Elman, Benjamin A., 1990, *Classicism, Politics, and Kinship, the Ch'ang-Chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Univ. of California Press, (rééd. 1992, SMC, Taipei).
- Elvin, Mark, 1973, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Calif.
- Engels, Friedrich, 1960, *La guerre des paysans en Allemagne, Sur la religion*, Editions Sociales.
- Eno, Robert, 1990, *The Confucian Creation of Heavens, Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, State Univ. of New York Press, Albany, 1990.
- Erikson, Eric E., 1950, *Childhood and Society*, Norton, New York (rééd. 1964).
- Erikson, Erik E., 1958, *Young Luther*, New York, Norton.
- Erikson, Erik E., 1968, *Luther avant Luther* (traduction française de [Erikson, 1958], Flammarion, 1968.
- Erikson, Erik E., 1972, *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, Champs Flammarion.
- Erikson, Erik E., 1979, "Identity, psychosocial", *International Encyclopedia of Social Science* (rééd.).
- Esherick, 1980, "On the Social Origins of the Boxer Movement", texte présenté à la *Conférence internationale sur le mouvement des Boxers*, Jinan, Shandong, 14-20 Novembre.
- Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1984, n° 4, *Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique*, (sous-titre), Centre de recherches Univ. Paris VIII, 1984.
- Fairbanks, J.K., 1978, "The Old Order", *Cambridge History of China*, vol. 10 : *Late Ch'ing*, part 1, 1978.
- Farge A. et Revel J., 1988, *Logiques de la foule, l'affaire des enlèvements d'enfants, Paris, 1750*, Paris, Hachette.
- Faure, David, 1989, "The Lineage as Cultural Invention, the Case of the Pearl River Delta", *Modern China*, vol. 15 n° 1, janvier.
- Fazzioli, E., 1987, *Caractères chinois*, Flammarion.
- Fei-Ling Davis, 1971, *Primitive Revolutionaries in China, a Study of Secret Societies in the Late XIXth century*, Honolulu, Univ. Press of Hawaii.
- Fei Hsiao-Tung, 1939, *Peasant Life in China*, London.

- Fei Hsiao-Tung, 1976, *Peasant Life in China : A Field Study of Country Life in the Yangze Valley*, New-York, (rééd. modifiée et mise à jour de [Fei Hsiao-Tung, 1939] après retour sur le terrain).
- Femia J., 1981, *Gramsci Political Thought : Hegemony, Consciousness and Revolutionnary Process*, Claredon press, Oxford.
- Feuerwerker A., 1975, *Rebellions in Nineteenth Century China*, Michigan Papers in Chinese Studies, n° 21, Michigan Univ. Press, Ann Arbor.
- Fingarette H., 1979, "The Problem of the Self in the Analects", *Philosophy East and West*, 29.2:129-40.
- Freedman D., 1970, *Lineage Organisation in Southeastern China*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, London, (rééd).
- Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, trad. fr. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*.
- Freud, Sigmund, 1953, "Psychoanalytic Notes upon an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (dementia paranoides)", *Collected papers*, vol. III, pp. 387-470, London, Hogarth.
- Freud, Sigmund, 1988, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Gallimard.
- Fu Xuguan, s.d., *Histoire de la pensée sous les Han*, Lianghan sixiang, Taiwan, Xue-sheng Shuju.
- Fung Yu-Lan, 1983, *A History of Chinese Philosophy*, trans. by D. Bodde, Princeton univ. Press.
- Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, (ref ch. 14)
- Fustel De Coulanges, Numa, 1911, *La cité antique*, Paris.
- Gadamer Hans Georg, 1976, *Vérité et méthode - les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- Gautier, Gérard, 1986, *Etude ethnométhodologique d'un terrain d'éducation scientifique*, l'Association Nationale Sciences Techniques Jeunesse (A.N.S.T.J.), Mémoire de D.E.A en Sciences de l'Education, Univ. Paris VIII.
- Geertz, 1965, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Girardot, N.J, 1983, *Myth and Meaning in Early Taoism: the Theme of Chaos*, Berkeley, Univ. of California Press.
- Goo Beng-Sheu, 1979, *Correspondances de Zeng Guo Fan*, Univ. Paris VII, Dept d'Etudes Chinoises, thèse soutenue avec J. Gernet (ni consultée ni citée, voir note 17 ch. 17).

- Goodrich, Luther Cattington, 1935, *The Litterary Inquisition of Ch'ien Lung*, American Council of learned societies, New York (réed. Paragon Reprint Corp. 1966).
- Gourou, Pierre, 1984, *Riz et civilisation*, Fayard, Paris.
- Graham, David C., 1929, "Image Worship in China", *The Chinese Recorder*, 60:514, août.
- Graham, David C., 1961, *Folk Religion in Southwest China*, Washington, D.C., Smithsonian Institution.
- Gramsci, Antonio, 1971, *Selections from the Prison Notebook of Antonio Gramsci*, Ed. & trad. Quentin Hoare & Geoffrey N. Smith, New York, International Publishers.
- Granet, Marcel, 1919, *Fêtes et chansons dans la Chine ancienne*, Paris.
- Granet, Marcel, 1988, *La civilisation chinoise*, Albin Michel (rééd.).
- Grooters Willem A., 1951, "Rural Temples around Hsüan-hua (South Chahar), Their Iconography and their History", *Folklore Studies* (Museum of Oriental Ethnology, The Catholic University of Peking), 10:1-116.
- Grove L. & Daniels C., 1984, (eds.) *State and Society in China, Japanese Perspectives on Qing-Ming economic and social history* (trad. du japonais), Univ. of Tokyo Press.
- Guo Moruo, 1947, *Moruo wénjí 沫若文集* (Oeuvres complètes), vol. 6, *Shàonián shídài 少年時代* (Le temps de ma jeunesse), Shanghai (réed. 1955).
- Habermas, Jurgen, 1975, *Legitimation Crisis*, Boston.
- Habermas, Jürgen, 1979, *La science et la technique comme idéologie*, Hachette.
- Habermas, Jürgen, 1987, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, vols. 1 & 2, Fayard.
- Hail, William J., 1964, *Tseng Kuo-Fan and the Taiping rebellion* (réed. Paragon Reprint Corp. de 1926, New York).
- Hakim, Halkawt, 1983 *Confrérie des Naqshbandis au Kurdistan au XIX^{ème} siècle*, Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle, sous la direction de Jean-Paul Charnay, Univ. Sorbonne Paris IV.
- Hakim, Halkawt, 1992 (sous la direction de), *Les Kurdes par-delà l'exode*, Paris, L'Harmattan.
- Hamberg, Theodore, 1854, *The Visions of Hung-Siu-Tshuen and the Origin of the Kwang-Si Insurrection*, Hong-Kong.
- Hammitzsch, Horst, 1988, *Zen in the Art of Tea Ceremony*, New-York, Dutton.
- Harrell S. et Perry E., 1982, "Syncretic Sects in Chinese Society", *Modern China*, 8, juin, n° 3.
- Haudricourt G. et Brunhes-Delamarre M., 1955 *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris, La Manufacture (réed. en 1986).

- Hegel R., 1981, *The Novel in Seventeenth Century China*, New York, Columbia Univ. Press.
- Herrigel, Eugen, 1985, *Zen in the Art of Archery*, Arkana (Routledge & Kegan Paul), London, Melbourne & Henley (rééd. de 1953).
- Hess, Rémi, 1978, *Centre et périphérie*, Toulouse, Privat.
- Hess, Rémi & Savoye, Antoine (sous la direction de), 1988, *Perspectives de l'Analyse Institutionnelle*, Méridiens Klincksieck.
- Hill & Torbet, 1964, *Baptists, North and South*, Valley Forge, Pa, U.S.A.
- Hill, Christopher, 1977, *Le monde à l'envers, Les idées radicales au cours de la révolution anglaise*, Payot.
- Hobsbawm, Eric J., 1965, *Primitive Rebels : Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19 and 20th century*, New-York, Norton.
- Hobsbawm, Eric J., 1981, *Bandits*, New-York, Pantheon.
- Hok Lam-Chan, s.d., *The White Lotus - Maitreya Doctrine and Popular Uprising in Ming and Ch'ing China* (non publié).
- Holzman D., 1984, *Le désengagement hors du politique, quelques notes sur l'évolution de la conception de la "retraite" (yinyi) dans la Chine ancienne et médiévale, "Extrême-Orient, Extrême-Occident", n° IV*, Univ. Paris VIII., St Denis.
- Ho Ping-Ti, 1959, *Studies in Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Mass.
- Ho Ping-Ti, 1962, *The Ladder of Success in Imperial China., Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, Columbia Univ. Press, (rééd. Science Editions, John Wiley & son, New York, 1964).
- Ho Ping-Ti, 1963, *Le l'ess et l'origine de l'agriculture chinoise*, Hong Kong, (en chinois).
- Hsieh Cheng-Kuang, Andrew, 1975, *Tseng Kuo-Fan, a XIXth Century Confucian General*, Ph.D. Philosophy, Yale Univ.
- Hsieh Ting-Yu, 1929, "Origin and Migration of the Hakka", *Chinese Social and Political Science Review*, 13:2. 202-227, avril.
- Huc, Evariste Régis, 1854, *L'empire Chinois*, (rééd. Le Rocher, Monaco, 1980).
- Hummel, Arthur, 1943, (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Gov. Printing Office, Washington D.C. (rééd. Ch'eng Wen Publishing Cy, Taipei, 1975).
- Inside China Mainland*, revue hebdomadaire, Taipei.
- James, William, 1985, *The Varieties of Religious Experience*, Collins, Fount Paperback (rééd. de 1901).
- Jen Yu-Wen, 1973, *The Taiping Revolutionnary Movement*, New Haven.
- Jin He, s.d. Poème historique sur l'occupation de Nanjing, *Jindai Zhongguo shiliao congkan, Taiwan* (Reprint Series), s.d. (source utilisée par [Withers, 1983]).

- Johnson David, 1985b, "Communication, Class and Consciousness in Late Imperial China", *Popular Culture in Late Imperial China*, Univ. of California Press.
- Johnson David, Nathan Andrew J. & Rawski Evelyn S., 1985, (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Univ. of California Press.
- Jordan, David, 1972, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, Berkeley, L.A., London, Univ. of Calif. Press, 1972.
- Jugan, Walis, 1992, "Bury my heart at Kochaponjan", *Free China Review*, 42, 6, juin.
- Julien, François, 1984, "Présentation", *Extrême-Orient, Extrême-Occident, Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique*, n° IV, 3ème trimestre.
- Julien, François, 1984b, "Du sentiment d'oppression éprouvé par les intellectuels chinois face au pouvoir politique à partir des premiers Han", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° IV, Univ. Paris VIII., St Denis.
- Julien, François, 1984c, "L'indirect poétique" : conditionnement politique et stratégie lettrée", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° IV, "Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique", Univ. Paris VIII., St Denis.
- Julien, François, 1984d "Présentation, une divergence de spectre", *Extrême Orient, Extrême-Occident*, n°IV, "Du lettré à l'intellectuel, la relation au politique", Univ. Paris VIII, St Denis.
- Kakuzô, Okakura, *Le livre du thé*, réf. ch. 21.
- Kang Chao, 1986, *Man and Land in Chinese History*, Stanford Univ. Press.
- Kang Yongqian, 1982, I, 11, Beijing, *Zhonghua shuju* (extraits des mémoires sur la question foncière).
- Karim, Fazil, 1992, "La lutte armée, entre le mythe et la réalité", traduit du kurde par Dâri Bârâm, Halkawt Hakim (dir.), *Les Kurdes par-delà l'exode*, L'Harmattan, coll. "Comprendre le Moyen-Orient", p. 123, trad. de la revue *Yakgirtin*, n° 9 (Danemark), 1989.
- Ke Wuqi, s.d., *Louwang yuyuji*, Beijing, Zhonghua Shuju.
- Kertzer, David I., 1988, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale Univ. Press.
- Kesson, *Cross and the Dragon*. (ref ch 14)
- Knapp, Ronald G., 1980, (ed), *China's Island Frontier - Studies in the Historical Geography of Taiwan*, Univ. Press of Hawaii, Honolulu.
- Kodo, Omura 大村興道, 1979, "Mei-matsu Shin-sho no senko zushiki ni tsuite" 明末清初の宣講図試について "Une étude des formes de Xuanjiang à la fin des Ming et au début des Qing", Tokyo gakugei daigaku kiyo 東京学芸大学紀要 *Bulletin de l'Université des Arts de Tokyo*, 2, Jimbun kagaku 人文科学 [Humanistic sciences], 30:193-203.

- Koh, H.C., 1981, Religion and Socialisation of Women in Korea, *Senri Ethnological Studies*, n° 11, "Religion and Family in East Asia", Nat. Museum of Ethnology, Osaka.
- Kuhn, Philip A., 1970, *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China : Militarisation and Social Structure, 1796-1864*, Cambridge.
- Kuhn, Philip A., 1977, "Origins of the Taiping Vision : Cross-Cultural Dimensions of a Chinese Rebellion", *Comparative Studies in Society and History*, London, vol. 19, n° 3.
- Kuhn, Philip A., 1978, "The Taiping rebellion", *Cambridge History of China*, vol. 10, ch. 6.
- Kuhn, T.S., 1985, *La structure des révolutions scientifiques*, Hachette.
- Kung-Chuan Hsiao, 1972, *Rural china - Imperial Control in the XIXth Century*, Univ. of Washington Press (2ème ed).
- Lacan, Jacques, 1975, *Encore*, Séminaire, livre XX, Seuil (Le Champ Freudien), Paris.
- Lafont R., 1984, (sous la direction de), *Anthropologie de l'écriture*, Centre de Création Industrielle, Centre G. Pompidou, Paris.
- Lancaster L.R., 1981, "Elite and Folk, Comments on the Two-tiered theory", *Senri Ethnological Studies*, n° 11, "Religion and Family in East Asia", Nat. Museum of Ethnology, Osaka.
- Lansman, Ned, 1989, "Evangelists and their Hearers : Popular Interpretation of Revivalist Preaching in XVIIIth Century Scotland", *Journal of British Studies*, 28:2, Avril, pp. 120:149.
- Lapassade, Georges, 1987, *Les Etats modifiés de conscience*, Paris, P.U.F.
- Laplantine, François, 1974, *Les trois voix de l'imaginaire*, Ed. universitaires, Coll. "Je", Paris.
- Lattimore, Owen, 1962, "The Frontier in History", *Studies in Frontier History : Collected Papers, 1928-1958*, London, Oxford Univ. Press.
- Lau Siu-Kai, 1975, *The Confucian Elite, Power and Social Stability in Traditionnal China, Toward a Theory of Segmental Coordination*, Ph.D. Sociologie Univ. of Minesotta.
- Lechler, 1878, "The Hakka Chinese", *Chinese Recorder*, IX, pp. 352-359.
- Lefebvre, Henri, 1973, *La somme et le reste*, Paris, Bélibaste.
- Legge, J., 1861, *The Chinese Classics*, vol. 2. *Works of Mencius*, Hong-Kong.
- Legge, J., 1885, *The Li-Ki, or Collection of Treatises on the Rules of Propriety or Ceremonial Usage*, "Sacred Books of the East", vol. XXVII, 365, Oxford.
- Les échos de la République de Chine*, vol. 24, n° 23, 21 Août 1991 (Fouilles archéologiques à Taiwan)

- Levenson, J.R., 1979, *Confucian China and its Modern Fate : a Trilogy*, Univ. of California Press, Berkeley.
- Lévesque, Léonard, S.J., 1969, Institut Ricci, *Hakka Beliefs and Customs*, Kuangchi Press, Taipei (publication originelle en français).
- Lew, Roland, 1987, "Etat et bureaucratie dans la Chine contemporaine", *Bureaucraties chinoises*, l'Harmattan.
- Lewis, I.M., *Les religions de l'extase*
- Lewy, Gunther, 1974, *Religion and Revolution*, New York, Oxford Univ. Press.
- Lindley, Augustus, 1866, *Ti-Ping-Tienn-Kwo, The history of the Ti-Ping revolution*, Londres (reéd. Praeger New York, 1970).
- Linton, Ralph, 1936, *The study of Man*, New York.
- Linton, Ralph, 1943, "Nativistic Movements", *American Anthropologist*, 45, 230-40.
- Li Ruzhen, 1965, *Fleurs dans le miroir*, trad. Lin Taiyi, Berkeley, Univ. of California Press.
- Lourau, René, 1970, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit.
- Lucaks, G., 1979, *Histoire et conscience de classe*, Ed. Sociales.
- Luther, Martin, 1892, *Selections from the Table Talk of Martin Luther*, traduit par le capitaine Henry Bell.
- Lu Xun, *Brève histoire de la fiction chinoise*,
- Mc Gregor , M. & Becklake, M. R., 1973, *Acupuncture Anæsthesia*, Unpublished M.S. (Mc Gill Univ., Faculty of Medicine Archives).
- Mair, V.H., 1985, "Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict", *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 325-359, Univ. of Calif. Press.
- Mannheim, Karl, 1956, *Idéologie et utopie*, Marcel Rivière, Paris [trad. de *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929] (non consulté. Voir suiv.)
- Mannheim, Karl, 1936, *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New-York, Harcourt & London, Routledge (Internat. Library of Psychology, Philosophy & Scientific method.)
- Marx, K., 1844, *Frühschriften*, Stuttgart, Kröner (reéd. *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1953).
- Marx, Karl, 1977 (reéd.), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte), (trad. anglaise, Allen & Unwin, London, 1926), Progress Publishers, Moscou.
- Marx, Karl, s.d., *Lettre à Mikhailowsky*, Danielson, *Histoire du développement économique de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*, Paris, 1902, 507-9.
- Marxism in China*, Ed. Spokesman,

- Masaaki, Oyama, 1984, "La grande propriété foncière", *State and Society in China, Japanese Perspectives on Ming-Qing Economic and Social History*, L. Grove & C. Daniels, editors, Univ. of Tokyo Press.
- Mengzi, 1861, *Mengzi zhushu*, 5b.1b-2a., Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2. *Works of Mencius*, Hong-Kong.
- Mensuel des réformes de la structure économique* (中國經濟體制改革月刊 Zhōngguó jīngjì tǐzhì gǎigé yuèkān), Pékin.
- Merton, Robert K., 1949, "Social Structure and Anomie", Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., Free Press.
- Messer, Stanley B., Sass, Louis A. & Woolfolk, Robert L., 1988, *Hermeneutics and Psychological Theory, Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, Rutgers & the State University of New Jersey.
- Metzger, Thomas A. 1977, *Escape from Predicament : Neo-Confucianism and China Evolving Political Culture*, New York, Univ. Columbia Press.
- Michael, Franz, 1971, *The Taiping Rebellion : History and documents*, 3 vols., Seattle & London.
- Miyakawa, Hisayuki, 1969, "The Confucianisation of South China", *The Confucian Persuasion*, A. F. Wright, editor, Stanford Univ. Press.
- Moniot, H., 1986, "Pensée scientifique et vie quotidienne", *Actes des VIIIèmes journées internationales sur l'Education Scientifique*, CNRS, Paris.
- Morgan, Carole, 1979, *Le Tableau du Bœuf de Printemps, Etude d'une Page de l'Almanach Chinois*, Collège de France, Mémoires de l'Institut des Hautes Chinoises, Vol. XIV, Ed. du C.N.R.S., Paris.
- Moulder, Frances V., 1977, *Japan, China, and the Modern World Economy, Toward a Reinterpretation of East Asian Development ca. 1600 to ca. 1918*, Cambridge Univ. Press.
- Mühlmann, W. E., 1968, *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, Gallimard.
- Munro, Donald, 1988, *Images of Human Nature : A Song Portrait*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press.
- Najarian, Nishan J., 1982, *A Symbolic Interaction Approach to the Religious Stranger Concept : Protestant Missionaries in China, 1845-1900*, Drew Univ., Ph.D.
- Naquin S. & Rawski E. S., 1987, *Chinese Society in the 18th century*, Yale Univ. Press.
- Needham, G., 1984 *Science & Civilisation in China*, vol. VI : 2 "Agriculture", Cambridge Univ. Press, 1984.
- Nicholas, Ralph, 1963, "Village Factions and Political Parties in Rural West Bengal", *Journal of Commonwealth Political Studies*, II.

- Nicholas, Ralph, 1965, "Factions, a comparative analysis", M. Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power*, London, Tavistock.
- Nicholas, Ralph, 1968, "Structure of Politics in Villages of Southern Asia", M. Singer and B. Cohn, (eds.), *Structure and Change in Indian Society*, New York, Chicago, Aldine Atherton.
- Nivison, David S., 1969, "Protest against Conventions and Conventions of Protest", *The Confucian Persuasion*, Arthur F. Wright, (ed), Stanford Univ. Press.
- Ottaviani, Gioia, 1984, *L'attore e lo sciamano*, Bulzoni Editore.
- Overmyer D.L., 1972, "Folk Buddhist Religion : Creation and Eschatology in Medieval China", *History of religions*, 12.1:42-69, août.
- Parliamentary Papers*.
- Patterson, Thomas C, s.d., "Ideology, Class Formation and Resistance in the Inca State", *Critique of Anthropology*, vol. 6, n° 1, 75-85.
- Pereira de Queiroz, Maria Isora, "Millénarismes et messianismes", *Annales E.S.C.*, 2, 1964.
- Perham, M. & Simmons, J., 1952, *African Discovery, an Anthology of Exploration*, London, Faber & Faber.
- Perkins, 1969, *Agricultural Development in China, 1368-1968*, Edinburgh.
- Perria, Alessandro, 1988-1989, Tesi de Laurea, *M. Ruggieri S.J., l'opera di evangelizzazione in Cina nel XVI secolo*, Univ. degli Studi di Venezia, Facolta di lingua & letterature straniere, Laurea in lingue e letterature orientali.
- Perry, Elizabeth, 1983, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845-1945*, Stanford Univ. Press.
- Peters, L., 1981, *Ecstasy and Healing in Nepal*, Malibu, Undena Publications.
- Piette, Albert, 1988, "L'intervalle festif", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXXV.
- Pocock, J. G. A., 1964, "Ritual, Language, Power : an Essay on the Apparent meaning of Ancient Chinese Philosophy", *Political Science*, (Wellington, Australie), 16:3-31.
- Popkin, 1979, *The Rational Peasant*, Berkeley, Univ. of California Press.
- Porter, Jonathan, 1972, *Tseng Kuo-Fan's Private Bureaucracy*, China Research Monograph n° 9, Univ. of California, Berkeley.
- Potter, Jack M., 1978, "Cantonese Shamanism", Wolf, Arthur P., (ed.), *Studies in Chinese Society*, Stanford Univ. Press.
- Prince, Raymond H., 1968, "Can the EEG be used in the Study of Possession States ?", *Trance and Possession States*, Prince, (ed.), pp. 121-27, Montréal, R. M. Bucke Society.

- Prince, Raymond H., 1980, "Exogenous and Endogenous Factors in Psychotherapy, a Cross-Cultural View", communication à la *Conference on Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, Hoolulu.
- Prince, Raymond H., 1988, "Shamans and Endorphins : Hypothesis for a Synthesis", *Curare*, vol. 11, 57-67, (Friedr. Vieweg & Sohn Verlag, Braunschweig/Wiesbaden) réimpr. de *Ethos*, 10 (1982), n° 4.
- Pruden, G. Blackburn, 1977, *Issachar Jacox Roberts and American Diplomacy in China during the Taiping Rebellion*, American Univ., Ph.D. in Philosophy.
- Rabinow & Sullivan, 1979, *Interpretive Social Science, a Reader*, Berkeley & L.A., Univ. of California Press.
- Rawski E.S., 1979, *Education and Popular Litteracy in Ch'ing China*, Michigan Univ. Press.
- Rawski, E. S., 1985, "Economic Foundations of Late Imperial culture", Johnson D., Nathan Andrew J. & Rawski Evelyn S. (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Univ. of California Press.
- Rawski, E. S., 1985b, "Problems and Prospects", Johnson D., Nathan Andrew J. & Rawski Evelyn S. (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Univ. of California Press.
- Reclus, Jacques, 1972, *La Révolte des Tai-Ping*, Paris, Le Pavillon.
- Reese, W.L., 1980, *Dictionnaire of Philosophy and Religion*, New Jersey Humanities Press, 1980.
- Reik, Theodor, 1974, *Psychanalyse des rites religieux*, Denoël (reéd. de 1946).
- Ricci : voir *Dictionnaire français de la Langue Chinoise*
- Robinet, Isabelle, 1984, *Polysémisme du texte canonique et synchrétisme des interprétations : étude taxinomique des commentaires du Daode Jing au sein de la tradition chinoise*, Extrême-Orient , Extrême-Occident, n° V.
- Rodinson, Maxime, 1961, *Mahomet*, Seuil (Points Politique), Paris.
- Rong Sheng, Lun Shenyun & He Dingxiu, "Shilun Zhongguo nongmin zhanzheng he zongjiao de guanxi", *Renmin Ribao*, 17 Oct. 1960.
- Ropp, Paul S., 1981, *Dissent in Early Modern China*, Michigan Studies on China, Univ. of Michigan Press, Ann Harbor.
- Rudé, George, 1980, *Ideology and Popular Protest*, New York, Pantheon Books.
- Ryckmans, Pierre, 1983, Interview, *Lire*, n° 98, nov.
- Ryjik, Kyril, 1980 *L'idiot chinois, Initiation à la lecture des caractères chinois*, vol. 1, Payot, Paris.
- Sangren, Steven P., 1984, "Traditional Chinese Corporations : beyond Kinship", *Journal of Asian Studies*, vol. 43, n° 3, pp. 391-415, mai.

- Sangren, Steven P., 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford Univ. Press, Stanford.
- Savoie, Antoine, 1988, "Du passé faisons l'analyse", Hess, Rémi & Savoie, Antoine (dir.) *Perspectives de l'Analyse Institutionnelle*, Méridiens Klincksieck.
- Schils, Edward A., 1965, "Charisma, Order and Status", *American Sociological Review*, 30, pp. 199-213.
- Scholem, Gershom G., 1974, *Le messianisme juif*, Paris, Calmann-Levy.
- Scholte, B., 1986, "The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics", *Critique of Anthropology*, vol. VI, n° 1, printemps.
- Schott-Billman F., 1987, *Danse, mystique et psychanalyse, marche sur le feu en Grèce moderne*, La recherche en danse, coéd. Assn danse/Sorbonne/Chiron, Paris.
- Schroyer, Trent, 1980, *Critique de la Domination*, Paris, Payot (Coll. "Critique de la politique").
- Scott, 1976, *The Moral Economy of the Peasantry*, New Haven, Yale Univ. Press.
- Scott J.C. "Hegemony and the Peasantry", S. Matsumoto, ed., *Southeast Asia Changing World*, Institute of developing economies, Tokyo, 1980.
- Shao Xunzheng, 1955, "Bimi huishe zongjiao he nongmin zhanzheng", *Zhongguo fengjian shehui nongmin zhan wenti de taolun ji*.
- Shen Shouzi, 1940, 借巢筆記 "Jiècháo bǐjì", 吳中文獻小叢書 *Wúzhōng wénxiàn xiǎo cóngshū* - Petite collection de textes et documents sur le Jiangsu, vol. 18, 22.
- Shigeta Atsushi, 1984, "The Origins and Structure of Gentry rule", L. Grove & C. Daniels, (eds.) *State and Society in China, Japanese Perspectives on Qing-Ming Economic and Social History*, (trad. du japonais), Univ. of Tokyo Press.
- Shih, Vincent Y., 1972, *The Taiping Ideology*, Univ. of Washington Press, ed. paperback.
- Shirokauer, Conrad M., 1969, "Chu Hsi's Political Career : a Study in Ambivalence", Wright, A. F. & Twitchett, 1969, *Confucian Personalities*, Stanford Univ. Press.
- Skinner G. William, 1977, "Introduction : Urban social structure in Ch'ing China", *The City in Late Imperial China*, Stanford Univ. Press, 1977.
- Spence, J.O., 1974, "K'ang-Hsi emperor (1662-1723)", *Emperor of China*, New York.
- Spickard, 1991, "Experiencing Religious Rituals : A Schutzian Analysis of Navajo Ceremonies", *Sociological Analysis*, 52:2, 191-204.
- Sun Zuomin, 1956, "Zhongguo nongmin zhanzheng he zongjiao de guanxi", *Lishi yanqiu*, n° 5, pp. 80-86.

- Swann, Nancy Lee, 1968, *Pan Chao, Foremost Woman Scholar of China*, New York, Russell & Russell.
- Taiping History Museum, 1961, comp. *Taiping Tianguo Yinshu* (Documents Taiping), 2 vols., Nanjing; Jiangsu renmin chubanshe, (source utilisée par [Withers, 1983]).
- Taiping History Museum, 1961-63, comp. *Taiping Tianguo shiliao congbian jianji*, 6 vol., Beijing, Zhonghua Shuju (source utilisée par [Withers, 1983]).
- Taiping History Museum, 1979, comp., *Taiping Tianguo wenshu huibian*, Beijing, Zhonghua shuju, 1979 (source utilisée par [Withers, 1983]).
- Taiping History Museum, 1980 (vols. 1 et 2), 1983 (vol. 3), comp., *Taiping Tianguo ziliao huibian*, Beijing : Zhonghua shuju (source utilisée par [Withers, 1983]).
- Taiwan Internet BBS, (886-2) 931 30 45 (au 1er juillet 1992), 300 à 19 600 bps, User uploaded files zone.
- Talmon, Yonina, s.d., "Millenarism", *International Encyclopædia of Social Sciences*, vol. 10, pp. 349-362.
- Tanabe S., 1984, "Ideological Practice in Peasant Rebellions : Siam at the Turn of the Twentieth Century", Turton A. and Tanabe, S., eds., *Senri Ethnological Studies* n° 13 – *History and Peasant Conciousness in Southeast Asia*, Osaka.
- Teng Ssu-Yu, 1950, *New Light on the History of the Tai-Ping Rebellion*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- Teng Ssu-Yu, 1962, *Historiography of Taiping rebellion*, Cambridge, Mass.
- Therborn, Göran, 1980, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londres, Ed. Verso.
- Thompson, Edward P., 1969, *The Making of English Working Class*, Harmondsworth, Penguin.
- Thrupp, Sylvia L., s.d., *Millenial Dreams in Action, Comparative Studies in Society and History*, Supplément n° 2, The Hague, Mouton.
- Tilly, Charles, 1981, *As History meets Sociology, Studies in Social Discontinuities*, Academic Press, New York & London.
- Turner, Victor, 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell Univ. Press.
- Turton A. and Tanabe, S., 1984, (eds.), *Senri Ethnological Studies* n° 13 – *History and peasant conciousness in Southeast Asia*, Osaka.
- Turton, Andrew, 1984, "Limits of ideological domination", *Senri Ethnological Studies* n° 13, Osaka, pp. 19-73.
- Tu Wei-Ming, 1984, *On Neo-Confucianism and Human Relatedness, Senri Ethnological Studies*, n° 11, National Museum of Ethnology, Osaka, Japon.
- Twitchett, D., 1969, "Problems of chinese biography", Wright A. & Twitchett D., ed., *Confucean personalities*, Stanford Univ. Press.

- Tyson, A.S., 1991, "The Hatfields and McCoys of the mainland fight it out", *China News*, Taipei, mai (réimpr. du *Christian Science Monitor*, s.d.).
- Ulin, Robert C., 1986, "Peasant Politics and the Discourse of Secrecy", *Anthropological Quarterly*, 59, n° 1.
- Unger, Jonathan, 1991, "Wither China ? Yang Xiguang, Red Capitalists and the Social Turmoil of the Cultural Revolution", *Modern China*, vol. 17, n° 1, janvier, pp. 3-37.
- Van Gulik, R., 1989, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard (reéd.).
- Vandermeersch, Léon, 1982 "Ecriture et langue ancienne en Chine", *Ecritures*, Paris, Le Sycomore.
- Vandermeersch, Léon, 1987, "Vérité historique et langage de l'Histoire en Chine", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 9, "La référence de l'Histoire", Univ. Paris VIII.
- Vandermeersch, Léon, 1989, "Les origines divinatoires de la tradition chinoise du parallélisme littéraire", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 11, "Parallélisme et appariement des choses", Univ. Paris VIII, mai.
- Vidler, Alec R., 1961, *The Church in an Age of Revolution*, Hamondsworth, Penguin Books.
- Wade, Thomas F., 1851, "The Army of the Chinese Empire", *Chinese Repository*, vol. 20, Hong-Kong.
- Wagner, Rudolf G., 1982, *Reenacting the Heavenly Vision : the Role of Religion in Taiping Rebellion*, Institute of East Asian Studies, Univ. of California, Berkeley, Center for Chinese Studies.
- Wakemann, Frederic Jr., 1965, *Strangers at the Gate : Social Disorder in South China, 1839-1861*, Berkeley, Calif. Univ. Press.
- Wakemann, Frederic Jr., 1973, *History and Will, Philosophical Perspectives on Mao-Tse-Toung's Thought*, Berkeley and L.A. Univ. of Calif. Press.
- Wakemann Frederic Jr., 1975 *The Fall of Imperial China*, The Free Press, New York.
- Wakemann, Frederic Jr., 1977, "Popular Movements in Chinese History", *Journal of Asian Studies* - vol. 36, n° 2, février.
- Wallace, Anthony F. C., s.d., "Nativism & Revivalism", *International Encyclopædia of Social Sciences*, vol. 11, pp. 75-80.
- Wang Chi-Chen, 1990, "The book of Lü Buwei, Translator's Introduction", *Renditions*, nos 33-34, Hong-Kong, Printemps & Automne.
- Wang Qingcheng 王慶成, 1979, 論洪秀全的早期思想及俱發展 *Lùn Hóng Xiùquán de zǎoqī sīxiǎng jí qī fāzhǎn* (*Sur la première période de la pensée de Hong Xiuquan et son développement*), 歷史研究 *Lìshǐ Yánjiū*, 1979, nos. 8 et 9.

- Wang Qingcheng 王慶成, 1981, "Hong Xiuquan Early Thought and Taiping Revolution", *Renditions*, n° 15, Printemps 1981, Chinese University of Hong Kong, pp. 103-138 (trad. par Curven, C.A. de [Wang Qingcheng, 1979]).
- Wang Qingcheng 王慶成, 1982, 太平天國的歷史和思想, *Tàipíng Tiānguó de lìshǐ hé sīxiǎng (Le Royaume Céleste de la Grande Paix : son histoire et son idéologie)*, 中華書局 Zhōnghuá shūjú.
- Wang Shiduo 汪士鐸 (lettré de Nanjing à l'époque Taiping), *Journal personnel (Rìjì 日記)*, extraits in [Withers, 1983] (voir note 5 chapitre 18).
- Warren, Max, 1967, *Social History of Christian Mission*, SCM Press.
- Watson, L. James, 1985, "Standardizing the Gods - The Promotion of T'ien Hou along the South China Coast, 960-1960", Johnson D., Nathan Andrew J. & Rawski Evelyn S. (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Univ. of California Press, pp. 292-324.
- Weber, Max, 1922-3, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, 1922-3*, vol. 1, pp. 237-68.
- Weber, Max, 1947, *The theory of social and economic organisation*, New York, Oxford Univ. Press.
- Weber, Max, 1985, "The Social Psychology of World Religions", Gerth, H. H. & Wright Mills, C., 1985 *From Max Weber, Essays in Sociology*, London, Routledge & Kegan Paul, (rééd. de 1948), p. 269, trad. de [Weber, 1922-3].
- Weber, Max, 1989, *On Charisma and Institution Building, Selected Papers*, Univ. of Chicago Press, Chicago & London, (rééd. de 1968), introduction de S. N. Eisenstadt.
- Werner, E.T.C., 1932, *A Dictionary of Chinese Mythology*, Shanghai, Kelly & Walsh.
- Wertheim W.F., "From Aliran towards Class Struggle in the Countryside of Java", Wertheim W.F., ed., *Dawning of an Asian Dream*, Anthropology-sociology center, Univ. of Amsterdam, (miméo), 1973.
- Wieger, R.P., 1899, *Les caractères chinois* (rééd. 1963).
- Wing-Tsit Chan, 1987, *Chu Hsi, Life and Thought*, Chinese Univ; Press, Hong-Kong.
- Williams, Raymond, 1977, *Marxism and Litterature*, Oxford Univ. Press.
- Winnubst F., s.d., "Experiments in Physics Education : How is Science Presented ?", *Feuilles d'épistémologie appliquée et de didactique des sciences - n° 7*, Univ. Paris VI - U.E.R. de Didactique des Disciplines.
- Withers, John Lovelle, 1983, *The Heavenly Capital - Nanjing under Taiping Rule, 1853-1864*, Ph. D. in Philosophy, Yale Univ.
- Witherspoon, 1983, *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press.

- Wolf, Arthur P., 1978, (ed.), *Studies in Chinese Society*, Stanford Univ. Press.
- Wright, A.F., 1969, (ed) *The Confucian Persuasion*, Stanford Univ. Press.
- Wright, A.F., 1969b, “Values, Roles, and Personalities”, Wright A. & Twitchett D., ed., *Confucian Personalities*, Stanford Univ. Press.
- Wright, A. F. & Twitchett, 1969, *Confucian Personalities*, Stanford Univ. Press.
- Wu Dagon (Takun), 1957, “An Interpretation of Chinese Economic History”, *Journal of Asian Studies*.
- Wu Dagon, 1979, article in *Marxism in China*, Ed. Spokesman (traduction française : Wu Dagon, 1984-5, “Débat au sommet sur le mode de production asiatique” in “*Sous le drapeau du Socialisme*”, n^{os} 97/98, juin et n^o 99, janvier.
- Wu Jingzi, 1978, *The scholars (Histoire non officielle des lettrés)*, Pékin, Ed. en langues étrangères.
- Wu Zhefu 吳哲夫, 1989, *Shū de lìshǐ 書的歷史 (Histoire du livre) 行政院文化建設委員會 Xíngzhèngyuàn wénhuà jiànshè wěiyuánhuì (Délégation aux Affaires Culturelles du Yuan Exécutif)*, Taipei.
- Xiang Da et al., 1952, comp., *Zhongguo jindaishi ziliao congkan*, Partie II : Taiping Tianguo, 8 vol., Shanghai, Shenzhou guoguangshe (sources, et documents Taiping dans les vol. 1 et 2) (source utilisée par [Withers, 1983]).
- Xi Jiehe, 1961-3, “Jinling guijia jishi lue”, *Taiping Hist. Museum*, comp. *Taiping Tianguo shiliao congbian jianji*, 6 vol., Beijing, Zhonghua Shuju (source utilisée par [Withers, 1983]).
- Yang Fu-Mien, Paul S.J., (Révérant), 1967, *An Ethnolinguistic Survey of Hakka*, Georgetown Univ., Ph. D., Language and literature, Linguistics.
- Yang Kuan, 1960, “Lun Zhongguo nongmin zhanzheng zhong geming sixiang de zuoyong ji qi yu zongjiao de guanxi”, *Xueshu yuekan*, n^o 7, pp. 37-42.
- Yap, P. M., 1954, “The Mental Illness of Hung Hsiu-Ch’uan, Leader of the Taiping Rebellion”, *Far Eastern Quarterly*, vol. 13, pp. 287-304.
- Yates, M.T., 1876, *The Taiping Rebellion, a Lecture Delivered at Temperance Hall for the Benefit of Shanghai Temperance Society*, Shanghai, Celestial Empire Office, 1-2.
- Zhang Runan, 1961-3, “Jinling shengnan jilue” *Taiping Hist. Museum*, comp. *Taiping Tianguo shiliao congbian jianji*, 6 vol., Beijing, Zhonghua Shuju, (source utilisée par [Withers, 1983]).
- Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235), *Zhèng Jīng 政經 (Le Classique du gouvernement)*.

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|-----------|
| Présentation du plan de l'étude..... | 3 |
| Introduction : A la recherche d'un cadre d'interprétation..... | 6 |
| <i>En quoi consiste cette étude ?</i> | <i>6</i> |
| <i>Du roman à la thèse</i> | <i>8</i> |
| <i>Quelle méthode d'approche ?</i> | <i>9</i> |
| <i>Le paradigme d'action sociale.....</i> | <i>11</i> |
| <i>Paradigme et histoire : synchronique et diachronique.....</i> | <i>12</i> |
| <i>Personnaliser l'histoire.....</i> | <i>13</i> |
| <i>Plusieurs paradigmes.....</i> | <i>14</i> |
| <i>L'évolution du paradigme</i> | <i>14</i> |
| <i>Paradigme et domination sociale.....</i> | <i>16</i> |
| <i>La conscience dominée comme objet</i> | <i>18</i> |
| <i>Conclusion.....</i> | <i>19</i> |

PREMIÈRE PARTIE

| | |
|---|-----------|
| LE CADRE ET L'EXERCICE DE LA DOMINATION..... | 20 |
|---|-----------|

| | |
|--|-----------|
| Chapitre 1 : Eléments d'évolution de la société chinoise..... | 21 |
| <i>Culture, géographie et histoire</i> | <i>21</i> |
| <i>Une migration gigantesque</i> | <i>22</i> |
| <i>Quelques traits de l'économie chinoise</i> | <i>26</i> |
| <i>La nature de l'économie chinoise en débat.....</i> | <i>27</i> |
| <i>Analyse d'un économiste chinois</i> | <i>31</i> |
| <i>Remarque méthodologique.....</i> | <i>33</i> |
| <i>Augmentation de la productivité agricole et monétarisation.....</i> | <i>35</i> |
| <i>Conclusion.....</i> | <i>37</i> |
| Chapitre 2 : Evolution sociale et culturelle..... | 38 |
| <i>Différenciation sociale et concentration foncière.....</i> | <i>38</i> |
| <i>Compétition accrue, angoisse et émergence de nouvelles institutions</i> | <i>42</i> |
| <i>Créativité littéraire et religieuse.....</i> | <i>44</i> |
| <i>Emergence d'une nouvelle morale</i> | <i>45</i> |
| <i>Un nouveau mode de contrôle social pour un retour au passé ?.....</i> | <i>47</i> |
| <i>L'exemple des femmes.....</i> | <i>49</i> |
| <i>L'ambiguïté des formes artistiques</i> | <i>51</i> |
| <i>Récession des anciennes relations dans le symbolique.....</i> | <i>53</i> |
| <i>Ascension du roman : l'exemple de Wu Jingzi.....</i> | <i>55</i> |
| <i>L'inquisition littéraire.....</i> | <i>57</i> |
| <i>En guise de conclusion.....</i> | <i>59</i> |

| | |
|--|------------|
| Chapitre 3 : La paysannerie chinoise | 61 |
| <i>La position théorique de la paysannerie</i> | 62 |
| <i>Les classes sociales rurales : schéma général</i> | 63 |
| <i>La vie quotidienne du paysan du sud : la riziculture</i> | 67 |
| <i>Une région riche : le Jiangnan</i> | 70 |
| <i>Une région pauvre : le Huaibei.....</i> | 73 |
| <i>Huaibei : deux stratégies violentes et opposées de survie</i> | 76 |
| <i>L'Etat et la domination impériale : les rapports avec les fonctionnaires.....</i> | 79 |
| <i>La collecte des impôts</i> | 82 |
| <i>Une approche de la domination symbolique : le calendrier.....</i> | 85 |
| <i>En conclusion.....</i> | 86 |
| | |
| Chapitre 4 : L'“Elite” traditionnelle chinoise..... | 89 |
| <i>Débat sur la nature de l'“élite” chinoise</i> | 89 |
| <i>Une désignation reflétant une nature duale.....</i> | 91 |
| <i>Bureaucratie, aristocratie et sélection des élites : aspect historique</i> | 93 |
| <i>Les diplômés et les fonctionnaires : les examens impériaux.....</i> | 95 |
| <i>La facette “notables locaux” de l'élite : l'évolution du clan.....</i> | 98 |
| <i>Fermeture de la porte aux ambitions féodales de l'élite bureaucratique</i> | 99 |
| <i>Implication croissante de l'élite dans la carrière bureaucratique</i> | 100 |
| <i>Ascension du clan comme forme sociale dominante.....</i> | 101 |
| <i>Percolation des valeurs confucianistes dans la société rurale</i> | 103 |
| <i>Le débat sur le rôle et la nature économiques de l'élite</i> | 103 |
| <i>L'élite comme “général l'harmonie sociale”</i> | 104 |
| <i>Les fonctions de médiation de l'élite comme moyens d'extorsion</i> | 105 |
| | |
| Chapitre 5 : Domination et génération de la conscience dominée..... | 110 |
| <i>Domination et hégémonie.....</i> | 111 |
| <i>Paradigme dominé ou idéologie dominante ?.....</i> | 112 |
| <i>Génération et/ou transmission de valeurs.....</i> | 115 |
| <i>Les “inculcateurs” naturels : l'élite lettrée</i> | 116 |
| <i>La méthode de la propagande directe.....</i> | 118 |
| <i>Le problème de la “pédagogie”</i> | 120 |
| <i>La méthode de manipulation de symboles populaires</i> | 123 |
| <i>Un exemple d'emprunt et de remodelage de symbole : Mazu/Tianhou</i> | 124 |
| <i>Une tension interne au paradigme de l'élite.....</i> | 127 |
| <i>Le politique et les lettrés : anesthésie ou refoulement historiques ?</i> | 128 |
| <i>Partage de symboles et interprétation</i> | 131 |
| <i>Contextualité des symboles et interprétation durkheimienne</i> | 132 |

| | |
|--|------------|
| Chapitre 6 : Le champ symbolique chinois | 135 |
| <i>Outils de symbolisation, de communication et... de pouvoir</i> | 136 |
| <i>L'écriture, un outil de symbolisation d'origine rituelle</i> | 137 |
| <i>Du rituel à la communication : standardisation des caractères et centralisation</i> | 139 |
| <i>Une évolution graphique modelée par la technique</i> | 140 |
| <i>Une langue administrative spécifique</i> | 143 |
| <i>Histoire, écriture et architecture : les signes instituants</i> | 145 |
| <i>La méthode historique chinoise</i> | 147 |
| <i>L'écrit comme prescripteur et instituant du réel</i> | 150 |
| <i>L'écrit comme champ de bataille</i> | 152 |
| <i>Pensée héritée, légitimation, et balisage du champ de discours</i> | 155 |
| <i>Les modes possibles d'articulation du discours</i> | 157 |
| <i>Une stratégie de l'ambiguïté en place d'espace de neutralité</i> | 159 |
| Chapitre 7 : La conception confucianiste du rituel | 162 |
| <i>L'observance rituelle comme opposée au respect de règles</i> | 163 |
| <i>Le premier confucianisme : une philosophie non analytique</i> | 165 |
| <i>Le premier confucianisme comme expérience rituelle</i> | 167 |
| <i>Le rituel comme réponse aux nécessités du temps</i> | 168 |
| <i>L'époque de Confucius comme temps de chaos</i> | 170 |
| <i>Les premiers confucianistes comme "maîtres de la danse"</i> | 171 |
| <i>Ritualisation personnelle et implication émotive</i> | 173 |
| <i>La légitimation du rituel : le rituel comme lieu de l'instituant social</i> | 175 |
| <i>Le débat sur les rapports des premiers confucianistes au politique</i> | 177 |
| <i>Néoconfucianisme, bouddhisme et taoïsme</i> | 179 |
| <i>Zhu Xi réorientateur et épurateur du confucianisme</i> | 181 |
| <i>Néoconfucianisme, rituel et personnalité</i> | 184 |
| <i>Vers l'émergence d'une tension interne au confucianisme ?</i> | 185 |
| <i>Les biographies archétypales comme "modèles de comportement"</i> | 189 |
| <i>Conformité à un modèle de spontanéité</i> | 190 |
| Chapitre 8 : Cadre institutionnel et normes d'interaction | 192 |
| <i>Retour sur la différence idéologie/paradigme : les normes d'interaction</i> | 192 |
| <i>Critique des typologies traditionnelles des organisations chinoises</i> | 194 |
| <i>Objectifs explicites et implicites des organisations</i> | 195 |
| <i>Un exemple d'ambiguïté orthodoxie/hétérodoxie</i> | 197 |
| <i>Typologie "large" de Sangren et "groupements d'intérêts partagés"</i> | 198 |
| <i>Normes d'interaction et "allants de soi" dans les "hui"</i> | 202 |
| <i>Capacité instituante et contrôle impérial</i> | 204 |
| <i>Le langage de l'organisation traditionnelle</i> | 206 |
| <i>La notion de "réseau culturel"</i> | 209 |
| <i>Réseau culturel et stratégies de légitimation : le rôle du rituel</i> | 212 |
| <i>L'institution du sens comme ordre social</i> | 215 |

| | |
|--|------------|
| DEUXIÈME PARTIE | |
| RÉSISTANCE ET RÉVOLTE : LE MOUVEMENT TAIPING..... | 218 |
| Chapitre 9 : La révolte des Taiping : Un événementiel..... | 219 |
| <i>Le contexte du soulèvement.....</i> | <i>219</i> |
| <i>La personnalité du prophète Hong Xiuquan.....</i> | <i>220</i> |
| <i>Ses échecs aux examens impériaux, sa vision et son interprétation.....</i> | <i>221</i> |
| <i>La Société des Adorateurs de Dieu.....</i> | <i>222</i> |
| <i>L'émergence d'un second leadership chamanique et l'insurrection.....</i> | <i>223</i> |
| <i>La fondation d'une nouvelle dynastie.....</i> | <i>225</i> |
| <i>L'échec devant les grandes villes et la traversée du Hunan.....</i> | <i>226</i> |
| <i>L'installation à Nanjing et le Royaume Céleste de la Grande Paix.....</i> | <i>227</i> |
| <i>Les querelles internes et l'assassinat de Yang Xiuqing.....</i> | <i>228</i> |
| <i>Emergence de nouvelles formes d'organisation militaire.....</i> | <i>230</i> |
| <i>La personnalité de Hong Rengan.....</i> | <i>231</i> |
| <i>La fin du mouvement et le massacre des insurgés.....</i> | <i>232</i> |
| <i>Qu'est-ce que le mouvement Taiping ?.....</i> | <i>233</i> |
| Chapitre 10 : Problèmes méthodologiques..... | 235 |
| <i>Possibilité et possibilité de succès de la révolte.....</i> | <i>236</i> |
| <i>Combiner approches individuelle et collective.....</i> | <i>238</i> |
| <i>Identité individuelle et appartenance collective.....</i> | <i>241</i> |
| <i>Identité sociale, identité psychologique et transversalité.....</i> | <i>242</i> |
| <i>L'appartenance psychologique subjective, phénomène social objectif.....</i> | <i>245</i> |
| <i>L'approche collective peut être comparative.....</i> | <i>246</i> |
| <i>Définir un cadre de périodisation et un crible comparatif.....</i> | <i>248</i> |
| <i>Crible d'analyse du mouvement.....</i> | <i>249</i> |
| Chapitre 11 : Hong Xiuquan, le prophète Taiping..... | 250 |
| <i>Hong Xiuquan comme membre de la communauté hakka.....</i> | <i>250</i> |
| <i>Hong candidat aux examens impériaux : la responsabilité familiale.....</i> | <i>254</i> |
| <i>La tension interne au système des examens à l'époque de Hong.....</i> | <i>256</i> |
| <i>Les examens de Hong.....</i> | <i>258</i> |
| <i>Le malaise et la vision de Hong.....</i> | <i>259</i> |
| <i>Le problème des sources de la vision de Hong.....</i> | <i>262</i> |
| <i>La vision : problèmes de chronologie d'interprétation.....</i> | <i>264</i> |
| <i>Le langage de la vision : essai d'interprétation psychologique.....</i> | <i>265</i> |
| <i>Le langage de la vision : essai d'interprétation culturelle.....</i> | <i>270</i> |
| Chapitre 12 : La création d'un prophète et d'une religion..... | 273 |
| <i>La période de "latence" de Hong.....</i> | <i>273</i> |
| <i>Le paradigme comme matrice d'interprétation des matériaux anxiogènes.....</i> | <i>274</i> |
| <i>Similitudes et différences entre Hong Xiuquan et Liang Afa.....</i> | <i>275</i> |
| <i>Une approche en termes de comparaison et non de transmission.....</i> | <i>276</i> |

| | |
|--|-----|
| <i>Le missionnariat comme mouvement messianique.....</i> | 277 |
| <i>Le Revival américain et les baptistes</i> | 279 |
| <i>La personnalité de Issachar Roberts.....</i> | 282 |
| <i>Le Quan shi liangyan et son impact sur Hong.....</i> | 283 |
| <i>Les ambiguïtés du texte de Liang et l'interprétation de Hong.....</i> | 286 |
| <i>Le "sentiment de mission" de Hong</i> | 288 |
| <i>La mission de Hong dans le contexte culturel de son temps.....</i> | 290 |
| <i>Le début de la socialisation et l' "étrangement"</i> | 291 |
| <i>L'obstacle de l'appartenance familiale.....</i> | 293 |
| <i>Le départ pour le Guangxi</i> | 294 |

Chapitre 13 : La création d'une base organisationnelle : la Société des Adorateurs de Dieu..... 295

| | |
|--|-----|
| <i>La fuite du Guangdong : le début de l'exclusion</i> | 296 |
| <i>La rupture comme interprétation de sa propre identité.....</i> | 297 |
| <i>La situation au Guangxi.....</i> | 299 |
| <i>La singularité hakka et le message divin</i> | 301 |
| <i>Régularités entre mouvements messianiques</i> | 303 |
| <i>La religion comme "recodage" du conflit en termes légitimes</i> | 304 |
| <i>L'assertion de l'identité hakka et l'élaboration d'un nouveau langage</i> | 305 |
| <i>L'Association des Adorateurs de Dieu et les conversions du Guangxi.....</i> | 306 |
| <i>L'Association des Adorateurs de Dieu comme église chrétienne ?</i> | 308 |
| <i>L'Association des Adorateurs de Dieu comme secte chinoise</i> | 311 |
| <i>La foi et la tactique : le problème de Feng Yunshan et du leadership.....</i> | 313 |

Chapitre 14 : L'homogénéisation des croyants et le temps de la ferveur morale 317

| | |
|--|-----|
| <i>Le retour de Hong au Guangdong et son travail pratique et théorique</i> | 318 |
| <i>Le tournant "politique" de l'activisme de Hong</i> | 320 |
| <i>La doctrine Taiping : un christianisme sans Christ ?.....</i> | 322 |
| <i>La Loi et la Sincérité.....</i> | 324 |
| <i>Une religion chrétienne sans Trinité ?.....</i> | 325 |
| <i>Un autre mouvement monothéiste périphérique: l'Islam des débuts</i> | 327 |
| <i>Le séjour à Canton de 1847 et la "demi-christianisation" de Hong.....</i> | 329 |
| <i>L'Association après le retour de Hong : ferveur morale et discipline.....</i> | 331 |
| <i>La constitution d'un corpus de croyances par couches successives.....</i> | 334 |
| <i>L'aspect "Age d'Or".....</i> | 336 |
| <i>La secte vue de l'extérieur : opposition et iconoclasme</i> | 336 |
| <i>La dynamique de l'iconoclasme et le refus de l'identité.....</i> | 337 |
| <i>L'affaire du "méchant Roi Gan"</i> | 340 |

Chapitre 15 : Emergence de nouveaux leaders et insurrection : le saut dans le vide..... 343

| | |
|---|-----|
| <i>L'hostilité croissante des notables et fonctionnaires locaux</i> | 344 |
| <i>Ferveur morale et... lutte pour le pouvoir : le chamanisme</i> | 345 |
| <i>Relations entre iconoclasme et communication avec Dieu.....</i> | 347 |

| | |
|---|------------|
| <i>Un manque de charisme de Hong ?</i> | 348 |
| <i>Le courant prophétique et le courant chamanique</i> | 350 |
| <i>Confucianisme contre chamanisme</i> | 351 |
| <i>Une différenciation de classe ?</i> | 353 |
| <i>Religion et pouvoir : Hong Xiuquan comme frère cadet de Jésus-Christ</i> | 355 |
| <i>En route pour Armageddon : le rassemblement de Jintian</i> | 358 |
| <i>La dramatisation de l'appartenance à l'Association</i> | 359 |
| <i>Le déclenchement de la révolte</i> | 361 |
| Chapitre 16 : L'Utopie militaire Taiping | 363 |
| <i>L'armée comme expression paradoxale de l'Utopie</i> | 364 |
| <i>L'incompétence des fonctionnaires impériaux</i> | 365 |
| <i>La pause instituante de Yong'an</i> | 368 |
| <i>L'établissement d'un calendrier, instance de domination symbolique</i> | 370 |
| <i>Le point de vue des Taiping sur la sinité</i> | 371 |
| <i>L'égalitarisme théorique et son bras répressif pratique</i> | 372 |
| <i>Le traitement problématique de la famille : femmes, enfants et relations sexuelles</i> | 373 |
| <i>Les récompenses aux croyants</i> | 376 |
| <i>La population chinoise entre Qing et Taiping</i> | 376 |
| <i>La "tactique" des Taiping avant la prise de Nanjing</i> | 378 |
| <i>Yang Xiuqing à Yong'an et la fabrication de l'omniscience</i> | 382 |
| <i>L'organisation militaire Taiping</i> | 385 |
| <i>L'importance du Zhou Li</i> | 387 |
| <i>La militarisation Taiping en contexte de la militarisation générale</i> | 390 |
| Chapitre 17 : L'Utopie militaire confucianiste : Zeng Guofan et l'armée du Hunan | 393 |
| <i>Les différences entre les deux "utopies"</i> | 393 |
| <i>L'armée du Hunan comme non conforme aux structures administratives Qing</i> | 394 |
| <i>Zeng Guofan, fondateur de l'armée du Hunan</i> | 396 |
| <i>La conscience morale de Zeng Guofan</i> | 398 |
| <i>Zeng Guofan comme miroir des Taiping</i> | 399 |
| <i>La compétence rituelle de Zeng Guofan</i> | 401 |
| <i>Le rituel impérial : tentative d'interprétation en termes de paradigme</i> | 405 |
| <i>Des milices locales à l'armée du Hunan : Zeng "le Coupeur de Têtes"</i> | 406 |
| <i>L'organisation de la Xiangjun</i> | 408 |
| <i>Statuts et relations au sein de l'Etat-Major de la Xiangjun</i> | 413 |
| <i>Le modèle "confucianiste" de l'autorité</i> | 415 |
| <i>Le "brain-trust" de Zeng</i> | 417 |
| <i>La contradiction interne de l'Utopie militaire confucianiste</i> | 418 |
| <i>L'armée du Hunan comme miroir de l'armée Taiping</i> | 421 |
| Chapitre 18 : Nanjing, la Nouvelle-Jérusalem Taiping | 422 |
| <i>La prise de la Capitale du Sud</i> | 423 |
| <i>La Nouvelle-Jérusalem, et le changement de nature de l'insurrection</i> | 426 |
| <i>Différence culturelle et haine de classe</i> | 428 |

| | |
|--|------------|
| <i>Le théâtre de la légitimité et la disqualification symbolique des Taiping</i> | 431 |
| <i>La politique religieuse Taiping dans la Nouvelle-Jérusalem</i> | 434 |
| <i>Tentative de transformation de l'ordre social et institution du Guan</i> | 435 |
| <i>La situation des femmes et la politique "familiale"</i> | 438 |
| <i>La réaction des habitants à l'imposition du nouvel ordre social</i> | 440 |
| <i>L'esprit de système et l'esprit du système</i> | 443 |
| <i>Le degré de réalisation du programme utopique des rebelles</i> | 444 |
| <i>L'illusion de la victoire</i> | 446 |
| <i>Le programme utopique des Taiping</i> | 449 |
| <i>Le monolithe Taiping</i> | 453 |
| Chapitre 19 : Des massacres internes à la fin du mouvement | 454 |
| <i>Yang Xiuqing au pouvoir</i> | 456 |
| <i>Les faits : les grands massacres de 1856</i> | 458 |
| <i>La suite du massacre et la dissidence de Shi Dagai</i> | 461 |
| <i>La négation de l'Histoire</i> | 463 |
| <i>La perte de ferveur et l'effritement de la direction</i> | 465 |
| <i>L'égalité devant Dieu comme outil de domination interne</i> | 467 |
| <i>Conflit de succession sans mort du prophète : comparaison avec l'Islam</i> | 468 |
| <i>Les appartenances au sein du mouvement</i> | 470 |
| <i>Les massacres de 1856 : tentative d'interprétation</i> | 475 |
| <i>L'évolution vers une dynamique exclusivement militaire</i> | 477 |
| <i>L'arrivée de Hong Rengan à Nanjing</i> | 478 |
| <i>Le type de christianisme de Hong Rengan</i> | 479 |
| <i>Les conceptions politiques de Hong Rengan</i> | 481 |
| <i>Le caractère d'Utopie protestante-rationnelle du programme de Rengan</i> | 482 |
| <i>La stratégie militaire de Hong Rengan</i> | 485 |
| <i>La chute de Nanjing et la fin du mouvement Taiping</i> | 487 |

TROISIÈME PARTIE

LES CONDITIONS DE LA RÉVOLTE..... 490

| | |
|--|------------|
| Chapitre 20 : Idéologie et paradigme | 491 |
| <i>Le concept d'idéologie</i> | 492 |
| <i>La thèse de l'idéologie dominante</i> | 493 |
| <i>L'apport de Gramsci</i> | 496 |
| <i>La thèse de Feuerwerker et la conception "duale" de l'idéologie</i> | 498 |
| <i>L'homogénéité de la classe dirigeante</i> | 500 |
| <i>Paradigme et conscience collective</i> | 503 |
| <i>La problème de la conscience, de la conscience de classe, et de la classe</i> | 505 |
| <i>Emergence de nouveaux modes d'organisation sociale</i> | 507 |
| <i>La nécessité de l'interprétation et la lutte symbolique</i> | 509 |
| <i>La conscience comme processus d'interprétation</i> | 512 |
| <i>Renforcement réciproque de divers types de "conscience de classe"</i> | 512 |

| | |
|---|------------|
| Chapitre 21 : Le rituel comme ressaisie sociale de la psyché | 514 |
| <i>Le rituel comme objet d'étude</i> | 515 |
| <i>Latent et manifeste dans le rituel</i> | 516 |
| <i>Le rituel, forme sociale en évolution : la cérémonie japonaise du thé</i> | 518 |
| <i>Interne, externe, et légitimation</i> | 519 |
| <i>Dépouillement du rituel et ritualisation du dépouillement</i> | 521 |
| <i>Sincérité dans le but et fonction sociale : le subjectif et l'objectif dans le rituel.....</i> | 522 |
| <i>Le taoïsme : assumer la polysémie des formes sociales.....</i> | 523 |
| <i>Le rituel comme technique personnelle et "authenticité"</i> | 524 |
| <i>La cérémonie taïwanaise du thé et l'usage du Yi Jing.....</i> | 526 |
| <i>En manière de conclusion : le problème de l'instituant.....</i> | 529 |
| <i>Le problème de l'instituer du nouveau rituel.....</i> | 530 |
| | |
| Chapitre 22 : Conscience oppositionnelle et résistance à l'ordre..... | 533 |
| <i>Les "masses paysannes", "intrinsèquement réactionnaires" ou "intrinsèquement révolutionnaires" ?</i> | 535 |
| <i>Le débat sur les révoltes paysannes chinoises</i> | 536 |
| <i>Rébellion et non pas révolution.....</i> | 538 |
| <i>Les relations entre périodes "chaudes" et "froides" de l'histoire.....</i> | 540 |
| <i>Les possibilités de résistance à l'ordre dominant.....</i> | 542 |
| <i>La contextualité des symboles et le sens des rituels.....</i> | 543 |
| <i>La possibilité d'une emprise rituelle à visée émancipatrice.....</i> | 545 |
| <i>Le débat sur la relation entre religion et révolte paysanne en Chine.....</i> | 547 |
| <i>Le rôle de la religion dans l'aboutissement de la crise personnelle et sociale</i> | 549 |
| <i>Le charisme comme outil de construction de paradigme.....</i> | 552 |
| <i>L'existence d'un continuum entre périodes et lieux avec et sans charisme.....</i> | 553 |
| <i>Cohérence et résolution de conflit</i> | 554 |
| | |
| Chapitre 23 : Opposition, millénarisme et nativisme..... | 558 |
| <i>Le millénarisme comme "baldaquin sacré"</i> | 559 |
| <i>Quelques caractéristiques du millénarisme</i> | 561 |
| <i>Une modification de la conception du rapport au temps.....</i> | 562 |
| <i>La non-spécificité chrétienne du millénarisme</i> | 564 |
| <i>L'origine de la tradition apocalyptique</i> | 565 |
| <i>La non-spécificité des millénarismes colonisés en tant que "colonisés"</i> | 570 |
| <i>"Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde" : une évaluation.....</i> | 572 |
| <i>Mühlmann : les mouvements sociaux fondamentalement irrationnels</i> | 574 |
| <i>Les apports de Mühlmann.....</i> | 576 |
| <i>Un modèle idéal-typique de mouvement millénariste</i> | 578 |
| <i>L'approche du mouvement Taiping proposée par Wagner.....</i> | 580 |
| <i>Wagner : une interprétation en définitive "statique"</i> | 581 |
| <i>Continuité de l'inspiration divine & continuité de l'innovation sociale.....</i> | 583 |
| <i>La conscience comme processus</i> | 584 |

| | |
|---|------------|
| Chapitre 24 : Ressaisie sociale dans les mouvements d'opposition..... | 587 |
| <i>Emancipation, emprise psychologique et ressaisie sociale</i> | <i>588</i> |
| <i>Le véritable problème réside dans la mystification</i> | <i>589</i> |
| <i>La transe comme fausse émancipation.....</i> | <i>590</i> |
| <i>L'existence d'un "substrat biologique" aux situations de transe.....</i> | <i>592</i> |
| <i>Le rapport entre transe et motilité</i> | <i>593</i> |
| <i>Pourquoi un sens de la douleur ET une analgésie naturelle ?</i> | <i>594</i> |
| <i>L'importance de la situation de stress dans le déclenchement</i> | <i>595</i> |
| <i>Le sacré sauvage et le sacré domestiqué</i> | <i>597</i> |
| <i>Le double aspect de l'initiation : resocialisation et réidentification</i> | <i>599</i> |
| <i>La lutte pour l'interprétation sociale du "niveau psychique"</i> | <i>600</i> |
| <i>Une liaison personnelle avec l'Esprit</i> | <i>601</i> |
| <i>Les "trois voix de l'imaginaire" : les propositions de Laplantine</i> | <i>603</i> |
| <i>Les relations entre messianisme et possession.....</i> | <i>604</i> |
| <i>L'opposition irréductible utopie-mythe comme "à dialectiser"</i> | <i>607</i> |
| | |
| Chapitre 25 : Le mouvement Taiping - entre transe et utopie | 611 |
| <i>La ressaisie sociale comme déploiement du mouvement d'interprétation.....</i> | <i>611</i> |
| <i>Le besoin de cohérence du monde comme source de la mystification</i> | <i>614</i> |
| <i>Les propositions de René Lourau.....</i> | <i>614</i> |
| <i>L'évolution comme passage à un métalangage dans l'interprétation</i> | <i>617</i> |
| <i>Cycles emboîtés de définition du sens</i> | <i>619</i> |
| <i>La fusion originelle du groupe, condition de possibilité de l'institutionnalisation?</i> | <i>621</i> |
| <i>L'évolution des mouvements messianiques</i> | <i>623</i> |
| <i>La démystification comme processus de prise du pouvoir.....</i> | <i>625</i> |
| <i>Le mouvement Taiping : une évaluation</i> | <i>628</i> |
| <i>Une solidarité paysanne antérieure aux Taiping.....</i> | <i>630</i> |
| <i>Les réactions locales à l'arrivée des rebelles</i> | <i>632</i> |
| <i>La politique rurale des Taiping.....</i> | <i>634</i> |
| <i>L'utopie paysanne et la "mentalité d'assiégés" des Taiping</i> | <i>637</i> |
| <i>La recherche de légitimité des rebelles.....</i> | <i>640</i> |
| <i>Les armes culturelles à la disposition des Taiping</i> | <i>642</i> |
| <i>Mystification, détournement, ou émancipation ?</i> | <i>644</i> |
| | |
| ANNEXES | 645 |
| Annexe 1 : Remarques sur la rédaction..... | 646 |
| Annexe 2 : Chronologie de la révolte Taiping..... | 650 |
| Annexe 3 : Chronologie des dynasties chinoises citées..... | 654 |
| Annexe 4 : Références bibliographiques | 655 |
| | |
| TABLE DES MATIÈRES | 676 |
| | |
| TABLES DES FIGURES, TABLEAUX ET CARTES..... | 685 |

TABLE DES FIGURES, TABLEAUX ET CARTES

| | |
|---|-----|
| La Chine des Printemps et Automnes..... | 23 |
| La Chine à l'époque Qing (Est)..... | 25 |
| Evolution population chinoise 1790-1850..... | 29 |
| Concentration de la terre en Chine du nord et du Sud au XXème siècle (1945) | 41 |
| Elites en proportion à la population totale dans la Chine du XIXème siècle | 98 |
| Paramètres de classification de S. Sangren | 200 |
| Crible d'analyse du mouvement..... | 249 |
| Organisation d'un corps d'armée Taiping..... | 388 |
| Camp d'étape de l'Armée du Hunan | 411 |
| Les relations entre les membres de l'Etat-Major de la <i>Xiangjun</i> | 415 |