



THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur d'AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ

École Doctorale n°355 : « Espaces, Cultures, Sociétés »
Institut de recherches asiatiques — IrAsia-CNRS (UMR 7306)

Mention : Anthropologie Sociale
Spécialités : Ethnohistoire et Études Chinoises

Par Laurent CHIRCOP-REYES

Présentée et publiquement soutenue le 9 décembre 2019

**Entre marchands et brigands.
Une ethnohistoire des maîtres-escortes en Chine du Nord (XVIII^e-début XX^e siècles) :
du corps social aux savoirs du corps**

Sous la direction de Jean-Marc de GRAVE et la codirection de Pierre KASER

Jury :

Jean-Marc de GRAVE, Maître de Conférences, AMU, directeur de la thèse

Pierre KASER, Professeur, AMU, codirecteur de la thèse

Vincent DURAND-DASTÈS, Professeur, Inalco

Paola CALANCA, Maître de Conférences, EFEO

Ji Zhe, Professeur, Inalco

Sébastien GALLIOT, Chargé de recherche CNRS, AMU

Rapporteurs :

Vincent DURAND-DASTÈS, Prof., Inalco

François GIPOULOUX, Directeur de recherche émérite, CNRS, EHESS

Entre marchands et brigands.

Une ethnohistoire des maîtres-escortes en Chine du Nord (XVIII^e-début XX^e siècles) :
du corps social aux savoirs du corps

par Laurent CHIRCOP-REYES

Résumé

Entre marchands et brigands. Une ethnohistoire des maîtres-escortes en Chine du Nord (XVIII^e-début XX^e siècles) : du corps social aux savoirs du corps

Le sujet de cette thèse porte sur l'émergence et le déclin de la catégorie sociale des escorteurs de marchands, ainsi que sur l'évolution de leurs pratiques en relation avec le monde du négoce en Chine du Nord, au cours de la dynastie Qing (1644-1911) jusqu'au début de la République de Chine (1912-1949).

Victimes du brigandage sévissant dans les régions steppiques de la Chine du Nord, les marchands de la province du Shanxi, les Jinshang 晋商, ont sollicité les services de protection des maîtres de traditions martiales de leur région : de l'interaction entre ces deux catégories sociales a émergé un nouveau corps de métier, celui de « maître-escorte », *biaoshi* 镖师. Les compagnies d'escorte, *biaoju* 镖局, sociétés résultantes de cette interaction, se définissent comme des ensembles structurés de services de protection qui ont opéré du XVIII^e siècle jusqu'à leur périlclitation au début du XX^e siècle. Elles étaient d'abord chargées du transport caravanier de marchandises telles que, principalement, l'argent, le sel et le thé, puis se spécialisent dans le convoi bancaire et le gardiennage de résidences des marchands.

La description des logiques relationnelles entre les groupes concernés doit ainsi nous permettre de comprendre dans quelles mesures le phénomène des compagnies d'escorte participait au processus de transformation des techniques et des modes de transmission des pratiques en lien avec la protection des convois et des résidences de marchands : la pratique du *xingyiquan* 形意拳 (« boxe de la forme et de l'intention »), élément de reconnaissance sociale des maîtres-escortes, fait dans ce travail de thèse l'objet d'une étude approfondie.

La combinaison de la méthode ethnographique (entretiens auprès des descendants contemporains des lignées de la tradition martiale concernée), à celle d'un travail sur archives, ainsi qu'à une analyse de sources textuelles primaires et secondaires, confère à cette étude une profondeur historique et sociale qui doit contribuer à éclairer d'un jour nouveau le rapport entre activités marchandes, brigandage et traditions martiales et rituelles.

Mots-clés : émergence et déclin des catégories sociales, transmission des savoirs, techniques du corps, valeurs sociales, Chine, ethnohistoire

Abstract

Among the Merchants and the Brigands. An Ethnohistory of Northern China's Escort-Masters (18th early 20th): From Social Body to Body Knowledge

My Ph.D. research concerns the emergence and the decline of the social category of merchant escort, as well as the evolution of the escort's practices in relation to the trading world of Northern China, during the Qing Dynasty (1644–1911) until the beginning of the Republic of China (1912–1949).

The “escort companies”, *biaoju* 镖局, are defined as structured companies providing escort, protective and insurance services that operated from the 18th century until their decline in the early 20th century. They were responsible for the transport of goods, for example money (tael), salt, silk and tea, but were also in charge of protecting the traders, who were victims of plunder organized by brigands during their journeys. These traders came from Shanxi province and are commonly called *Jinshang* 晋商. A social category emerged, called *biaoshi* 镖师, “escort-master”, which were interacting with the Shanxi Province's merchant class.

Furthermore, the escort companies were structured around the transmission of clannish alchemical, ritual and martial traditions still transmitted and practised in present-day. For this reason, these practices are, in my dissertation, the subject of an in-depth study. One of the main lineages involved in the escort profession was the tradition called *xingyiquan* 形意拳 (lit. “Form [and] Mind [combat] Techniques”) created by Shanxi escort groups in the second part of the 19th century.

The description of the interactional logic between the groups concerned may reveal new fields of understanding about the phenomenon of escort companies. In addition, it may reveal how the evolution from caravan convoys into guarding residences activities has played a key role in the process of transforming techniques and modes of transmission. The combination of the ethnographic method (testimonies), archival research, as well as an analysis of primary and secondary textual sources (including narratives), gives this study a historical and social depth, which should help shed new light on the relationship between Shanxi local ritual and martial traditions, brigandage and trade.

Keywords: emergence and decline of social categories, transmission of knowledge, body techniques, social values, China, ethnohistory

Table des matières

Résumé.....	5
Abstract	7
Remerciements	15
Notices.....	19
Prononciation du <i>pinyin</i>	19
Repères chronologiques	21
Dynasties	21
Liste des règnes de la dynastie Qing (1644-1911)	22
Avant-propos	23
Introduction générale	27
1. Travaux antérieurs et sujet de recherche	27
1.1. <i>Parcours universitaire</i>	27
1.2. <i>Définition du sujet</i>	28
2. Hypothèses, sources et méthodologie de la recherche	29
2.1. <i>Problématiques et objectifs de la thèse</i>	29
2.2. <i>État des lieux de la recherche sur les compagnies d'escorte</i>	31
2.3. <i>Archives, monographies, récits</i>	34
2.4. <i>Approche scientifique : ethnologie et histoire</i>	37
2.5. <i>Le terrain : enquête et entretiens ethnographiques dans la province du Shanxi</i> . 39	
3. Cas d'études et chaînes de transmission au Shanxi.....	42
3.1. <i>La tradition martiale et son corps social : perpétuation, rupture, cohérence</i>	42
3.2. <i>Descendance actuelle des maîtres-escortes</i>	46
4. Cadre conceptuel et organisation interne de la recherche	48
4.1. <i>Longue durée et structure</i>	48
4.2. <i>Plan de thèse</i>	51
PREMIÈRE PARTIE : MAITRES-ESCORTES ET CORPS SOCIAL	55
<i>Introduction de chapitre</i>	57
1.1. Les marchands du Shanxi et le commerce du sel	60
1.1.1. <i>Une tradition ancienne du négoce : de la période pré-impériale aux Han</i>	60
1.1.2. <i>Les licences de sel sous la dynastie Song</i>	61
1.1.3. <i>La politique d'ouverture du marché sous la dynastie Ming</i>	64
1.2. Du négoce caravanier à la création d'un système bancaire	66
1.2.1. <i>Révoltes paysannes, pillages et une difficile ascension des marchands</i>	66
1.2.2. <i>Les logiques relationnelles entre marchands et escorteurs</i>	70

1.2.3.	<i>Pratiques fiduciaires et d'agiotage</i>	76
1.2.4.	<i>La spécialisation bancaire : prémisses d'une obsolescence des pratiques d'escorte</i>	79
	<i>Conclusion de chapitre</i>	83
	Chapitre 2. Brigands : modes d'organisation et rapports avec les escorteurs	87
	<i>Introduction de chapitre</i>	87
2.1.	Le brigandage au Nord : facteurs environnementaux, économiques et politiques.....	88
2.1.1.	<i>Le Shanxi et les régions périphériques : des espaces sujets au brigandage</i>	88
2.1.2.	<i>Brigands, corruption et climat de violence sociale sous les Ming et les Qing</i>	93
2.2.	Le brigandage en pratique et son organisation sociale.....	99
2.2.1.	<i>Logiques de ralliement, pratiques et représentation des brigands</i>	99
2.2.2.	<i>Formes et pratiques de brigandage d'après les récits d'un maître-escorte</i>	105
2.2.3.	<i>Sur les origines ethnoculturelles des brigands en Mongolie et en Mandchourie</i> .	109
2.3.	« Les brigands sont nos amis » : le jargon comme moyen de coopération.....	113
2.3.1.	<i>Une violence symbolique comme ciment des rapports d'entente</i>	113
2.3.2.	<i>Une pratique langagière inductive dans les échanges brigands/escorteurs</i>	114
2.4.	Des rapports sociaux propres au <i>jianghu</i> , le « milieu des marginaux ».....	119
2.4.1.	<i>Le jianghu : un univers social marginal et parallèle</i>	119
2.4.2.	<i>Le « parler noir », le jargon secret des brigands et des escortes</i>	123
	<i>Conclusion de chapitre</i>	132
	Chapitre 3. Compagnies d'escorte : structure, représentations, savoir-faire	135
	<i>Introduction de chapitre</i>	135
3.1.	Logiques et processus de formalisation du métier d'escorte.....	137
3.1.1.	<i>Terminologies des activités d'escorte</i>	137
3.1.2.	<i>L'escorte privée dans la transmission orale et la littérature ancienne</i>	139
3.1.3.	<i>Un processus de formalisation en deux temps</i>	142
3.1.4.	<i>Le système de périodicité des convois</i>	146
3.2.	Les descriptions du métier d'escorte dans les rapports officiels.....	151
3.2.1.	<i>L'image du maître-escorte dans les mémoires impériaux entre 1736 et 1741</i>	151
3.2.2.	<i>Le recensement de 1906 : l'usage illégal des armes à feu par les maîtres-escortes</i>	158
3.3.	Transmettre le métier d'escorte : pratiques, codes et savoir-faire.....	169
3.3.1.	<i>Pratiques martiales et transmission lignagères dans les compagnies d'escorte</i> ..	169
3.3.2.	<i>Savoirs manuels, facultés sensibles et interdits du métier d'escorte caravanier</i> .	188
3.3.3.	<i>Bannières d'escorte et cris rituels</i>	194
3.4.	La tradition martiale comme élément structurant et « capital immatériel ».....	203
3.4.1.	<i>Des processus globaux de diffusion des arts défensifs à leur commercialisation</i>	203
3.4.2.	<i>Une efficacité martiale symbolique, représentative et fédératrice</i>	209

<i>Conclusion de chapitre</i>	214
DEUXIÈME PARTIE : MAÎTRES-ESCORTES ET SAVOIRS DU CORPS	217
Chapitre 4. L'art des maîtres-escortes : transmission, origines, système.....	219
<i>Introduction de chapitre</i>	219
4.1. Le métier de gardiennage vecteur de transmission et de modification des pratiques.....	221
4.1.1. <i>Introduction étymologique</i>	221
4.1.2. <i>La lignée Dai : secret de transmission, enjeux politiques et activités marchandes</i>	225
4.1.3. <i>Activité de gardiennage et transmission extrafamiliale</i>	233
4.2. Légendes et références ancestrales : les origines militaires et monastiques du <i>xingyiquan</i>	240
4.2.1. <i>Yue Fei : figure héroïque emblématique</i>	240
4.2.2. <i>Bodhidharma et xingyiquan : l'influence de la pratique du bouddhisme Chan</i> ...	247
4.2.3. <i>De l'art de la lance à celui du poing : la « boxe des six harmonies » de Ji Jike</i> ..	254
4.3. Système ontologique et techniques martiales du <i>xingyiquan</i>	259
4.3.1. <i>Corps martial et cosmologie</i>	259
4.3.2. <i>La méthode des six harmonies et les Cinq Phases cycliques</i>	269
4.3.3. <i>Martialité et sensibilité : de l'entraînement pour le combat à l'éveil spirituel</i>	279
4.4. Initiation rituelle, règles et intronisation lignagère dans les écoles de <i>xingyiquan</i>	292
4.4.1. <i>Cérémonie de révérence au maître et système de parenté classificatoire</i>	292
4.4.2. <i>La relation maître/disciple : révérence et fidélité comme valeurs de référence</i> ...	299
4.4.3. <i>L'ethos guerrier : la construction d'un corps moral et martial</i>	303
<i>Conclusion de chapitre</i>	310
Chapitre 5. Le devenir social des maîtres-escortes et de leurs héritiers au xx ^e siècle.....	313
<i>Introduction de chapitre</i>	313
5.1. D'escorteur à milicien, militaire ou policier.....	314
5.1.1. <i>Les milices anti-criminelles</i>	314
5.1.2. <i>Une tentative de militarisation des techniques de xingyiquan</i>	318
5.1.3. <i>Les maîtres de xingyiquan en « policiers volontaires » dans la Chine post-impériale</i>	322
5.2. Guerres, sectes et rébellions : la période sombre des maîtres de <i>xingyiquan</i>	327
5.2.1. <i>Le ralliement au mouvement des Boxers</i>	327
5.2.2. <i>« Lances rouges » et « Bande verte » : maîtres de xingyiquan et sociétés secrètes</i>	335
5.3. L'« art de la Nation » : de la politisation à la standardisation, de l'âge d'or au déclin	341
5.3.1. <i>L'Alliance des guerriers de Chine à Tianjin</i>	341
5.3.2. <i>La création de l'Académie Centrale des arts martiaux de la nation</i>	353
<i>Conclusion de chapitre</i>	360
Conclusion	363
1. Entre marchands et brigands : une catégorie définie au travers de son corps social	363

2. Par-delà les représentations : une martialité remise en perspective	364
3. Résultats par chapitre et cohérence du cheminement de la thèse	366
3.1. Dimension économique et rapport avec les marchands	366
3.2. Logiques de coopération avec les brigands.....	366
3.3. Système organisationnel des compagnies d'escorte	367
3.4. De caravanier à gardien : les chaînes de transmission lignagères.....	369
3.5. Des sociétés secrètes aux organisations politiques : trajectoires et devenir sociaux.....	370
4. Ouvertures et perspectives de recherches.....	371
4.1. De la Chine à la Sibérie : les pratiques caravanières sur la « route du thé ».....	371
4.2. Vieux maîtres et nouvelle génération en Chine aujourd'hui	372
Bibliographie	375
Sources primaires	375
Archives impériales	375
Monographies locales et recueils de documents historiques.....	377
Documents d'archives en langues française et anglaise	380
Récits de maîtres-escortes et de leurs descendants	381
Littérature chinoise classique et ancienne	383
Littérature secondaire	384
Références théoriques et autres sources	401
Documents vidéo.....	410
Données ethnographiques.....	410
Annexes	413
Annexes 1. Archives impériales.....	413
Annexes 2. Stèles	437
Annexes 3. Photographies de maîtres-escortes	444
Annexes 4. Photographies des descendants des maîtres-escortes	454
Liste des figures (cartes, schémas et tableaux)	461
Index	463

C'est une des nombreuses manières de comprendre l'homme. Si l'on veut comprendre l'homme, on peut, à la manière du philosophe, se replier sur soi-même, et essayer d'approfondir les données de la conscience, on peut aussi essayer de regarder ce qui, dans les manifestations de la vie humaine, est le plus proche de nous, comme l'historien. Enfin on peut, comme l'ethnologue, chercher à élargir la connaissance de l'homme, pour y inclure jusqu'aux sociétés les plus lointaines et qui nous paraissent les plus humbles et les plus misérables, de manière à ce que rien d'humain ne nous reste étranger.

Claude Lévi-Strauss, 1984.

Remerciements

Cette thèse aura été plus qu'une formation doctorale, elle aura été une expérience intense humainement, intellectuellement et professionnellement. Des pérégrinations en France, en Chine, aux États-Unis, aux Pays-Bas, en Allemagne, faites de rencontres remarquables, de discussions mémorables avec mes enseignants, mes collègues et mes amis, mais aussi parsemées de difficultés qui, par moment, se sont accompagnées d'incertitudes concernant l'aboutissement de cette étude qui aura duré quatre ans. Mais nous y voilà : ce cheminement, en quelque sorte initiatique, parce qu'il est une accession à la connaissance des autres et de soi, a été mené jusqu'à son terme, et cela grâce au soutien, scientifique et moral, des personnes que je souhaiterais remercier ici, ainsi que tous ceux qui, hélas par manque d'espace, ne figurent pas dans cette liste.

Cette thèse a pu voir le jour tout d'abord grâce à Jean-Marc de Grave et à Pierre Kaser. Ils ont été des superviseurs exceptionnels : disponibles, patients, rigoureux et toujours bienveillants. Je leur suis très reconnaissant pour la confiance qu'ils m'ont accordée, mais aussi pour tous les conseils qu'ils m'ont apportés. Dans l'équipe des superviseurs, j'inclus aussi tout particulièrement Paola Calanca, que je remercie pour son soutien, ainsi que d'avoir été co-directrice de ma thèse pendant la première année.

Ce travail, je le dois aussi tout naturellement à mon institution de rattachement, l'Université d'Aix-Marseille et l'École Doctorale n° 355 (Espaces, Cultures, Sociétés), ainsi qu'à mon laboratoire, l'Institut de recherches asiatiques (IrAsia-CNRS UMR 7306). Je remercie tous les membres de l'IrAsia, et tout particulièrement Louise Pichard-Bertaux, Fatoumata Soumare, Mathilde Lefebvre, Nguyen Phuong Ngoc, Fiorella Allio et tout le personnel pour leur aide et les moments excellents passés ensemble à la Maison Asie Pacifique. Je remercie aussi mes compagnons dans l'étude : Loïc Aloisio, He Wen, Sarah Coulouma, Édouard L'Herisson, Julie Rocton, Gabriel Facal, François Dubois, Adeline Martinez et bien d'autres. Je remercie également mes collègues du Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie (CREDO) : Jocelyn Aznar, Alice Fromonteil et toute l'équipe de doctorants, ainsi que tout le personnel de leur laboratoire.

Faire une thèse, c'est aussi pour certaines et certains devoir affronter de longs moments de précarité financière. C'est la raison pour laquelle je souhaite exprimer ici ma profonde gratitude envers toutes les structures, universitaires ou fondations privées, qui nous permettent de mener notre projet jusqu'au bout. Pour cela, je remercie infiniment les membres de la Fondation

Martine Aublet et le comité scientifique du musée du quai Branly-Jacques Chirac, notamment Frédéric Keck et Marine Degli. Je remercie avec la même intensité l'École Française d'Extrême-Orient et son Centre pékinois, dirigé par Guillaume Dutournier, ainsi qu'Evelise Bruneau pour la coordination des échanges. Je remercie pour le soutien logistique et financier l'IrAsia, qui m'a accompagné de très près pendant ses quatre années de thèse. Les financements qui m'ont été accordés m'ont permis de conduire deux séjours de recherches de terrain en Chine : une enquête ethnographique de janvier à avril 2017 (trois mois et deux semaines) ; une recherche documentaire dans les archives d'avril à juin 2018 (trois mois et trois semaines). Grâce au Centre EFEO de Pékin, j'ai notamment pu obtenir l'appui administratif de l'Académie Chinoise des Sciences Naturelles, Zhongguo kexueyuan 中国科学院, pour mener les recherches au First Historical Archives of China (Zhongguo diyi lishi dang'an guan 中国第一历史档案馆).

Je remercie aussi très chaleureusement les membres du département d'Études Asiatiques d'Aix-Marseille Université de m'avoir offert l'opportunité d'être chargé de cours de chinois : cela a été pour moi une expérience humaine très riche et professionnellement formatrice. Un grand merci encore à Pierre Kaser pour sa bienveillance et son amitié, ainsi qu'à Philippe Che, Michel Dolinski, Noël Dutrait, Chantal Zheng et Christine Graziani : une équipe d'enseignants que je connais bien pour avoir été leur étudiant de la Licence jusqu'au Master. Je remercie aussi les membres du département d'anthropologie de m'avoir offert l'opportunité d'être chargé de cours pendant un semestre et tout spécialement, encore une fois, Jean-Marc de Grave, pour son amitié et ses enseignements en anthropologie. Je remercie une nouvelle fois l'IrAsia et les responsables des axes de recherche, en particulier Jean-Marc et Pierre, cette fois-ci pour m'avoir fait activement participer aux séminaires et aux réunions, et d'avoir ainsi aidé à la visibilité de mes recherches par le biais de publications dans la revue du laboratoire (IDEO) et de la participation aux ateliers de conférences. Je remercie aussi Paolo Santangelo et son équipe d'édition scientifique, Paola Culeddu et Tommaso Previato, de m'avoir offert l'occasion de publier mon premier article papier dans *Ming Qing Studies*. Je remercie toute l'équipe organisatrice de la « Journée Jeunes Chercheurs » de l'Association Française d'Études Chinoises (AFEC), notamment Pierre-Emmanuel Roux et David Serfas, ainsi que le comité scientifique de la revue *Études Chinoises* de m'avoir offert l'opportunité de présenter mes travaux et de publier ma note de recherche. Merci également au Groupement d'Intérêt Scientifique des Études Asiatiques (GIS Asie), de m'avoir aidé à participer au Congrès International des Chercheurs sur l'Asie (ICAS). Je remercie enfin Paul Bowman et Douglas

Farrer, du réseau de recherches *Martial Arts Studies*, pour leur collaboration qui m'a permis de me former à l'organisation de colloques d'envergure internationale.

Une thèse n'est jamais vraiment terminée. Les remarques qui ont été faites sur mes recherches me permettront de revenir sur des points précis, incomplets ou incompris. Mais, plus important encore, ces conseils sont pour moi un tremplin vers une remise en question personnelle indispensable pour mes projets dans le milieu scientifique. Pour cela, je remercie tout spécialement Vincent Durand-Dastès, Paola Calanca, Ji Zhe, François Gipouloux et Sébastien Galliot d'avoir accepté de faire partie de mon jury de soutenance et d'avoir pris le temps de lire et de commenter ma thèse : votre regard extérieur sur mon travail m'est salutaire.

La recherche sur le terrain s'est réalisée dans d'excellentes conditions grâce à mes informateurs et collègues en Chine. Mes remerciements à Bai Xiaohong 白晓红, mon ancienne professeure de chinois, ainsi qu'à Wang Lijun 王立军, qui m'ont présenté aux chercheurs de l'Université du Shanxi. Je remercie tout le département de recherches sur les marchands du Shanxi (Jinshang yanjiusuo 晋商研究所) de m'avoir invité et en particulier le professeur Liu Jiansheng 刘建生, Liu Yinghai 刘映海, Qiao Zengguang 乔曾光 et Kang Jian 康建 pour leur encadrement scientifique. L'accueil du European Research Centre for Chinese Studies (ERCCS), qui réunit le Centre EFEO pékinois et la Max Weber Stiftung a été formidable : un grand merci à Guillaume et à Max Jakob Fölster pour cet accueil très chaleureux dans les *hutong* pékinoises. Grâce au ERCCS, j'ai bénéficié d'un environnement d'étude idéal pour entreprendre mon travail d'archives, qui a grandement enrichi mes recherches et permis de me former à la lecture et à l'analyse des documents historiographiques. Merci beaucoup également à Zong Zixiao 宗子笑 pour son aide et son accueil au Centre, ainsi qu'à Yuchen 宇琛 et Guanguan 关关 pour leur aide dans la compréhension des passages illisibles des archives.

Les participations aux événements scientifiques qui ont rythmé l'écriture de ma thèse se sont agrémentées de moments passés en compagnie de personnalités formidables : je remercie Georges Favraud de m'avoir invité à Toulouse pour ce qui a certainement été la première journée d'étude réunissant des sinologues français spécialement autour de la culture martiale chinoise. Je remercie Catherine Despeux, une nouvelle fois Ji Zhe, Alain Arrault, Éric Caulier et son épouse Georgette pour ces excellents moments passés ensemble. Je remercie également tous les participants, ainsi que les discutants de cette Journée pour les précieux conseils, et tout particulièrement Nicolas Adell d'avoir animé une discussion aussi passionnante qu'instructive.

Être sur le terrain, c'est aussi faire de belles rencontres, dont certaines fortuites : je remercie Dai Chuanceng 戴传曾 et sa famille. Je remercie Xu Zhong 许中 et Xiao Xu 肖旭 de m'avoir tant appris sur l'histoire et les traditions du Shanxi ; Nicolas Jouannoux, Candice Del Medico et Wang Xia 王霞 pour leur compagnie amicale lors de mes recherches à Beijing et au Shanxi ; enfin je remercie Emmanuel Agletiner pour tous les échanges que nous avons eus sur l'histoire des pratiques martiales.

J'adresse également mes pensées les plus pieuses aux maîtres du Shanxi. Ils m'ont reçu, chez eux, pour mener de longs entretiens, avec une hospitalité extraordinaire et inépuisable. Nous avons discuté de longues heures durant, et nous sommes devenus amis. Ces maîtres sont Wang Jianzhu 王建筑 et son frère, Zhang Yuren 张育人 et ses disciples, Wang Xicheng 王喜成 et ses disciples, Bu Bingquan 布秉全, Song Guanghua 宋光华, son épouse et leur fils Song Baogui 宋宝贵, ainsi que Mao Mingchun 毛明春. Qu'ils soient ici sincèrement remerciés.

À mes amis, pour leur soutien moral, ainsi que pour leur regard extérieur sur mon travail qui m'a été très utile. J'exprime toute ma gratitude à Wang Zonggao 王宗杲, à son épouse, ainsi qu'à tous ses élèves, et en particulier Alexandre Missoum. À Maître Guo Guizhi 郭贵志 et son fils Guo Fuhai 郭福海, ainsi qu'à ses disciples. Merci à mes amis de longue date pour leur amitié indéfectible : Farid El Bahraoui, Nicolas Rougiers, Loïc Aloisio, Hou Wei 侯威, Li Jian 李鉴, Aurélien Jean-Desgraupes, Thomas Petit-Jean et Alexandre Joulianos. Merci aux amis du Noble Art : Christian Apkarian et toute l'équipe, ainsi qu'à Roland Antoine pour tous ces moments où nous avons chaussé les gants. Merci à Clin et à Jean †.

À ma famille, ainsi qu'à la famille Pietruccioli-Friedrich. À Sara Pietruccioli, qui m'a ensoleillé d'amour à chaque instant de cette aventure : cette thèse t'est intimement dédiée.

Notices

Dans cette thèse est utilisée la transcription *pinyin*. Les recherches documentaires pour cette étude ont été menées en République Populaire de Chine où, outre les documents d'archives originaux, la littérature secondaire et les sources primaires (monographies, recueils de documents historiques) en chinois publiées et utilisées dans cette thèse sont écrites en caractères chinois dits « simplifiés », *jiantizi* 简体字. Par souci d'uniformisation, ce sont les caractères chinois simplifiés qui ont été utilisés dans ce travail. L'usage de l'*italique* est réservé aux transcriptions du chinois et aux mots non français d'une manière générale, à l'exception des noms propres, des termes familiers des lecteurs français et des termes présentés entre crochets (traduction d'ouvrages par exemple) ou entre guillemets. Dans la bibliographie, les titres des sources en langue chinoise n'ayant pas fait l'objet d'une traduction en français sont traduits et présentés entre crochets. Sauf mention contraire, les traductions du chinois au français des textes et des citations sont les miennes.

Les caractères chinois d'un nom propre, d'un nom de lieu, ou d'un terme apparaissent qu'une seule fois dans le texte (qui n'inclut pas les pages liminaires), à la première citation. Dans certains cas, les caractères chinois sont rappelés lorsque le terme est important ou que les occurrences sont très espacées dans le texte.

Les termes vernaculaires qui présentent des difficultés de traduction ou n'ayant pas d'équivalent en français, sont traduits une fois puis écrits en *pinyin* (ex. *xingyiquan*) dans la suite du texte. Sinon, c'est la traduction en français qui est préférée (ex. « compagnies d'escorte », « maître-escorte »).

Tous les liens vers des pages web pour les références consultables en ligne ont été revérifiés et consultés pour la dernière fois le 3 septembre 2019.

Prononciation du *pinyin*

Voici quelques exemples approximatifs de la prononciation du *pinyin*, basés sur la transcription EFEO.

c : **ts'**, comme dans :

cai : ts'ai

cao : ts'ao

cong : ts'ong

ch : tch', comme dans :

chi : tch'e

chun : tch'ouen

d : t, comme dans :

Dao : Tao

dacheng : tacheng

qi : ts'i, comme dans :

qiang : ts'iang

qiao : ts'iao

qing : ts'ing

qiu : ts'ieou

qu : ts'iu, comme dans :

quan : ts'uan

shi : che

si : sseu

xi : si, comme dans :

xin : sin

xiao : siao

zh : tch, comme dans :

zhang : tchang

zhao : tchao

zhuang : tchouang

zhong : tchong

Repères chronologiques

Dynasties

II^e millénaire-XVIII^e s. Période Xia 夏

XVIII^e s.-XI^e s. Dynastie Shang 商

XI^e s. -256 av. J. C. Dynastie Zhou 周

Zhou occidentaux (XI^e s.-771)

Zhou orientaux (770-256)

Printemps et Automnes (722-481)

Royaumes Combattants (403-256)

221-207 Dynastie Qin 秦

206 av. J.-C.-220 apr. J.-C. Dynastie Han 汉

Han Occidentaux (206 av. J. C.-9 apr. J.-C.)

Dynastie Xin 新 (9-23)

Han orientaux (25-220)

220-265 Dynastie Wei 魏(Trois Royaumes)

265-316 Jin 晋 occidentaux

317-589 Dynastie du Nord et du Sud

Au Nord : Wei 魏 du Nord, Wei orientaux et occidentaux, Qi 齐 du Nord, Zhou 周 du Nord

Au Sud : Jin 晋 orientaux, Liu Song 刘宋, Qi 齐, Liang 梁, Chen 陈

581-618 Dynastie Sui 隋

618-907 Dynastie Tang 唐

907-960 Cinq Dynasties

960-1279 Dynastie Song 宋

Song du Nord (960-1127)

Liao 辽 (916-1125)

Song du Sud (1127-1279)

Jin 金 (1115-1234)

1264-1368 Dynastie Yuan 元

1368-1644 Dynastie Ming 明

1644-1911 Dynastie Qing 清

1912 République de Chine (à Taiwan à partir de 1949)

1949 République populaire de Chine

Liste des règnes de la dynastie Qing (1644-1911)

1644-1661 Shunzhi 顺治

1662-1722 Kangxi 康熙

1723-1735 Yongzheng 雍正

1736-1795 Qianlong 乾隆

1796-1820 Jiaqing 嘉庆

1821-1850 Daoguang 道光

1851-1861 Xianfeng 咸丰

1862-1874 Tongzhi 同治

1875-1908 Guangxu 光绪

1908-1912 Xuantong 宣统

Avant-propos

L'origine de cette thèse remonte à mon premier séjour dans la province du Shanxi 山西, en Chine du Nord. C'était en 2005, à Datong 大同. La ville se présentait comme une oasis urbaine de tours érigées au milieu d'un désert loessique, où s'échancrent cités minières et villages modestes, faubourgs industriels et habitats semi-troglodytiques. L'odeur du charbon, âcre et légèrement soufrée des briquettes de houille brûlées, se mélangeait à celle, acidulée, mais douce, des vapeurs de vinaigre de céréales des soupes de pâtes « taillées au couteau », *daoxiao* 刀削, émanant des échoppes. La couleur jaunâtre du sol sableux bordait celle, grisâtre, des rues bétonnées, assorties au camaïeu de gris morose des murs des quartiers résidentiels. Si l'uniformité morne et froide de ces cités pouvait abattre l'humeur du voyageur en quête d'une Chine aux couleurs vives, elle n'ébranlait en rien la gaieté des enfants et des retraités, réunis matin et soir, en bas des immeubles. Datong me paraissait rythmée sur la musique lancinante des soutras chantés qui tournaient en boucle à l'entrée des temples bouddhiques du centre-ville. Le *jinyu* 晋语, dialecte local au son saccadé fait de coups de glotte, parce qu'il m'était — au même titre que le mandarin standard d'ailleurs —, incompréhensible à l'époque, m'obligeait à la contemplation longue et passive. Ces impressions ont suscité les prémices d'une curiosité que je n'ai par la suite cessé de nourrir sur l'histoire et les habitants du Shanxi.

Les sens sont d'emblée stimulés pour le visiteur inaccoutumé aux goûts, aux sons et aux odeurs du Shanxi. Mais c'est d'abord l'air si particulier de cette province qui met à l'épreuve, pour ainsi dire, le mécanisme physiologique le plus vital de la respiration. Les retombées de poussière carbonifère tapissent les alvéoles pulmonaires comme elles recouvrent la flore et le sol limoneux, et parviennent même jusqu'à maquiller d'une fine poudre noire les pommettes des 51 000 statues de Bouddhas de Yungang 云冈, toutes majestueusement stoïques et sagement souriantes, depuis le ^ve siècle et semble-t-il pour l'éternité, dans les 252 grottes creusées à même la roche calcaire¹. Une roche poreuse et sèche, érodée par les hivers rudes et les vents glaciaux, et dont l'aridité s'intensifie aux premières chaleurs de l'été. C'est une terre étendue, où les montagnes élancées au sud disparaissent au fur et à mesure que l'on se dirige vers le nord ; où les terrasses de cultures à étages, sur lesquelles peine à pousser la végétation, sont parsemées dans un paysage qui laisse progressivement la place aux steppes mongoles.

¹ Les grottes de Yungang sont classées sur la Liste du Patrimoine Mondial de l'Humanité depuis 2001. Voir la description des grottes à l'URL : <https://whc.unesco.org/fr/list/1039/>

Les conditions d'existence de la vie y sont difficiles, et cet équilibre biologique si fragile, mais partagé par des espèces animales, végétales et minérales robustement conçues pour le conserver, est, du point de vue de l'écologie, aujourd'hui plus que jamais menacé par une activité humaine industrielle indécente.

Ces observations simples, de la nature, du paysage rural, mais aussi urbain, me renseignaient déjà, sur la rigueur du climat de ces contrées, mais également sur la richesse culturelle et la complexité des phénomènes sociaux que ces dernières avaient pu porter par le passé.

C'est donc au mois d'août de l'année 2005, que je me suis rendu, pour la première fois, à Datong, à l'extrême nord du Shanxi, presque aux portes du désert de Gobi de la Mongolie-Intérieure. Là-bas, j'ai été reçu chez un maître dépositaire d'un savoir lignager, dont j'ignorais à l'époque toute l'histoire : Guo Guizhi 郭贵志, né en 1933 à Huai ren 怀仁 (Shanxi), a la mémoire chargée d'histoires de ses ancêtres et de ses maîtres. Il transpire aussi la rudesse de son environnement social et géographique : un homme grand, fort, la peau épaisse et foncée, des os saillants et un regard d'aigle. Dur au mal, on aurait dit que cet environnement rigoureux du Shanxi lui avait appris à traiter la douleur par le mépris lorsqu'il était souffrant, un peu comme le désert saharien qui, comme le témoigne dans ses récits Théodore Monod, « nous enseigne une certaine insensibilité à nos écorchures d'âme ou d'épiderme, il nous enseigne le sens de l'effort, la patience, l'humilité »².

M. Guo a, en effet, vécu par le passé beaucoup d'épreuves difficiles, des drames familiaux et des problèmes de santé personnelle, qui n'ont su pour autant faire de l'ombre à son affabilité : souriant et disert, il racontait volontiers, pendant de longs moments, des anecdotes sur ses maîtres, mais aussi sur son grand-père, sur comment ce dernier a courageusement défié à mains nues des Japonais armés, comment il a ensuite été tué par les soldats nippons. Il racontait aussi comment les bienfaits physiologiques résultants de l'amertume de sa pratique martiale lui ont, d'après ses mots, « sauvé la vie » : le *zhanzhuang* 站桩, « posture du pieu »³, est un exercice de maintien postural éprouvant en lequel il dit toujours « avoir foi ». Sa persévérance était religieusement quotidienne, à raison de près de trois heures d'exercices par jour, qui consistaient à tenir une posture debout, les articulations fléchies, sans bouger. Cet entraînement curatif intensif, il le suivait à l'hôpital des ouvriers de Beidaihe 北戴河, dans la province du Hebei 河北, et l'avait guéri d'un ulcère gastrique qui lui faisait régulièrement vomir du sang jusqu'à l'âge de 27 ans. Pour ces raisons de santé, il devait quitter son travail de manutention

² Théodore Monod, *Terre et ciel. Entretiens avec Sylvain Estibal*, Arles, Actes Sud, coll. « Babel », 1997, p. 35.

³ Voir notamment le chapitre 4 à propos du *zhanzhuang*, p. 282.

sur les chemins de fer dans les mines pour devenir cheminot. Intronisé entre 1957 et 1963 dans la lignée de *dachengquan* 大成拳 (« boxe du grand accomplissement ») de Wang Xiangzhai 王芗斋 (1885/86-1963), descendant par affiliation des anciens escorteurs caravaniers de marchands⁴, M. Guo s'est consacré, corps et âme, à la pratique et l'enseignement des aspects à la fois curatifs et martiaux de sa « boxe », *quanshu* 拳术.

Les habitants du Shanxi sont majoritairement d'origine ethnique han 汉. Cependant, l'histoire, les traditions, les mentalités et les coutumes des habitants de Datong, qui était de 398 à 494 la capitale des Wei 魏 du Nord (386-534) (fondée par le peuple turc Tabgach, Tuoba 拓跋 en chinois), ce sont, pendant des siècles, mêlés aux modes de vie des populations des steppes plus au nord⁵. On peut entendre les habitants de Datong parler d'un lointain métissage avec les peuples du Nord que, d'ailleurs, évoquait parfois l'un des fils de M. Guo lorsque la discussion portait sur l'origine de leur martialité : « nos ancêtres, ce sont les Xiongnu 匈奴 ! » ; ces cavaliers des steppes qui incarnaient la terreur des habitants de la Plaine centrale dès la période préimpériale — surtout des marchands —, et devaient motiver la construction de murailles de défenses. Une référence ancestrale à des populations guerrières, mais aussi réputées enclines au brigandage, du moins pour ceux qui en subissaient les attaques.

Tout cela me faisait, d'une certaine manière, penser à la réputation de la lignée martiale de de la famille Guo, connue dans le milieu des pratiquants des provinces du Shanxi et du Hebei comme étant une « boxe de voyous », *liumangquan* 流氓拳, dès la fin des années 1970 et le début des années 1980 : c'était une époque pendant laquelle on pensait encore les plaies causées par le raz-de-marée dévastateur de la Révolution culturelle (1966-1976), et ces pratiquants d'arts martiaux « voyous » pouvaient être appelés en renfort par la police pour « mettre à plat » certains démêlés entre crapules non-pratiquants et policiers. Pour l'anecdote, et ce qui montre que les réputations locales sont tenaces, ma fréquentation avec cette école, tenue à l'œil par les autorités de Datong, m'a valu, en 2007, un refus de renouvellement de visa par le bureau de la sécurité publique de la ville ; celui de Beijing a cependant résolu la question de mon permis de séjour en Chine.

Le Shanxi continuait (et continue encore) de piquer ma curiosité. Je me suis alors rapproché des traditions plus anciennes de cette région, et c'est comme cela que je me suis mis en route sur la piste des caravaniers et des gardiens de résidences des marchands. Cette thèse, je la dois

⁴ Voir chapitre 4, p. 214, 259.

⁵ Song Xiaoqi 宋晓奇, *Datong shi feiwuzhi wenhua yichan* 大同市非物质文化遗产 [Héritage de la culture immatérielle de la ville de Datong], Datong, Zhongguo xiju, 2008, p. 1.

beaucoup à ces premières années en Chine : elles m'ont permis de tracer les premiers traits d'une esquisse qui allait devenir ce projet de recherche doctorale. Cela a aussi été une expérience de terrain initiale, de laquelle il m'a cependant fallu, pour rédiger les lignes qui vont suivre, prendre un recul « suffisamment élevé et éloigné pour l'abstraire des contingences particulières à telle société ou telle civilisation »⁶.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », (1955) 1984, p. 57.

Introduction générale

1. Travaux antérieurs et sujet de recherche

1.1. Parcours universitaire

Cette recherche doctorale a été précédée d'un séjour de deux années de formation en langue chinoise en milieu universitaire (Tianjin et Nanjing) : une année d'étude à l'Université de Nankai, Nankai daxue 南开大学, de 2010 à 2011, puis un deuxième séjour d'un an également, avec une bourse du mérite du Ministère chinois de l'Éducation (Hanban 汉办), à l'Université normale de Nanjing, Nanjing shifan daxue 南京师范大学, de 2012 à 2013. En parallèle de mes études en Chine, j'ai validé une Licence en Langues, Littératures et Civilisations Étrangères sanctionnant une spécialisation en chinois (mention très bien). Ce diplôme m'a donné l'accès à un Master de formation à la recherche en sinologie à l'Université d'Aix-Marseille⁷, intitulé « Master de recherches en sinologie, textes et traduction ». J'ai validé mon Master et soutenu mon mémoire en juin 2015 (mention très bien), dont le sujet consistait en la reconstitution synthétique, d'après les récits écrits et oraux, des caractéristiques de la tradition martiale *xingyiquan* 形意拳 (« boxe de la forme et de l'esprit ») du Shanxi et de sa diffusion dans la province du Hebei 河北 du XIX^e au XX^e siècle⁸.

Ce travail de synthèse m'a permis de constituer un corpus bibliographique de la tradition martiale étudiée, ainsi que mes premières observations sur le terrain et les lectures de récits m'indiquaient la piste, encore peu investiguée dans la recherche académique (que je détaille ci-dessous dans l'état des lieux de la recherche), du lien étroit et complexe entre les lignées martiales du Shanxi et le milieu marchand. Afin de pouvoir entreprendre une recherche sur les rapports entre commerce et traditions martiales dans une perspective interdisciplinaire plus élargie, je me suis inscrit en octobre 2015 en doctorat, mention anthropologie sociale, pour proposer une thèse d'ethnohistoire sur l'émergence, le déclin et le devenir social des groupes caravaniers dépositaires de savoirs martiaux et leurs relations avec le monde du négoce en Chine impériale tardive du Nord.

⁷ Master de recherches en sinologie, textes et traduction, obtenu en juin 2015 (mention très bien). Pour un mémoire intitulé « Âge d'or et déclin du *xingyiquan* 形意拳 (« boxe de la forme et de l'intention ») de la fin des Qing au début de la RPC. Histoire d'un art martial reconstitué à partir des récits de ses maîtres ».

⁸ Mémoire sous la direction de Pierre Kaser, intitulé « Âge d'or et déclin du *xingyiquan* 形意拳 (« boxe de la forme et de l'intention ») de la fin des Qing au début de la RPC. Histoire d'un art martial reconstitué à partir des récits de ses maîtres », soutenu en juin 2015 à Aix-en-Provence, Université Aix-Marseille.

1.2. Définition du sujet

Le sujet de cette thèse concerne l'étude de la catégorie sociale des « maîtres-escortes », *biaoshi* 镖师, en Chine du Nord. Ces maîtres-escortes ont été impliqués dans la fondation et l'organisation de sociétés privées de transport de marchandises et d'argent sous protection, appelées *biaoju* 镖局, les « compagnies d'escorte ». L'existence de cette profession peut historiquement être attestée par des documents d'archives de la dynastie Qing dès 1735. Les activités d'escorte connues sous la forme qui est étudiée dans ce travail ont, d'après les sources exploitées, duré près de deux siècles, du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle.

Victimes du brigandage sévissant dans les régions steppiques de la Chine du Nord, les marchands de la province du Shanxi, les *Jinshang* 晋商, ont, sous les Qing, progressivement sollicité les services d'accompagnement de pratiquants d'arts martiaux locaux pour protéger les caravanes de marchandises. Ces pratiquants étaient issus de la classe paysanne, ou étaient descendants de lettrés, et c'est précisément au contact des marchands qu'ils ont constitué, au cours du XIX^e siècle, la catégorie sociale des maîtres-escortes à proprement parler, jusqu'à la périlclitation de leur métier au début du XX^e siècle.

Les maîtres-escortes ont donc d'abord été des caravaniers. Une profession commercialement fructueuse, mais pénible, dangereuse, voire mortelle, à la lisière entre la figure du héros et les mœurs du brigand. Puis, entre le milieu et la fin du XIX^e siècle, le statut des maîtres-escortes a évolué, et leur métier aussi : ils ont acquis de la reconnaissance sociale et sont devenus, à la veille du déclin impérial, des domestiques-gardiens de résidences pour le compte des riches marchands. Ils devaient leur ascension sociale, en partie, à la proximité relationnelle qu'ils ont pu entretenir avec les marchands grâce au système organisationnel particulier des compagnies d'escorte, basé sur des règles morales strictes de confiance, *xinyong* 信用, qui engageait leur responsabilité dans l'accompagnement des biens précieux des différentes familles de négociants du Shanxi. Celles-ci, puissantes dans les activités commerciales et fondatrices de comptoirs d'échanges sur mandats originaux, les *piaohao* 票号, faisaient, entre autre, le transport interprovincial et interrégional de sel, d'argent (taels), de fourrures, de céramique, de soieries à travers les plaines du Nord jusqu'au Xinjiang 新疆, ou encore le commerce transfrontalier de thé sur de longues distances jusqu'à Kiakhta, en Russie, en traversant les régions steppiques et désertiques du plateau mongol. Pour veiller à la sécurité de ces voyages commerciaux, les maîtres-escortes sillonnaient de longs mois durant des zones isolées,

guidaient de longues caravanes composées d'hommes, mais aussi d'animaux de portages (mules, chameaux), de chiens de garde et d'oiseaux messagers, et poussaient des charrettes (à une roue, pour mieux adhérer aux reliefs) chargées des marchandises susmentionnées convoitées par les brigands de ces régions.

Des savoirs confidentiels, initiatiques et rituels, de nature martiale et d'inspiration cosmologique, taoïque et bouddhique, ont été impliqués dans l'évolution de cette catégorie sociale⁹. Parmi ces savoirs, la tradition martiale *xingyiquan* se constituait parmi l'un des éléments de reconnaissance sociale d'une lignée fondatrice en particulier de ces maîtres-escortes et, pour cette raison, la transmission et les spécificités de cette pratique font, dans ce travail de thèse, l'objet d'une étude approfondie¹⁰.

2. Hypothèses, sources et méthodologie de la recherche

2.1. Problématiques et objectifs de la thèse

Qui étaient les maîtres-escortes ? Qu'elle était la composition de leur profession, les caractéristiques de leurs savoirs et la nature des relations entretenues avec les marchands et avec les brigands ? Enfin, que sont-ils devenus suite au déclin des compagnies d'escorte au début du XX^e siècle ?

La catégorie sociale des maîtres-escortes n'existe plus, et le phénomène des compagnies d'escorte n'a pas laissé suffisamment de traces écrites pendant son existence pour nous permettre d'écrire leur histoire uniquement à partir d'archives et de documents officiels. Cependant, les savoirs martiaux de ces caravaniers et gardiens de résidences continuent de se transmettre aujourd'hui dans les provinces du Shanxi et du Hebei, entre autres, au travers de groupes représentant d'écoles différenciées selon le style et la lignée de transmission. Ce maintien des traditions martiales est assuré par les descendants des maîtres-escortes. Les liens

⁹ Ce travail, comme je l'introduis plus bas, propose de réfléchir à la manière dont les groupes à l'étude s'organisent sur des savoirs et des pratiques impliquant des modes relationnels et des systèmes de transmission lignagers. Pour cette raison, il s'inscrit pleinement dans les projets de l'axe de recherches dirigé par Jean-Marc de Grave, intitulé « Transmission de savoirs et des savoir-faire, orientation des valeurs sociales », du laboratoire de l'IrAsia. Voir la présentation détaillée de l'axe à l'URL : <http://irasia.cnrs.fr/les-axes/axe-5/>

¹⁰ Dans ce cadre, mes enquêtes sur la transmission des savoirs s'appuient aussi sur les travaux de Jean-Marc de Grave abondant, plus spécifiquement, les thèmes de rituels, d'initiation rituelle, de pratiques corporelles (dances, soins, arts martiaux) dans le monde malais et de Java. Voir notamment « Javanese Kanuragan Ritual Initiation. A means to Socialize by Acquiring Invulnerability, Authority, and Spiritual Improvement », *Social Analysis*, vol. 51, 2014, pp. 47-66 ; « Méthodes de soins actives et préventives. Apports des maîtres rituels javanais et rapport au développement », *Moussons*, n°20, 2012, pp. 33-56 ; « Quand ressentir c'est toucher. Techniques javanaises d'apprentissage sensoriel », *Terrain*, n°49, 2007, pp. 77-88.

de parenté sont généalogiques, ou d'affiliation, c'est-à-dire par intronisation dans le clan, *shi* 氏, et relatifs à un style ou « école », *pai* 派, en particulier. Les récits écrits et les témoignages oraux transmis par ces groupes peuvent, dans une certaine mesure, nous aider à compléter ce manque et les résultats de cette recherche sont quelque peu inattendus à ce propos. Les données recueillies grâce aux entretiens ethnographiques nuancent, en effet, l'hypothèse de départ, qui était alors un chantier de réflexions préconstruites sur les discours muséologiques et médiatiques, coordonnées par les projets d'État de conservation de la culture et de patrimonialisation des savoirs immatériels.

L'image qui nous est donnée à voir des maîtres-escortes est, effectivement, portée par des discours participant à forger un imaginaire, dont la tendance est celle de mettre l'accent sur la martialité des groupes d'escorteurs et l'efficacité de celle-ci dans l'organisation des convois caravaniers et le gardiennage des résidences de marchands. Ces représentations ont tendance à filtrer certains aspects importants du social, nécessaires pour : 1) définir le statut social des maîtres-escortes, et évaluer leur reconnaissance en tenant compte de la proximité relationnelle entretenue avec les familles de marchands du Shanxi ; 2) fournir des éléments de réponses sur la nature des rapports entretenus avec les brigands ; 3) comprendre et déterminer dans quelles mesures l'imbrication des différents aspects des savoirs entrant dans la constitution des groupes et de leurs métiers (techniques, codes, rituels, systèmes de référence), s'établissaient d'une part comme éléments de reconnaissance sociale et, d'autre part, tenaient un rôle dans l'émergence et l'ascension et la transformation de la catégorie concernée.

Les objectifs de cette thèse sont donc de parvenir à une reconstitution dépouillée des illusions de la subjectivité éventuelle des informateurs et des sources exploitées. Ceci implique de fait la prise en compte de la nature fluctuante de la mémoire des personnes concernées, des variations — volontaires ou non — dues à une réinterprétation du factuel et qui peuvent accompagner la transmission des récits.

Ainsi, cette recherche voudrait remettre la notion de martialité des escorteurs dans une perspective sociale et historique plus large, en tentant de reconstituer le passé de ces groupes au travers d'un cadre géographique et chronologique défini autour de trois lignées fondatrices et importantes dans le développement du métier d'escorte dans la province du Shanxi (détaillée plus bas dans l'introduction), du XVIII^e au début du XX^e siècle.

C'est un sujet ambitieux et cette thèse, qui reconnaît ses limites et son caractère inachevé, ne saurait prétendre à l'exhaustivité. Les résultats obtenus ne prétendent pas non plus avancer une vérité historique, au sens strictement disciplinaire, du phénomène étudié. Cependant, ce travail voudrait, avec tous les moyens qui ont été mis à disposition pour le mener à bien, tendre

vers l'objectivité en combinant les différentes sources, primaires et secondaires, que je présente ci-dessous.

2.2. État des lieux de la recherche sur les compagnies d'escorte

L'état des lieux de la recherche sur les compagnies d'escorte en Chine a été une étape préliminaire qui m'a permis de dresser un panorama des connaissances actuelles sur ce phénomène, mais aussi des maîtres-escortes, de leur système organisationnel et des pratiques impliquées.

Cet état de l'art montre que les compagnies d'escorte chinoises sont, d'une manière générale, un phénomène peu étudié dans la recherche universitaire. Il a été mené pour les sources en langues française, anglaise et chinoise, et révèle, par conséquent, une lacune de connaissances sur les compagnies d'escorte dans la recherche scientifique francophone et anglophone. En effet, les travaux de recherche que j'ai identifiés sont tous écrits en langue chinoise ; les travaux spécialisés sur la question en français et en anglais ne sont pas apparus dans le périmètre de mes recherches, et je constate qu'il y a là un vide relativement important à combler. La catégorie sociale des maîtres-escortes n'est ainsi pas ignorée par les sinologues chinois, mais les études à leur sujet sont peu nombreuses. Les sources secondaires collectées et exploitées sur les escorteurs sont donc, dans cette thèse, exclusivement écrites en chinois.

Au terme de cette recension des données bibliographiques, le corpus de sources secondaires sur les compagnies d'escorte qui m'a été possible de constituer se limite à un nombre restreint d'ouvrages et d'articles. Parmi ces quelques études, les ouvrages *Qingdai biaoju yu Shanxi wushu* 清代镖局与山西武术, « Les compagnies d'escorte des Qing et les arts martiaux du Shanxi » (Li Jinlong 李金龙, Liu Yinghai 刘映海, 2007), *Biaoxing sihai* 镖行四海, « Quand les escorteurs sillonnaient la Chine » (Liu Yinghai 刘映海, Qiao Zengguang 乔曾光, 2014), *Biaohang shushi* 镖行述史, « Raconter l'historique du métier d'escorte » (Fang Biao 方彪, 1995)¹¹, *Zhongguo biaohang* 中国镖行, « Le métier d'escorte de Chine » (Qu Yanbin 曲彦斌, 1994) et *Tongxinggong biaoju kao* 同兴公镖局考, « Études sur la compagnie Tongxinggong » (Ji Canzhong 吉灿忠, 2013), ainsi que l'article « Biaoju, biaoqi, biaoqi yu Zhongguo beifang

¹¹ Cet ouvrage est dans la bibliographie classé dans la catégorie des sources primaires. En effet, il se compose de récits et de témoignages de maîtres-escortes. Cependant, il m'a semblé pertinent de l'intégrer dans cette liste de sources secondaires, dans la mesure où l'auteur consacre quelques chapitres aux hypothèses de l'origine historique du métier d'escorteur.

shehui xinyong » 镖局、 标期、 标利与中国北方社会信用, « Compagnies d'escorte, convois périodiques, intérêts marchands et système de crédit en Chine du Nord » (Kong Xiangyi 孔祥毅, 2004), ont fait l'objet d'une attention toute particulière dans cette recherche, en raison du fait que je les ai considérés comme étant les sources secondaires publiées sur le phénomène concerné les plus complètes à ce jour.

La liste suivante concerne des travaux qui présentent un intérêt certain par leur contribution dans les recherches sur les compagnies d'escorte, mais s'avèrent moins complets que ceux de la liste précédente, ou prennent majoritairement comme références des données tirées des sources susmentionnées : « Ming Qing biaoju chutan » 明清镖局初探, « Recherches sur les biaoju de la période Ming et Qing » (Li Gang 李刚, Zheng Zhongwei 郑中伟, 1999) ; « Jinshang de 'guobiao' zhidu » 晋商的 '过镖' 制度, « Le système de « transit des marchandises » des marchands du Shanxi » (Liu Xiangdong 刘向东, 1994) ; « Qingdai Jinshang fazhan yu biaoju hangye de guanjianxing tanjiu » 清代晋商发展与镖局行业的关键性探究, « Points clés pour une étude de la profession des compagnies d'escorte en lien avec le développement des marchands du Shanxi sous les Qing » (Li Shuai 李帅, 2014) ; « Jianghu hangbiao : lijie diyu wushu wenhua de yi tiao xiansu » 江湖行镖 : 理解地域武术文化的一条线索, « Le métier d'escorte et le *jianghu* : comprendre une branche constituante de la culture martiale » (Shen Guoqing 申国卿, 2017) ; « Guangsheng biaoju kao » 广盛镖局考, « La compagnie d'escorte Guangsheng » (Cao Jizhi 曹继植, 2008).

D'autres études, non spécifiquement centrées sur les compagnies d'escorte, mais abordant néanmoins le sujet avec plus ou moins de précisions, méritent d'être mentionnées ici. Il s'agit de travaux de recherches historiques sur les marchands du Shanxi (en langue chinoise), donnant un certain nombre d'informations qui ont été utiles à la rédaction de ce travail. Parmi ces travaux, notons *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu* 明清山西商人研究, « Études sur les marchands du Shanxi de la période Ming-Qing », et *Shanxi piaohao shiliao* 山西票号史料, « Documents historiques sur les banques du Shanxi » (Huang Jianhui 黄鉴晖, 2002) ; *Jinshang xingshuai shi* 晋商兴衰史, « Histoire de l'ascension et du déclin des marchands du Shanxi », (Zhang Zhengming 张正明, 2001) ; *Shanxi piaohao shi* 山西票号史, « Histoire des comptoirs d'échange du Shanxi » (Wei Juxian 卫聚贤, 2008). Je ne saurais également faire l'économie de mentionner les travaux du linguiste Qu Yanbin 曲彦斌, et tout particulièrement son chapitre

d'ouvrage sur le jargon des escorteurs « Jianghu zoubiao yinyu hanghua pu » 江湖走镖隐语行话谱, « Registre du jargon secret des escorteurs » (1991).

Dans une perspective comparative, nous pouvons citer les travaux de Ma Jianxiong 马建雄 visant à reconstituer les réseaux caravaniers transfrontaliers sur « l'ancienne route du thé et des chevaux », *chama gudao* 茶马古道. Ma Jianxiong a effectivement exploré des aspects qui peuvent, dans une certaine mesure, faire l'objet d'une étude comparative avec le système organisationnel et social des transports caravaniers qui nous intéressent. Parmi ces travaux, je mentionne ici deux des articles de Ma Jianxiong : « The Mule Caravans as Cross-Border Networks: Local Bands and Their Stretch on the Frontier between Yunnan and Burma » (Ma Jianxiong, Ma Cunzhao, 2016), ainsi que « Shaping of the Yunnan-Burma Frontier by Secret Societies since the End of the 17th Century » (Ma Jianxiong, 2011).

Enfin, s'agissant de la tradition martiale *xingyiquan* singulièrement investiguée pour cette thèse, nous pouvons retenir les études suivantes menées par les sinologues chinois. L'ouvrage collectif *Xingyi quanshu daquan* 形意拳术大全, « Corpus complet sur l'art de la boxe xingyi » (Wu Dianke 吴殿科, Cheng Suren 程素仁, Wu Xiufeng 吴秀峰, Liu Peng 刘鹏, 2002) représente, à ce jour, la référence la plus complète que j'ai pu consulter à propos de la reconstitution généalogique des lignées du *xingyiquan*. Au cours de la rédaction des chapitres 4 et 5 de cette thèse, je me suis tout particulièrement concentré sur les dernières études concernant des questions liées au développement historique du *xingyiquan*¹². Ces études fournissent des informations sur les modes de transmission de cette pratique dans la province du Shanxi au contact des réseaux marchands, et mentionnent le cas des compagnies d'escorte : « Xingyiquan zongshi Li Laoneng shengping xinkao » 形意拳宗师李老能生平新考, « Nouvelle étude sur la biographie du maître de xingyiquan Li Laoneng » (Wang Panfeng 王攀峰, Liu Dingyi 刘定一, Liang Chongyan 梁冲焱, 2014) ; « Taigu xian xingyiquan de kaizhan xianzhuang diaocha yu fenxi » 太谷县形意拳的开展现状调查与分析, « Enquête de terrain et analyses du développement du xingyiquan dans le district de Taigu » (Zhao Song 赵松, 2018) ; « Ming Qing Shanxi xingyiquan chuancheng yanjiu » 明清山西形意拳传承研究, « Recherches sur la transmission du xingyiquan au Shanxi aux périodes Ming et Qing » (Duan Limei 段丽梅, Dai Guobin 戴国斌, 2014) ; « Dai shi xinyiquan qi yuan kaolue » 戴氏心意拳起源考略, « Réflexions sur l'origine de la boxe xinyi des Dai » (Guo Chunyang 郭春阳, 2014) ;

¹² J'ai pu avoir accès à la plupart des articles mentionnés ici grâce à l'aide de Kang Jian 康健 (Université du Shanxi), ainsi que de celle de Zong Zixiao 宗子笑 (EFEO Pékin).

« Qingdai wushu fazhan de shehuixue fenxi – yi Jinshang huanjing xia Shanxi xingyiquan de fazhan wei ge an » 清代武术发展的社会学分析 – 以晋商环境下山西形意拳的发展为个案, « Analyse sociologique du développement des arts martiaux sous la dynastie Qing — le cas du développement du xingyiquan de la province du Shanxi au sein de l’environnement des marchands du Shanxi » (Wang Manfu 王满福, 2018).

Je terminerai par une liste de travaux de recherches historiques récents sur le *xingyiquan*, qui m’ont permis d’investiguer sur l’émergence et la diffusion de cette tradition dans les provinces du Henan et du Hebei : « Dui xingyiquan qi yuan, liupai yu fazhan de sikao » 对形意拳起源、流派与发展的思考, « Sur l’origine, le courant et le développement du xingyiquan » (Ji Shangbing 姬上兵, 2011) ; « Xingyiquan ‘san da liupai’ panfen de yanjiu » 形意拳“三大流派”判分的研究, « Recherches sur les « trois grands courants » du xingyiquan » (Wang Sukai 王苏凯, 2016) ; « Xingyiquan de chuancheng yu fazhan yanjiu » 形意拳的传承与发展研究, « Transmission et développement du xingyiquan » (Li Jing 李竞, 2018) ; « Wan Qing Minguo shiqi yingxiang xingyiquan fazhan de shehui yinsu tanxi » 晚清民国时期影响形意拳发展的社会因素探析, « Recherches sur les facteurs sociaux de développement du xingyiquan au cours de la fin des Qing et du début de la République » (Cai Lazhu 菜拉珠, 2008) ; « Xingyiquan yuanliu yu fazhan kaolue » 形意拳源流与发展考略, « Réflexions sur l’origine et le développement du xingyiquan » (Chi Xinsheng 赤新生, 2014).

2.3. Archives, monographies, récits

Dans ce travail, les sources orales des entretiens ethnographiques se combinent à l’histoire officielle écrite des marchands du Shanxi, des documents d’archives sur le brigandage des caravanes et sur les compagnies d’escorte, mais aussi aux récits laissés par les maîtres-escortes et leurs descendants. Un de ces récits a été retranscrit par écrit et publié dans les « collections de matériaux historiques », *wenshi ziliao xuanji* 文史资料选辑. Lancé le 1^{er} janvier 1960 par le « comité national de la conférence consultative du peuple chinois », Zhongguo renmin zhengzhi xieshanghuiyi weiyuanhui 中国人民政治协商会议委员会, ces collections totalisent à ce jour 101 publications d’ouvrages se présentant sous la forme d’un recueil d’articles thématiques. Il s’agit de récits d’histoires vécues, *qinli* 亲历, vues, *qinjian* 亲见 ou entendues, *qinwen* 亲闻, par des auteurs et des autrices célèbres ou réputés dans leur domaine sur des

phénomènes sociaux de l'époque contemporaine¹³. Le récit « Baobiao shenghuo » 保镖生活 (paru dans le numéro 75 de cette collection en 1981) de Li Yaochen 李尧臣 (1876-1973), ancien maître-escorte, a été pour cette thèse le témoignage direct le plus utile et le plus complet par la description qu'il fait des activités d'escorte. J'exploite les données de ce récit principalement aux chapitres 2 et 3¹⁴. La biographie de Li Yaochen, qui reprend des anecdotes sur le métier d'escorteur racontées par celui-ci, est notamment éditée sous le titre *Zuihou de biaowang — wulin taidou Li Yaochen zhuan* 最后的镖王 — 武林泰斗李尧臣传 (2008) et écrite par Liu Qin 柳琴. Le premier témoignage par écrit sur l'origine des compagnies d'escorte se trouve dans l'ouvrage *Wushu huizong* 武术汇宗 (1929)¹⁵, composé par l'écrivain et artiste martial Wan Laisheng 万籁声 (1903-1992). L'écrivain Qi Rushan 齐如山 (1877-1967) raconte dans un chapitre intitulé « Biaoju zi shihua » 镖局子史话, publié dans un recueil d'essais (*Rushan suibi* 齐如山随笔, 2007), des détails sur l'organisation des compagnies d'escorte, de la fin de la chute des Qing et le début de la période républicaine, qui n'apparaissent dans aucune autre source consultée pour ce travail¹⁶.

Concernant les sources primaires étudiées sur les spécificités techniques (aspects martiaux, rituels, alchimiques) du *xingyiquan*, les *quanpu* 拳谱, « manuels de boxe », écrits, ou dictés, par les maîtres dont je fais la parenté classificatoire, ainsi que le témoignage direct de Li Zhongxuan 李仲轩 (1915-2004)¹⁷, ont fait l'objet d'une attention toute particulière, et de traductions en langue française d'un certain nombre de passages descriptifs utiles à la démonstration au chapitre 4¹⁸. Ces manuels et récits viennent corroborer les données extraites des enquêtes ethnographiques (observation participante et recueil de témoignages) auprès des maîtres actuels des régions du Shanxi que je détaille plus bas.

Un travail d'archives sur le métier d'escorte apporte une épaisseur historiographique à mon analyse sociologique, et exploite le contenu de quatorze documents constitués de « mémoires », *zouyi* 奏议 et de « lettres officielles », *yiwén* 移文, écrits entre 1736 et 1906. Ces documents mentionnent l'activité d'escorte et cinq archives (une datant de 1736 et quatre de 1906) sont, à

¹³ Voir notamment le billet compte-rendu en ligne écrit par Wang Ju, « wenshi ziliao xuanji » 文史资料选辑 [« Collections de matériaux historiques »], *Carnet du Centre Chine (CNRS/EHESS)*, février 2015, consultable à l'URL : <https://cecmc.hypotheses.org/18707>

¹⁴ Voir chapitre 2, p. 106, et chapitre 3, p. 183.

¹⁵ Voir chapitre 3, p. 203.

¹⁶ Voir chapitre 3, p. 158.

¹⁷ Voir Laurent Chircop-Reyes, « Indifférent aux vicissitudes, à l'honneur et au déshonneur. Le monde disparu des arts martiaux des années 1930 en Chine du Nord », *Impressions d'Extrême-Orient* [en ligne], n°7, 2017, <http://journals.openedition.org/ideo/615>

¹⁸ Voir chapitre 4, p. 285.

ce jour, inédites à la publication¹⁹. Ces archives viennent confirmer l'existence historique du phénomène des compagnies d'escorte : les « mémoires » de fonctionnaires décrivent avec plus ou moins de détails l'activité d'escorte, et concernent des dépositions de plainte par des marchands témoignant être victimes d'attaques par des brigands ; les « lettres » sont des rapports faisant état d'un certain nombre d'inspections et d'arrestations de maîtres-escortes pour possession illégale d'armes à feu.

L'accès aux archives originales au First Historical Archives of China, pour des raisons d'entretien et de conservation, n'est plus accessible aux chercheurs (sauf sur autorisation du Centre des archives). Les archives sont numérisées et consultables seulement depuis les ordinateurs de l'établissement. Le chercheur a la possibilité de recopier les textes à la main ou de faire faire copier par le personnel les archives numérisées sur un support de stockage — jusqu'à un maximum de 20 documents par an et par chercheur. Cependant, les archives téléchargées sur de tels supports (clés de stockage amovibles) perdent beaucoup en qualité : elles sont traitées de manière à ajouter derrière le texte un filigrane numérique. Ce procédé peut entraver la lecture de certains fichiers, sur lesquels les caractères chinois ont une pixellisation donnant un résultat particulièrement médiocre, surtout à l'impression papier. Ces archives nous ont néanmoins été indispensables pour identifier le cadre chronologique au cours duquel sont historiquement apparus les maîtres-escortes ; saisir les logiques relationnelles qui s'établissaient entre ces derniers et les marchands, mais aussi les logiques de coopération avec les brigands ; mieux comprendre dans quelles mesures l'image qui est donnée de ce métier dans les mémoires écrits par les fonctionnaires sous les Qing participe à la construction d'une représentation sociale des maîtres-escortes.

Pour terminer cette section, la consultation des « monographies locales » publiées, *difangzhi* 地方志, a été utile pour exploiter les données biographiques relatives aux personnes impliquées dans les différents faits et événements historiques développés notamment dans les deux derniers chapitres de la thèse. Parmi les *difangzhi* consultés, m'ont notamment été utiles : *Pingyao xianzhi* 平遥县志 « Monographie du district de Pingyao » ; *Cang xian zhi* 沧县志 « Monographie du district de Cangzhou » ; *Yuci shi zhi* 榆次市志 « Monographie de la ville de Yuci » ; *Taigu xian zhi* 太谷县志 « Monographie du district de Taigu » ; *Yuncheng renwu zhi* 运城任务志 « Monographie des personnalités de Yuncheng » ; *Shenxian zhi* 深县志 « Monographie du district de Shenzhou » ; *Tianjin shi difangzhi* 天津市地方志 « Monographie

¹⁹ Voir chapitre 3, pp. 151-169.

de la ville de Tianjin ». La présentation de toutes ces sources de natures différentes permet ainsi de mieux comprendre l'approche scientifique interdisciplinaire employée, que je développe ci-dessous.

2.4. Approche scientifique : ethnologie et histoire

L'ethnohistoire, c'est-à-dire l'ethnologie combinée à l'histoire, me semblait constituer une approche interdisciplinaire adaptée pour tenter de fournir des éléments de réponse aux questions développées plus haut. D'après la définition donnée par Jean Poirier, l'ethnohistoire se donne pour but de « décrire les civilisations traditionnelles et, pour la part où celles ont disparu, s'efforcer de les reconstituer et d'exprimer les civilisations actuelles et le processus de leur changement »²⁰. À cela, Pierre Grenand ajoute que « faire de l'ethnohistoire, c'est utiliser les méthodes d'une science, l'ethnologie, pour aboutir aux résultats d'une autre, l'histoire. Ce qui sépare le plus d'ethnohistorien de l'historien, c'est le fait que le premier amorce nécessairement sa recherche à partir d'hommes vivants, à partir du présent, tandis que le second voit sa recherche toute inscrite dans les témoignages laissés par le passé »²¹.

Les descendants actuels des maîtres-escortes sont reliés à leur passé par un savoir continu, et des récits relatifs à ce savoir transmis oralement depuis plusieurs générations. Faire l'ethnohistoire de ces maîtres-escortes implique alors de mener une investigation ethnographique auprès des maîtres actuels qui transmettent ces savoirs, en l'occurrence ici une tradition martiale qui, autrefois, faisait la reconnaissance sociale des maîtres-escortes. D'une manière générale, en Chine, les pratiques martiales se structurent autour d'une logique qui est essentiellement celle de l'oralité. Des textes existent, mais ils sont parfois incomplets ou ne nous permettent pas de pousser davantage l'investigation compte tenu de la confidentialité de la transmission propre au caractère initiatique et rituel des exercices pratiqués. Face à ce silence des sources textuelles, comme mentionné plus haut, les témoignages verbaux recueillis au cours de ces enquêtes ethnographiques s'avèrent donc indispensables. Ils confèrent une dimension ethnologique à la tentative de reconstitution historique de ces groupes à la lumière de l'évolution des pratiques concernées dans leur dimension diachronique.

²⁰ Jean-Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Encyclopédie la Pléiade, vol. 24, 1968, p. 1436.

²¹ Pierre Grenand, « L'ethnohistoire, une méthode de recherche pour les sociétés à tradition orale : l'exemple des Amérindiens de Guyane », *Equinoxe*, n°13, 1980, pp. 47-58.

L'observation participante et les différents témoignages recueillis auprès des maîtres actuels me permettent de postuler l'idée que l'usage de ces techniques observées et impliquées dans le phénomène des compagnies d'escorte s'est modifié dans le temps. La martialité de ces techniques a cependant su s'adapter au contexte actuel : définie sous le terme générique tiré des exercices hygiéniques taoïques, *yangsheng* 养生, « nourrir la vie », la dimension gymnique d'entretien du corps et de l'esprit intrinsèque aux techniques martiales et basée sur la gestuelle de ces dernières semble être devenue le nouveau capital professionnel, remplaçant ainsi celui de la protection privée, sans toutefois l'avoir entièrement oublié.

La relation au passé est donc en ce sens maintenue, et celle-ci se conçoit chez les maîtres actuels comme un garant de la transmission « authentique » de leurs savoirs. Les héritiers, aujourd'hui, se considèrent comme les gardiens d'une tradition quelque peu modifiée, certes, mais encore vivante. Cette authenticité revendiquée par les maîtres est suivie de près par une politique de mise en tourisme, et compromise pour attirer l'attention de touristes par la médiatisation et l'exposition muséale d'un « authentique faux ». La récupération du phénomène se manifeste aussi au travers de l'infidélité scénaristique faite à l'histoire des maîtres-escortes par la littérature populaire, le cinéma et les séries télévisées — encore que l'extrapolation fictionnelle est légitime, puisqu'elle se justifie dans le fait que, pour faire rêver le consommateur, la fiction s'offre justement la liberté de ne pas correspondre à la réalité, ou à l'idée que nous nous en faisons.

S'agissant de la promotion culturelle muséale et des projets de patrimonialisation²², il devrait, d'après le discours gouvernemental des autorités locales, naître de ces aspects de nouvelles perspectives d'ascension sociale et professionnelle ; il semblerait que ces promesses soient toujours attendues par ces vieux maîtres.

Les derniers témoins directs du métier d'escorte sont décédés au cours des années 1980-90. Tous les informateurs sollicités en entretien pour cette recherche sont donc des témoins indirects d'une à deux générations. Les maîtres-escortes ont laissé derrière eux peu de récits écrits, mais tout à fait exploitables (voir les sources exposées plus haut). Les compagnies d'escorte ayant périclité au cours des années 1920, les descendants actuels n'ont donc pas vécu cette époque, et conçoivent leur propre histoire à partir de ce que leurs ancêtres ont pu transmettre oralement et par écrit.

²² L'art martial dont il est question dans cette étude semble faire effectivement l'objet d'une attention des autorités locales en ce qu'il occupe la 798^e place des traditions inscrites sur la liste nationale du patrimoine culturel immatériel de Chine. Nous tenons ces informations du « Centre de protection de la culture immatérielle du Shanxi », Shanxi feiwuzhi wenhua yichan baohu zhongxin 山西非物质文化遗产保护中心, situé à Taiyuan.

Le problème qui se pose ainsi, et auquel doit nous permettre de répondre l'ethnohistoire dans ce cas de figure précis, est celui d'éclaircir les différentes zones d'ombres dues au silence des sources et aux lacunes de données dans les archives, mais aussi à l'oralité, au caractère instable de la mémoire à travers le temps, aux systèmes de représentation, ainsi qu'à la dimension secrète de la transmission du savoir, du métier, des logiques relationnelles et de l'organisation sociale des maîtres-escortes à l'étude. En ce sens, l'approche ethnohistorique consisterait à trouver la juste mesure d'un « rapport entre le sensible et le rationnel », au travers duquel peut s'atteindre un certain degré d'objectivité, parfois en répudiant ce qui est admis comme réel, « quitte à le réintégrer par la suite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité », comme le confiait Claude Lévi-Strauss dans ses notes ethnographiques²³.

La difficulté d'une ethnohistoire à rebours, c'est-à-dire de l'ethnographie aux archives officielles, est précisément-là : donner la parole aux acteurs de l'histoire que l'on voudrait reconstituer, tout en s'efforçant d'extraire avec objectivité les données factuelles de leurs témoignages afin que, en tirant « son assurance de son savoir sur autrui », cette discipline au croisement de l'histoire, de l'ethnologie et de l'anthropologie puisse « fonctionner en ce mouvement censé instituer la 'vérité' »²⁴.

2.5. Le terrain : enquête et entretiens ethnographiques dans la province du Shanxi

Mon terrain a débuté au mois de mars 2017, dans le bourg Xiaohan 小韩, à Qixian 祁县 (Shanxi), berceau des traditions caravanières de la famille Dai 戴. Rien ne facilitait l'accès au bourg lors de ma visite : aucun bus direct, aucun panneau de signalisation ; ce n'est qu'après avoir traversé quelques chemins boueux longés de champs de maïs que s'atteint le petit village quadrillé d'une dizaine de vieilles ruelles, toujours faites de cette terre jaune et brune. À l'extrémité ouest des habitations, se dresse de manière imposante la maison ancienne de Dai Longbang 戴隆邦 (1713-1803) — caravanier célèbre, artiste martial, héros local et descendant d'une lignée de lettrés devenus activistes antimandchous —, qui a conservé son architecture des demeures aux cours carrées de la dynastie Qing.

Pour aller à la rencontre des descendants des maîtres-escortes et recueillir les récits qu'ils voudraient bien raconter sur leur lignée, j'ai employé une méthode élaborée à partir d'entretiens

²³ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 61.

²⁴ Voir Arlette Farge, « Écrire l'histoire », *Hypothèses*, 2004, vol. 7, n° 1, pp. 317-320.

ethnographiques longs, non directifs et semi-directifs. L'enquête s'est d'abord effectuée à Qixian, puis à Taiyuan 太原, Taigu 太谷, Yuci 榆次 et Pingyao 平遥. Plusieurs voyages entre ces lieux ont été nécessaires pour collecter les différentes données qui ont servi à cette étude. Le choix des informateurs s'est fait pour des raisons contextuelles liées au rapport que les différents groupes sollicités pouvaient entretenir entre eux (concurrence, rivalité), mais aussi en raison de la dimension confidentielle des pratiques transmises au sein des écoles investiguées.

En effet, la dimension conservatrice et confidentielle à travers laquelle se structure la transmission de la pratique martiale concernée m'a conduit à faire des choix d'enquête, qui consistent à établir des alliances avec certains groupes plutôt que d'autres. La logique des modes de transmission de ces traditions martiales ne saurait être appréhendée sans saisir les comportements et les discours qui rythment la vie quotidienne des pratiquants. Les histoires qui se racontent discrètement derrière les portes des écoles ou dans les maisons des maîtres, peuvent parfois revêtir une signification autre, et se draper en quelque sorte d'une « mise en scène »²⁵ du propos, lorsque celui-ci est dévoilé en dehors du cercle des initiés. Dans ces conditions, il arrive que le sens du discours échappe à l'observateur non-initié à ces pratiques, et surtout, étranger au cercle du *wulin* 武林, lequel peut se définir comme le « cercle des artistes martiaux ». Aussi ai-je dû procéder à une « stratégie d'alliances », d'après le sens que donne Norbert Elias à cette méthode, qui d'une part s'accorde avec le principe d'interrelations sur le terrain, et d'autre part offre à l'ethnographe une position privilégiée auprès de certains groupes jouant un rôle clé dans le phénomène étudié²⁶.

Les groupes sollicités préféraient davantage discuter de faits et racontaient des histoires qui, d'après la recherche documentaire que j'engageais en parallèle et les travaux de recherche des historiens que j'avais consultés en amont, correspondaient à une certaine idée de la réalité passée. La version des récits des groupes sur lesquels j'avais choisi de me concentrer contrastait avec ceux des groupes, certes loquaces, mais dont les propos m'apparaissaient teintés d'un style romancé. Au cours de mon enquête, j'ai effectivement pu observer que les maîtres apprécient raconter les histoires de leurs ancêtres en s'inspirant, plus ou moins, de l'écriture romancée propre à la tradition littéraire des *wuxia xiaoshuo* 武侠小说, les « romans des braves et des artistes martiaux »²⁷.

²⁵ À propos du concept de « mise en scène », voir les travaux d'Erving Goffman, et notamment *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit, (1959), 1996, coll. « Le sens commun », 256 p.

²⁶ Voir Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, trad. de l'allemand par Yasmin Hoffman [“Was ist Soziologie ?”, 1970], La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991, pp. 156-158.

²⁷ Voir Laurent Chircop-Reyes, « Indifférent aux vicissitudes, à l'honneur et au déshonneur. Le monde disparu des arts martiaux des années 1930 en Chine du Nord », *op. cit.*

Dans les régions de la province Shanxi où j'ai effectué mon terrain, j'ai ainsi relevé l'importance de la transmission d'une pratique martiale qui doit, bien sûr, passer par le geste, mais aussi par la parole, et notamment par les histoires orales. Des anecdotes qui se transmettent de maître à disciple, de condisciple à condisciple, de génération en génération. Ces récits peuvent raconter le passé, mais peuvent également parler du présent avec des révélations sur les dernières nouvelles concernant l'évolution des spécificités techniques de leur art, ou encore les particularités des différentes écoles, parfois en concurrence les unes avec les autres. Avec le temps, la diffusion de ces histoires s'enracine dans la mémoire collective des pratiquants qui régulièrement se les remémorent. L'évocation régulière des histoires au sein des groupes façonne les faits et les réputations et forge les systèmes de représentation.

Conformément à la méthode d'enquête envisagée, les groupes ayant dû recevoir le moins d'attention ont été ceux dont les histoires et les conversations sont faites de discours agissant avant tout comme un moyen de nourrir leur propre réputation²⁸. Ces discours sont cependant un puissant instrument de diffusion du savoir de leur lignée, et pourraient ainsi, en complémentarité du présent travail, faire l'objet d'une attention plus marquée à l'occasion de recherches ultérieures. Mais parce qu'ils sont souvent ponctués de jugement de valeurs, parfois de critiques, ces propos vont, à la manière de « commérages »²⁹, avoir tendance à discréditer les autres lignées pour mieux encenser, magnifier la lignée de celui qui les raconte. Le choix de porter une attention différente aux groupes, d'après les raisons évoquées ci-dessus, m'est ainsi apparu comme la position la plus adaptée sur le terrain pour répondre aux objectifs de cette étude.

Cependant, précisons que, quelle que soit leur nature, aucun des témoignages recueillis dans cette enquête n'a été écarté. Nous pourrions être tentés de dire des récits hyperboliques qu'ils sont bien trop souvent dans la démesure pour présenter un quelconque intérêt dans la reconstitution du passé des groupes concernés — en ceci que les faits historiques ont tendance à être, volontairement ou non, déformés par ces discours. Toutefois, si l'on ne peut guère s'appuyer sur la véracité historique de ces propos, ils restent un levier important pour comprendre comment leur rôle agit comme « moyen essentiel dans la construction et le maintien d'une identité communautaire » structurant les modes de diffusion d'un savoir donné³⁰.

²⁸ Voir Nicholas Emler, « La réputation comme instrument social », *Communications*, vol. 93, no. 2, 2013, pp. 85-99.

²⁹ Voir notamment à ce sujet les travaux sur les commérages de Norbert Elias, Francine Muel-Dreyfus, « Remarques sur le commérage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 60, novembre 1985, Images « populaires », pp. 23-29.

³⁰ Voir Robert Van Krieken, *Norbert Elias*, London, New York, Routledge, 1998, pp. 44-45, 212 p.

Dans le cas des chaînes de transmission clanique étudiées dans cette thèse, ce sentiment d'appartenance communautaire à une lignée peut, notamment, rejoindre la notion de *Geimeinsamkeit*, c'est-à-dire l'idée d'une « communalisation » ou « le fait d'avoir en commun », d'après le sens que la sociologie wébérienne donne à ces termes³¹.

Le récit oral représente pour ces maîtres le moyen de se construire une singularité, une certaine position sociale, ainsi qu'une image positive qui doit refléter l'authenticité des savoirs qu'ils transmettent³². Pour ces raisons, une histoire orale des traditions martiales caractéristiques de cette région de la Chine, qui se voudrait idéalement proche de l'exhaustivité — et de la réalité —, ne saurait passer à côté des détails les plus informels et les plus insignifiants que peuvent contenir ces récits. Pour autant, ces entretiens ethnographiques se sont inscrits dans une méthodologie qui ne visait pas une production quantitative de données, ni à rendre compte d'une certaine représentativité, mais plutôt de faire ressortir la singularité des informateurs sollicités. Les entretiens ethnographiques étaient donc peu nombreux, mais prenaient la forme de longues discussions pouvant durer de deux à cinq heures, suite auxquelles, au cours de la phase analytique, je me suis efforcé de restituer le témoignage recueilli dans le contexte relatif à l'histoire de la lignée du maître qui le raconte.

3. Cas d'études et chaînes de transmission au Shanxi

3.1. *La tradition martiale et son corps social : perpétuation, rupture, cohérence*

Quelle est la nature de ces savoirs du corps ? Comment cette communauté, appelée *wulin* 武林, le « cercle des artistes martiaux », constituée autour de pratiques qui impliquent des modes relationnels (relation maître-disciple) et des systèmes de transmission lignagers, familiaux et claniques, s'organise-t-elle ? Dans quelles mesures la pratique des maîtres-escortes à l'étude s'inscrit-elle dans un processus de rupture ou de perpétuation de la reproduction sociale ?

Les sections des chapitres 4 et 5 sont consacrées à une description détaillée de ces savoirs, ainsi que des modes de diffusion et de transmission de cette pratique sur une période historique longue. Ils mettent notamment en contexte la pratique concernée avec les événements sociaux qui lui ont donné corps. Ainsi, il s'agit à cet endroit de l'introduction de faire une présentation

³¹ Max Weber *Économie et société*, trad. de l'allemand [“Wirtschaft und Gesellschaft”, 1956] par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard and J. Chavy, Paris, Pocket, (1971) 1995, 2003, pp. 80-81, 411 p.

³² Voir Norbert Elias, Muel-Dreyfus Francine, « Remarques sur le commérage », *op. cit.*

générale de la pratique du *xingyiquan*, et de proposer quelques repères préliminaires qui aideront à la lecture de l'analyse faite aux chapitres 4 et 5.

Au début du XX^e siècle, le *xingyiquan* avait, parmi ses adeptes, acquit la réputation d'être une pratique « nuisible », *zhaoxie* 招邪, pour le corps et pour la santé mentale. Des pratiquants jeunes, après seulement quelques mois de pratique, souffraient de psychasthénie³³, et les maîtres plus âgés mouraient prématurément :

Le *xingyiquan* est un art interne³⁴. Il consiste en la pratique de l'essence, du souffle et de l'esprit. Pendant l'entraînement, l'attention devrait être portée sur ces trois aspects. Cependant, de nombreux maîtres ne s'entraînent que pour le combat : en faisant usage de leur force, ils épuisent leur essence, leur souffle et leur esprit. Comment peuvent-ils éviter une mort prématurée ? Si l'on ne comprend pas la différence entre mouvement et quiétude, c'est la maladie assurée. [...] une expression populaire dit « si dix ans de *taiji*³⁵ ne peuvent pas suffire pour le corps à corps, un an de *xingyi* suffit pour frapper à mort ». Ceux qui apprennent le *xingyiquan* veulent tous savoir comment l'on fait pour « frapper à mort », mais finalement, c'est eux-mêmes qu'ils mettent à mort.³⁶

La nature de cette pratique n'est ainsi pas sans contradiction : développer la combativité tout en respectant et préservant l'intégrité psychique et physiologique de l'être humain. En effet, les récits des maîtres-escortes et de leurs descendants décrivent une pratique martiale physiquement éprouvante, mais aussi une pratique initiatique, alchimique et ritualisée, qui engage l'adepte dans une exploration ascétique de son corps et de son esprit, d'une part pour le préparer à la violence de conflits éventuels, et d'autre part pour opérer en lui une profonde transformation physiologique. Nous verrons dans quelles mesures l'évolution de ces savoirs est

³³ Le terme vernaculaire ici traduit par psychasthénie est *shenjing shuairuo* 神经衰弱. Il s'agit d'une névrose mise au jour par le médecin, psychologue et philosophe Pierre Janet, liée à une baisse de la tension psychologique ou « les fonctions les plus troublées sont les fonctions qui mettent l'esprit en rapport avec la réalité, l'attention, la volonté, le sentiment et l'émotion adaptée au présent » ; une définition d'après Pierre Janet, Fulgence Raymond, *Les Obsessions et la psychasthénie* [1908], Paris, L'Harmattan, 2005, tome II, vol. I, p. 737-738.

³⁴ Du courant dit « interne », *neijia* 内家, voir chapitre 4, p. 250.

³⁵ *Taijiquan* 太极拳, « boxe du faite suprême », art martial chinois interne. Voir notamment chapitre 4, *ibidem*.

³⁶ Texte original : [...] 形意拳是内家拳, 练的是精气神, 练功的时候应该把精气神含住, 但很多拳师都在练打人, 将精气神提起来, 一发劲都发出去了, 还能不短命? 不明白动静有别, 身体当然出毛病。[...] 俗话讲“太极十年不出门, 形意一年打死人”, 学形意拳的都在学打死人, 最终把自己打死了。Li Zhongxuan 李仲轩 (témoignage oral), Xu Haofeng 徐浩峰 (transcription), *Shiqu de wulin* 逝去的武林 [« Les maîtres disparus »], Beijing, Dangdai Zhongguo, 2006, p. 93.

concomitante avec l'ascension sociale des maîtres-escortes, du déclin du métier de caravanier et de l'émergence de celui de domestique et de gardien de résidences de marchands.

Les préoccupations d'ordre hygiénique et alchimique sont au cœur des techniques du *xingyiquan*, et cela du fait que les marchands ne s'intéressent guère à l'art martial ainsi que ce dernier perd, peu à peu, sa cohérence sociale et professionnelle ; les marchands s'intéressent davantage à la dimension hygiénique et alchimique de ces techniques, ce qui va progressivement influencer leurs modes de pratique et de transmission. À la suite du déclin des activités marchandes apparaît une catégorie nouvelle de « pratiquants-lettrés ». Ils possèdent la double qualité d'être instruits à la fois dans le domaine des « lettres » et celui des techniques guerrières, *wenwu shuangquan* 文武双全. C'est une catégorie de pratiquants héritiers des maîtres-escortes qui maîtrise l'écriture chinoise, et qui intensifiera par la publication d'ouvrages la diffusion des aspects alchimiques du *xingyiquan* fondés sur la pensée cosmologique ancienne au cours de la première moitié du XX^e siècle.

Le passage du métier de caravanier à celui de gardiennage coïncide ainsi avec la modification des techniques et des modes de transmission de ces dernières. Cette évolution est marquée notamment par l'accent porté sur l'acquisition d'une forme de « sensibilité », *mingan* 敏感, au travers de laquelle peut jaillir du corps entraîné une force « non apparente », *anjing* 暗劲, c'est-à-dire « raffinée », par opposition à l'emploi inné et naturel de la force « apparente », *mingjin* 明劲, considérée comme « brute » et « non raffinée ». Pour cela est nécessaire l'harmonisation du *xing* 形 — forme extérieure, mécanique et corporelle —, avec le *yi* 意 — intention et disposition de l'esprit —, en vue de produire une transformation subtile de la force naturelle (brute et apparente) du corps en une force vivante et sensible (non apparente et raffinée). En d'autres termes, les deux caractères *xing* et *yi* indiquent l'idée de coordonner le geste et la pensée, le corps et l'esprit ; une coordination qui a pour résultat un changement qualitatif de la réactivité, de la vitesse des influx envoyés par le mécanisme intentionnel (*yi*) au corps, qui permet la manifestation extérieure (*xing*) de la force.

La transmission de ces savoirs alchimiques est structurée sur une logique sociale de la confidentialité, d'abord familiale puis clanique. L'adepte qui « pénètre l'enceinte » de la compagnie ou « passer la porte » de l'école, *rumen* 入门, autrement dit l'initié, se devait d'observer les interdits du clan (*shi*). L'élève, *xuesheng* 学生, doit franchir un certain nombre d'étapes précises constituant une initiation rituelle avant de pouvoir prétendre à devenir un disciple intronisé, *rushi dizi* 入室弟子.

Les qualités humaines, morales et éthiques, la classe sociale, la profession, l'âge sont quelques-uns des aspects qui peuvent influencer la rétention ou la diffusion du savoir par le maître, et se répercuter ainsi sur la perpétuation ou la rupture d'une lignée donnée. En outre, la perte de cohérence sociale des techniques traditionnelles, résultant des changements socioéconomiques et politiques, constitue, entre autres, les causes de décadence des savoirs et de l'émergence de nouvelles tendances principielles et stylistiques : ce phénomène entraîne notamment des dissensions entre les lignées, donnant lieu à un certain nombre de branches évolutives des écoles fondatrices encore observables aujourd'hui.

Cette perte de cohérence sociale et professionnelle durant la période post-impériale se traduit aussi par une mouvance moderniste instituée par les politiques républicaines dès 1912. La récupération des pratiques martiales populaires par les nationalistes insuffle aux maîtres de nouvelles valeurs idéologiques basées sur l'idée que l'échec de la modernisation sociale est lié à des lacunes d'adaptation des valeurs de la culture « ancienne », c'est-à-dire de la Chine des empires passés. Les pratiques traditionnelles ne sont pas rejetées ; elles sont réinterprétées, modifiées, renouvelées, ainsi qu'elles sont standardisées et rationalisées pour seoir aux inclinations militaires et sportives d'alors, souvent à la lumière des découvertes scientifiques venues de l'Occident. Les générations héritières des pratiques martiales des Qing vivant au cours de la période républicaine (1912-1949), animées d'un besoin social de pertinence de leur héritage sont alors écartelées entre, d'une part la valorisation de savoirs lignagers anciens et « orthodoxes », *zhengzong* 正宗, et d'autre part le besoin de revoir les concepts les plus abstraits, tels que *jing* 精 « essence », *qi* 气 « souffle », *shen* 神 « esprit », considérés comme martialement impraticables et scientifiquement irrationnels.

Au déclin des activités d'escortes dans les années 1920, le *xingyiquan* est un art à resituer dans le contexte d'une époque où ses pratiquants sont en quête de valeurs guerrières et nationalistes, mais aussi religieuses et spirituelles. Les lignées de la province du Hebei, issues de celle du Shanxi, réaffirment un lien séculaire avec les traditions bouddhiques, lesquelles se mêlent aux techniques taoïques d'alchimie du corps et de l'esprit. L'objectif de perpétuer les lignées est de moins en moins celui d'acquérir une efficacité martiale, ou de valoriser celle-ci au travers d'un domaine professionnel en particulier, que celui de retrouver un sens à son existence sociale intrinsèque à la communauté constituée par ces artistes martiaux.

Le désir de perpétuation d'une lignée, par une catégorie sociale donnée ou d'un groupe constitué, se heurte ainsi à la pertinence sociale du savoir transmis dans un contexte où,

précisément, ce sont tous les aspects du social (culturels, politiques économiques) qui participent aux conditions de sa transmission.

3.2. Descendance actuelle des maîtres-escortes

Les maîtres sollicités dans cette étude sont les descendants par transmission lignagère (parenté classificatoire) des Dai, introduits plus haut. Les Dai se transmettaient une pratique appelée *xinyiquan* 心意拳, littéralement la « boxe de l'esprit », familièrement connue dans la province du Shanxi comme la « boxe des Dai », *Daijiaquan* 戴家拳. Ils étaient localement réputés comme conservateurs et les connaissances sur l'art familial ne franchissaient pas ou rarement les murs de l'enceinte résidentielle, du moins pas avant la fin du XIX^e siècle. Dai Longbang n'aurait transmis qu'à son fils, Dai Erlü 戴二闾 (1778-1873), ainsi qu'à ses petits neveux et, exceptionnellement, à un artiste martial originaire du Hebei, Li Luoneng 李洛能 (1808-1890) qui, selon la tradition orale, aurait été le premier disciple non Dai. Cette première diffusion extralignagère du savoir des Dai devait alors déboucher sur la création parallèle d'un nouveau style, le *xingyiquan* 形意拳, terme proche du précédent à un caractère près — *xin* 心, « cœur » ; *xing* 形, « forme » —, et que l'on traduit par la « boxe de la forme et de l'intention ». Le changement de nom de *xinyiquan* en *xingyiquan* aurait ainsi permis à ce que la première école conserve son particularisme de boxe familiale. Concernant la deuxième école, elle s'est par la suite largement développée dans la province du Hebei. Le *xingyiquan* est communément reconnue dans le milieu des arts martiaux chinois comme l'un des trois grands courants de « boxes internes » chinoises, *neijiaquan* 内家拳.

Les Dai ont cependant aussi procédé à une réforme de leurs règles de transmission conservatrices qui maintenait leur savoir au sein d'un cercle confidentiel des plus hermétiques : une deuxième diffusion extralignagère de la boxe familiale des Dai s'est faite avec Dai Kui 戴奎 (1874-1951), héritier de la quatrième génération. En effet, l'héritier actuel de la maison familiale des Dai, Dai Chuanceng 戴传曾, sixième génération depuis Dai Longbang, ne connaît pas le savoir martial de ces ancêtres ; les Dai ne pratiquent et ne transmettent désormais plus leur art : « Avant c'était une tradition familiale, mais aujourd'hui les Dai n'ont quasiment plus rien à voir avec l'art martial. Dans la région, la transmission du *xinyiquan* se fait désormais principalement par les Wang », confie Dai Chuanceng. Wang Xicheng 王喜成, est aujourd'hui

héritier appartenant à la septième génération des Dai par affiliation. Il est le petit-fils de Wang Yinghai 王映海 (1926-1912), disciple de Dai Kui, et se présente comme étant un « conservateur » et un maillon d'une chaîne de transmission « fidèle aux principes fondateurs » de la famille Dai.

À Jinzhong 晋中, ville-préfecture du centre de la province du Shanxi, le *xingyiquan* est aujourd'hui essentiellement représenté par les descendants de la lignée de Che Yizhai 车毅斋 (1833-1914), disciple de Li Luoneng. Bu Binqun 布秉全, petit-fils de Bu Xuekuan 布学宽 (1876-1971), est l'un des principaux représentants actuels de cette lignée dans le district de Taigu et continuait, lors de mon passage, d'entretenir l'héritage de Che Yizhai, le maître de son grand-père. Le deuxième grand courant de Taigu est celui du *xingyiquan* de Song Guanghua 宋光华, descendant de Song Tieling 宋铁麟 (1885-1978). La lignée des Song est ininterrompue depuis la seconde moitié du XIX^e siècle et les descendants occupent toujours la maison familiale à Taigu. Les Song n'auraient cependant entretenu qu'un lien relativement faible et bref avec le métier d'escorte ; ils se sont très tôt spécialisés dans celui de l'horlogerie.

L'aide la plus précieuse dans le recueillement des données m'est cependant venue de Wang Jianzhu 王建筑, un des représentants contemporains du *xingyiquan* de la lignée de Li Luoneng à Yuci. Wang Jianzhu est un collectionneur de documents anciens sur les arts martiaux, historien amateur des traditions martiales locales, et descendant, entre autres, de Wang Jiwu 王继武 (1892-1992), autrefois maître-escorte dans la compagnie Renyi 仁义, une société de transport en activité à Shijiazhuang 石家庄 (Hebei) entre la fin des Qing et le début de la période républicaine (1912-1949).

Les lignées de *xingyiquan* du Shanxi se réclament d'un même *shizu* 始祖, c'est-à-dire d'un même maître fondateur du nom de Ji Jike 姬际可 (1602-1683), célèbre général connu notamment pour sa résistance dans l'invasion mandchoue. Elles prônent ainsi un certain conservatisme concernant les règles et les principes fondamentaux qui les régissent. Par exemple, les cérémonies rituelles d'intronisation dans une lignée, le *baishi yishi* 拜师仪式³⁷, le respect rigoureux des principes empreint de l'école de pensée confucéenne dans la relation maître-disciple, ainsi que les concepts physiologiques tirés des courants de la pensée

³⁷ Cérémonie au cours de laquelle un maître accepte formellement un adepte et qui notamment marque la différence entre l'élève, *xuesheng* 学生, et le disciple, *dizi* 弟子. Voir notamment *infra*, p. 293.

cosmologique ancienne appliqués à l'art martial³⁸, constituent les deux principaux invariants que l'on retrouve dans la transmission mise en œuvre par les représentants actuels. Un respect de la tradition qui n'exclut cependant pas l'idée, comme il me l'a été confié par l'un d'entre eux, « de faire évoluer et d'adapter l'art martial à notre époque actuelle et au besoin des nouvelles générations ».

4. Cadre conceptuel et organisation interne de la recherche

4.1. Longue durée et structure

Écrire ou reconstituer l'histoire des hommes fait de celui qui s'y attèle « implicitement un philosophe, puisqu'il [le chercheur] décide de ce qu'il retiendra comme anthropologiquement intéressant », déclarait l'historien Paul Veyne³⁹. Celui-ci soutenait également l'idée que « l'histoire n'existe que par rapport aux questions que nous lui posons », avant de poursuivre que « matériellement, l'histoire s'écrit avec des faits ; formellement, avec une problématique et des concepts »⁴⁰. Durant sa leçon inaugurale de la chaire d'histoire romaine au Collège de France, Paul Veyne rappelait son positionnement épistémologique pour une « histoire conceptualisante », à laquelle il avait déjà consacré un chapitre dans son *Comment on écrit l'histoire*⁴¹. Il posait ainsi la question des convergences des approches en sciences sociales, et expliquait que pour faire apparaître le caché ou l'implicite, voire « le niveau plus profond, l'invisible »⁴² de la réalité sociale qui peut parfois ne pas être dévoilée par les sources textuelles, il devait être « plus important d'avoir des idées que de connaître des vérités »⁴³. Parce que cette « idée de travailler sur ce qui échappe aux hommes ne va pas de soi en histoire »⁴⁴, pour

³⁸ Principes mettant en œuvre les rapports d'analogie entre l'Homme et son environnement — le cosmos au sens large —, tel l'école du Yin et du Yang et des Cinq Phases, *Yin Yang wuxingjia* 阴阳五行家. Voir notamment *infra*, p. 271.

³⁹ Paul Veyne, *L'inventaire des différences*, Paris, Seuil, 1976, p. 9, (64 p.).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Édition du Seuil, 1971. Voir aussi le compte-rendu de Pierre Boyancé, « Comment on écrit l'histoire », *Revue des Études Anciennes*, vol. 73, n° 1-2, 1971, pp. 151-158.

⁴² Carlo Ginzburg et Carlo Poni, « Il nome e il come : scambio ineguale e mercato storiografico », *Quaderni storici*, 40, 1979, pp. 181-190, traduction française partielle « La micro-histoire », *Le Débat*, n° 17, 1981, pp. 133-136. Souligné par Gil Bartholeyns, « Le paradoxe de l'ordinaire et l'anthropologie historique », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 06, 2010, mis en ligne le 11 juillet 2010, URL : <http://journals.openedition.org/acrh/1928>

⁴³ Souligné par Charles Delvoye, « Paul Veyne, *L'inventaire des différences* », *L'antiquité classique*, vol. 46, n° 1, 1977, pp. 328-329.

⁴⁴ Gil Bartholeyns, « Le paradoxe de l'ordinaire et l'anthropologie historique », *op. cit.*

compléter, Claude Lévi-Strauss propose aux études historiques l'apport d'une pratique de l'ethnologie, en précisant que les deux disciplines « se distinguent surtout par le choix des perspectives complémentaires : l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale [...] »⁴⁵. En faisant remonter sa définition de l'ethnologie à Edward B. Taylor, d'après lequel l'ethnologue est celui qui fait l'étude « de la culture ou civilisation [c'est-à-dire] les croyances [...] les coutumes, et toutes autres aptitudes ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société »⁴⁶, Claude Lévi-Strauss se range parmi les scientifiques défendant la nécessité d'un travail collectif.

Ces lectures m'ont mené à poser sur l'approche ethnohistorique précédemment décrite un cadre conceptuel, qui conjugue le concept de la longue durée, élaboré par Fernand Braudel⁴⁷, à celui de l'anthropologie structurale, chère à Claude Lévi-Strauss. Les cinq chapitres qui vont suivre se déploient dans un ordre chronologique suivant ce cadre, de manière à mettre l'évolution des maîtres-escortes et de leur pratique en perspective des événements ponctuels de l'histoire économique, politique et sociale de la société chinoise impériale tardive dans un espace large (Chine du Nord) et sur une période étendue (Qing-République).

La longue durée est une étude des faits historiques nourrie par l'idée selon laquelle les activités humaines ne sont intelligibles qu'à travers les interactions qui les façonnent sur le temps long, cette « durée sociale, ces temps multiples et contradictoires de la vie des hommes, qui ne sont pas seulement la substance du passé, mais aussi l'étoffe de la vie sociale actuelle »⁴⁸. Fernand Braudel soulignait en effet l'importance et l'utilité, qui sont au centre de la réalité sociale, de « cette opposition vive, intime, répétée indéfiniment, entre l'instant et le temps lent à s'écouler » : « une conscience nette de cette pluralité du temps social est indispensable à une méthodologie commune des sciences de l'homme »⁴⁹.

L'idée de structure dominerait ainsi les problèmes de longue durée : les observateurs du social y voient une organisation, une cohérence, des rapports assez fixes entre réalités et

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie », repris dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 25 ; souligné par Gil Bartholeyns, « Le paradoxe de l'ordinaire et l'anthropologie historique », *op. cit.*

⁴⁶ Gil Bartholeyns, *op. cit.*, soulignant le fait que Claude Lévi-Strauss cite Edward B. TAYLOR, *Primitive Culture*, vol. 1, 1873, p. 1.

⁴⁷ Fernand Braudel créé le concept de la longue durée dans sa thèse « La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II », pour le doctorat d'histoire soutenu en 1947, et publié en 1949 — puis éditée et corrigée sous la forme de deux volumes en 1966. Voir notamment la 9^e édition, Paris, Armand Colin, 1990, (587, 627 p.).

⁴⁸ Fernand, Braudel, « Histoire et Sciences sociales : La longue durée », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 13^e année, n°4, 1958, pp. 725-753.

⁴⁹ *Ibidem*.

morphologie sociale, tandis que, pour les historiens aussi, la structure est « assemblage, architecture », mais surtout une « réalité que le temps use mal et véhicule très longuement »⁵⁰.

Fernand Braudel accordait à Claude Lévi-Strauss le mérite de mettre brillamment en cause un phénomène qui s'inscrit dans le temps long : principalement la parenté et le mythe, lesquels renvoient aux questions de temporalité dans les processus de transmission lignagère des savoirs concernés dans ce travail. La démarche structurale pour appréhender ces processus devait être, pour F. Braudel, la tentative « la plus intelligente, la plus claire, la mieux enracinée aussi dans l'expérience sociale dont tout doit partir, où tout doit revenir »⁵¹. Les modes de transmission des savoirs des maîtres-escortes de génération en génération, la continuité, mais aussi la rupture des lignées, l'émergence et le déclin de cette catégorie sociale, ainsi que la diachronie de leurs techniques, représentent des thématiques qui, parce qu'elles s'étendent justement sur un temps long, peuvent se concevoir au travers de la longue durée et de l'approche structurale.

En effet, la description d'un objet isolément de son contexte n'est guère satisfaisante ; une telle description ne rendrait compte que de manière limitée de la singularité des processus impliqués dans le développement de l'objet étudié. L'idéal de l'approche structuraliste est celui de parvenir à rendre compte de la totalité des phénomènes à travers lesquels l'objet en question prend forme, ou du moins à travers lesquels il prend la forme que nous lui prêtons. En ce sens, la reconstitution ethnohistorique d'un groupe s'effectue, comme je l'ai dit plus haut, par l'observation empirique des traditions vivantes contemporaines de l'observateur et transmises par l'oralité, mais aussi par la compréhension de l'histoire au sein de laquelle s'ancrent et se revendiquent d'appartenir les groupes concernés. Dans cette perspective, Claude Lévi-Strauss citait notamment Franz Boas en soulignant que « pour comprendre l'histoire, il ne suffit pas de savoir comment sont les choses, mais comment elles sont venues à être ce qu'elles sont »⁵².

L'histoire des maîtres-escortes est intrinsèquement liée à l'histoire économique et sociale chinoise et, par conséquent, relève d'une évolution rythmée sur la cadence des transformations de cette dernière, dans, et par, les structures du social. Il s'agit, dans ce cas, de penser l'objet étudié en un élément d'un ensemble social plus vaste, répondant à une règle systémique structurelle, selon laquelle la « modification quelconque d'un de ses éléments entraîne une modification de tous les autres »⁵³. C'est donc dans le but de mieux comprendre la vie de ces hommes escorteurs et de leurs lignées, étirées sur une durée longue de l'histoire impériale

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, (1958, 1974), 2016, p. 18. Voir aussi Franz Boas, « The Methods of Ethnology », *American Anthropologists*, vol. 22, 1920, pp. 311-322.

⁵³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, *op. cit.*, p. 332.

tardive et post-impériale de Chine, que cette étude s'appuie sur ces deux approches conceptuelles décrites.

4.2. Plan de thèse

Le plan de la thèse est construit de manière à développer l'analyse de macro à microsociologique par immersion progressive et chronologique. La démonstration se déploiera sur deux parties divisées en cinq chapitres. Les trois premiers chapitres plongeront le lecteur au plus près des tissus qui font le corps social des maîtres-escortes et composeront la première partie, qui s'intitule « Maîtres-escortes et corps social : émergence d'une catégorie sociale entre marchands et brigands, XVIII^e-XIX^e siècle ». Les deux derniers chapitres, constituant la deuxième partie, intitulée « Maîtres-escortes et savoirs du corps : chaînes de transmission, techniques, ascension et déclin, XIX^e-début XX^e siècle », établiront le lien entre ce corps social et les chaînes de transmission lignagère des savoirs concernés. Ils feront plus précisément la description diachronique des processus de modification des modes de transmission, de familial à clanique, puis de confidentiel à communautaire, des techniques et de leur diffusion extrarégionale.

Le premier chapitre « L'évolution du négoce en Chine du Nord : des caravanes de sel aux banques du Shanxi », retracera l'évolution des réseaux d'échanges commerciaux en Chine du Nord, et mettra en exergue le rôle du commerce du sel et les principales mesures politiques prises au cours des différents règnes dynastiques importants dans le développement du négoce. Il étudiera l'ascension des marchands du Shanxi en Chine impériale tardive, les logiques relationnelles entre la classe marchande et la catégorie sociale des escorteurs, ainsi que l'évolution des échanges sous la forme de pratiques fiduciaires et d'agiotage. Il conclura sur l'idée que cette spécialisation bancaire devait participer à un début d'obsolescence des pratiques d'escorte caravanière à la fin des Qing.

Le deuxième chapitre « Brigands : modes d'organisation et rapports avec les escorteurs », sera consacré au phénomène du brigandage en Chine du Nord. Il tentera d'exposer les différents facteurs environnementaux, économiques et politiques, ainsi que la corruption et le climat de violence sociale sous les Qing qui doivent être pris en compte pour saisir la formation des différents groupes de brigands et les raisons qui incitent aux pillages et aux formes de criminalités liées au brigandage. Ces données permettront d'entrer plus en détail dans l'analyse qui concernera le brigandage en pratiques et sa composition sociale : les logiques de ralliement,

les pratiques et les représentations des brigands d'après les récits laissés par les maîtres-escortes. Des éléments de réponses sur les origines ethnoculturelles des brigands dans le cas des pillages en Mongolie et en Mandchourie seront fournis, et qui donneront matière à la réflexion, posée en dernière section, sur la relation qui s'établissait entre les brigands et les escorteurs au travers d'une forme de langage (jargon) secret et commun aux deux groupes concernés.

Le troisième chapitre « Les compagnies d'escorte : structure, représentations, savoir-faire », étudiera les logiques et le processus de formalisation du métier d'escorte : les premières sections analyseront les termes employés dans les activités d'escorte (terminologie), ainsi qu'elles décriront le système de périodicité des convois, nécessaire à la coordination des échanges avec les marchands. Ce chapitre étudiera ensuite de près une première série de documents d'archives (1736-1741) faisant mention du métier d'escorte : ces derniers nous montreront que les autorités voulaient l'interdiction de cette activité (les fonctionnaires associaient, ou confondaient, les maîtres-escortes avec les brigands). Une deuxième série d'archives de recensement des compagnies d'escorte sera à l'étude (1906), décrivant les arrestations des maîtres-escortes parce qu'ils transportaient avec eux, illégalement, des armes à feu au cours des convois marchands. Les dernières sections du troisième chapitre étudieront le système organisationnel interne aux compagnies d'escorte : les différentes pratiques martiales impliquées et les lignées qui les représentent ; les savoirs manuels à maîtriser et les facultés sensibles à posséder pour devenir un escorteur ; les interdits du métier d'escorte caravanier ; le rôle des bannières d'escorte et des cris rituels au cours des voyages. Enfin, ce chapitre 3 annoncera l'arrivée du suivant en faisant l'analyse et la description de la tradition martiale en tant qu'élément structurant et capital immatériel des compagnies d'escorte.

Le quatrième chapitre « L'art des maîtres-escortes : transmission, origines, système », fera le lien entre l'organisation sociale des compagnies d'escorte et les lignées impliquées : il montrera dans quelles mesures l'ascension sociale des maîtres-escortes a influencé leur rapport avec les marchands et modifié les modes de transmission de leurs savoirs, mais aussi les techniques de ces pratiques. Il montrera ainsi la manière dont le métier de caravanier est devenu celui de gardiennage (sans que les caravanes disparaissent complètement) et comment le métier de gardien de résidences de marchands a été un vecteur de transmission et modification de la pratique martiale du *xingyiquan*. Les deux autres sections seront consacrées aux mythes et aux références ancestrales, au système ontologique, à l'initiation rituelle, aux règles, ainsi qu'aux procédés d'intronisation lignagère relatifs à la pratique du *xingyiquan*.

Le dernier et cinquième chapitre de la thèse « Le devenir social des maîtres-escortes et de leurs héritiers au XX^e siècle », poursuivra l'analyse en décrivant les activités sociales et

politiques sur lesquelles ont débouché les activités martiales et d'escortes impliquées. Il retracera les trajectoires sociales des maîtres-escortes au déclin des activités caravanières et de gardiennage de résidences : ils deviennent miliciens, militaires, policiers, mais sont aussi impliqués dans les Guerres qui frappent alors la Chine au déclin de l'empire mandchou, et s'enlisent dans des activités sectaires et des mouvements de rébellions liées aux sociétés secrètes. La dernière section du chapitre 5 proposera une ouverture en décrivant le devenir social de ces ex-maîtres-escortes, et notamment leurs rapports avec le monde politique républicain (alliances, académies et fédérations nationalistes de promotion et de standardisation des pratiques martiales).

Les cinq chapitres sont alors organisés selon l'ordre chronologique décrit, de manière à reconstituer l'évolution des maîtres-escortes et de leurs lignées, ainsi qu'à restituer le rôle de leurs savoirs à l'aune des logiques relationnelles et des transformations sociales. Ainsi, cette thèse se propose par cette approche diachronique d'interroger différemment les rapports sociaux que les trois groupes marchands, brigands et maîtres-escortes, ont entretenus.

PREMIÈRE PARTIE

Maîtres-escortes et corps social :
émergence d'une catégorie sociale entre marchands et brigands,
XVIII^e-XIX^e siècles

Chapitre 1. L'évolution du négoce en Chine du Nord : des caravanes de sel aux banques du Shanxi

Introduction de chapitre

Ce chapitre premier introduit les principaux moments du développement des activités des marchands du Shanxi. Leur inscription au sein d'une trame historique longue de l'évolution des réseaux commerciaux en Chine du Nord nous permet de mieux saisir le contexte socio-économique qui a favorisé l'émergence de la catégorie sociale des maîtres-escortes, ainsi que la formalisation de leur profession. La recherche documentaire menée pour rédiger ce chapitre m'oriente également vers l'idée que l'émergence de nouvelles catégories sociales et de nouveaux métiers en Chine impériale tardive devait être le résultat d'une transformation progressive de la société où « libéralisme politique et libéralisme économique vont de pair »⁵⁴.

En effet, la transition dynastique des Ming aux Qing est marquée par une relative libéralisation économique qui offre à l'activité de protection caravanière privée ses conditions d'émergence. C'est une nouvelle société urbaine et marchande qui commence alors à se dessiner dès le xv^e siècle. La Chine de la fin des Ming se relève économiquement des échecs de la monnaie papier, et s'impose l'usage des lingots d'argent dans les régions commerçantes et importatrices. Elle se relève aussi socialement des ravages provoqués par les guerres civiles et les combats contre les Mongols, avant d'affronter de nouveau un grave danger venant de la mer, que représentent les pirates japonais, les Wokou 倭寇, et la violence s'intensifie entre 1540 et 1565⁵⁵. La prospérité et la vitalité de la société Ming à la veille de son déclin n'ont d'égales que les contradictions de son gouvernement et c'est précisément là, comme le fait remarquer Jacques Gernet, qu'elle représente un intérêt singulier jusqu'à l'invasion mandchoue : « L'histoire du monde chinois se marque dans les changements sociaux : [...] [la] transformation de la vie rurale, pénétrée par les influences de la ville, [l'] ascension d'une classe de grands marchands [...] et banquiers du Shanxi qui ont des succursales à Pékin, [...] [ils] forment une nouvelle classe qui pourrait évoquer celle des hommes d'affaires des débuts du

⁵⁴ Jacques Gernet, *Société et pensée chinoises aux XVI^e et XVII^e siècles : résumés des cours et séminaires au Collège de France. Chaire d'histoire intellectuelle et sociale de la Chine (1975-1992)*, Paris, Fayard, Collège de France, 2007, p. 83.

⁵⁵ Sur les activités liées à la piraterie et en particulier les Wokou voir Denis Twitchett, Frederick W. Mote (éd.), *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*, p. 64, 151-154 et 696. Les dates indiquées sont notamment données par Jacques Gernet dans *Le monde chinois*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006, vol. 2., pp. 161-162.

capitalisme en Europe si les mentalités, les conditions sociales et politiques n'étaient pas si différentes »⁵⁶.

Je n'emploierais pas le terme « capitalisme », au risque de commettre en histoire « le pire des péchés, celui d'anachronisme », si Fernand Braudel ne soutenait pas que certains processus se mettant en place bien avant la Révolution industrielle réclament une autre appellation que celle d'économie de marché. « Capitalisme », c'est alors le mot « qui vient spontanément à l'esprit », bien qu'il soit si « chargé des sens que lui donne la vie d'aujourd'hui »⁵⁷.

Ces transformations économiques et sociales chinoises ne sauraient donc être isolées d'une évolution de l'histoire économique globale ; paradigme au travers duquel se construisent et se développent au niveau mondial les phénomènes transnationaux de flux commerciaux et financiers entre le XI^e et le XVIII^e siècles. La concurrence internationale pousse les pays, d'abord européens, à prendre l'avantage commercial par un accroissement du trésor national, c'est-à-dire une thésaurisation des métaux précieux — le mercantilisme. Mais ce qu'observe Adam Smith, nous rappelle François Gipouloux dans ses travaux sur la Méditerranée asiatique, c'est que l'enrichissement des nations serait moins lié à la possession d'or et d'argent qu'à « la production destinée à la consommation, et donc du capital, du travail et de l'échange ; [...] il n'en va pas différemment quand l'analyse des faits économiques porte sur des zones économiques transnationales, englobant plusieurs parties de différents espaces nationaux, comme la Méditerranée telle que Braudel l'étudie, ou la mer de Chine du sud au XVIII^e siècle, analysée par Denys Lombard »⁵⁸.

Sous les Qing, les villes chinoises au nord du pays, économiquement sous le contrôle des négociants qui étendent leurs activités jusqu'en Russie et en Asie centrale en passant par la Mongolie, représenteront, comme pour celles qui façonnent le trafic maritime au Fujian, ou encore celles d'autres aires géoculturelles plus lointaines comme celles des côtes méditerranéennes, les « unités les plus productives de la vie économique »⁵⁹. La concentration des capitaux et des marchés des villes permettent l'émergence de nouveaux services, de nouvelles compétences et donc de nouveaux métiers. Gênes a été une ville exemplaire de ce phénomène dont le proverbe qui est né de sa réputation *Genuensis, ergo mercator*, « Génois, et donc marchand », s'appliquerait, d'une certaine façon, aux habitants du Shanxi au cours des deux dernières dynasties chinoises : on y trouve marchands et banquiers, mais aussi escorteurs

⁵⁶ Jacques Gernet, *Le monde chinois, tome 2, op. cit.*, p. 172.

⁵⁷ Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Éditions Flammarion, (1985), 2008, pp. 50-51.

⁵⁸ François Gipouloux, *La Méditerranée asiatique, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 29.

⁵⁹ *Ibidem*.

caravaniers, gardiens de résidences et convoyeurs de fonds doublés d'un savoir-faire guerrier, dont la structure des compagnies agissant en sociétés privées rappelle, à certains égards, celle des *condottieri*. Ces groupes représentent différentes catégories sociales du Shanxi où « s'allient un vif esprit d'entreprise et le sens aigu des affaires [...] »⁶⁰.

Cependant, la situation économique de la Chine des Qing est pour le moins paradoxale. La gouvernance mandchoue met en avant une politique économique proche de la pensée physiocratique, celle d'un « gouvernement par la nature », à travers l'idée que la richesse provenant du travail de la terre par les paysans prévaut sur celle émanant des activités commerciales par les marchands⁶¹. Et pourtant, dans ce contexte, les corporations marchandes dans les villes, grâce à un commerce intérieur florissant, mais aussi à un commerce exportateur qui s'étend toujours plus loin vers le nord et vers l'ouest, vivent un essor certain avec la multiplication des banques et des « comptoirs d'échanges monétaires ». L'apparition formelle à la fin du XVIII^e siècle du métier d'escorte pratiqué notamment par la classe paysanne invite à rejoindre l'idée que le système économique chinois embrasse progressivement un système plus libérale, où s'envisage la liberté de commercer et de créer de nouvelles professions.

Ce chapitre s'ouvre sur une présentation synthétique de l'évolution de la commercialisation du sel par les marchands du Shanxi. Cette commercialisation, soutenue grâce au système de « licences de vente du sel » mis en place entre la fin du X^e et le début du XI^e siècle, marquera le commencement de la réussite commerciale des marchands du Shanxi et assiera leur réputation de puissants négociants parmi les autres grands groupes marchands de Chine au cours de la période Ming-Qing. Le XIV^e siècle marque l'essor des marchands du Shanxi avec des accords mutuels établis entre les négociants et le gouvernement Ming et l'instauration d'une mesure visant à mettre en vigueur un « système d'ouverture du marché ».

Enfin, dans la deuxième section, je montre les logiques contextuelles qui ont rendu possible la rencontre, puis l'établissement de relations commerciales entre la classe marchande et les maîtres-escortes : déjà impliqués dès le XVIII^e siècle dans les voyages caravaniers, ces derniers assurent au XIX^e siècle, en tant que convoyeurs de fonds, l'approvisionnement des banques en coopération avec les négociants qui en sont les fondateurs. L'évolution socio-économique sous les Qing s'adapte au développement économique global ; la richesse est non plus générée par

⁶⁰ François Gipouloux, *La Méditerranée asiatique*, op. cit., p. 48.

⁶¹ J'évoque cet aspect plus bas, p. 71. Pour l'analogie avec la pensée physiocratique, voir Gang Deng, *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*, Londres, Routledge, 2002, pp. 90-93 ; voir aussi Angus Maddison, *Études du Centre de développement L'économie chinoise: Une perspective historique, 960-2030 AD*, Paris, OCDE, coll. « Études du Centre de Développement », 2007, deuxième édition mise à jour, pp. 38-39.

la seule accumulation d'argent, mais par les profits qui sont tirés de son échange et de sa mise en circulation locale, interrégionale et interterritoriale.

1.1. Les marchands du Shanxi et le commerce du sel

1.1.1. Une tradition ancienne du négoce : de la période pré-impériale aux Han

Cette section n'expose pas de manière exhaustive l'histoire des marchands du Shanxi ; son objet est de présenter les principaux marqueurs historiques importants de leur évolution, à savoir les « licences de vente du sel » et le « système d'ouverture du marché ». Je choisis, pour ce faire, d'introduire succinctement les périodes antérieures à ces deux marqueurs historiques, afin de mieux mettre l'emphase sur celles qui ont porté les événements qui intéressent cette étude et permettent de contextualiser l'apparition, mais aussi la formalisation, du métier d'escorte.

Le monde du négoce en Chine du Nord est lié à la commercialisation, ainsi qu'au transport du sel. Parmi les travaux historiques étayant les premiers rapports entre la commercialisation du sel et la formation des groupes de marchands de la province du Shanxi, je cite ici les études compilées par l'historien Zhang Zhengming 张正明. Il s'appuie en première analyse sur l'évolution graphique du caractère désignant anciennement « marchand », 贾 *gu*, et qui tient son origine étymologique du caractère homophone, 鹽, dont la signification est « sel raffiné ». Ce sel raffiné devait faire référence à celui extrait du lac salé appelé Xiechiyan 解池盐, situé dans la région de Yuncheng 运城, au sud de la province du Shanxi. Encore d'après Zhang Zhengming, les trois premières dynasties chinoises ont bâti les bases de leur économie sur l'exploitation et la consommation de ce sel ; la supposée⁶² dynastie Xia 夏 (2070-1600 av. J.-C.), la dynastie Shang 商 (1600–1027 av. J.-C.), ainsi que celle des Zhou 周 (1046-256 av. J.-C.), se seraient toutes développées à proximité du lac salé de Yuncheng. En appuyant son propos sur les études de l'historien Miyazaki Ichisada 宫崎市定⁶³, Zhang soutient l'idée que

⁶² Les sinologues historiens et archéologues demeurent toutefois partagés quant à l'existence des Xia en tant que règne dynastique. Les dates restent à confirmer, tout comme son existence même : les historiens n'excluent pas l'hypothèse d'un mythe fondateur. Voir à ce sujet Danielle Elisseeff, *Art et archéologie : la Chine du néolithique à la fin des Cinq Dynasties (960 de notre ère)*, Paris, École du Louvre, 2008, p. 38.

⁶³ Miyazaki Ichisada 宫崎市定, « Lishi yu yan » 历史与盐 [L'Histoire et le sel], *Gongqi Shiding lunwen xuanji* 宫崎市定论文选集 [Recueil des thèses de Miyazaki Ichisada], traduit du japonais au chinois par l'Institut de recherches historiques de l'Académie des Sciences de Chine, Beijing, Shangwu yinshu, 1965, pp. 218-230.

les tout premiers marchands de Chine sont des groupes d'exploitants et de commerçants de sel originaires de la province du Shanxi⁶⁴.

Au cours de la période des Printemps et Automnes, Chunqiu 春秋 (771-481 av. J.-C.), l'État de Jin 晋 (situé dans l'actuel province du Shanxi) lance des mesures politiques visant à promouvoir le transport de marchandises commerciales vers les royaumes voisins. Jusqu'à la dynastie Han 汉 (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.), les échanges commerciaux s'étendent aux fortifications militaires (les plus anciens tronçons de la Grande Muraille) des frontières du nord du royaume, au pied desquelles les marchands du Shanxi commercent avec les Xiongnu 匈奴⁶⁵. L'ouverture de la Route de la Soie vers les régions d'Asie centrale favorise le commerce au loin qui profite aux marchands du Shanxi : cette ouverture se fait d'abord en 114 av. J.-C. suite aux expéditions de 138 à 126 av. J.-C. de Zhang Qian 张骞 (-113 av. J.-C.)⁶⁶, et plus particulièrement avec la reprise du contrôle des routes du Nord par l'empereur Wudi 武帝 (156-87 av. J.-C.) des Han 汉 — dont les projets d'échanges commerciaux s'accompagnent d'ambitions politiques expansionnistes⁶⁷. Les échanges que les marchands du Shanxi ont entretenu avec les « négociants de l'Ouest » ont été mis en évidence avec la découverte archéologique de 16 pièces de monnaies de la Rome antique, lesquelles ont été excavées dans la région de Lingshi 灵石 (centre de la province du Shanxi) depuis la fin du XIX^e siècle⁶⁸.

Les marchands du Shanxi de la période Ming-Qing s'inscrivent donc dans une tradition ancienne du négoce. Favorisé par la proximité géographique des ressources naturelles de leur région, le sel est pour eux, et ce depuis les débuts de leur histoire, une marchandise au cœur des échanges commerciaux.

1.1.2. Les licences de sel sous la dynastie Song

⁶⁴ Zhang Zhengming 张正明, *Jinshang xingshuai shi* 晋商兴衰史 [Histoire de l'ascension et du déclin des marchands du Shanxi], Taiyuan, Shanxi guji, 2001, pp. 1-8.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ying-shih Yü, *Trade and expansion in Han China: A Study in the structure of Sino-Barbarian economic relations*, Berkeley, Los Angeles, 1967, pp. 135-136 ; cité par Michael Loewe, « The former Han dynasty », *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D.220*, Denis Twitchett et Michael Loewe (éd.), Cambridge University Press, 1986, p. 164.

⁶⁷ Michael Loewe, « The former Han dynasty », *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D.220*, *op. cit.*, pp. 164-168.

⁶⁸ Zhang Xinglang 张星烺, *Zhong Xi jiaotong shiliao huibian* 中西交通史料汇编 [Collection de documents historiques sur les relations entre la Chine et l'Occident], vol. 1, Beijing, Zhonghua shuju, 1977, pp. 27-28. Cité par Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, p. 2.

Les activités commerciales des marchands du Shanxi se précisent à partir de 986. En effet, c'est à cette date-là que, grâce à une mesure politique initiée sous la dynastie Song 宋 (960-1279), et toujours en profitant de leur position géographique, les marchands du Shanxi accroissent l'efficacité de leur pratique du négoce : le gouvernement monopolise le commerce du sel en mettant en place un système de « licence » qui octroie le droit aux négociants de le commercialiser. Ces licences sont appelées *yanyin* 盐引, « licence [de vente] de sel »⁶⁹. Tenant ainsi compte des avantages logistiques qu'ils peuvent tirer des commerçants autochtones du Shanxi, les Song appliquent leur nouvelle mesure économique en priorité à ces négociants avant de l'étendre aux corporations marchandes des autres régions⁷⁰. Ce privilège temporaire qui leur est octroyé par le gouvernement Song constitue un facteur initial dans l'établissement, à l'époque moderne, d'une réputation de puissants négociants de la Chine du Nord. Plus précisément, l'acquisition d'un droit officiel de commercialisation du sel à travers la délivrance des licences de sel jouera en faveur de la construction d'une autorité commerciale certaine, et surtout relativement ascendante durant les trois règnes dynastiques suivants. Car en effet, les familles de marchands du Shanxi feront partie, au cours de la période Ming-Qing, des grands groupes de marchands chinois avec les Huishang 徽商, les « marchands de l'Anhui », Yueshang 粤商, les « marchands de Canton », Minshang 闽商, les « marchands du Fujian », Jiangyoushang 江右商, les « marchands du Jiangxi », et les Wuyueshang 吴越商, les « marchands du Zhejiang »⁷¹.

La mainmise du gouvernement sur l'exploitation du lac salé de la région Yuncheng, ainsi que le recours aux marchands du Shanxi par les fonctionnaires pour en faciliter le transport et la vente, auront aussi une influence notable sur les habitudes de consommation du sel des Chinois à cette époque. Tout au long de la dynastie Song, les besoins en sel pour l'alimentation augmentent, ce qui agit aussi en retour positivement sur son commerce et, par conséquent, sur les relations entre les fonctionnaires et les négociants.

⁶⁹ Huang Jianhui 黄鉴晖, *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu* 明清山西商人研究 [Études sur les marchands du Shanxi de la période Ming-Qing], Taiyuan, Shanxi Jingji, 2002, p. 2.

⁷⁰ Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, pp. 8-30 ; voir également Ye Tian, Wilson W. Richard, « Commercial Development and the Evolution of Political Cultures: Ming/Qing China and 17th Century England », *East Asia: An International Quarterly*, vol. 19, n°3, 2001, p. 155.

⁷¹ Voir à ce sujet les travaux de Kong Xiangyi 孔祥毅, *Jinshang yu jinrong shilun* 晋商与金融史论 [Histoire des activités financières des marchands du Shanxi], Beijing, Jingji guanli, 2008, p. 200. Notons cependant que Kong Xiangyi utilise une terminologie différente de la nôtre dans les travaux susmentionnés. Par exemple, pour désigner les marchands de la province du Zhejiang, Kong emploie les termes relatifs à leurs localités comme *Ningboshang* 宁波商 ou *Longyoushang* 龙游商 ; nous avons fait le choix de regrouper les différents groupes de marchands pour les nommer par province.

La dynastie suivante, les Yuan 元 (1279-1368), devait, dès 1284, après les troubles de la guerre sino-mongole, reprendre et imiter la réforme engagée par les Song afin de relancer le commerce du sel alors en chute considérable. Pour relancer les activités commerciales, les autorités mongoles reprennent donc les licences de sel, cependant, elles les rendent accessibles et étendent désormais le droit de vente du sel, non seulement à l'ensemble des grands groupes marchands susmentionnés, mais aussi aux colporteurs plus modestes et aux marchands ambulants des villes⁷². Les licences de sel ne sont plus, sous le règne mongol, le privilège des marchands du Shanxi : l'ensemble des acteurs du négoce peuvent en profiter.

Néanmoins, cette attribution des licences aux autres marchands n'aura pas le même succès que sous la dynastie précédente. Le tableau comparatif reproduit ci-dessous nous montre les variations des ventes du sel : en un peu plus de cinquante ans, les licences ont permis une augmentation du volume de sel de 89% sous les Song du Nord (960-1127), tandis que la guerre sino-mongole freinera et fera chuter radicalement cette tendance. Le commerce du sel sous la dynastie mongole remonte progressivement à partir de 1308, sans toutefois atteindre le volume enregistré des années 1041-1048 des Song du Nord⁷³.

Figure 1. Tableau comparatif des quantités de sel vendus (dynasties Song et Yuan)⁷⁴

Année (dynastie Song)	Quantité de sel (en tonnes)	Année (dynastie Yuan)	Quantité de sel (en tonnes)
996	21 788.996	1273	12 800
1023-1031	38 160.725	1292	10 800
1041-1048	41 275	1307	16 400
		1308	20 400
		1319	36 900

Sous les Yuan, les marchands du Shanxi perdent donc le monopole du commerce du sel, partagé avec les différents groupes de négociants des régions voisines et disposés à l'acquisition

⁷² Huang Jianhui, *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu*, op. cit., pp. 2-3.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Voir Kang Qiuquan 康秋泉, « Hedong yanchi shilüe » 河东盐池史略 [Brèves études historiques sur le lac salé de Hedong], dans *Shanxi difang shi yanjiu* 山西地方史研究 [Études historiques de la province du Shanxi], Taiyuan, Shanxi remim, 1962, vol. 2, p. 107. Référence citée par Huang Jianhui dans *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu*, op. cit., p. 3. Le tableau que nous reproduisons est également tiré de l'ouvrage de Huang Jianhui susmentionné. Seules les mesures ont été modifiées : nous avons convertis le volume, en jin 斤 dans l'ouvrage de Huang, en tonne dans le présent travail.

des licences convoitées. Mais les activités commerciales des marchands du Shanxi reprennent dans de nouvelles conditions avec l'arrivée au pouvoir de la dynastie Ming 明 (1368-1644). Les activités commerciales ont un développement sans précédent dans l'histoire de ces marchands grâce, principalement, au besoin qu'a le gouvernement Ming d'assurer le transport des provisions militaires aux postes-frontières installés au Nord. Cette logistique est identifiée sous l'appellation *bianzhen liangxiang* 边镇粮饷, « provisions [pour] les garnisons aux frontières », et entraîne rapidement la mise en place d'une nouvelle mesure économique nommée *kaizhongzhi* 开中制, le « système d'ouverture [du marché] »⁷⁵.

1.1.3. La politique d'ouverture du marché sous la dynastie Ming

Appliquée en 1370, cette mesure — héritage d'un système déjà à l'œuvre sous les Song du Nord alors appelé *zhezongzhi* 折中制, le « système d'échanges [sous] compromis » —, s'organise autour d'un accord mutuel entre les autorités Ming et les négociants⁷⁶. Le « système d'ouverture du marché » est pratiqué en premier lieu au nord du Shanxi, à Datong zhen 大同镇 (actuelle ville de Datong). Le choix de l'endroit est stratégique : ici sera poursuivie, entre 1403 et 1435, la construction des anciennes fortifications des Grandes Murailles édifiées au VI^e siècle par les Qi 齐 du Nord (550-577) et en 585 par les Sui 随 (581-618)⁷⁷. En 1372, Datong deviendra, pour cette raison, l'une des « neuf garnisons militaires » de Chine, *jiuzhen* 九镇 ou *jiubian* 九边⁷⁸.

Cette forme nouvelle de collaboration entre le gouvernement et les familles de marchands du Shanxi doit avoir aussi, en parallèle, pour objectif de lever le monopole gouvernemental sur le sel, dont les licences en restreignent l'exploitation, le transport et, par conséquent, les retombées économique de son commerce⁷⁹. En d'autres termes, les autorités Ming sont déjà en faveur d'une libéralisation des échanges, en ceci qu'ils octroient automatiquement le droit de

⁷⁵ Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, op. cit., pp. 12-13.

⁷⁶ Huang Jianhui, *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu*, op. cit., pp. 2-3.

⁷⁷ Arthur F. Wright, « The Sui dynasty (581-617) », *The Cambridge History of China. Volume 3. Sui and T'ang China, 589-906, Part I*, Denis Twitchett et John K. Fairbank (éd.), Cambridge University Press, 1979, pp. 102-103.

⁷⁸ Pour les sources primaires à ce sujet, voir notamment le *Qianlong Datong fu zhi* 乾隆大同府志 (1782) [Les annales de Datong sous le règne de Qianlong], *Zhongguo Difangzhi Jicheng* 中国地方志集成 [Collection des monographies locales de Chine], « Shanxi fu xian zhi ji » 山西府县志辑 [Collection de monographies locales du Shanxi], vol. 4, *juan* 32, Nanjing, Fenghuang, 2005.

⁷⁹ Voir Li Xun 李洵, « Mingshi Shihuozi Jiaozhu » 明史食貨志校注 [Registres des annales du commerce de nourriture au cours de l'histoire des Ming], *Shihuozi* 食貨志 [Annales du commerce de nourriture] (1714), Beijing, Zhonghua shuju, 1982, p. 155.

commercer librement le sel contre l'engagement des négociants caravaniers à acheminer les provisions militaires jusqu'aux postes-frontières du Nord. D'après l'historien Liu Jiansheng 刘建生, il devait exister une deuxième condition, plus informelle, selon laquelle les autorités auraient favorisé les riches négociants du Shanxi afin que ceux-ci investissent en retour de l'argent dans la construction des tronçons des Grandes Murailles⁸⁰. Dès la reconquête du territoire chinois sur les Mongols, la dynastie Ming a l'ambition d'affirmer sa puissance à l'extérieur de ses frontières et, de ce fait, son expansion diplomatique et militaire ne se relâche pas dans cette première période d'installation de son règne⁸¹. C'est dans ce contexte que les autorités devaient mettre à contribution les marchands pour financer la construction des fortifications censées assurer la défense contre un éventuel retour des Mongols, mais surtout contre les tribus puissantes que sont, à cette période, les Oirats au nord-ouest et les Tatars au nord-est⁸².

Le gouvernement pratique cette mesure « libérale », qui sert autant ses intérêts que ceux des marchands, pendant près d'un siècle. Les Ming voient en la coopération avec les négociants une solution efficace pour résoudre des problématiques d'ordre logistique et les marchands du Shanxi retrouvent un certain privilège commercial perdu pendant le règne mongol. Néanmoins, les Ming se rendent compte que le contrôle du sel leur échappe au Nord : les marchands du Shanxi s'accaparent davantage ce « droit » en offrant leur service de transport de nourriture en guise de taxe. En 1492, l'empereur Hongzhi 弘治 (1470-1505) fait modifier cette politique et la fait rebaptiser *zhese fa* 折色法, littéralement « changer la couleur [de l'argent] ». Les principes sont quasiment les mêmes que celle de l'ancienne mesure dite « d'ouverture », à ceci près que l'idée est de revenir à un système de taxation des licences de sel contre de l'argent, *yin* 银, et non plus contre des denrées alimentaires, *liang* 粮, ou contre un service de transport de celles-ci. Cette modification du système sanctionne d'une certaine manière les marchands du Shanxi qui se voient rattrapés par les groupes concurrents : la mise en œuvre du *zhese fa* entraîne, en effet, l'ascension des marchands de l'Anhui, lesquels font autorité dans le commerce du sel

⁸⁰ Liu Jiansheng est professeur à Taiyuan, à la Shanxi University, où il dirige l'Institut de recherches sur les marchands du Shanxi, *Jinshang yanjiu suo* 晋商研究所. Les données que nous mentionnons ici sont tirées d'un entretien avec le Professeur Liu que nous avons effectué le 20 mars 2017 à Taiyuan.

⁸¹ Morris Rossabi, « The Ming and Inner Asia », *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty*, Part 2, *op. cit.*, p. 222.

⁸² *Ibidem*.

dans toute la province du Jiangsu jusqu'aux frontières maritimes, et font transiter les marchandises de l'Anhui au Jiangsu par la rivière Huai⁸³.

Selon l'historien et intellectuel contemporain de la transition Ming-Qing, Gu Yanwu 顾炎武 (1613-1682), les intérêts sur le commerce du sel représentent, au cours des Ming, 60% des intérêts du commerce global : « Si le capital commercial des marchands du Shanxi atteint une échelle remarquable dès la deuxième moitié des Ming, c'est dû à l'accumulation faite [de ce capital] tout au long de la première moitié [des Ming] »⁸⁴. Au cours du règne de l'empereur Jiajing 嘉靖 (1522-1566), Yan Shifan 严世藩 (1513-1565), fils du Grand secrétaire Yan Song 严嵩 (1481-1568), dresse une liste des « riches du pays », *Tianxia fujia* 天下富家, dont, selon ses critères, « l'accumulation du capital dépasse les 500 000⁸⁵ », et parmi lesquels il y a « trois familles du Shanxi, deux familles de l'Anhui »⁸⁶.

1.2. Du négoce caravanier à la création d'un système bancaire

1.2.1. Révoltes paysannes, pillages et une difficile ascension des marchands

L'ascension des marchands du Shanxi ne se fait pas sans difficultés au début des Qing. Mais cette reprise du négoce, ressort d'un capitalisme marchand naissant, contribuera à favoriser l'interaction sociale entre la classe des négociants et celles de la future catégorie sociale des maîtres-escortes issus en majorité de la classe paysanne, mais aussi descendants d'anciens lettrés activistes anti-Qing⁸⁷. Une forme de capitalisme pourrait avoir été impulsée par les activités commerciales des marchands du Shanxi sous les Qing. Cette idée s'appuie en partie sur les travaux du sinologue Jacques Gernet, dans lesquels la description qui est faite des puissants négociants rappelle cette idée de superstructure, où les profits sont réalisés à travers la pratique d'échanges commerciaux inégaux, puisque reposant sur le monopole et le privilège

⁸³ Wang Tingyuan 王廷元, Wang Shihua 王世华, *Huishang* 徽商 [Les marchands de l'Anhui], Hefei, Anhui renmin, 2005, p. 24. Voir aussi Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁴ Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, p. 31. Zhang Zhengming cite notamment Gu Yanwu 顾炎武, *Tianxia jinguo li bing shu* 天下郡国利病书 (1639), vol. 4. Voir notamment Jean-François Vergnaud, *Livre des forces et des faiblesses des districts et préfectures de l'Empire*, dans *La Pensée de Gu Yanwu (1613-1682). Essai de synthèse*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, coll. « Monographies », 1990.

⁸⁵ Il pourrait s'agir de 500 000 taels d'argent. Le texte ne le dit pas (voir note suivante, *infra*).

⁸⁶ Voir Wang Shizhen 王世贞 (1526-1590), *Yanzhou shiliao* 弇州史料 [Documents historiques de Yanzhou], vol. 2, *juan* 36. Référence citée par Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, p. 31 ; ainsi que par Huang Jianhui, *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu*, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁸⁷ Voir chapitre 4, p. 227.

témoignant de la « supériorité sociale, politique et culturelle des capitalistes sur les autres groupes de la société »⁸⁸ :

Le plus remarquable dans l'essor économique de la Chine au XVIII^e siècle est l'ampleur des courants commerciaux et l'étendue des régions contrôlées par certaines corporations de marchands. [...] Ces riches marchands qui ont formé parfois de célèbres « dynasties » ont joué un rôle politique du fait même de l'importance de leur fortune et de leur influence sur le plan local. Ce furent souvent aussi des mécènes et des hommes de goût, et, de ce fait, ils méritent d'avoir leur place dans l'histoire intellectuelle de l'époque des Qing.⁸⁹

C'est ainsi bien cette forme de capitalisme qui, en permettant l'ascension des marchands, participe à l'apparition de métiers aidant à l'élévation sociale d'autres groupes sociaux, et parfois ceux qui sont les plus modestes ou en marge de la société, comme c'est le cas des groupes d'escorteurs caravaniers, progressivement devenus gardiens de résidences de marchands.

Les transformations économiques et sociales des dynasties Ming et Qing agissent sur les groupes sociaux concernés en favorisant de nouvelles conditions interactionnelles, lesquelles modifient les pratiques et engendrent de nouvelles spécialisations professionnelles. C'est le cas du soutien logistique et défensif de la catégorie émergente des escorteurs qui participent à l'ascension sociale de la classe des négociants ; les premiers, hiérarchiquement subordonnés aux seconds, interagissent cependant sous la forme d'une corrélation organique entraînant l'évolution des pratiques caravanières en pratiques bancaires. En effet, pourtant éloignés dans l'espace social tel qu'il est construit sous les Qing, pratiquants d'arts martiaux (paysans, descendants de lettrés) et marchands se rencontrent et se mobilisent à travers l'influence qu'exerce sur eux le champ socio-économique au sein duquel ils appartiennent, et ce « en vue d'objectifs communs et en particulier contre une autre classe »⁹⁰ (les brigands). Le modèle social et économique sous les Qing détermine, par conséquent, « des distances qui sont *prédictives* de rencontres »⁹¹, et écarte en ce sens l'idée que l'apparition de la catégorie sociale des maîtres-escortes dans la société chinoise impériale tardive soit un phénomène social spontané, où les agents concernés seraient pourvus de capacités d'action autonome.

Armés d'une autorité commerciale acquise dès la première moitié des Ming et entretenue, tant bien que mal, tout au long des troubles qui ont mené au déclin cette dynastie, les marchands

⁸⁸ Wolfgang Mager, « La conception du capitalisme chez Braudel et Sombart. Convergences et divergences », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 00 | 1988, mis en ligne le 13 avril 2009, consulté le 27 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2983>

⁸⁹ Jacques Gernet, *Le monde chinois, op. cit.*, p. 242.

⁹⁰ Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 26.

⁹¹ *Ibidem*.

du Shanxi vivent, sous la dynastie suivante des Qing, une ascension économique et sociale qui atteindra son paroxysme entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. En effet, le négoce ne reprend pas son dynamisme perdu pendant la guerre menant à la transition dynastique Ming-Qing immédiatement après l'installation des Mandchous au pouvoir ; ce n'est qu'à partir de 1681, alors que la dynastie Qing pénètre dans une période de stabilité sociale relative, que seront mis en œuvre un certain nombre de réformes économiques au profit des marchands.

Ces réformes encouragent la reprise des activités commerciales régulières bloquées pendant plus d'un demi-siècle par des révoltes et des conflits. Ce sont d'abord des soulèvements populaires, liés aux tensions entre la classe paysanne et les puissants propriétaires terriens, qui provoquent un ralentissement des activités commerciales, mais marquent surtout le déclin de la dynastie Ming. Les troubles débutent dans les provinces du Nord, notamment le Shaanxi et le Shanxi, suite aux mauvaises récoltes dues aux sécheresses entre 1627 et 1628. Les paysans sont touchés, mais aussi les armées installées dans ces régions où le ravitaillement, jadis assuré par les marchands du Shanxi comme nous l'avons vu, ne parvient pas⁹². La révolte paysanne de Wang Er 王二 (-1629), *Wang Er qiyi* 王二起义, commence en 1627 dans la province du Shaanxi et dure 31 ans : jusqu'en 1658, au cours du règne du troisième empereur Qing, Shunzhi 顺治 (1638-1661), ces soulèvements paysans entraînent des conflits avec l'armée mandchoue dans une douzaine de régions, dont d'importants centres urbains et commerciaux de provinces traversées par les caravanes tels que Mianchi 澠池 dans la province du Henan, Shanhaiguan 山海关 dans le Hebei et Xiangyang 襄阳 dans le Hubei⁹³.

Je n'oublie pas de mentionner que l'une des plus marquantes révoltes paysannes aura été celle d'un gardien de moutons qui s'autoproclame roi du royaume de Dashun 大顺, puis empereur en 1645, Li Zicheng 李自成 (1606-1645)⁹⁴. Notons cependant un fait intéressant : si la rébellion de Li Zicheng est un évènement suffisamment bien connu des historiens pour quelle soit davantage développée ici, l'idée selon laquelle l'ancien berger aurait, d'une certaine manière, contribué à la création d'une banque du Shanxi l'est moins. Battant en retraite vers le Shanxi, Li Zicheng aurait alors traversé le village Gouzi 沟子 et laissé chez un certain Fu Chengwang 负成望 (s.d.) une partie de son argent ayant servi, près de 30 ans

⁹² Jacques Gernet, *Le monde chinois, op. cit.*, p. 178.

⁹³ Guo Chengkang 郭成康 (dir.), Zhang Kaizhi 張豈之, Wang Tianyou 王天有, Cheng Chongde 成崇德, *Yuan Ming Qing shi* 元明清史 [Histoire des Yuan, des Ming et des Qing], Taibei, Wunan tushu, 2002, pp. 293-294.

⁹⁴ Jacques Gernet, *op. cit.*, pp. 178-179.

après la mort du paysan rebelle, en 1673, à la fondation de la société bancaire Zhichengxin 志成信⁹⁵.

Les soulèvements paysans ne cesseront pas à la disparition de Li Zicheng. La Rébellion des trois feudataires, *sanfan zhi luan* 三藩之乱, fomentée et conduit par le général Wu Sangui 吴三桂 (1612-1678) et deux autres vassaux, Geng Zhongming 耿仲明 (1604-1649) et Shang Kexi 尚可喜 (1604-1676), aura des répercussions sur la pratique du commerce de 1673 à 1681. Dans les années 1670 Wu consolide son pouvoir sur l'administration, prend le contrôle du monopole de la commercialisation du sel, mais aussi de l'extraction du cuivre, de la diffusion du ginseng, et même du négoce avec le Tibet. Seront touchées principalement par cette rébellion les provinces du Sichuan, du Guangxi, du Hunan, du Fujian, de Guangzhou, du Jiangxi, du Shaanxi et du Gansu⁹⁶.

C'est au cours de la fin du XVII^e siècle que les groupes de marchands régionaux reprennent donc régulièrement les activités de négoce, en réempruntant les itinéraires reliant entre eux les grands centres d'échanges commerciaux. De grandes foires aux multiples spécificités régionales, connues à cette période comme étant les « quatre grands rassemblements du pays », *Tianxia siju* 天下四聚, sont créées dans quatre des plus importants carrefours commerciaux d'alors, à savoir Beijing, qui réunissaient les marchands des provinces du nord, Foshan 佛山 pour celles du sud, Suzhou 苏州 pour les marchands de l'est et Hankou 汉口 (actuelle Wuhan 武汉) pour ceux de l'ouest⁹⁷. En réunissant les marchands provinciaux dans les villes, ces foires redonnent une impulsion aux pratiques marchandes du pays en redynamisant le flux des échanges et, de ce fait, celui des voyages caravaniers interrégionaux.

Mais la Chine du Nord est, à cette époque, frappée d'un fléau touchant particulièrement ceux qui possèdent et transportent des biens loin des villes et entre celles-ci : le brigandage. Les marchands du Shanxi doivent ainsi repenser leur organisation logistique quant aux transports des marchandises. Ils font le commerce sur de longues distances, mais doivent aussi se préoccuper de trouver une solution aux transports des gains du commerce, c'est-à-dire de leur capital marchand, généralement accumulé sur une année, et dont le volume en tael d'argent

⁹⁵ Ce lien entre Li Zicheng et les marchands du Shanxi peut dans une certaine mesure notamment venir corroborer l'idée selon laquelle la création des compagnies d'escorte serait liée à des ambitions de renversement du pouvoir mandchou en place. Voir notamment Zhao Zhengmin 赵政民 (éd.), *Shanxi wenshi ziliao* 山西文史资料 [Documents historiques du Shanxi], Taiyuan, Wenshi ziliao, 1998, vol. 5, n° 119, pp. 14-17.

⁹⁶ Jonathan Spence, « The K'ang-hsi Reign », *The Cambridge History of China: The Ch'ing Dynasty to 1800. Volume 9. Part 1*, William J. Peterson (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 137.

⁹⁷ Liu Xianting 刘献廷, *Guangyang Zaji* 广阳杂记 (1687) [Registre de faits divers à Guangyang], Hong-Kong, Zhonghua shuju, 1957, *juan* 4, p. 54.

(lourd et volumineux) devient de plus en plus problématique à convoier. L'augmentation du trafic profite ainsi aux négociants qui s'enrichissent, mais qui doivent néanmoins faire face à une hausse de l'insécurité sur les routes isolées dues aux pillages par les groupes de brigands. Le mouvement régulier des caravanes à travers les régions dangereuses fait courir aux marchands un risque qui ne semble recevoir, du moins au début de la dynastie Qing, que peu d'attention de la part du gouvernement mandchou. Ce désintéressement de la classe politique pour celle des marchands pourrait s'expliquer d'abord par la récurrente attitude de dépréciation des élites envers la classe marchande dans la société chinoise impériale, mais aussi et surtout par le fait que, si les Qing héritent et reprennent la politique économique du « système d'ouverture du marché » de leurs prédécesseurs⁹⁸, paradoxalement, ils conservent et mettent l'emphase sur une politique consistant à « promouvoir le développement agricole [et] restreindre les activités commerciales », *zhongnong yishang* 重农抑商⁹⁹.

1.2.2. Les logiques relationnelles entre marchands et escorteurs

La Chine impériale des Qing à ses débuts semble embrasser un idéal économique qui, dans une certaine mesure, est proche d'une notion économique physiocrate¹⁰⁰. Celle-ci se fonde sur le principe du « laissez-faire, laisser-passer », où le travail de la terre et des richesses que l'homme peut en tirer est mis en avant ; la doctrine est, pour être plus précis, « un mélange de libéralisme économique et de despotisme éclairé [...] autour de quatre grands thèmes : la nature, la liberté, la terre, le despotisme légal »¹⁰¹. Dans la pensée physiocratique, le travail de la terre et les richesses qui en sont tirées sont ainsi préférées aux activités mercantiles des négociants¹⁰². La classe marchande peine à acquérir une reconnaissance sociale au début des Qing, ainsi qu'à

⁹⁸ Ye Tian, Richard W. Wilson, « Commercial Development and the Evolution of Political Cultures: Ming/Qing China and 17th Century England », *op. cit.*, p. 155. Notons cependant qu'à la fin des Ming le « système d'ouverture du marché » *kaizhongzhi* est remplacé par une mesure proche appelée *gangyunzhi* 纲运制 « système de transport [de marchandises] en grande quantité ». Cette mesure profite à la commercialisation de marchandises sur de longues distances : les marchands de l'Anhui s'illustrent tout particulièrement dans le commerce du sel à la fin des Ming grâce à cette mesure. Sur le système *kaizhongzhi* voir notamment Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, pp. 9-29 ; mais aussi Zhongguo Shehui Kexueyuan 中国社会科学院 (éd.), Qingshi Yanjiushi 清史研究室 (éd.), *Qingshi lun cong* 清史论丛 [Les annales de l'histoire des Qing], Beijing, Zhongguo guangbo dianshi, 2008, p. 49.

⁹⁹ Douglas R. Reynolds (trad.), *China, 1895-1912 State-Sponsored Reforms and China's Late-Qing Revolution: Selected Essays from Zhongguo Jindai Shi, Modern Chinese History, 1840-1919 (Special Studies in Chinese History)*, New York, Routledge, 1985, pp. 102-103.

¹⁰⁰ D'après la notion d'une « économie rationnelle » définie par l'anthropologue Maurice Godelier. Voir Maurice Godelier, « Objets et méthodes de l'anthropologie économique », *L'homme*, 1965, vol. 5, n° 2, p. 33.

¹⁰¹ Jean Touchard, *Histoire des idées politiques : du XVIII^e siècle à nos jours*. Volume 2, 7^{ème} édition, Paris, Presse Universitaire de France, coll. « Thémis : Science Politique », (1959) 1975, p. 411 et 525.

¹⁰² Maurice Godelier, « Objets et méthodes de l'anthropologie économique », *op. cit.*

obtenir un soutien formel des Mandchous dans leurs activités commerciales, comme leur avaient donné les Ming. Nous pouvons aussi difficilement imaginer que les autorités mandchoues puissent fournir aux négociants un personnel d'hommes armés habilités à escorter les convois — ou un service sous quelque forme que ce soit, privée ou impériale —, dont la fonction serait d'assurer la protection des caravanes contre le brigandage.

Mais le commerce au loin, ainsi que les opportunités d'enrichissement dans les grandes villes des autres régions, constituent sous les Qing cet essor économique paradoxal repoussant toujours plus loin le rayon d'action commerciale des marchands du Shanxi. Progressivement, une propension à l'immigration née alors des marchands du Shanxi, certes grands voyageurs mais à l'esprit néanmoins foncièrement provincialiste ; nombreux sont les natifs du Shanxi quittant volontiers leur province pour s'installer à des centaines, voire des milliers de kilomètres de chez eux et qui, malgré tout, rapatrient le fruit de leur commerce « au pays »¹⁰³. Dans ces conditions, le recours à une protection privée devient alors de plus en plus indispensable.

Cependant, au début des Qing, l'escorte caravanière n'est encore qu'une activité marginale, informelle et à la crédibilité peu fiable. Le transport d'argent sous protection privée existe donc effectivement, mais sa pratique est occasionnelle et ne semble concerner que quelques marchands caravaniers, ainsi que les futurs candidats provinciaux aux examens impériaux devant se rendre à Beijing, en possession d'une certaine somme d'argent, laquelle devait leur permettre de vivre quelques semaines à la capitale le temps de passer les épreuves. L'usage quasi-généralisé des escortes dans l'accompagnement des négociants et le transport de leurs biens ne se met pas en œuvre avant ce que je nomme la période de formalisation du métier d'escorte structuré par l'établissement d'une « relation commerciale contractuelle », *shangye hetong guanxi* 商业合同关系¹⁰⁴. Notons aussi que les fonctionnaires ne profiteront de services d'escorte privée pour le « salaire à l'empereur » qu'au cours du XIX^e siècle¹⁰⁵.

¹⁰³ Li Shuai 李帅, « Qingdai Jinshang fazhan yu biaoju hangye de guanjianxing tanjiu » 清代晋商发展与镖局行业的关键性探究 [Points clés pour une étude de la profession des compagnies d'escorte en lien avec le développement des marchands du Shanxi sous les Qing], Shenyang, *Lantai shijie*, avril 2014, pp. 45-46.

¹⁰⁴ Précisions également que la garantie d'assurance et de remboursement des marchandises, des taels d'argent ou de tout autres biens perdus ou dérobés par les compagnies d'escorte différencie ces dernières de l'escorte occasionnelle et non-formelle. Je détaille le processus de formalisation du métier d'escorte dans le chapitre 3, p. 145. Pour l'idée de « relation commerciale contractuelle » entre marchands et escorteurs, voir *infra*, Bu Bingquan 布秉全, « Jinshang wenhua yanjiu de you yi shijiao » 晋商文化研究的又一视角 [Un nouveau regard dans la recherche sur la culture des marchands du Shanxi], « Jinshang, biaohehang, xingyiquan 晋商、镖行、形意拳 » [Marchands du Shanxi, métier d'escorte, xingyiquan] (sous-titre), *Boji*, septembre 2009, pp. 6-10.

¹⁰⁵ Voir chapitre 3, p. 107.

Le volume et le poids de l'argent à transporter, dont la somme des taels accumulés par les marchands pour chaque convoi dépasse d'ailleurs de loin celle des candidats aux examens¹⁰⁶, deviennent rapidement des facteurs problématiques qui s'ajoutent à la menace de pillages. Néanmoins, les marchands ont déjà prouvé au cours de leur histoire qu'ils sont de grands voyageurs caravaniers. C'est donc dans un premier temps moins sur les problèmes liés à la logistique que ceux du pillage que se concentrent leurs préoccupations. En effet, le brigandage va, d'une certaine manière, dicter les règles implicites des modes de déplacement à travers les régions où il sévit, et forcer, de ce fait, la proximité dans l'espace social de deux catégories que rien ne prédisposait à un rapprochement : les marchands et les paysans. La figure du brigand se révèle un élément nouveau pourvu d'une action « efficace », par la modification que celle-ci exerce dans la vie des marchands. J'entends par là l'idée d'une efficacité de l'action du brigand, qui se mesure au potentiel de sa menace : en tant qu'élément modificateur de la structure du champ social constitué des marchands et des escorteurs, les brigands forcent l'interaction entre ces deux groupes qui n'auraient, probablement, pas eu d'autre raison pratique et rationnelle de se rencontrer¹⁰⁷.

Les habitants du Shanxi des périodes impériales s'attribuent la réputation d'être peu doués pour les études savantes et littéraires comme l'illustre le proverbe « Shanxi bu chu zhuangyuan » 山西不出状元, « du Shanxi ne sort aucun lauréat [aux examens impériaux] ». En revanche, ils sont réputés pour être simples, pragmatiques, durs au labeur dans le travail au champ, fins négociateurs en affaires commerciales, mais ils sont aussi et surtout réputés pour leur penchant à la pratique des arts martiaux¹⁰⁸. Qu'ils soient citadins des villes ou habitants des villages en zones rurales, beaucoup sont pratiquants et la province du Shanxi ne souffrent donc pas du manque d'adeptes en art martial, en particulier les hommes qui travaillent la terre¹⁰⁹. Ce phénomène d'interaction a ainsi un retentissement sur une partie de la classe paysanne, et plus singulièrement celle qui concerne les pratiquants dépositaires de traditions martiales respectées des marchands du fait de la réputation d'efficacité au combat de ces techniques. Car les auberges, caravansérails, et les refuges pour les marchands et voyageurs d'une manière générale, sont fréquentés par des vagabonds locaux se présentant comme « escorteurs ».

¹⁰⁶ Wang Ermin 王尔敏, *Ming Qing shehui wenhua shengtai* 明清社会文化生态 [Environnement culturel et social des Ming et des Qing], Guilin, Guangxi shifan daxue, 2009, pp. 396-397.

¹⁰⁷ Voir Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Le Seuil, 2000, pp. 235-259.

¹⁰⁸ Zhang Zhengming 张正明, *Ming Qing Jinshang ji minfeng* 明清晋商及民风 [Les marchands du Shanxi des périodes Ming et Qing et les coutumes populaires], Beijing, Renmin jiaoyu, 2003, p. 184.

¹⁰⁹ Xing Long 行龙, *Zouxiang tianye yu shehui* 走向田野与社会 [Terrains et société], « Cong shehui shi jiaodu yanjiu Jinshang yu difang shehui » 从社会史角度研究晋商与地方社会 [Recherches du point de vue de l'histoire sociale sur les marchands du Shanxi et la société locale], Beijing, Sanlian shudian, 2007, p. 273.

Cependant, les marchands n'accordent guère de confiance à ces groupes ; ce sont précisément, et peut-être tout naturellement, les maîtres reconnus comme héritiers de lignées martiales localement réputées (fait sur lequel je reviens au chapitre 3), que les marchands préfèrent solliciter pour escorter leurs caravanes. Progressivement chargés d'assurer toute l'organisation logistique de leurs voyages, ces groupes de pratiquants d'arts martiaux constitueront certainement l'une des catégories sociales avec laquelle les négociants établiront la plus durable collaboration. Il s'opère dès lors un processus de « reconversion professionnelle » inédite pour ces groupes du Shanxi. Ils structurent une nouvelle spécialisation à travers laquelle ils se forment et forment à leur tour en transmettant un savoir défensif d'abord familial et confidentiel, qu'ils vont ensuite, progressivement, rationaliser par souci de cohérence professionnelle et de rentabilité commerciale. Les Mandchous sont méfiants et attentifs au militantisme anti-Qing menés *via* des groupes partisans de la révolution contre l'état au pouvoir, aussi une sévère politique liberticide est mise en place à l'encontre de la pratique des arts martiaux¹¹⁰ : les escorteurs de marchands représentent ainsi l'une des seules, sinon la seule catégorie sociale en dehors du corps militaire, pour laquelle les autorités tolèrent l'usage d'armes blanches¹¹¹. Cependant, tel que je le développe dans le chapitre 4 de ce travail¹¹², il est intéressant de rappeler qu'une famille de ces groupes d'escorteurs est issue d'une lignée d'ex-lettrés du gouvernement Ming devenus activistes anti-Qing.

Précisons que la province du Shanxi compte actuellement 65 formes de pratiques martiales. Parmi elles, 38 existent sous les Qing dans la seule région centrale de Jinzhong 晋中, où se concentrent principalement les activités marchandes : d'après une récente recherche datant de 2012, ces 38 pratiques martiales sont toutes, à des degrés différents, influencées par le développement du négoce avant la fin de l'ère impériale¹¹³. Mon enquête de terrain corrobore notamment ces recherches et met en lumière les pratiques sur lesquelles il m'a été possible d'enquêter auprès des maîtres actuels¹¹⁴.

¹¹⁰ Zhou Weiliang 周伟良, *Zhongguo wushu shi* 中国武术史 [Histoire des arts martiaux de Chine], Beijing, Gaodeng jiaoyu, 2003, p. 79.

¹¹¹ Wang Manfu 王满福, « Qingdai wushu fazhan de shehuixue fenxi — yi Jinshang huanjing xia Shanxi xinyiqian de fazhan wei ge an » 清代武术发展的社会学分析 — 以晋商环境下山西形意拳的发展为个案 [Analyse sociologique du développement des arts martiaux sous la dynastie Qing — le cas du développement du xingyiquan de la province du Shanxi au sein de l'environnement des marchands du Shanxi], *Taiyuan keji daxue*, 2010, vol. 2, n°11, pp. 5-7.

¹¹² Voir chapitre 4, p. 227.

¹¹³ Li Jianying 李建英, Guo Xiancheng 郭贤成, Meng Linsheng 孟林盛, Su Jiguang 宿继光, « Lüelun Ming Qing shiqi Jinshang dui wushu de gongxian » 略论明清时期晋商对武术的贡献 [Remarques sur les contributions des marchands du Shanxi de l'époque Ming et Qing sur les arts martiaux], *Journal of Sport and Science*, mai 2012, vol. 33, n°3, p. 67.

¹¹⁴ Je développe en détails cet aspect au chapitre 3.

Ainsi, l'association marchands/escorteurs s'effectue à travers une logique relationnelle où les intérêts qu'ils en tirent peuvent se diviser en un processus de six phases d'échanges relationnels interdépendantes, au centre duquel se trouve le métier d'escorte¹¹⁵. Les intérêts poursuivis sont alors répartissables en deux tendances principales relatives aux deux groupes concernés : (1) les négociants ont besoin de résoudre les problèmes de pillages auxquels ils doivent faire régulièrement face dans les régions septentrionales de l'empire, et le recours à une escorte privée devient un moyen sûr et durable d'intensifier les échanges commerciaux, d'accroître la portée de leur négoce et de créer par la suite de nouvelles pratiques d'échanges, notamment basées sur l'agiotage¹¹⁶ ; (2) les escorteurs voient en cette association la perspective d'une mobilité sociale : une ascension économique accompagnée de la valorisation du statut professionnel comparable, à certains égards, à une position d'« élite », tel que ce terme est pensé en tant qu'objet sociologique par le sociologue Vilfredo Pareto (1916), c'est-à-dire comme « un ensemble d'individus qui domine dans un domaine » et dont la supériorité se démarque par « la capacité de certains à exceller dans leur activité *et* par leur volonté de valoriser socialement cette expérience »¹¹⁷.

Avec le métier d'escorte (c) comme élément relationnel central, une double modalité d'échanges cycliques se met alors en place dans le rapport escorteur (a) / marchand (b) que je définis, soit par un échange direct (phases I ; II) : $a \rightarrow b \rightarrow a$; soit par un échange indirect (phases III ; IV ; V ; VI) : $a \rightarrow c \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow a$.

Figure 2. Offres et réponses dans les échanges directs et indirects

Échange direct	
Phase I : escorteurs → marchands	Offre de services défensifs <i>via</i> le savoir et la technique martiale

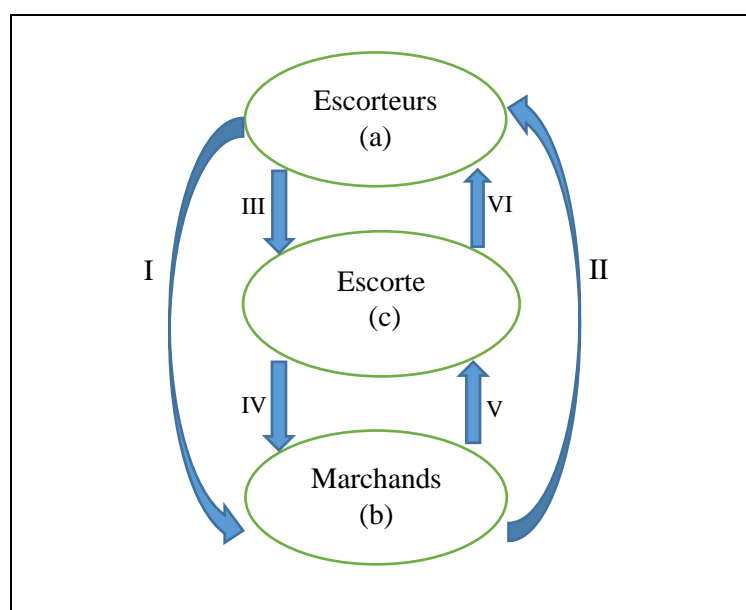
¹¹⁵ Sur le processus interactionnel entre marchands, pratiquants d'arts martiaux et métier d'escorte, voir notamment l'analyse sociologique de Wang Manfu, « Qingdai wushu fazhan de shehuixue fenxi », *op. cit.*, p. 6. J'emprunte à Wang Manfu l'idée d'un tableau récapitulatif des interactions des groupes concernés ; le présent travail ajoute au sien une conceptualisation à partir d'un schéma relationnel basé sur six phases d'interactions directes et indirectes.

¹¹⁶ Liu Jiansheng 刘建生 (éd.), Liu Chenghu 刘成虎 (dir.), Liu Yinghai 刘映海, Qiao Zengguang 乔增光 *Biaoxing sihai* 镖行四海 [Quand les escorteurs sillonnaient la Chine], Taiyuan, Shanxi jiaoyu, 2014, pp. 28-31.

¹¹⁷ Cité par Boris Bove, « Réflexions sur les hommes nouveaux et l'ascension sociale au Moyen Âge, de Leudaste à Jacques Cœur, en passant par Pareto », Benoît Musset (dir.), *Hommes nouveaux et femmes nouvelles, de l'Antiquité au XXe siècle*, Presses Universitaires de Rennes, 2015, pp. 37-57. Sur l'idée selon laquelle la notion d'élite peut correspondre aux « hommes tels que chacun dans son art était supérieur au vulgaire », voir Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale. Œuvres Complètes, Volume 1*, Genève, Librairie Droz, 1964, p. 1303.

Phase II : marchands → escorteurs	Perspectives de mobilité et de reconnaissance sociale
Échange indirect	
Phase III : escorteurs → métier d'escorte	Création d'un métier rendue possible par la reconnaissance sociale des lignées de traditions martiales
Phase IV : métier d'escorte → marchands	Offre d'un soutien logistique ; établissement d'une coopération commerciale contractuelle et formelle
Phase V : marchands → métier d'escorte	Crédibilité socio-professionnelle ; soutien financier, moral et matériel
Phase VI : métier d'escorte → escorteurs	Moyen d'existence lucratif ; reconnaissance sociale <i>via</i> la possibilité de formaliser la profession

Figure 3. Échanges marchands-escorte-escorteurs



Les pratiques d'échanges agioteuses, que je développe dans la section suivante, propulsent la classe marchande du Shanxi à un niveau d'autorité certain dans les différents groupes de négociants entraînant, de ce fait, un accroissement de leur sphère d'influence au-delà de leur propre champ social. Les marchands du Shanxi représentent dès la fin de la première moitié des Qing un groupe qui, de par leur efficacité dans les pratiques du négoce, est davantage reconnu qu'il ne l'a été au cours de son histoire précédente. En effet, initialement situés au bas de l'échelle sociale, les marchands ont constitué une classe relativement dépréciée tout au long de l'histoire impériale. Ils sont en quatrième et dernière position dans la hiérarchie traditionnelle

des quatre classes sociales de la Chine impériale : (1) les fonctionnaires (mandarins) et les lettrés, *shi* 士 ; (2) les paysans, *nong* 农 ; (3) les ouvriers, *gong* 工 ; (4) les marchands, *shang* 商¹¹⁸. Dévalorisés de longue date par la morale confucéenne leur attribuant la réputation alors peu vertueuse d'« acheteurs-vendeurs », *maimairen* 买卖人, symbole du profit individualiste de « l'homme de peu », *xiaoren* 小人, les marchands du Shanxi voient leur condition se transformer remarquablement entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle. Les activités des marchands du Shanxi évoluent de commerçantes en financières et leur permettent d'accéder à une notoriété sociale plus importante, ainsi que les nouvelles pratiques bancaires feront d'eux aussi bien de puissants banquiers que d'influents acteurs dans la sphère politique impériale tardive comme au début des années républicaines.

1.2.3. Pratiques fiduciaires et d'agiotage

La province du Shanxi constitue au cours des Qing un espace au sein duquel les pratiques de pillage, essentiellement dans les régions steppiques et désertiques au nord, forcent l'interaction entre marchands et paysans. C'est précisément cette rencontre qui va participer à la naissance des activités d'escorte formelles. Ces dernières vont ensuite permettre aux marchands d'augmenter la fréquence de leurs voyages commerciaux extrarégionaux dans un premier temps, puis de contribuer, dans un deuxième temps, à l'amélioration d'une logistique qui allait très rapidement souffrir, en raison des distances et des délais qui rythment les échanges, de contraintes liées à la création de dettes.

En effet, un nouveau système d'échange, basé sur l'emprunt et le respect dans des délais fixés communément à l'avance du remboursement de ces prêts, sera inventé pour pallier à ces nouvelles contraintes¹¹⁹. Les Qing, en dépit d'une prise de pouvoir exercée dans la violence, parviennent néanmoins à profiter des continuités du développement économique qui a commencé dans la deuxième moitié des Ming — une évolution économique antérieure notamment née de la montée des forces productives stimulées par le flux financier venant de l'argent des pays étrangers. Sur cette base, ce sera surtout au cours de périodes « d'apaisement politique », en particulier sous les règnes de Kangxi 康熙 (1654-1722) et Qianlong 乾隆 (1711-1799), de 1661 à 1796¹²⁰, que la Chine atteint une certaine stabilité économique avec le retour

¹¹⁸ Ye Tian, Richard W. Wilson, « Commercial Development and the Evolution of Political Cultures: Ming/Qing China and 17th Century England », *op. cit.*, pp. 148-180.

¹¹⁹ Je développe de manière détaillée ces pratiques de convois soumises à un calendrier commun, et notamment le rôle des compagnies d'escorte dans la conduite de ces convois, voir *infra*, p. 147.

¹²⁰ D'après Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, p. 108.

des activités paysannes et artisanales. La stabilité s'accompagne alors d'une revalorisation du prix des marchandises, commercialisées entre provinces comme vers l'étranger.

La mise en circulation soutenue des capitaux marchands accumulés jusqu'alors par les marchands, engendre cependant, en raison de la lenteur et de la pénibilité des transports, un déséquilibre monétaire et l'endettement des localités provinciales. Pour pallier aux problèmes de liquidation des dettes et faciliter le rythme des échanges, les marchands du Shanxi se spécialisent dans les opérations bancaires et créés des établissements de crédit prévus pour la réception de fonds et l'octroi de prêts¹²¹ : c'est pour les marchands du Shanxi le début d'une « professionnalisation de l'agiotage », *huidui zhuan yehua* 汇兑专业化. Le maître mot de ces établissements est la confiance, *xinyong* 信用, soit le « crédit ». L'utilisation de papier « faisant foi » dans les transactions d'échanges monétaires fait son apparition progressive. Le commerce grâce à un système primaire de « chèques », *piao* 票, échangés contre des taels d'argent et inversement, existe bien au XVII^e siècle, mais reste un phénomène marginal. Les raisons de l'utilisation de chèques en papier sont d'abord pratiques. C'est un usage qui, nous fait d'ailleurs remarquer l'historien Zhang Zhengming¹²², n'est pas l'apanage des marchands du Shanxi puisqu'il est chronologiquement identifié près d'un siècle plus tôt en Chine du Sud. Dans le Guangdong, le lettré et poète Qu Dajun 屈大均 (1630-1696) mentionne dans ses écrits¹²³ qu'une pratique d'échanges analogue est à l'usage chez les petits commerçants, mais aussi, plus tardivement, le lettré Shi Hongbao 施鸿保 (? -1871) fait état de la commodité de l'utilisation de « chèques » dans les échanges au Fujian¹²⁴.

L'apparition, ou la résurgence, d'une économie d'abord locale dynamise les échanges locaux, mais surtout dynamise rapidement le commerce au loin et exportateur menant, comme je l'évoquais en introduction, à une forme de libéralisation de l'économie dans la société chinoise. Le fait que les marchands puissent profiter d'une telle autonomie dans la mise en circulation extrarégionale de leurs capitaux inscrit bien ces pratiques dans la dynamique capitaliste, laquelle n'a de forme ni ancienne ni actuelle, dans le sens où le capitalisme « a toujours été monopoliste, et marchandises et capitaux n'ont pas cessé de voyager simultanément, les

¹²¹ Zhang Guohui 张国辉, « Qingdai qianqi de qianzhuang he piaohao » 清代前期的钱庄和票号 [Les réserves d'échanges monétaires avant la dynastie Qing], *Zhongguo jingji shi yanjiu*, 1987, vol. 4, pp. 73-89. Cité notamment par Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, p. 109.

¹²² Zhang Zhengming, *op. cit.*, p. 111.

¹²³ Qu Dajun 屈大均, *Guangdong xinyu* 广东新语 [Les nouveaux discours du Guangdong], « Huoyu » 货语 [Sur les marchandises], *juan* 5. Voir notamment l'archive numérisée à l'URL : <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=900261>

¹²⁴ Shi Hongbao 施鸿保, *Min zaji* 闽杂记 [Faits divers du Fujian], « Hui fei » 会匪 [Les brigands], *juan* 9. Voir notamment l'archive numérisée à l'URL : <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=469375#>

capitiaux et le crédit ayant toujours été le plus sûr moyen d'atteindre et de forcer un marché extérieur »¹²⁵. Qu'il s'exerce à Florence au XIII^e siècle, à Augsbourg, Anvers ou Gênes au XVI^e siècle, le capitalisme est une « réalité quotidienne » bien avant le XX^e siècle en Europe ou en Asie¹²⁶, et la Chine du Nord semble ne pas devoir y échapper dès le XVIII^e siècle.

Entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, les échanges commerciaux au Nord se structurent donc autour de la création d'établissements privés fonctionnant sur un système bancaire. Toutefois, notons que ces établissements s'apparentent, voire s'inspirent largement, de ceux déjà existants, tels que les *qianzhuang* 钱庄, « réserves monétaires », parfois appelés *zhangju* 账局 « compagnies de prêts », ou aussi identifiés sous le terme *zhangzhuang* 账庄, « réserves de prêts ». Entre 1722 et 1735, soit au cours du règne de Yongzheng 雍正 (1678-1735), les *qianzhuang* sont principalement utilisés par les marchands du Shanxi et apparaissent dans les grandes villes du Nord de la Chine comme Beijing, Tianjin, Zhangjiakou et Taiyuan. C'est aussi à cette même période que sont tracées les routes commerciales vers la frontière russo-mongole, jusqu'à la ville russe de Kiakhta ; les relations commerciales sino-russes seront d'ailleurs appelées dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle « la trachée commerciale entre les deux pays », « *liangguo tongshang de yanhou* » 两国通商的咽喉.

Figure 4. Carte des principales routes commerciales du Nord pour le commerce du thé des marchands du Shanxi au XVIII^e siècle¹²⁷



¹²⁵ Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, op. cit., pp. 117-118.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Carte tirée de l'ouvrage dirigé par Liu Jiansheng, *Biaoxing sihai*, op. cit., p. 62.

Les acteurs de ce commerce exportateur sont les marchands du Shanxi qui, profitant encore une fois de leur position géographique avantageuse, partent de Zhangjiakou pour convoier des soieries, et reviennent avec des peaux, des fourrures et du feutre textile¹²⁸. Il convient de préciser que le marchand débiteur, celui qui emprunte l'argent, ne revient généralement qu'au terme d'un voyage caravanier qui peut durer jusqu'à un an ; dans ces conditions, le créancier doit ainsi pallier aux éventuelles dettes provoquées par la durée de voyage avant de pouvoir être remboursé¹²⁹. À titre d'exemple, pour y remédier, les marchands du Shanxi originaire de Fenyang 汾阳, au sud-est de la province, fondent en 1736 à Zhangjiakou la compagnie de prêts Xiangfayong 祥发永, avec un investissement de 40 000 taels¹³⁰.

En 1795, les marchands du Shanxi poursuivent leur ascension économique, s'installent à Beijing et ont des compagnies de prêts dans le Shanxi où ils accordent même des crédits aux fonctionnaires endettés : « Dans les cantons de Fen (zhou) 汾州 et Ping (yang) 平阳, chacun vit de commerce. Qui eut cru qu'ils [marchands] multiplieraient par dix leurs intérêts en accordant des crédits aux fonctionnaires. Les riches emmènent leurs capitaux avec eux et s'installent à la capitale, où ils fondent des compagnies de prêts »¹³¹.

1.2.4. La spécialisation bancaire : prémisses d'une obsolescence des pratiques d'escorte

Les établissements de prêts fluidifient les échanges, mais ne permettent toutefois pas de résoudre le problème du transport interrégional des taels, ainsi que les problèmes liés aux dépenses des marchands pour les faire convoier. Le négociant Lei Lütai 雷屡泰 (1770-1849), originaire de Pingyao 平遥 mais homme d'affaire distingué à Tianjin 天津 et à Beijing, propose la création d'une maison de transfert de fonds basé sur un système de « mandat », les *piaohao* 票号, « comptoir [d'échanges sur] mandats ». Ainsi le but de Lei Lütai est, outre de pallier aux problèmes de la pénibilité des transports, aussi celui de trouver, à terme, une solution de

¹²⁸ Voir au sujet des marchandises échangées sous les Qing dans cette région l'ouvrage de Jonathan Schlesinger, *A World Trimmed with Fur. Wild Things, Pristine Places, and the Natural Fringes of Qing Rule*, Stanford, Stanford University Press, 2017 ; mais aussi, plus spécifique à cette route commerciale sino-russe, celui de Martha Avery, *The Tea Road: China and Russia Meet Across the Steppe*, Uitikon, China Intercontinental Press, 2004.

¹²⁹ Zhang Zhengming, *Jinshang xingshuai shi*, *op. cit.*, pp. 111-112.

¹³⁰ Li Sui 李燧, Huang Jianhui 黄鉴晖, Li Hongling 李宏龄, *Jin you riji* 晋游日记 [Journal de voyage des Marchands du Shanxi], Taiyuan, Shanxi renmin, 1989, p. 79.

¹³¹ Texte original : 汾(州)平(阳)两郡,多以贸易为生。利之十倍者,无如放官债。富人携资入都,开设账局。Li Sui, Huang Jianhui, Li Hongling, *Jin you riji*, *op. cit.*, p. 69.

remplacement pour limiter le recours aux couteuses compagnies qui escortent les convois¹³². La première de ces « banques » aurait été créée autour de l'année 1823 et serait la société Rishengchang 日升昌¹³³. Néanmoins, ce n'est pas la seule version et d'autres hypothèses s'ajoutent à l'origine de la création des *piaohao* : le manuscrit *Pingyao piaozhuang jilüe* 平遥票庄纪略 [*Mémoires des comptoirs d'échanges de Pingyao*]¹³⁴, mentionne que le premier établissement de ce type pourrait avoir été la société Xiyucheng 西玉[裕]成¹³⁵, voire la société Zhichengxin¹³⁶, comme je l'ai évoqué plus haut.

Les *piaohao* produisent et émettent des *huipiao* 汇票, des « mandats bancaires ». Leurs caractéristiques sont quasi-identiques à celles d'un mandat-lettre et s'établiront quelques années plus tard sur un système à code secret, *miya* 密押, inventé précisément en 1832 par Lei Lütai¹³⁷ : un débiteur emprunte une somme donnée auprès d'une *piaohao* créancière ; celle-ci remet ensuite au débiteur un mandat à la place de taels destiné à être transmis au bénéficiaire ; une fois que le bénéficiaire est en possession dudit mandat, il se trouve ainsi en mesure de se présenter auprès d'une *piaohao* de sa localité ou de son lieu de commerce, et de retirer l'argent correspondant à la somme inscrite sur le mandat.

Le système à code secret fonctionne sur une composition textuelle sur laquelle les caractères chinois remplacent chiffres et nombres. Le texte, exclusivement connu d'un cercle restreint de responsables de *piaohao* et brûlé systématiquement après le retrait de l'argent, est divisé comme suit : la première partie est composée de 12 caractères pour indiquer un mois entre le premier et le douzième de l'année ; la deuxième partie est composée de 30 caractères pour indiquer un jour entre 1 et 30 ; la troisième partie est composée de 10 caractères pour indiquer le premier chiffre de la somme des taels entre 1 et 10 ; la quatrième partie est composée de 4 caractères pour indiquer la valeur totale des taels par 10 000, 1000, 100 ou 1. Par exemple, un marchand doit retirer dans une *piaohao* succursale la somme de 4000 taels le 20^{ème} jour du 6^{ème} mois de

¹³² Randall Morck, Fan Yang, *The Shanxi Banks*, Cambridge, The National Bureau of Economic Research Books, 2010, coll. « Working Paper », n° 15884, pp. 2-3.

¹³³ Wei Juxian 卫聚贤, *Shanxi piaohao shi* 山西票号史 [Histoire des comptoirs d'échange du Shanxi], Beijing, Jingji guanli, 2008, pp. 80-81.

¹³⁴ Huang Jianhui 黄鉴晖 (dir.), *Shanxi piaohao shiliao* 山西票号史料 [Documents historiques sur les banques du Shanxi], Taiyuan, Shanxi jingji, 2002, pp. 11-15.

¹³⁵ Le siège de cette société était installé dans l'actuelle Xidajie 西大街, dans la ville ancienne de Pingyao et la succursale à Beijing, précisément dans l'allée 10 du quartier Caochang 草厂, à l'extérieur sud de la porte Chongwen 崇文. Voir Wei Juxian, *Shanxi piaohao shi*, *op. cit.*, 2008, p. 11.

¹³⁶ Voir *supra*, p. 70.

¹³⁷ Données exposées dans la galerie consacrée à Lei Lütai du musée du comptoire bancaire Rishengchang 日升昌, situé à Pingyao (Shanxi), visité le 9 mars 2017.

l'année en cours. Son code de quatre caractères tirés d'un texte précis sera le suivant : 取人城宝¹³⁸ :

Figure 5. Explication du système à code secret des mandats

谨防假票冒取，勿忘细视书章	12 caractères pour indiquer le mois : 6 ^{ème} caractère
堪笑世情薄，天道最公平，昧心图自利，阴谋害他人，善恶终有报，到头必分明	30 caractères pour indiquer le jour : 20 ^{ème} caractère
赵氏连城璧，由来天下传	10 caractères pour indiquer le premier chiffre de la somme des taels : 4 ^{ème} caractère
国宝流通	4 caractère pour indiquer la valeur total de la somme : 2 ^{ème} caractère
Code secret : 取人城宝	

La création des *piaohao* aura pour conséquences de réduire progressivement les sollicitations des marchands envers les escortes : avec le système de transaction monétaire par mandat, les opérations sont facilitées et moins exposées au brigandage en dehors des villes. La spécialisation bancaire des négociants s'inscrira d'ailleurs comme étant l'un des premiers facteurs d'obsolescence technique du métier d'escorteur. Le transport sous escorte longue distance des taels demeure toutefois en usage pendant près d'un siècle pour convoier vers les villes qui ne sont pas encore connectées au chemin de fer, mais aussi dans les villes dépourvues de succursales de *piaohao*, ainsi que pour approvisionner ces dernières en déficit d'argent.

Figure 6. Les *piaohao* existant en Chine de 1796 à 1820 (règne Jiaqing 嘉庆 1760-1820)¹³⁹

¹³⁸ Voir Liu Jiansheng 刘建生, Yan Hongzhong 燕红忠, *Ming Qing Jinshang zhidu bianqian yanjiu* 明清晋商制度变迁研究 [Recherches sur les transformations des pratiques des marchands du Shanxi au cours des dynasties Ming et Qing], Taiyuan, Shanxi renmin, 2007, p. 279.

¹³⁹ Carte scannée à partir du *Shanxi piaohao shiliao*, 2002, *op. cit.*

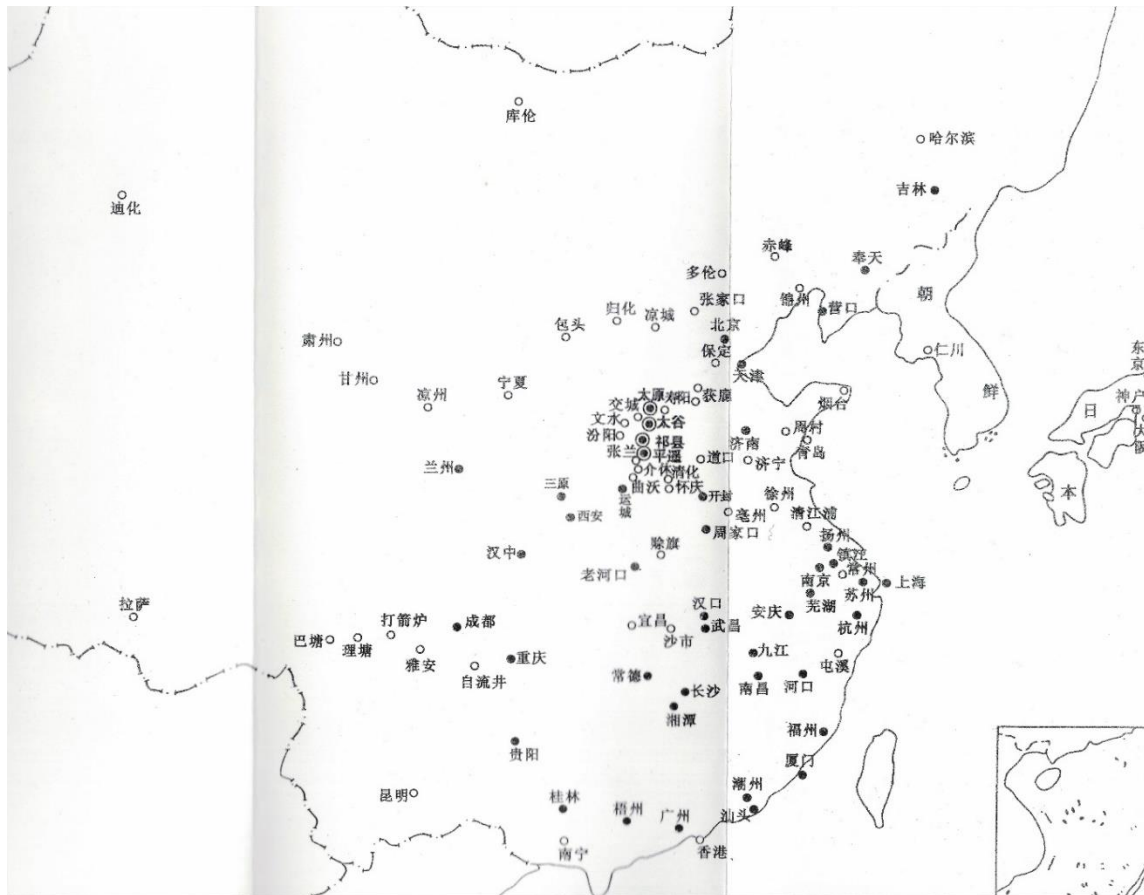


Figure 7. Créations des sièges de *piaohao* entre 1823 et 1921¹⁴⁰

Année	Nombre de <i>piaohao</i> existantes
1823	22
1853	18
1863	16
1893	28
1911	26
1921	4

De 1823 à 1921, 575 succursales de *piaohao* sont créées dans 125 localités différentes¹⁴¹. Si l'objectif des *piaohao* est pour les marchands de s'affranchir du service d'escorte qui leur coûte cher et demeure, malgré tout, risqué, les banques ne sont qu'un facteur de l'abandon progressif

¹⁴⁰ Reproduction des données présentées dans l'ouvrage collectif dirigé par Huang Jianhui, *Shanxi piaohao shiliao*, 2002, *op. cit.*, pp. 1278-1280.

¹⁴¹ Li Shuai, « Qingdai Jinshang fazhan yu biaoju hangye de guanjianxing tanjiu », *op. cit.*, p. 46.

de la pratique de convoi ; la relation entre les maîtres-escortes et les marchands du Shanxi, en revanche, est maintenue. En effet, c'est à ce moment précis de l'histoire des maîtres-escortes, à la fin du XIX^e siècle, que ces derniers entretiennent une proximité relationnelle et une complicité avec le monde du négoce débouchant sur le métier de gardien de résidence de marchands. Ces conditions vont tout particulièrement être profitables aux modifications techniques, ainsi qu'à la diffusion extrarégionale, des pratiques martiales des maîtres-escortes.

Conclusion de chapitre

L'évolution du négoce en Chine du Nord que j'ai tenté de retracer synthétiquement dans ce chapitre premier pourrait, d'une certaine manière, illustrer l'idée de Fernand Braudel, selon laquelle « il n'y a jamais entre passé, même passé lointain, et temps présent de rupture totale, de discontinuité absolue ou, si l'on préfère, de non-contamination. Les expériences du passé ne cessent de se prolonger dans la vie présente »¹⁴². J'emprunte aussi à l'historien la notion de capitalisme que lui-même — assez étonnamment d'ailleurs —, ne prête toutefois pas à la Chine, dont il qualifie le gouvernement d'hostile « à ces formes supérieures de l'échange » ; Fernand Braudel ne se risque pas à comparer l'Europe du XVIII^e siècle à la Chine, où d'après lui l'échange y « est en somme écrêté, arasé [...], cela a eu sa grande importance pour le non-développement du capitalisme chinois ». Il dira plus loin que les étages supérieurs de l'échange sont mieux dessinés au Japon, « où les réseaux de grands marchands sont parfaitement organisés ».

Il n'en demeure pas moins que cette étude sur les marchands du Shanxi me fait rejoindre sa définition du capitalisme qu'il attribue à la situation économique en Europe. Dès la dynastie Ming, les activités marchandes gagnent en intensité, se complexifient, et se précisent dans leur mode organisationnel, d'abord grâce à une nouvelle tentative de système fiduciaire — qui a, cela dit, déjà échoué sous les Song —, puis avec la mise en circulation des sapèques, ces pièces de cuivre percées d'une forme carrée en leur centre. L'échec de l'instauration d'une monnaie papier sous les Ming n'entrave pas pour autant l'essor du négoce mené par les grands groupes de marchands chinois et, d'une manière générale, en Asie. Dès le XVI^e siècle, le développement des réseaux maritimes chinois dans le Sud-Est asiatique, ainsi que l'arrivée de la Compagnie des Indes Orientales néerlandaise en mer de Chine méridionale, une des plus puissantes

¹⁴² Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, op. cit., p. 50.

entreprises capitalistes de l'époque, entraîne dans les échanges commerciaux internationaux la mise en circulation de l'argent sous forme de lingots qui remplacent les sapèques¹⁴³.

Le Sud-Est asiatique devient une plateforme de vente des marchandises chinoises prisées des négociants étrangers comme le thé, la soie ou la porcelaine. Les marchands du Shanxi doivent, dans une perspective globale, beaucoup à ce dynamisme économique. Leur développement s'inscrit dans la continuité de pratiques commerciales dynamisées par et au sein d'un espace interétatique qui s'organise en « économie-monde », soit « un fragment de l'univers, un morceau de la planète économiquement autonome, capable pour l'essentiel de se suffire à lui-même et auquel ses liaisons et ses échanges intérieurs confèrent une certaine unité organique »¹⁴⁴.

Nous pouvons penser, par ailleurs, que dans ce contexte, l'intérêt porté par les négociants étrangers envers les marchandises chinoises ait pu encourager les régions réputées « fermées », *fengbi diqu* 封闭地区¹⁴⁵, comme le Shanxi, à s'ouvrir aux pratiques exportatrices. Un commerce qui répond non seulement aux demandes d'un marché intérieur couvrant quasiment l'entièreté du territoire chinois, mais qui s'étend aussi jusqu'aux régions frontalières au nord, comme nous l'avons vu, ainsi qu'aux régions côtières plus au sud, d'où les marchandises transitent depuis les ports vers d'autres marchés internationaux. Les marchands du centre et du sud existant à cette époque, comme les marchands d'Anhui, du Zhejiang, du Fujian, du Jiangxi ou du Canton devaient naturellement prendre part aux échanges.

Ce que je soutiens comme une forme de capitalisme marchand, ressort d'interactions, d'ascension, mais aussi d'émergence des catégories sociales qui intéressent cette étude en Chine du Nord, prend ses racines dans un contexte socio-économique mis en place depuis les Ming, pour atteindre sa maturité et se confirmer dans la deuxième moitié des Qing avec la création des *piaohao*, les banques du Shanxi. L'organisation spatiale de la société à l'étage des marchés élémentaires (connexions bourgs-villages-villes), comme aux étages supérieurs de l'échange avec les routes commerciales reliant entre eux les grands carrefours¹⁴⁶, devaient offrir aux marchands du Shanxi et autres groupes de négociants chinois, un terrain de développement certainement sans précédent dans l'histoire de la Chine. Il y aurait ainsi peu de raisons de penser que les réformes économiques impériales chinoises, comme c'était le cas pour l'Europe,

¹⁴³ Li Kangying, *The Ming Maritime Trade Policy in Transition, 1368 to 1567*, Otto Harrassowitz Verlag (éd.), Wiesbaden, coll. « East Asian Maritime History », 2010, vol. 8, p. 172.

¹⁴⁴ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme : xv^e-xviii^e siècle. Tome 3 : Le temps du monde*, Paris, Armand Collins, 1979, p. 12.

¹⁴⁵ Cette notion de « région fermée » parlant de la province du Shanxi est empruntée à l'ouvrage dirigé par Liu Jiansheng, *Biaoxing sihai*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁴⁶ Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 36-37.

n'aspirent pas et ne portent pas en elles les germes d'un système libéral ; il se heurtera seulement aux guerres de l'Opium qui marqueront ce que les élites politiques actuelles continuent de nommer le « siècle des humiliations », de 1839 à 1949¹⁴⁷.

Enfin, les marchands chinois de la fin des Qing semblent bien s'inscrire dans cette dynamique commerciale menée par les marchands européens du XVI^e siècle, lesquels constitueraient alors, d'après l'étude faite par Thierry Pairault, les organisations capitalistes prééminentes¹⁴⁸. La relation entre les marchands et les maîtres-escortes naît de ce contexte, lequel donnera par ailleurs aussi naissance aux compagnies d'escorte, les *biaoju*. Mais ce lien marchands/escorteurs sera tout particulièrement cimenté par le phénomène du brigandage et les rapports d'ententes complexes entre ces derniers et les brigands, que j'analyse au chapitre suivant.

¹⁴⁷ À propos du « siècle des humiliations », voir entre autres l'ouvrage de Paul A. Cohen, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*, Londres, Routledge, 2003 ; ainsi que l'article d'Alison Adcock Kaufman, « The "Century of Humiliation", Then and Now: Chinese Perceptions of the International Order », *Pacific Focus. Inha Journal of International Studies*, avril 2010, vol. 5, n°1, pp. 1-33.

¹⁴⁸ Thierry Pairault, *Les pratiques populaires et microfinancières chinoise*, Paris, Éditions des archives contemporaines & AUF, 2009, pp. 25-26.

Chapitre 2. Brigands : modes d'organisation et rapports avec les escorteurs

Introduction de chapitre

Ce chapitre propose d'analyser le phénomène du brigandage en Chine du Nord. Les trois sections qui le composent proposent de comprendre les facteurs sociaux qui participent à la formation des groupes de brigands, leurs modes d'organisation et les différents types de pillage auxquels les marchands et leurs escorteurs sont exposés.

La première section développe une vue d'ensemble des principaux facteurs géographiques, sociaux et politiques concomitants aux diverses formes de brigandage identifiées au cours des périodes Ming et Qing. Je précise l'espace géographique relatif aux mouvements des groupes concernés, les caractéristiques environnementales et administratives qui en font des régions sujettes aux pillages ; ces éléments sont conjointement reliés au contexte politique et social dans lequel le brigandage prend les formes décrites. La deuxième et la troisième section portent l'attention sur l'organisation sociale du brigandage dans l'espace défini et les différentes pratiques de pillages qui s'y établissent. Ces sections proposent parallèlement une réflexion sur les appartenances ethnoculturelles des groupes qui sont, en raison de l'adaptation à leurs lieux de vie, potentiellement prédisposés au brigandage. La littérature qui concernent les récits des escorteurs nous renseigne notamment sur les modes d'attaques utilisés par les brigands au détriment des groupes caravaniers. La quatrième et dernière section se concentre sur l'effort de pacification sous-jacent des relations entre brigands et escorteurs, et le lien entre ce processus et la pratique d'un langage jargonneux secret.

Enfin, ce chapitre 2 souhaite plus largement mettre en relief le brigandage avec les mécanismes sociaux à la fois préliminaires et centraux dans la construction sociale des compagnies d'escorte. Pour cela, l'étude menée à cet effet se restreint aux données qui corroborent l'existence des activités d'escorte en rapport aux pillages, et fait l'économie d'exploiter la littérature historiographique indirectement concernée. En effet, cette littérature est conséquente et dépasse le cadre de la présente recherche : le centre national pékinois d'archives impériales (Ming et Qing) compte, parmi les documents consultables, un nombre important d'archives numérisées relatives aux affaires judiciaires abordant divers cas de pillages de marchands. En avril 2018, j'ai cependant eu la possibilité d'effectuer une recherche dans la base de données du centre des archives et de faire un état des lieux des mots-clés relatifs au brigandage. Les ordinateurs à dispositions dans le centre permettaient la consultation de 1889 documents numérisés traitant de cas de pillages : 1478 documents comportant le terme *zei*

贼, « bandit » ou « brigand », et 497 documents mentionnant son synonyme, *fei* 匪. Bien qu'il soit difficile d'établir une comparaison avec d'autres périodes dynastiques chinoises, il me semble que ces chiffres nous montrent que le phénomène du brigandage est un problème préoccupant pour les autorités chargées de consigner les dépositions de marchands. Les lignes qui vont suivre tentent ainsi de mettre en perspective ce phénomène avec les activités caravanières des compagnies d'escorte.

2.1. Le brigandage au Nord : facteurs environnementaux, économiques et politiques

2.1.1. *Le Shanxi et les régions périphériques : des espaces sujets au brigandage*

« L'arme principale de ces populations [de brigands], c'est le terrain lui-même »¹⁴⁹. Les distances entre les provinces, le mode administratif des zones traversées par les caravanes, ainsi que l'environnement naturel, apparaissent en effet comme étant les premiers facteurs qu'il faille apprécier si tant est que nous souhaitions comprendre la manière dont le brigandage s'établit dans la vie des marchands et se répercute sur la conduite des convois. La durée d'un convoi caravanier, qui dépendait des moyens utilisés pour le transport des marchandises — l'utilisation d'animaux de portage (chevaux, ânes, chameaux) ou l'utilisation de véhicules (charrettes à une ou deux roues, bateaux) — est de minimum un mois et peut aller jusqu'à une année entière¹⁵⁰. Les caravaniers empruntent ainsi des routes qui sont soumises aux conditions environnementales, mais aussi aux modes d'administration de ses régions de la Chine du Nord. Les conditions environnementales des plaines au nord, la pluralité ethnique qui borde sa périphérie et les différentes croyances et pratiques religieuses, les modes de vie nomade et semi-monadique des habitants des steppes, font des régions du nord et du nord-ouest un espace étendu aux ressources rares et administrativement difficile à contrôler¹⁵¹.

La province du Shanxi est géographiquement enclavée entre la Mongolie intérieure au nord, la province du Hebei à l'est, du Shaanxi à l'ouest et du Henan au sud. La mobilité humaine est rendue pénible par son relief, et les difficultés qu'on les autorités à exercer un contrôle total au Nord fait de ces dernières une zone risquée pour les voyages des marchands. L'encerclement de la province par les monts Taihang 太行 à l'est, ainsi que par les monts Yin 阴 au nord, derrière lesquels s'étend le vaste et désertique plateau du Löss, représentent les principales

¹⁴⁹ Pierre Briant, « "Brigandage", dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 2, 1976, p. 173.

¹⁵⁰ Voir le système de périodicité des convois au chapitre 3, p. 147.

¹⁵¹ Kent Guy, *Qing Governors and Their Provinces: The Evolution of Territorial Administration in China, 1644-1796*, Washington, University of Washington Press, 2017, pp. 208-209.

barrières naturelles à l'accès aux autres provinces qui bordent le Shanxi. Sur le plan administratif, la région est sous le contrôle de postes « garde-frontière », *menguan* 门关. Ils sont toutefois géographiquement trop éloignés les uns des autres, compte tenu de la forme allongée de la province, pour pouvoir exercer une surveillance précise et efficace des mouvements humains. Parmi ces postes, il y a celui de Mengjin 孟津, limitrophe de la province du Henan, et celui de Tongguan 潼关, limitrophe de la province du Shaanxi au sud, mais aussi celui de Lüliang 吕梁 à l'ouest et enfin celui de Yanmen 雁门 au nord¹⁵².

Tandis que le négoce du sel, en partie grâce à la mesure politique *Kaizhong*, symbolise pour toute la période que couvre la dynastie Ming le développement économique des marchands du Shanxi, un autre commerce, celui du thé, ouvre la voie à une « [route du] négoce du thé », *chashang* 茶商, partant de Hankou 汉口 (Wuhan), jusqu'aux régions périphériques au nord en passant par la province du Shanxi¹⁵³. Ce commerce du thé est en effet déjà identifié sous les Ming, au nord du Shanxi, à Datong, où des marchés permettent de maintenir un équilibre relationnel dans la rivalité entre Chinois et Mongols et les divers groupes ethniques qui viennent faire commerce ; vers la fin des années 1440, ce seront près de deux mille envoyés mongols qui iront acheter du thé, mais aussi des produits de luxe comme la soie et des objets en métal¹⁵⁴. Cette route du « négoce du thé » relie la province du Shanxi à la Russie, plus précisément à la ville de Kiakhta, en république de Bouriatie, située à la frontière russo-mongole¹⁵⁵. Sous les Qing, le commerce du thé vers la Russie participe également à l'élargissement de l'achalandage des marchands du Shanxi : les marchandises qui transitent sur cette route sont notamment la laque du Sichuan, ou encore la laine de mouton et la peau de buffle en provenance de la bannière de Hure, au sud-est de la Mongolie intérieure¹⁵⁶. L'augmentation de la fréquence des convois de caravanes à travers ces réseaux commerciaux, ainsi que l'augmentation du volume de marchandises qui y transitent, profite naturellement à la réussite économique et sociale des

¹⁵² Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, *op. cit.*, p. 3. Pour une liste de monographies relatives à l'administration des régions frontalières, notamment le nord du Shanxi et Datong à la fin des Ming (1605) voir Wolfgang Franke, « Historical writing during the Ming », *The Cambridge History of China. Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 1*, Frederick W. Mote (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 772.

¹⁵³ Qiao Nan 乔南, *Qing dai Shanxi Jingji jiju lun : Jinshang yanjiu de yi ge shijiao* 清代山西经济集聚论: 晋商研究的一个视角 [Collections d'études sur l'économie du Shanxi sous les Qing : un angle d'approche pour une recherche sur les marchands du Shanxi], Beijing, Jingji guanli, 2008, p. 116.

¹⁵⁴ Denis Twitchett, « The Cheng-t'ung, Ching-t'ai, and T'ien-shun reigns », *The Cambridge History of China. Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 1, op. cit.*, p. 317.

¹⁵⁵ Qiao Nan, *Qing dai Shanxi Jingji jiju lun : Jinshang yanjiu de yi ge shijiao*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁶ Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, *op. cit.*, pp. 35-36.

marchands du Shanxi, mais devait aussi attirer davantage l'attention des brigands sur les caravanes et augmenter les actes de pillages sur ces dernières¹⁵⁷.

Un document d'archives présentant l'histoire des relations sino-russes au cours de la dynastie Qing vient notamment étayer les faits concernant les échanges commerciaux entre les deux pays. Une relation commerciale entre marchands de la province du Shanxi et de Russie est mentionnée dès 1733, et le texte précise qu'une grande variété de marchandises transitent entre la ville de Zhangjiakou (Hebei) et celle de Kiakhta¹⁵⁸. En 1765, la portée des activités commerciales des marchands du Shanxi s'étendent, en ceci que le thé qu'ils font transiter jusqu'en Sibérie, en passant par la Mongolie, s'exporte plus loin vers l'ouest en atteignant l'Europe, tel qu'il l'est mentionné dans le *Shanxi lishi ditu ji* 山西历史地图集 [« Atlas de l'histoire du Shanxi »]¹⁵⁹. Le thé est transporté depuis la province du Fujian vers celle du Henan, d'où la marchandise poursuit ensuite son transit vers le nord par la province du Shanxi via Pingyao, Qixian, Taigu, Xinzhou et Datong. Depuis Datong, dernière étape située à l'extrême nord de la région, le thé est transporté jusqu'à Zhangjiakou, dans la province du Hebei. Zhangjiakou est le point de départ vers le transit international jusqu'à Kiakhta en traversant les steppes mongoles de la bannière de Hure¹⁶⁰.

Le brigandage menace ainsi les caravaniers proportionnellement à la fréquence de leurs convois : les traversées de caravanes transportant argent et marchandises incitent les attaques des brigands locaux et l'augmentation des pillages est, dans une certaine mesure, concomitante au développement des itinéraires commerciaux. Mais le brigandage pose déjà de sérieux problèmes à Beijing, le long du Grand Canal reliant Beijing à Hangzhou au niveau de la province du Shandong, et aussi dans les localités plus à l'ouest et au nord de la capitale dès le milieu de la dynastie Ming. Les *xiangmazi* 响马贼, « brigands cavaliers-siffleurs » ou « brigands des montagnes », sont parmi les pilleurs les plus redoutés, reconnaissables au son des clochettes accrochées sur leurs chevaux et au son de leur sifflement quand ils attaquent¹⁶¹. Des rapports officiels font clairement mention en 1473, 1480 et 1485, des attaques des

¹⁵⁷ Huang Jianhui, *Ming Qing Shanxi shanren yanjiu*, op. cit., pp. 109-115.

¹⁵⁸ *Qingdai Zhong E guanxi shi dang'an ziliao xuanbian* 清代中俄关系档案资料选编 [Sélection d'archives sur les relations sino-russes au cours de la dynastie Qing], Zhongguo diyi lishi dang'an guan (éd), Beijing, Zhonghua shuju, 1985, pp. 272-274 ; référence citée notamment par Huang Jianhui, *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu*, op. cit., p. 119, 125.

¹⁵⁹ Voir précisément « Qing dai Jinshang shanglu » 清代晋商商路, *Shanxi lishi ditu ji* 山西历史地图集, référence citée par Liu Jiansheng 刘建生, *Jinshang yanjiu* 晋商研究 [Études des marchands du Shanxi], Taiyuan, Shanxi renmin, 2005, pp. 35-39.

¹⁶⁰ Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, op. cit., p. 35.

¹⁶¹ David Robinson, *Bandits, Eunuchs and the Son of Heaven. Rebellion and the Economy of Violence in Mid-Ming China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, pp. 52-53.

xiangmazi, au cours desquelles ces derniers effectuent des raids de jour dans et aux alentours de Beijing, ainsi que dans des régions plus éloignées vers l'est, l'ouest et le sud. Un édit impérial de 1468 précise même que les autorités centrales se montrent impuissantes face au brigandage des régions environnantes, et reconnaissent, par ailleurs, que parmi les brigands se trouvent d'anciens soldats¹⁶² :

Recently, banditry in and around the capital has become rampant. Openly riding their horses in gangs of several dozen, at night they set fires, brandish [their] weapons, and plunder residents' goods. During the day, [they] intercept the carts of those people who pass by, seizing their donkeys and mules. They even go so far as to take people's lives. Even though there are intendants charged with apprehending bandits, imperial soldiers from the warden's offices of the five wards, and patrolmen, they do not really try to capture the bandits; so that [now] they are totally unrestrained by fear and act outrageously.¹⁶³

En reliant les données relatives aux rapports sur les cas de brigandage au milieu des Ming avec les itinéraires empruntés par les caravanes des marchands du Shanxi dès le début de la dynastie mandchoue, nous pouvons observer que le champ d'action criminel des pilleurs ne concerne pas seulement les régions steppiques de la Mongolie, mais aussi les régions historiquement chinoises au nord-est et au nord-ouest de la capitale. À ce propos, le géographe natif de la province du Shanxi, Xu Jiyu 徐继畲 (1795-1873), qui a notamment effectué un travail de compilation de données à propos des activités marchandes des négociants de sa province natale, a également consacré quelques lignes dans ses travaux savants sur le brigandage au nord du Shanxi¹⁶⁴.

Quelle que soit sa forme, lorsqu'il ne vient pas de l'État lui-même, le brigandage tend à se loger dans les zones de faiblesse des gouvernements, où l'autorité étatique est amoindrie, où ces derniers se voient démunis de leur droit : dans les montagnes, les hauts plateaux, les zones frontières et les déserts, ou entre les états jointures. C'était le cas autour de la Méditerranée du XIV^e siècle pour les États que formaient Venise et [la] Turquie, ou bien la Hongrie, qui représentaient alors les « zones majeures du banditisme à cette époque » en Méditerranée¹⁶⁵. La situation géographique de la province du Shanxi s'inscrit dans ce type d'environnement

¹⁶² David Robinson, *ibidem*.

¹⁶³ Traduction du chinois à l'anglais effectuée par David Robinson, *ibidem*.

¹⁶⁴ Voir *Song kan quanji* 松龕全集, « Zhi Wang Yanting Zhongcheng Yu 至王雁汀中丞圖 » [1875-1908], par Xu Jiyu 徐继畲, repr. Hangzhou, Zhejiang University, CADAL coll., vol. 03, *juan* 03. Voir l'archive numérisée en ligne sur le site *Chinese Text Project*, à l'URL : <http://bit.ly/2iEibWG>

¹⁶⁵ Fernand Braudel, « Misère et banditisme au XVI^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1947, n° 2, p. 135.

participant à l'évolution de groupes organisés ou anarchiques, issus de la classe paysanne ou ex-soldats, qui sont impliqués dans des activités criminelles comme le pillage. Le nord de la province du Shanxi est, en effet, un vaste plateau désertique à la terre composée de sédiments de loess, certes fertile et propice à l'agriculture, mais qui est responsable, en raison de l'érosion de ses sols et du climat aride, d'une répartition inégale de la population. Ces conditions dessinent ainsi un environnement couvert par endroits de zones isolées impropres à l'établissement durable d'une population sédentaire, mais pas aux mouvements des brigands itinérants, hors du champ d'action des autorités, qui profitent des passages des caravanes de marchands.

Le Shanxi de la Chine impériale est, au même titre que les provinces du Sichuan et d'Anhui, une de celles où se pratique le brigandage ; ces régions sujettes aux pillages pour lesquelles le gouvernement Qing a établi un code pénal différent pour chacune d'entre-elles¹⁶⁶. Notons que la province du Shanxi recevait une attention toute particulière des autorités, sans que pour autant cela ne soit réellement efficace pour pallier les problèmes d'insécurité : les actes de pillages sont plus sévèrement punis qu'ailleurs, mais le fait même que les marchands de cette province aient à recourir à une protection privée par le biais des compagnies d'escorte pour se protéger, mais aussi pour protéger leurs marchandises, peut, d'une certaine manière, révéler l'impuissance de l'État face au brigandage. Les attaques régulières dans la région devaient représenter un problème suffisamment préoccupant pour que les gouverneurs locaux appliquent des sanctions pénales à l'encontre des pilleurs sans arme ; ces sanctions ne baissant que « d'un degré »¹⁶⁷ par rapport à ceux faisant l'usage d'armes blanches.

Les régions du nord de la Chine des Qing constituent donc des espaces fortement sujets à un brigandage, déjà bien identifié sous les Ming. L'environnement naturel moins hospitalier qu'au sud et les conditions climatiques pénibles pour les habitants participent à la formation des groupes de brigands. Mais c'est surtout le désordre social et politique endémique sous les Ming qui contribuent à l'augmentation de la violence en zones rurales sous les Qing. Des Mongols associés à des brigands locaux du nord-ouest profitent effectivement des moments de crise

¹⁶⁶ *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law, and Cognate Topics* [1872], de Alabaster Ernest, London, Luzac & Co., coll. California Digital Library; American Libraries, p. 402, 1899. Voir l'archive numérisée en ligne à l'URL : <https://archive.org/details/notescommentarie00alab/page/n7>

¹⁶⁷ « In Shansi, a general provision prevails that robbery by three or more entails a degree greater severity of punishment than for the ordinary offence. The above provisions in their entirety apply to what are called 'armed bands', to constitute which it is sufficient that but one member of the band has but a knife: but not much distinction is made in the application of the rules to unarmed bands – the various penalties being lessened by one degree. », *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law, and Cognate Topics* [1872], *ibidem*.

dynastique pour piller massivement Beijing et sa région, comme c'est le cas en 1449¹⁶⁸. Mais il est intéressant de noter que le brigandage peut aussi être endogène : l'implication des soldats impériaux dans le brigandage, qui est due aux préoccupations secondaires du gouvernement civil de l'Empire vis-à-vis de l'administration militaire, entraîne un déclin défensif au nord. Le déséquilibre social nord-sud retentit sur la politique militaire de l'Empire, dans laquelle les soldats des zones de défense au nord sont sous-payés, et quittent les garnisons pour devenir brigands — en particulier les soldats vieux ou mal entraînés¹⁶⁹.

2.1.2. *Brigands, corruption et climat de violence sociale sous les Ming et les Qing*

Les pillages pratiqués par des ex-soldats, des vagabonds des steppes ou des paysans démunis, dont sont victimes les marchands du Shanxi, sont considérés dans cette sous-section en rapport avec le contexte sociopolitique des dynasties Ming et Qing. Le brigandage prend effectivement forme dans un climat de violence sociale marqué par la corruption pour la première, et par un régime oppressif pour la deuxième, tant sur le plan économique avec un impôt excessif, que sur le plan d'une gouvernance brutale.

Dans la première moitié de la Chine des Ming, bien avant les *wokou*, la majorité des cas de banditisme et l'essor des activités illégales en général se concentrent au sud du pays en raison de « l'insuffisance de la présence étatique dans les provinces côtières du sud et du sud-est, et plus particulièrement au Fujian et au Guangdong »¹⁷⁰. Paola Calanca note à ce titre que les sources de l'époque « ne cachent pas l'impuissance des autorités locales face à la montée de la contrebande et de la piraterie »¹⁷¹. La capitale est transférée à Beijing au cours du règne de Yongle 永乐 (1402-1424) troisième empereur de la dynastie Ming, lequel montre davantage de signes de préoccupation pour la menace des Mongols au nord que pour celle des « bandits montagnards » et des pirates au sud¹⁷².

¹⁶⁸ David Robinson, *Bandits, Eunuchs and the Son of Heaven. Rebellion and the Economy of Violence in Mid-Ming China*, op. cit., p. 61.

¹⁶⁹ Voir le chapitre d'introduction de Frederick W. Mote, *The Cambridge History of China. Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 8-9.

¹⁷⁰ Paola Calanca, *Piraterie et contrebande au Fujian. L'administration chinoise face aux problèmes d'illégalité maritime*, Paris, Les Indes savantes, 2011, p. 134.

¹⁷¹ Paola Calanca, *ibidem*.

¹⁷² La manière dont les « bandits des montagnes » et les pirates profitaient de la situation politique pour s'adonner aux pillages dans les montagnes, mais aussi dans les régions côtières du sud de la Chine a fait l'objet d'un certain nombre d'études. Voir notamment, dans ce cas précis, James Tong, *Disorder Under Heaven : Collective Violence in the Ming Dynasty*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 58. Mais aussi Paola Calanca, op. cit., pp. 135-136.

Mais l'atmosphère d'insécurité n'est pas moins ressentie dans les régions désertiques du Nord, pourtant proches du pouvoir central, que sur les côtes maritimes du Sud. La puissance politique centralisatrice de l'Empire, déployée avec une volonté expansionniste sur les régions alentour de la capitale, n'est effectivement pas exempte de faiblesses. Tel que le souligne Charles O. Hucker, il est difficile d'évaluer l'effectivité de l'administration Ming relative à l'histoire impériale chinoise. Toutefois, les documents officiels sur le fonctionnement administratif mettent davantage en avant la manière dont les décisions politiques sont censées fonctionner, plutôt que de mentionner la réalité des choses ; les autres matériaux contemporains de cette période, tels que les écrits biographiques, les matériaux non officiels ou la littérature de fiction décrivent une élite corrompue, arrogante, cupide, hypocrite, lâche, dont la bureaucratie Ming est « incroyable d'inefficacité et d'inaptitude »¹⁷³. Le commerce florissant du sel, par exemple, soutenu par les autorités et mené en grande partie au nord par les marchands du Shanxi et plus à l'est par les marchands d'Anhui, n'est pas épargné par la contrebande. Les zones stratégiques de défenses, où est stocké le sel, comme la garnison de Datong et la frontière actuelle de la Mongolie intérieure, sont paradoxalement à la fin des Ming parmi les zones les plus touchées par le brigandage et les plus risquées pour les négociants¹⁷⁴. En outre, notons également que l'administration des affaires liées à la commercialisation du sel comptera parmi celles qui sont les plus corrompues au XVI^e siècle au point que « le nom de quiconque allait être associé à l'administration du sel était déjà entaché » ; en 1616, six commissaires de distribution du sel ont été inculpés pour malversation¹⁷⁵.

De telles faiblesses structurelles au niveau du système administratif se répercutent sur les catégories sociales modestes, marginales ou vulnérables de la société, ainsi que le souligne Frederick W. Mote « it is not surprising that the region's endemic disorder, although quite atypical of late Ming society in general, should spawn the two large movements of roaming banditry that became a peril to the rest of China in the 1630s »¹⁷⁶. Entre la fin des Ming et le début des Qing, les paysans se retrouvent tout particulièrement confrontés à la tentation de l'illégalité, voire s'implique dans des activités criminelles plus graves, au sein desquelles se

¹⁷³ Charles O. Hucker, « Ming government », *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, Denis C. Twitchett, Frederic W. Mote (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 103.

¹⁷⁴ David M. Robinson, 'Banditry and the Subversion of State Authority in China: the Capital Region during the Middle Ming Period (1450–1525)', *Journal of Social History*, Colgate University, pp. 527–568.

¹⁷⁵ Ray Huang, « The Ming Fiscal Administration », *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2, op. cit.*, p. 160.

¹⁷⁶ Frederick W. Mote, *The Cambridge History of China. Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 1, op. cit.*, p. 9.

trouvent la contrebande et le brigandage¹⁷⁷. Plus au sud et à l'est, les calamités naturelles aggravent la crise socioéconomique en cours et engendrent famine et abandon des régions anciennement réputées riches et prospères de la côte comme celle du Fujian, en proie au chaos : « tenants attacked landlords and rent collectors; indentured servants rebelled against their masters; urban workers rioted, banditry increased, and hungry peasants roamed the countryside taking food wherever they could find it »¹⁷⁸.

Bien avant l'instauration officielle de la dynastie Qing au pouvoir en 1644, la présence des Mandchous en Chine provoque des tensions sociales d'abord au nord du pays, par lequel ils arrivent. Mais les Mandchous gagnent rapidement du terrain en descendant toujours plus au sud où, dès 1638, année d'extrêmes difficultés, ils s'empareront de Linqing 临清, dans la province du Shandong. Cette même année, « on a plus de raisons que jamais de s'inquiéter pour l'avenir », pour citer Pierre-Etienne Will, car ces « barbares qui vont et viennent impunément au cœur même de l'empire », atteindront Suzhou où « les canaux qui sillonnent la ville sont à sec, les habitants n'ont plus d'eau à boire et tout un trafic s'organise pour en faire venir de l'extérieur, le prix du combustible double pendant l'hiver, des incendies se déclarent un peu partout et le brigandage commence à sévir »¹⁷⁹. P. E. Will va même jusqu'à décrire une administration à la limite du brigandage¹⁸⁰, une observation qui nous en dit beaucoup sur le contexte social dans lequel j'examine l'existence des formes et des raisons de pillages de caravanes des marchands.

Sur une période de plusieurs années durant leur conquête de la Chine, les Mandchous se sont livrés à des massacres d'une telle violence que je ne saurais en faire l'économie dans cette sous-section. Certains de ces carnages sont peut-être tombés dans l'oubli. Le récit d'un survivant — possiblement un marchand — du massacre de Yangzhou en 1645, en est un exemple édifiant. Il est resté pratiquement ignoré, car interdit durant tout le XVIII^e siècle, mais devient rapidement recherché dès le XIX^e dans les cercles d'opposants anti-Qing¹⁸¹. Le *Yangzhou shiri ji* 扬州十日

¹⁷⁷ David M. Robinson, « Banditry and the Subversion of State Authority in China », *op. cit.*, 2000, p. 528 ; James Tong, *Disorder Under Heaven*, *op. cit.*, p. 192.

¹⁷⁸ William Atwell, « The T'ai-cha'ng, T'ien-ch'i, and Ch'ung-chen reigns, 1620-1644 », *The Cambridge History of China. Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 1*, *op. cit.*, p. 632.

¹⁷⁹ Pierre-Etienne Will, « Histoire de la Chine moderne. Documents autobiographiques et histoire, 1600-1930. La transition Ming-Qing », in *L'annuaire du Collège de France*, 2010-2011, pp. 638-639.

¹⁸⁰ Pierre-Etienne Will, « Histoire de la Chine moderne. Documents autobiographiques et histoire, 1600-1930. La transition Ming-Qing », *ibidem*.

¹⁸¹ Je renvoie vers une présentation plus détaillée de l'ouvrage par son traducteur vers la langue française, voir le carnet de recherche de Pierre Kaser à l'URL suivant : <https://kaser.hypotheses.org/187>

记 (*Les Dix jours de Yangzhou*)¹⁸², ravive ainsi la mémoire du drame très tôt oubliée par la jeunesse contemporaine du carnage¹⁸³.

La Chine impériale tardive baigne alors dans un climat de violence sociale, tel que l'entend William T. Rowe. Celui-ci étaye son propos en énumérant un certain nombre de mœurs en usage dans la Chine des Qing, et qui conditionnent très tôt l'acceptation de la violence comme « partie intégrante de la vie » quotidienne : du dépeçage d'animaux et des sacrifices religieux sanglants, en passant par les exécutions sur les marchés ou les lieux publics aux démonstrations de coupage de têtes, ces activités font partie des processus de « socialisation de l'enfant »¹⁸⁴. Une violence qui se manifeste à différent degré de la vie sociale et de diverses manières, jusqu'à l'extrême violence appliquée au système de justice pénale où la torture est une routine faisant partie intégrante du jugement. Politiquement, la violence prend forme dans les ambitions expansionnistes de conquêtes des Mandchous, qui touchent les régions où vivent les populations non-han, comme dans les régions du nord-ouest où justement voyagent les caravanes¹⁸⁵ :

In the northwestern Mongol proto-state of Zongharia, the Qianlong emperor, fed up with the protracted warfare between Zonghar and Qing from the 1690s to the 1750s, opted for the final solution: he sent in a massive military force which killed more than half a million people, deliberately emptied the land for new colonization, and effectively eliminated the Zonghar people from subsequent human history.¹⁸⁶

Cette gouvernance brutale sera la cause sans surprise de conflits interethniques, des tensions de classes dues aux inégalités sociales, mais aussi à l'apparition de mouvements de résistance anti-Qing — desquels émergeront des groupes de sociétés secrètes et des familles de pratiquants d'arts martiaux fondatrices de compagnies d'escorte¹⁸⁷.

Ce climat de violence participe aussi au rapprochement des « laissés-pour-compte » de la société vers des pratiques criminelles et de pillage. Ces groupes sont, par commodité, appelés *tufei* 土匪, les brigands dits « de grand chemin », et peuvent dans une certaine perspective être

¹⁸² Wang Xiuchu, *Les Dix Jours de Yangzhou. Journal d'un survivant*, traduit du chinois par Pierre Kaser, Toulouse, Anacharsis, 2013, 101 p.

¹⁸³ « Wang Xiuchu achève son récit par une mise en garde qui peut passer pour un poncif, mais derrière laquelle on sent poindre la douleur éprouvée par un rescapé choqué par le peu d'attention qu'on porta, la paix installée, aux atrocités que lui et sa famille avaient traversées. On sait par Qian Chengzhi qu'un quart de siècle après la chute de Yangzhou, le souvenir du massacre s'était estompé dans l'esprit des jeunes habitants de la ville [...] ». Citation de Pierre Kaser, voir Wang Xiuchu, *Les Dix Jours de Yangzhou, op. cit.*, p. 94, n. 28.

¹⁸⁴ William T. Rowe, « Violence in Ming-Qing China: An Overview », *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, vol. 18, n° 2, 2014, pp. 85-98.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ Voir chapitre 4, p. 227.

compris en tant que produits de cette violence sociale. Ils appartiennent en effet à cette catégorie de criminels « en apparence si asociaux », et qui rencontrent « la moralité à travers non seulement le paradoxe de la solidarité de la société qu'ils reconstituent, mais aussi par un certain sens des vertus humaines fondamentales qu'ils parviennent parfois à conserver [...] »¹⁸⁸. En travaillant sur les structures inconscientes des sociétés, Claude Lévi-Strauss nous montre qu'« universalisme et différence ne sont pas contradictoires »¹⁸⁹, que les modes de « pensée sauvage » ne se distinguent pas par leur rationalité, mais sont « logique[s], dans le même sens et de la même façon que la nôtre ». Écartons de ce fait les idées qui « rangent les peuples étudiés dans des catégories séparées de la nôtre [...] »¹⁹⁰, et le brigand de la Chine des Qing ne nous apparaît ainsi pas si différent de celui d'une autre société culturellement différente ou lointaine et dans l'espace et dans l'histoire, comme les brigands du monde romain antique, par exemple. « L'importance de la pauvreté [liées plus ou moins aux circonstances] pour le phénomène de l'apparition du brigandage est incontestable », de même « l'hérédité, qu'elle soit géographique ou biologique, le désir de puissance, l'amour de la violence, et enfin le désir de lutter contre l'ordre établi »¹⁹¹. Mais comme le questionne Catherine Wolff, le brigandage peut aussi être lié à un désir de justice sociale.

Pour Jean-Luc Guichet, le brigand se crée un champ qui lui est propre, régi par ses rites, ses lois, son code d'honneur et même sa justice¹⁹². En Chine, c'est une société marginale et parallèle, parce qu'elle peinait déjà à trouver ses repères moraux dans la société corrompue des Ming, qui se renforce dans le climat de violence sociale de celle des Qing. Ainsi, loin d'être un phénomène isolé et anodin, le brigandage est par nature une activité sociale qui résulte de décisions économiques et politiques, d'une éthique de gouvernance, mais aussi d'une certaine vision de l'ordre social lié au degré de vertu et de devoir moral qui devrait émaner de la classe dirigeante.

De ce point de vue, ces conditions de vie difficiles sont imposées aux groupes sociaux impliqués dans le brigandage, et nous pourrions, dans une certaine mesure, rejoindre l'idée que ces derniers « mènent le genre de vie auquel le besoin les contraint » : le fait même de piller

¹⁸⁸ Jean-Luc Guichet, « Brigand et brigandage », *Cités*, vol. 21, n° 1, 2005, pp. 131-141.

¹⁸⁹ Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 59-62, cité notamment par Anthony Tchékémian et Richard Gauthier, « Approche anthropologique de la violence structurelle en vue du développement économique des territoires », *Revue Géographique de l'Est* [En ligne], vol. 50/1-2, 2010, mis en ligne le 06 septembre 2011, consulté le 29 octobre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rge/2890>

¹⁹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, *ibidem*. Cité par Anthony Tchékémian et Richard Gauthier, « Approche anthropologique de la violence structurelle en vue du développement économique des territoires », *ibidem*.

¹⁹¹ Catherine Wolff, « Comment devient-on brigand ? », *Revue des Études Anciennes*, 1999, vol. 101, n° 3-4, pp. 393-403.

¹⁹² Jean-Luc Guichet, « Brigand et brigandage », *ibidem*.

constituerait alors un mode d'acquisition, au même titre que les activités reconnues telles que le nomadisme, la chasse ou l'agriculture¹⁹³.

Le brigandage en Chine du Nord aux périodes concernées est donc un phénomène social complexe aux origines aussi bien endogènes (paysans, ex-soldats des provinces historiquement chinoises) qu'exogènes (chefs de clans, ex-soldats, nomades des régions steppiques périphériques). À partir de ce point de vue, je voudrais justement me prémunir d'une pensée toute faite sur les brigands ou encore de la facilité d'un ethnocentrisme qui chercherait à opposer « le cru et le cuit », où il n'existerait finalement que deux formes de vie sociale possibles : les agriculteurs et les autres. Les « autres » seraient ainsi les « non-agriculteurs », ceux qui « vivent de chasse, de cueillette et de pillage » ; une vision qui voudrait défendre par-là l'idée que « ce n'est plus leur existence qui est sauvage, c'est eux-mêmes qui le sont »¹⁹⁴. Une pensée à certains égards aussi « toute faite » que le problème qu'elle pose est épineux, puisqu'elle vise à questionner ce qui relève de la barbarie ou de la civilisation. Elle nous vient à l'initial de la littérature grecque classique, à travers laquelle les auteurs de l'antiquité tentent de comprendre les raisons qui poussent un homme à en attaquer un autre pour ce qu'il possède. Pour les philosophes grecs, les peuples d'Asie Mineure qui vivent dans la nature hostile et ne pratiquent pas l'agriculture seraient par nature des brigands : ils vivent du brigandage pour des raisons que les penseurs invoquent rationnelles et relatives à l'appartenance à un milieu donné.

Les habitants des contrées limitrophes de la Chine du Nord sont, dans une certaine mesure, génériquement associés aux « barbares » sous cette acception « cru-cuit » par les Chinois, qui tenteront en vain de s'en protéger avec l'érection de murailles. La crainte des divers groupes ethniques qui peuplent les steppes se fait tout particulièrement sentir sous les Ming, et sera amplifiée, comme nous le verrons plus bas, dans les représentations collectives sous les Qing.

Les récits de missiologie chrétienne effectuée au XIX^e et au XX^e siècle en Mongolie intérieure nous fournissent, cependant, une description antagoniste à la vision sino-centrée concernant les habitants des steppes. Pour les missionnaires, ce sont plutôt les sédentaires, les Chinois, qui seraient davantage enclins à la corruption et qui s'adonneraient avec violence à d'effrénées et brutales débauches. L'observation faite des nomades qui éprouvent de « l'aversion du travail et de la vie sédentaire » par le Père Évariste Régis Huc (1813-1860), anthropologue en mission Mongolie intérieure de 1844 à 1846 — un récit qu'il appellera « Coup d'œil chez les peuples tartares » —, donne ainsi des détails éclairants :

¹⁹³ Pierre Briant, « “Brigandage”, dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique », *op. cit.*, p. 170.

¹⁹⁴ Pierre Briant, « “Brigandage”, dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique », *ibidem*.

Quand on songe à cet affreux climat de la Tartarie, à cette nature toujours sombre et glacée, on serait tenté de croire que les habitants de ces contrées sauvages sont doués d'un naturel extrêmement dur et féroce ; leur physionomie, leur allure, le costume dont ils sont revêtus, tout semblerait d'ailleurs venir à l'appui de cette opinion. [...] Malgré ces dehors âpres et sauvages, le Mongol a le caractère plein de douceur et de bonhomie [...] Timide à l'excès dans ses habitudes ordinaires, lorsque le fanatisme ou le désir de la vengeance viennent à l'exciter, il déploie dans son courage une impétuosité que rien n'est capable d'arrêter ; il est naïf et crédule comme un enfant : aussi aime-t-il avec passion les anecdotes et les récits merveilleux. [...]

L'aversion du travail et de la vie sédentaire, l'amour du pillage et de la rapine, la cruauté, les débauches contre nature, tels sont les vices qu'on s'est plu généralement à attribuer aux Tartares-Mongols. Nous sommes très portés à croire que le portrait qu'en ont fait les anciens écrivains n'a pas été exagéré ; car on vit toujours ces hordes terribles, au temps de leurs gigantesques conquêtes, traînant à leur suite le meurtre, le pillage, l'incendie et toute espèce de fléaux. Cependant les Mongols sont-ils encore aujourd'hui tels qu'ils étaient autrefois ? Nous croyons pouvoir affirmer le contraire, du moins en grande partie. Partout où nous les avons vus, nous les avons toujours trouvés généreux, francs, hospitaliers, inclinés, il est vrai, comme des enfants mal élevés, à dérober de petits objets de curiosité, mais nullement habitués à ce qu'on appelle le pillage et le brigandage. Pour ce qui est de leur aversion pour le travail et la vie sédentaire, ils en sont toujours au même point ; il faut aussi convenir que leurs mœurs sont très libres, mais il y a dans leur conduite plus de laisser-aller que de corruption ; on trouve rarement chez eux ces débauches effrénées et brutales, auxquelles sont si violemment adonnés les Chinois.¹⁹⁵

Le pouvoir coercitif et la violence sociale sont « une réalité de la vie quotidienne sous les Ming », et se prolongent sous une forme plus ou moins oppressive jusqu'à la fin des Qing ; les descriptions normatives de la société chinoise impériale par ses lettrés et ses fonctionnaires ont influencé, comme le fait remarquer David Robinson, notre compréhension de la vie sociale des deux dernières dynasties à travers « le refrain constant de l'harmonie sociale, des valeurs morales, de l'efficacité de l'éducation sur le civisme, de la nature innée du bien et de l'obéissance du peuple ». Tous ces principes devraient néanmoins être compris, non pas en tant que « reflet d'une réalité sociale, mais comme évidence d'un idéal social »¹⁹⁶.

2.2. Le brigandage en pratique et son organisation sociale

2.2.1. Logiques de ralliement, pratiques et représentation des brigands

¹⁹⁵ *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846* [1854], par le Père Évariste Huc (1813-1860), Paris, Édition Omnibus, 2001, pp. 250-251.

¹⁹⁶ David Robinson, *Bandits, Eunuchs and the Son of Heaven*, *op. cit.*, p. 9.

Les faiblesses du pouvoir impérial mandchou et les difficultés à exercer celui-ci dans les régions rurales au début du règne Qing participent à l'augmentation des cas de pillage. Le brigandage représente alors une réelle préoccupation de sécurité publique, comme en atteste la production abondante des rapports officiels, édits impériaux et mémoires de fonctionnaires consacrés aux cas judiciaires relevant d'attaques de brigands, sur les marchands en particulier. Ces cas de brigandage se présentent toutefois sous une forme socialement hétérogène. Deux modèles principaux de formation des groupes de brigands se distinguent : le premier modèle se construit essentiellement par et au sein du milieu paysan et touche la population des zones rurales à l'intérieur des provinces ; le deuxième modèle se manifeste au travers de groupes itinérants ou de groupes semi-nomades des régions steppiques au nord du pays. Les divers modes organisationnels, comme les raisons qui motivent le recours au brigandage, sont circonstanciels selon qu'il s'agit du premier ou deuxième modèle. D'après l'analyse de l'historienne Zhou Bei 周蓓, trois types d'organisations criminelles se dégagent du modèle incarné par la classe paysanne¹⁹⁷ : les organisations « temporaires », *linshi zuzhixing* 临时组织型 ; les organisations « indépendantes », *songsan zuzhixing* 松散组织型 ; les organisations « semi-militarisées », *banjunshi zuzhixing* 半军事组织型¹⁹⁸. Outre les causes du brigandage contextuelles à l'environnement social et géographique des régions concernées par ce phénomène, les travaux de Zhou Bei soutiennent que la guerre provoquée par l'invasion mandchoue, ainsi que la paupérisation de la population constituent des facteurs prédominants dans l'augmentation des pillages. Cette analyse vient notamment corroborer la première section de ce chapitre.

C'est donc un ensemble de causes et d'effets par ricochets qui nourrit et accroît les motifs de la criminalité : la pauvreté se traduit par des famines touchant les villages des régions rurales — qui devaient déjà affronter la rudesse des conditions climatiques (hiver glacial, sécheresse, aridité des sols) —, pendant que la violence sociale engendrée par l'invasion des Mandchous gagne du terrain là où le brigandage touche, en priorité, les régions les plus pauvres et isolées. La première forme de brigandage « temporaire » résultant de cette situation ne concerne donc pas les anciens soldats animés par des ambitions de révoltes, ni les nomades des régions steppiques, mais des paysans qui pillent les terres voisines. Les paysans sont forcés de quitter

¹⁹⁷ Je reviens notamment plus bas dans la troisième et dernière section de ce chapitre sur la classification et les représentations collectives des brigands, p. 104.

¹⁹⁸ Zhou Bei 周蓓, « Qingdai daofei an de leixing yu chengyin » 清代盗匪案的类型与成因 [Une analyse des différents types de cas de brigandage et leurs causes sous la dynastie Qing], *Academic Forum of Nandu. Journal of the Humanities and Social Sciences*, 2013, vol. 33, n° 5, pp. 36–41.

leurs terres et contraints de participer à des activités criminelles à cause des famines dont ils sont victimes. Ce groupe social est d'ailleurs désigné par une terminologie vernaculaire qui n'évoquent explicitement en rien le comportement de pilleur, mais décrit au contraire des êtres humains subordonnés aux désordres sociaux, et souvent impuissants face à ces derniers, comme le terme *liumin* 流民, « itinérant », ou encore *liugai* 流丐, « mendiant ».

La province du Shanxi est l'une des provinces touchées par le fléau nommé « *chidahu* » 吃大户, « prendre aux riches pour manger », terme par lequel il faut entendre des actes brigandage, relevant de mêmes caractéristiques organisationnelles que le type « indépendant », qui ont été observés. Celui-ci, fonctionnant sur le mode du ralliement, *jiuhexing* 纠合性, semble trouver un rapport analogique avec les événements qui se sont produits au début du règne de Guanxu (1875-1908) au nord de la province du Shanxi à Ningwu et Shuozhou : « Deux mille individus, des vagabonds infâmes et des meurt-de-faim ont brûlé et pillé les villages [...] les contrebandiers de sel sont désormais devenus des pillers, se livrant au saccage, avec la complicité d'affamés sans scrupules »¹⁹⁹.

Les acteurs de la contrebande de sel, héritage de faiblesses du système administratif de la dynastie précédente, s'allieront donc à ces paysans démunis. Le brigandage « indépendant » n'a rien d'un ralliement spontané et anarchique tel que c'est le cas pour le brigandage « temporaire ». Il s'organise généralement autour d'un individu, voire de plusieurs individus influents en capacité de diriger des bandes pouvant se composer d'une dizaine à deux ou trois cents hommes. L'organisation des bandes sous l'autorité d'un seul chef ou de quelques-uns permet de structurer la relation d'entraide entre brigands, mais pas de formaliser un pacte d'alliance²⁰⁰. Ce système accroît néanmoins l'efficacité des pillages et leur confère un caractère de technicité en permettant l'adaptation de rapineries selon les conditions géographiques et la surface de la zone à piller, le nombre de brigands enrôlés, ainsi que leur expérience et leur profession initiale. Les brigands peuvent effectivement être d'anciens pillers expérimentés, mais aussi des paysans pour ce qui est des régions des plaines centrales et nordiques, et des pêcheurs pour les régions côtières. Ainsi, les pillages, selon ce mode organisationnel « indépendant », devaient suivre un calendrier précis calé sur celui des saisons creuses paysannes, périodes qui

¹⁹⁹ 号召无赖游手及饥民约, 二千余人焚劫乡村 [...] 盐泉悉变为盗, 勾结饥民恣意掳掠. Cité par Zhou Bei, « Qingdai daofei an de leixing yu chengyin », *op. cit.*, p. 38. Voir également Shanxi sheng shizhi yanjiuyuan 山西省史志研究院 [Institut de recherches sur les chroniques historiques de la province du Shanxi] (éd.), *Shanxi tongzhi : tudizhi* 山西通志 : 土地志 [Les annales du Shanxi : les registres fonciers], Zhonghua shuju, 1998, p. 546.

²⁰⁰ Zhou Bei, « Qingdai daofei an de leixing yu chengyin », *op. cit.*, p. 37.

déterminaient par conséquent le rythme d'activités des rapineries en deux saisons : la saison pleine et la saison morte²⁰¹.

Il serait pour le moins inattendu de pouvoir comprendre qui sont les brigands et comment ils le sont devenus à partir de témoignages laissés par les acteurs du brigandage eux-mêmes. Il semblerait que les groupes de brigands des régions concernées dans ce travail n'aient pas laissé de récits écrits. Toutefois, nous pouvons étudier ce phénomène à travers la manière dont les escorteurs se représentent les individus qui les attaquent, leurs pratiques et leurs façons de s'organiser. Plus globalement, ces récits d'escorteurs sont en quelque sorte façonnés par la grande communauté marchande dans laquelle ils s'inscrivent et peuvent également fournir des éléments sur la manière dont « cette communauté se représente elle-même et le monde qui l'entoure »²⁰². Pour ce faire, Émile Durkheim appréhende les représentations collectives au sein d'un groupe donné par une démarche analogique, c'est-à-dire par « la comparaison des thèmes mythiques, des légendes et des traditions populaires, des langues, de quelle façon les représentations sociales s'appellent et s'excluent, fusionnent les unes dans les autres ou se distinguent [...] »²⁰³. L'approche durkheimienne vise précisément moins à analyser que de chercher à expliciter les phénomènes mentaux et la manière dont ils se produisent, se reproduisent, et se modifient ; en d'autres termes comprendre le processus et les transformations qui consistent à la fabrication d'une image par l'association d'idées. En effet, attendu que ces dernières sont fondées sur des faits vécus ou non, pour Durkheim « ce n'est pas eux [les phénomènes mentaux] qu'il faut considérer et analyser, mais les phénomènes anatomiques dont ils ne sont que l'image plus ou moins fidèle »²⁰⁴.

L'image du brigand qui se construit dans la conscience collective des escorteurs pourrait ainsi, d'après l'approche durkheimienne, reposer, en premier lieu, sur un ensemble de réactions psychologiques au fait d'avoir été confronté ou par crainte d'être à nouveau, ou une première fois, confronté au brigandage. Au mécanisme complexe de la fabrication par l'association d'idées s'ajoute la contribution de la sociologie de Marcel Mauss, selon laquelle le monde extérieur « ne peut signifier au sujet qu'à la condition qu'il se le *représente* à partir d'*associations d'idées collectives*, soit à partir de représentations qui renvoient avant tout à

²⁰¹ Zhou Bei, « Qingdai daofei an de leixing yu chengyin », *ibidem*.

²⁰² Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, édition de 1894 numérisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Université du Québec, 2002, p. 12.

²⁰³ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 13.

²⁰⁴ Émile Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, éditions de 1898 numérisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Université du Québec, 2002, pp. 8-9, p. 22.

d'autres représentations »²⁰⁵. Mauss définit que « dans la plupart des représentations collectives, il ne s'agit pas d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation choisie arbitrairement, ou plus ou moins arbitrairement, pour en signifier d'autres et pour commander des pratiques »²⁰⁶. Pierre Bourdieu complète la réflexion autour des logiques qui conduisent à la création d'une image avec l'idée d'*ordre symbolique*, où « l'identité sociale [de l'escorteur ou du marchand] se définit et s'affirme dans la différence [avec le brigand] »²⁰⁷.

D'après les approches décrites ci-dessus, je rejoins l'idée que les représentations collectives se renforcent et tendent à se cristalliser par des degrés différents d'intégration des conceptions morales, des croyances et des idées, qui agissent telle une force unificatrice au sein de la communauté marchande intégrant de fait la catégorie sociale des maîtres-escortes²⁰⁸.

Trois principaux qualificatifs que sont *tufei* 土匪, *daofei* 盜匪 et *zei* 賊, servent à désigner en chinois, d'une manière générique, le brigandage ou le banditisme. Mais cela tend à confondre des pratiques qui n'ont pas tout à fait le même degré de violence et de criminalité. Au minimum, on pourrait distinguer deux degrés de brigandage qui se retrouve dans les subtilités de la langue chinoise : *daoqie* 盜竊, « voler furtivement », et *qiangjie* 搶劫, « pillage armé ». La nuance est importante en ceci que le fait de dérober sans violence et celui de piller par la force sont deux modes qui n'ont naturellement pas la même force dans la conscience collective. Pour les escorteurs, tous les brigands ne se valent pas en matière de brigandage, de même que leur comportement diffère selon la catégorie dans laquelle ils s'inscrivent. En effet, selon les témoignages des descendants d'escorteurs contemporains, il existe trois types de pilleurs²⁰⁹ : les « professionnels », des chefs de bandes qui faisaient autorité dans des régions éloignées du pouvoir central, les anciens criminels « spécialisés » dans le pillage et en cavale dans les zones rurales, ainsi que les « amateurs » vivant dans une extrême pauvreté²¹⁰.

Les « professionnels » éviteront autant que possible les situations conflictuelles. Ils partagent avec les escorteurs et les négociants le principe que la violence n'est pas profitable au regard

²⁰⁵ Pascal Fugier, « Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire », *revue ¿ Interrogations ?* [en ligne], 2007, n° 4, « Formes et figures de la précarité », disponible à l'URL : <http://www.revue-interrogations.org/Les-trois-dimensions-sociales-de-l-337>

²⁰⁶ Marcel Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001 (1950), p. 294. Référence citée par Pascal Fugier, « Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire », *op. cit.*

²⁰⁷ Souligné par Pascal Fugier, *ibidem*. Voir notamment Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, p. 191.

²⁰⁸ Voir notamment la définition du concept de conscience collective par David Jary, Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, Glasgow, Harper Collins, p. 93.

²⁰⁹ Cette description représentative des brigands est celle mentionnée par Liu Jiansheng et son équipe de recherche à Shanxi University, Taiyuan. Voir *Biaoxing sihai*, pp. 176-178.

²¹⁰ *Biaoxing sihai*, *ibidem*.

des pertes humaines et matérielles. Ils réalisent que, grâce à eux, les escorteurs tiennent là une activité au potentiel lucratif important, et préféreront donc engager une communication qui débouchera sur une relation de coopération dans une forme de subordination sous-jacente ; une relation pacifiée que les escorteurs obtiendront parfois *via* le don d'une partie de l'argent ou des biens du convoi, ou des services divers. Il s'agit d'après mes recherches de la relation la plus complexe que les escorteurs entretiennent avec les brigands et cette association peut, dans une certaine mesure, se répercuter sur les marchands à la façon de la pratique du *pizzo*²¹¹, c'est-à-dire une forme de racket caractéristique de la mafia sicilienne sur les commerçants. Ainsi, les « professionnels » sont des brigands organisés, rassemblés autour d'un ou plusieurs chefs, ce qui n'est pas sans rappeler l'organisation de type « indépendante » développée plus haut²¹².

Les brigands de la catégorie des « spécialistes » sont des criminels en fuite, leurs attaques sont bien préparées, et ils préfèrent « voler furtivement » plutôt que d'avoir à recourir à la force et la violence pour parvenir à leurs fins²¹³. Les « amateurs », en revanche, sont les plus dangereux pour les escorteurs. L'absence de cadre organisationnel structuré autour d'une logique d'acquisition sur du long terme explique leur dangerosité : ils se constituent de groupes errants poussés à commettre des activités de pillages par pauvreté extrême, ils n'ont ainsi que peu de considération morale, ni de « perspectives d'avenir » dans le brigandage²¹⁴. En ce sens, ce que les escorteurs se représentent comme des « amateurs » pourrait correspondre au profil du brigand « temporaire » qui concerne essentiellement les paysans dont les villages sont touchés par de graves problèmes de paupérisation.

Entre le XVI^e et le XIX^e siècle, le phénomène de migration *zouxikou* 走西口, « marcher vers [la porte de] l'Ouest », des marchands chinois de la province du Shanxi et du Shaanxi jusqu'au-delà des murailles qui délimitaient les frontières sous les Ming, a donné naissance à un certain nombre de chants populaires décrivant la nostalgie de quitter leur région natale.

Pour clore cette sous-section, je propose la traduction d'un de ces chants, qui évoquent la brutalité des attaques de convois dans l'actuelle Mongolie intérieure. Il s'agit d'une chanson sur Shahukou 杀虎(胡)口²¹⁵ qui décrit la peur que les marchands avaient des brigands. Le

²¹¹ En italien *pizzo* signifie « plein le bec », en référence aux droits que s'octroyaient les contremaîtres de prendre le grain battu par les paysans. Voir Letizia Paoli, *Mafia Brotherhoods : Organized Crime, Italian Style*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 167-169; 241.

²¹² *Biaoxingsihai*, *op. cit.*, pp. 177-178.

²¹³ *Biaoxing sihai*, *ibidem*, pp. 178-179.

²¹⁴ *Biaoxing sihai*, *ibidem*, p. 181.

²¹⁵ Shahukou est, sous la dynastie Qing, un poste-frontière situé à Shuozhou, dans le district de Youyu, au nord de la province du Shanxi. Il donne à cette époque l'accès à la Mongolie intérieure, région qui bénéficie au cours du règne mandchou d'une relative autonomie administrative, comme mentionné plus haut. Mais c'est surtout un lieu isolé et très peu peuplé, redouté pour abriter des populations de brigands qui pillent les marchands en transit. Notre

caractère explicite des paroles nous renseigne également sur l'état émotionnel de ces groupes de voyageurs devant quitter le Shanxi et ce que représentait la menace du brigandage pour ceux qui l'ont composé²¹⁶ :

La Porte où les tigres [étrangers] sont tués,
Ceux qui n'ont rien ne peuvent pas la passer.
Toute richesse sera pillée
À coups de sabre les têtes seront coupées.
Et quand bien même on la passerait sauf et sain,
Comment peut-on garder l'esprit serein ?

杀虎[胡]口，杀虎[胡]口，
没有钱财难过口。
不是丢钱才，
就是刀砍头。
过了虎[胡]口心还抖。

2.2.2. Formes et pratiques de brigandage d'après les récits d'un maître-escorte

Dans son récit oral, retranscrit par sa fille et intitulé « *Baobiao shenghuo* » 保镖生活, « La vie d'un escorteur »²¹⁷, Li Yaochen 李尧臣 (1876-1973) narre son expérience du métier d'escorte et ses rencontres avec des brigands. Il fait mention de pillages dont la compagnie Huiyou 会友, où il était employé en tant qu'escorteur, est l'objet entre la fin du XIX^e et le début

recherche toponymique indique que le nom s'écrit à l'origine avec le caractère *hu* 胡, « étranger » — Shahukou 杀胡口, littéralement la « Porte [où l'on] tue les étrangers ». Sous les Qing, les Mandchous n'appréciant guère l'utilisation du mot « étranger » pour désigner ce lieu (car eux-mêmes étaient des étrangers pour les Chinois), le caractère homophone *hu* 虎, le tigre, prend alors la place de l'ancien caractère pour devenir Shahukou 杀虎口 la « Porte [où l'on] tue les tigres ». Les marchands n'ont d'autres choix que d'emprunter cette route pour aller faire commerce en Mongolie intérieure. Shahukou est effectivement le seul passage menant à la route commerciale reliant la province du Shanxi à Baotou. Notes ethnographiques du 02 avril 2017, Shahukou, Shuozhou, district de Youyu, province du Shanxi.

²¹⁶ *Biaoxing sihai*, op. cit., p. 37.

²¹⁷ Li Yaochen 李尧臣 (témoignage oral), Li Yichen 李宜琛 (retranscription par écrit), « *Baobiao shenghuo* » 保镖生活 [La vie d'un escorteur], *Wenshi ziliao xuanji* 文史资料选辑 [Collection de documents historiques], Beijing, Wenshi ziliao, 1981, pp. 229-246.

du XX^e siècle²¹⁸. Ce témoignage n'est pas issu de l'historiographie officielle de la bureaucratie impériale ; il fait partie du genre autobiographique d'une personne qui a néanmoins vécu les événements de l'intérieur. En ce sens, et à condition de prendre la distance nécessaire pour tendre vers une interprétation objective, ces récits rendent compte de la nécessité des marchands d'avoir recours à une escorte privée. Les témoignages que les maîtres-escortes nous ont laissés nous aident ainsi à mieux comprendre les logiques organisationnelles de leurs compagnies. De plus, comme je l'ai mentionné en introduction générale, ils confèrent à ce travail des matériaux primaires livrant des informations sur les modes d'attaques des caravanes de marchands par les brigands. Les récits constituent en effet une source vive restituant, à l'échelle microhistorique, ce que les historiens nomment une « mentalité », sinon « le mental émotionnel des contemporains des événements »²¹⁹.

L'incident retenu pour cette section se déroule pendant la 27^{ème} année du règne Guangxu, en 1901 : une embuscade organisée par des brigands déguisés en agent du Service des Taxations impériales, *shuiwusi* 税务司²²⁰. La compagnie Huiyou est chargée de convoier les fonds du *yanfadao* 盐法道, un domaine de l'administration impériale fondé sous les Qing et destiné à superviser et à inspecter la production du sel, et notamment à fixer sa valeur sur le marché²²¹. Les fonds du *yanfadao* sont appelés à cette époque dans le jargon des escorteurs *huanggang* 皇杠, la « palanche de l'empereur », qui désignait anciennement un présent de haute valeur envoyé par un ministre à l'empereur. Ce terme fait référence à la valeur importante de la somme des fonds du *yanfadao* ; celle transportée par la compagnie Huiyou pour ce convoi est de 100 000 taëls d'argent. Les lingots, d'une valeur de cent taëls chacun, sont regroupés par nombre de dix par fourreau, pour un total de cent fourreaux de lingot — un taël équivalant à la fin des Qing à 36,9 grammes²²². Le convoi doit emprunter les voies fluviales de Baoding jusqu'à Tianjin et, pour mener à bien la mission, la compagnie mobilise huit escorteurs répartis sur quatre bateaux. Sur les huit escorteurs, quatre meurent au cours de l'opération :

²¹⁸ Voir notamment chapitre 3, p. 164, 183.

²¹⁹ Philippe Artières et Pierre Laborie, « Témoignage et récit historique », *Sociétés & Représentations*, vol. 13, n° 1, 2002, pp. 199-206.

²²⁰ Agence de collecte de taxes et de services de renseignements du gouvernement impérial chinois fondée en 1854 par les consuls français, américains et anglais. Connue en anglais par Imperial Chinese Maritime Customs Service, l'agence prendra fin en 1949. Voir à ce sujet David Crawford, « James Watson, MD, LRCSE – an Edingburgh trained physician and surgeon in northeastern China 1865–1884 », *JR Coll Physicians Edinb*, 2006, n° 36, pp. 362-365.

²²¹ Zhang Deze 张德泽, *Qingdai guojia jiguan kaolüe* 清代国家机关考略 [Études sur l'organisation du gouvernement des Qing], Beijing, Xueyuan chubanshe, 2001, pp. 228-229.

²²² Wang Li 王力, *Wang Li gu hanyu zidian* 王力古汉语字典 [Dictionnaire du chinois ancien de Wang Li], Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 1815.

Il devait bien y avoir une dizaine d'agents du Service des Taxations, tous en uniforme officiel, un gilet bleu aux contours blancs marqué des caractères blancs : « Service des Taxations ».

Le maître-escorte s'adressa rapidement à eux en précisant que l'argent transporté n'était pas privé, mais était la paye des soldats, ce à quoi les agents répondirent sèchement qu'ils avaient ordre d'inspecter, même s'il s'agissait de la paye des soldats. Ce n'est qu'au moment où ils montèrent sur le bateau que l'on s'est rendu compte que c'était des brigands déguisés pour nous piller la « palanche de l'empereur ». Forcément, on n'allait pas se laisser faire et cela a rapidement basculé au conflit. On était seulement deux par bateau, eux devaient être au moins une vingtaine sur un seul bateau. Quatre de nos hommes sur huit sont morts parce qu'on était en nombre inférieur. Les quatre restants se sont précipités pour aller rapporter les faits, sollicitant alors l'aide de soldats. Les troupes se mirent à leur poursuite, mais les brigands prirent la fuite à l'arrivée des soldats. L'argent étant de 1000 taëls par fourreau, il leur était impossible de tout emporter avec eux. On a remonté à bord les lingots qui ont été répandus sur le sol. Beaucoup sont tombés à l'eau, et certainement que d'autres ont été abandonnés sur les terres agricoles voisines où les paysans ont dû les ramasser. Un avis de recherche a été publié dans tout le district et plusieurs lingots ont quand même été ramenés. En fin de compte, on a perdu un peu plus de deux fourreaux. Une perte que la compagnie d'escorte doit évidemment rembourser.²²³

La suite du témoignage de Li Yaochen nous raconte que le pillage a été organisé par un ex-partisan de la Révolte des Boxers du nom de Song Xipeng 宋锡朋 (s.d.), un chef de brigands originaire du village Lijiazhuang 李家庄 situé dans l'ancienne province de Jizhou 冀州 (actuelle province du Hebei). Après l'échec du mouvement des Boxers, Song Xipeng se lança dans des activités de brigandage, et forma une bande qui progressivement rassemblera jusqu'à deux mille brigands au sud de Jizhou. La compagnie Huiyou recroise, au cours de la même année (1901), la bande de Song Xipeng à Laoyeling 老爷岭, dans l'actuelle province du Jilin 吉林, à l'occasion du convoi d'un fonctionnaire qui devait y prendre ses fonctions.

Le récit est à cet endroit laconique et ne précise pas l'identité du fonctionnaire. Mais il s'agit néanmoins d'un élément à prendre en considération concernant les questions sur la nature des

²²³ Texte original : 税务司有好几十人，都穿着号坎、青坎肩，白边、白字：「税务司」。镖局子的头儿赶紧跟他们打招呼，说：「我们运的是饷银，没带私货。」税务司的人挺横，说：「我们奉了上谕，饷银也不行，也得查。」等他们一上船，才知道是土匪改扮的，要劫「黄杠」。我们当然不能轻让，两下就交手了。我们一个船只有两个人，他们一船上来二十多人。他们人多，我们人少。结果我们八个人死了四个。剩下四个人，赶忙派人去报告地面，请求官兵保护，官兵感到一追，才把他们吓跑。因为银子是一千两一个鞘，一百两一个大元宝，他们抢到了手也没法运走，我们一追，扔得满地都是大元宝。我们想法运回船上，还失落了不少。地面上想，一定有落在庄稼地里被庄稼人拣去的，县里出了告示追查，陆续又送回来不少。最后一计算，只丢了两鞘多银子。这笔损失当然由镖局赔偿。Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, pp. 241-242.

convois et des responsabilités qu'il incombait aux escorteurs de remplir dans l'exercice de leur métier, notamment lorsque celui-ci impliquait l'escorte d'officiels du gouvernement. Par ailleurs, ce passage du récit nous renvoie également aux relations informelles entretenues par la profession des escorteurs et le milieu du fonctionariat abordées plus bas²²⁴. Des relations tacites, mais qui vont cependant jusqu'à l'échange de lettres entre la compagnie Huiyou et le *yamen* 衙门 de Jizhou²²⁵. Ce dernier devait rapporter à la compagnie Huiyou des informations qui auraient été obtenues sur le brigand Song Xipeng, et ils communiquent donc à cet effet par l'échange de lettres²²⁶. Song Xipeng est aperçu au cours de l'année suivante, en 1902, au village de Lijiazhuang, et le récit livre, cette fois-ci, le nom des deux maîtres-escortes, Jiao Penglin 焦朋林 (n.d.) et Lu Yupu 卢玉璞 (n.d.). La compagnie Huiyou charge ces derniers, en plus des quatorze escorteurs — narrateur inclus —, de la capture du brigand. Cette opération s'effectue en pleine nuit entre trois et cinq heures du matin. Song Yipeng est ramené à Baoding et décapité, où sa tête est exposée en public plusieurs jours durant²²⁷.

Le témoignage de Li Yaochen dépeint de manière implicite une Chine du Nord en proie à une forte présence des activités de pillages, en particulier dans les régions montagneuses au nord de la province du Hebei à travers lesquelles circulent régulièrement les caravanes. Les anecdotes qui y sont narrées permettent, dans une certaine mesure, d'évaluer l'ampleur du champ d'action géographique des pillages et d'apprécier, certes très approximativement, l'importance numérique des brigands évoluant dans cette région. Mais là où le témoignage se veut relativement précis, c'est sur le déroulement des pillages orchestrés par les brigands, qui nous renseigne en retour sur les stratégies de défenses mises en œuvre par les compagnies d'escorte contre les embuscades ainsi décrites.

[...] Maître Jiao Penglin m'avait mobilisé avec dix de ses hommes pour l'escorte d'un convoi de chanvre destiné à la vente dans une foire. La valeur du convoi était estimée à une dizaine de milliers de taëls d'argent. Sur la route vers Badaling, on s'est retrouvés cernés par des brigands, des caïds accompagnés de petits bandits qui se mirent à tirer dans notre direction. Leurs fusils étaient chargés de grains de sable, donc pas vraiment puissants, mais on ne pouvait que subir sans pouvoir riposter, car on ne les voyait pas. Jiao Penglin regroupa les ânes porteurs en

²²⁴ Je renvoie *infra*, p. 164.

²²⁵ Un *yamen* est le bureau administratif d'une localité ou la résidence d'un fonctionnaire.

²²⁶ Mes recherches dans les archives à propos des relations entre les fonctionnaires et les escorteurs n'ont pas été concluantes. La nature officieuse des relations entre les autorités du *yamen* et la compagnie Huiyou pourrait être un facteur de ce silence des sources. Je n'ai identifié aucun document mentionnant un rapport officiel, ni sur la personne de Song Xipeng et ses activités criminelles, ni sur les activités de convois de la compagnie Huiyou à cette période et dans cette région précises.

²²⁷ Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, pp. 242-243.

leur faisant former un cercle pour que ses hommes se cachent à l'intérieur [de ce cercle]. L'idée était d'attendre qu'ils descendent piller la marchandise et de réagir à ce moment-là. Le résultat fut qu'une dizaine d'ânes ont été abattus. Paniqué, Jiao Penglin envoya des escorteurs chercher de l'aide auprès d'une petite troupe du district de Huailai qui, en passant par un raccourci de montagne, les ont attaqués par-derrière et les ont vaincus. Bien que la marchandise n'ait pas été perdue, deux de nos frères d'armes, Zhang Huashan et Wu Xianzhang, sont morts. Ces caïds ont été une menace encore pendant près de trois mois, jusqu'à que la petite troupe du district les capture. Ils ont été décapités à Huailai.²²⁸

Le récit de Li Yaochen ne saurait être transformée en document historiographique au sens disciplinaire du terme, pour des raisons évidentes liées au degré de subjectivité du témoignage verbal lignager et familial (il a été retranscrit par sa fille), mais aussi en raison de la nature instable de la mémoire et des modifications auxquelles elle s'expose à travers le temps. Pour ces raisons, nous n'avons pas écarté lors de l'étude de ce récit l'éventualité d'une certaine reconstruction, voire d'une réinvention, des événements par son narrateur. En outre, au cours de mes recherches documentaires effectuées aux archives nationales de Beijing, je n'ai identifié aucun rapport officiel Qing mentionnant de près ou de loin ces événements ; les rapports des fonctionnaires sur les cas de brigandage en général s'avèrent pourtant nombreux, comme nous l'évoquons dans l'introduction de ce chapitre. Néanmoins, le récit de Li Yaochen reste précieux pour les détails (chiffres, noms) qu'il nous livre. Le recours à ce témoignage est assurément utile et appréciable pour la présente sous-section, ainsi que pour la suite de notre démonstration.

2.2.3. Sur les origines ethnoculturelles des brigands en Mongolie et en Mandchourie

Cette sous-section interroge les possibles appartenances ethniques et culturelles des brigands que les escorteurs rencontrent au cours des convois longues distances au nord. Précisément les caravanes devant voyager entre les provinces chinoises (Shanxi, Hebei), la Mongolie et la région qui prendra au XVII^e siècle le nom de Mandchourie, territorialement sous le pouvoir central des Qing. Durant la dynastie mandchoue, les Mongols se soumettent au « Code des

²²⁸ Texte original : [...] 师叔焦朋林带着我们十一个人，保着花市的麻镖，约值十几万两银子。走到八达岭迂见大光棍、二光棍了。他们在山里用枪往外打。他们使的是灌沙子儿的枪，威力并不算大，可是我们看不见他们的人，不能还手，只有挨打。焦朋林就叫把驴驮子圈起来，人都藏在里面，准备他们来劫镖时再动手。结果，小驴被他们打死了十几条。焦朋林急了，派人和怀来县小队联络，进山抄他的后路，内外来攻，才把他们打败。镖虽没出事，可是我们师兄弟里死了张华山、武宪章二人。大光棍他们闹了有三个来月，被县小队拿住，在怀来砍了。 *Baobiao shenghuo, op. cit.*, p. 243.

Grands Qing », *Da Qing lüli* 大清律例, mais bénéficiant néanmoins d'une relative autonomie administrative et d'un régime juridique spécial symbolisés par la bannière et les liges mongoles, *meng* 盟, dirigées par un prince²²⁹. Dans ces conditions administratives, l'application de la loi relative aux affaires de pillages en Mongolie est différente selon que les pillleurs sont Chinois ou Mongols :

Dans les affaires de pillages commises en Mongolie, si tous les brigands sont des Mongols, on appliquera le droit mongol ; si tous les brigands sont des Chinois, on appliquera le Code des Grands Qing. Lorsque des Mongols et des Chinois commettront des actes de brigandage en bande, on déterminera d'abord de quelles infractions ils sont coupables ; si les dispositions du Code mongol sont plus sévères que celles du Code des Grands Qing, on appliquera à tous le droit mongol ; si celles du Code des Grands Qing sont plus sévères que celles du droit mongol, on appliquera à tous le Code des Grands Qing.²³⁰

Ce texte nous renseigne déjà sur le fait que, pour qu'un article de loi y soit consacré, le brigandage par des groupes chinois et mongols devait faire l'objet d'une attention toute particulière à cette époque. Mais compte tenu de la pluriethnicité de l'empire Qing, le texte ne révèle guère plus de précisions sur l'appartenance ethnique des brigands, ou encore moins sur les langues que ces derniers pratiquaient. Mieux connaître l'appartenance ethnique des brigands et leurs langues doit pouvoir nous renseigner en retour sur les escorteurs, leurs pratiques et leurs professions. En effet, pour un caravanier d'ethnie han (négociant ou escorteur), la maîtrise des modes communicationnels devait être déterminante dans les steppes et les régions désertiques, ainsi que la connaissance des codes socioculturels des différents groupes avec lesquels l'interaction était, de toute évidence, quasi inévitable.

Mais remontons un peu plus loin dans le passé, sous les Qin 秦 (221 av. J.-C.-206 av. J.-C.), au cours desquels les tribus des grands espaces du Nord-Est asiatique et de l'Ouest centrasiatique, sont déjà considérées comme des « barbares ». Les « Chinois » d'alors peinaient à identifier ses tribus, en craignaient les mœurs agrestes et rapidement l'image de brigand leur sera associée. Le terme générique employé pour désigner ces peuples est *rong* 戎, derrière

²²⁹ Frédéric Constant, «Le gouvernement de la Mongolie sous les Qing : du contrôle sur les hommes à l'administration des territoires », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 97-98, 2010, p. 55.

²³⁰ Article de loi traduit du chinois par Frédéric Constant. Voir « Le gouvernement de la Mongolie sous les Qing », *op. cit.*, p. 73.

lequel on retrouve le caractère de « bandit », *rongkou* 戎寇, que nous pouvons traduire par les « bandits *rong* », ou les « bandits étrangers », si nous tenons à une traduction entière²³¹.

Pendant les Han 汉 (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.), ces tribus sont assimilées aux Xiongnu 匈奴, appelé aussi *hu* 胡, « étranger », derrière lequel nous retrouvons encore une fois le caractère du bandit, *hukou* 胡寇²³². Dès les Song 宋 (960-1127), le terme *yi* 夷 fait son apparition et désigne les « gens de l'Est » ne faisant pas partie de l'ethnie han comme les populations Khitan, Jurchen et Tangoute, et une nouvelle fois qualifié de « peuple brigand » *yizei* 夷賊²³³. En Chine du Nord, le brigand est donc, depuis les débuts de l'histoire impériale (Qin-Han), associé aux peuples vivants derrière les frontières du territoire « *saiwai* » 塞外 ; ces mêmes groupes que les escorteurs et les négociants devaient des siècles plus tard affronter, ou plutôt, avec lesquels ils devaient avoir tout intérêt de négocier et de coopérer.

Les Xiongnu organisent leur mode de vie essentiellement autour de la pratique du pastoralisme et des traditions semi-nomadiques : ils habitent des yourtes ou des maisons de types troglodytiques et semi-troglodytiques²³⁴. Ils vivent ainsi dans les régions périphériques du territoire chinois, et ce en contraste avec la conception historique chinoise que « l'Empire est au centre », parce qu'il se situe justement au centre du monde autour duquel sont les non-Han, les peuples des immensités des steppes qualifiés de manière récurrente comme « barbares » par des termes comme *di* 狄 et *man* 蛮²³⁵.

Les missions jésuites de la fin de la dynastie Qing conduisent les missionnaires en Mongolie intérieure, mais aussi en Mandchourie, où les observations décrites dans les rapports d'archives des jésuites indiquent que les différentes tribus peuvent parler un peu le chinois, surtout les Mongols qui sont géographiquement relativement proches de la province du Shanxi²³⁶. Parmi les tribus dispersées sur le territoire de Chine du Nord, celles rencontrées par les missionnaires

²³¹ Zhitang Drocourt, Isabelle Rabut (ed.), « De simples sauvages au redoutables étrangers : la notion de barbare en Chine ancienne », *Visions du « barbare » en Chine, en Corée et au Japon*, Paris, Publications Langues O', 2010, p. 21.

²³² René Grousset, *L'empire des steppes*, Paris, Payot, (1939) 2008, pp. 209 ; 419 ; 466. Voir également Zhitang Drocourt, « De simples sauvages au redoutables étrangers », *op. cit.*, pp. 21-22.

²³³ Zhitang Drocourt, « De simples sauvages au redoutables étrangers », *ibidem*, p. 26.

²³⁴ Selon Charles Hucker, les nomades du Nord n'étaient effectivement pas complètement nomades. Encore moins les Mandchous qui, toujours d'après C. Hucker, ne pratiquaient pas du tout le nomadisme. C. Hucker soutenait l'idée qu'après 1368, « la tension entre paysans et nomades n'était plus un thème majeur dans l'histoire de Chine ». Voir Charles Hucker, *The Ming Dynasty and Evolving Institutions*, Ann Arbor, University of Michigan, 1978, p. 2. Cité notamment par Frederic Wakeman Jr., *The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 24.

²³⁵ Zhitang Drocourt, « De simples sauvages au redoutables étrangers », *op. cit.*, pp. 12-13.

²³⁶ *Monseigneur Verrolles et la mission de Mandchourie* [1895], par Adrien Launay de la Société des Missions-Étrangères, Paris, Téqui, Libraire-Éditeur, *Bibliothèque Nationale de France*, 2017, p. 104.

jesuites sont principalement les Toungouses, les Evenks, les Daur, les Solons, les Mongols Khalkhas, les Nivkh (Ghiliaks), les Oroquens, les Goldes (Nanai) et les Iakoutes²³⁷. Les Chinois sont aussi naturellement présents dans ces régions²³⁸. Les ethnies susmentionnées se métissent au fil des siècles et, probablement, l'évolution de leurs langues aussi. Mais, d'une manière générale, les langues parlées sont le Mongol pour les Daur²³⁹, les langues des branches turques et sibériennes pour les Iakoutes²⁴⁰, ainsi que l'evenki pour les autres groupes qui appartiennent au groupe toungouse²⁴¹. Négociants et escorteurs devant voyager à travers ces régions où vivent ces groupes ethniques, nous pouvons ainsi imaginer que des groupes descendants de ces derniers ont potentiellement un rôle dans les réseaux liés au brigandage en Mongolie intérieure et en Mandchourie sous les Qing.

Les récits de missiologie chrétienne, dont les expéditions se déroulent entre 1844 et 1846, narrent les rencontres avec ces groupes ethniques qui, effectivement, ne sont pas épargnées par une forme endogène de brigandage non violent. La subordination du pillé au pilleur, lequel modère son verbe faisant passer le brigandage pour un don consenti, rejoint de manière contiguë celui des escorteurs s'efforçant d'établir une relation pacifiée :

Les voleurs de ces contrées savent assaisonner leur brigandage de politesse et de courtoisie. Ils n'ont pas la malhonnêteté de vous braquer un pistolet sur la gorge, et de vous crier brutalement : la bourse ou la vie ! Ils se présentent modestement, et puis : Mon vieux frère aîné, je suis las d'aller à pied, veuille me prêter ton cheval... Je suis sans argent, veuille me prêter ta bourse... Il fait aujourd'hui bien froid, veuille me prêter ton habit. Si le vieux frère aîné a assez de charité pour prêter tout cela, on lui dit : merci, mon frère ; sinon, l'humble requête est spontanément appuyée de quelques coups de trique. Si cela ne suffit pas, on a recours au sabre.²⁴²

Ces souvenirs de voyages de missiologie chrétienne en contrée steppique au nord, par lesquelles voyageaient à cette même époque les caravanes du Shanxi font échos aux pratiques communicationnelles des escorteurs mises en œuvre pour éviter la violence. Celle-ci ne sera toutefois pas totalement absente des relations escorteurs-brigands. Elle n'est pas nécessairement physique et joue un rôle de cimentation des rapports d'entente. La section suivante tente ainsi

²³⁷ *Monseigneur Verrolles et la mission de Mandchourie* [1895], *op. cit.*, p. 126.

²³⁸ Les Han étaient admis en Mandchourie, mais ne pouvaient pas s'établir durablement, par exemple en construisant une maison ou en fondant une famille : ils menaient une vie incertaine et vagabonde et ne représentaient plus l'élite sociale. Observation faite par Monseigneur Verrolles, *op. cit.*, pp. 135-136.

²³⁹ James B. Minahan, 'Daur', *Ethnic Groups of North, East, and Central Asia: An Encyclopedia*, ABC-CLIO, 2014, pp. 54-56.

²⁴⁰ Émilie Maj et Marine Leberre-Semenov, *Parlons sakha : langue et culture iakoutes*, l'Harmattan, Paris, 2010.

²⁴¹ Marie-Lise Beffa, Delaby et Roberte Hamayon, « Les cas spatiaux en Toungouse (Evenk) », *Cahiers de linguistique - Asie orientale*, vol. 2, 1977, pp. 33-49.

²⁴² *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846* [1854], *op. cit.*, pp. 24-25.

d'analyser le « jeu » de collaboration entre les brigands et les escorteurs régis par un rapport de domination sous-jacent du premier groupe sur le second.

2.3. « Les brigands sont nos amis » : le jargon comme moyen de coopération

2.3.1. Une violence symbolique comme ciment des rapports d'entente

Les brigands, ou la menace qu'ils incarnent ont un rôle central dans l'émergence des compagnies d'escorte en tant que sociétés privées et formelles. Le risque d'être attaqué provoque et entretient la coopération entre les brigands et les escorteurs, mais aussi renforce le rapport de confiance entre marchands et escorteurs. L'enjeu économique motivant l'interaction de ces deux derniers groupes, même si elle n'est en aucun cas le facteur principal, au risque d'occulter les raisons sociologiques qui lie ces individus entre eux, n'en reste pas moins une réalité sociale : ce n'est que lorsque la stabilité des profits marchands est menacée que le recours au service d'une escorte devient légitime, au même titre que la protection des négociants et de leurs biens n'est pas une activité rationnelle sans la promesse d'une rémunération à la hauteur des risques encourus lors des voyages caravaniers. La perspective d'une stabilité économique pour les uns, et d'une rétribution monétaire ou matérielle pour les autres, agit donc comme médiation sociale et cimente la cohésion des groupes pour lesquels prévaut la sécurité des liens économiques²⁴³. Ce mécanisme vaut également pour les rapports entre escorteurs et brigands.

En effet, pour qu'une forme de coopération s'installe durablement entre escorteurs et brigands, les deux groupes devaient avoir pris conscience de trois réalités qui les relient, dans un ordre séquentiel, de façon relativement interdépendante : la première est que la relation entre marchands et escorteurs n'aurait pu être tissée sans l'existence d'une menace réelle de pillage ; la deuxième est que le métier d'escorte, l'ascension sociale et la réussite économique à travers cette profession dépendent de cette menace ; la troisième est que l'acquisition des biens des marchands de passage par les brigands est, par conséquent, légitime pour ces derniers. Cette légitimité que les brigands revendiquent de manière arbitraire, me fait d'une certaine manière penser au concept de « violence symbolique », où un groupe social dominant impose arbitrairement des conditions jugées légitimes sur un groupe dominé et consentant à l'être²⁴⁴ :

²⁴³ André Orléan, « La monnaie comme lien social. Étude de Philosophie de l'argent de Georg Simmel », *Genèses*, 8, 1992, *Monnaies, valeurs et légitimité*, sous la direction de André Orléan, p. 91.

²⁴⁴ Théorie développée par Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron dans *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970. Voir aussi René Barbier, « Violence symbolique et pédagogie institutionnelle », *L'Homme et la société*, N. 31-32, 1974, « Sociologie de la

« [...] les escorteurs sont obligés de reconnaître [la supériorité des brigands], car si tu peux manger c'est grâce à eux »²⁴⁵. L'argent, gagné par les uns et extorqué par les autres, joue de ce fait un rôle catalyseur dans l'effort de pacification des rapports entre escorteurs et brigands, ainsi qu'il assure « la cohésion d'associations qui réunissent des individus par ailleurs inconciliables »²⁴⁶. C'est-à-dire que les ennemis se mettent d'accord pour devenir des « amis », *pengyou* 朋友²⁴⁷.

D'après la réflexion menée ci-dessus nous serions donc en présence d'un rapport tout à fait rationnel. Et cette rationalité définit dès lors ce rapport comme une « sociation qui se fonde typiquement sur une *entente* », soit une activité sociale bâtie sur « un *compromis* d'intérêts motivé rationnellement [...] ou sur une *coordination* d'intérêts motivés de la même manière »²⁴⁸. Je n'irai pas jusqu'à dire que les motivations des groupes concernés, bien que rationnelles, soient ici entièrement d'ordre économique, et seraient « la sphère par excellence de l'activité rationnelle »²⁴⁹, cependant, la dimension économique occupe, il me semble, une part importante qui doit être prise en considération pour mieux comprendre les modes relationnels impliqués dans le phénomène des compagnies d'escorte.

2.3.2. Une pratique langagière inductive dans les échanges brigands/escorteurs

Le langage constitue le rouage des liens d'interaction sociale entre brigands et escorteurs. À travers le langage, ils mettent ainsi en œuvre une stratégie de communication secrète qui n'est pas sans rappeler le concept de signaux « conventionnels » utilisés par des organisations criminelles comme la mafia en Sicile ou encore les Yakuza au Japon²⁵⁰. Ces signaux « conventionnels », gestes, messages, langages codés, employés par ces groupes criminels, reposent sur un ensemble de signes symboliques servant à communiquer exclusivement avec leur milieu, comme moyen de reconnaissance. L'échange s'effectue sur un mode inductif ;

connaissance marxisme et anthropologie », pp. 239-255 ; ainsi que Jean-Michel Landry, « La violence symbolique chez Bourdieu », *Aspects Sociologiques*, Université Laval, vol. 13, n° 1, 2006.

²⁴⁵ [...] 镖行必须承认, 你这碗饭是贼赏给你吃的。 *Baobiao shenghuo*, *op. cit.*, p. 236.

²⁴⁶ Voir l'introduction de la traduction anglaise de *Philosophie des Geldes*, intitulée *The philosophy of Money*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 431 ; 438. Observation citée par Orléan André, « La monnaie comme lien social. Étude de Philosophie de l'argent de Georg Simmel », *op. cit.* p. 88.

²⁴⁷ *Baobiao shenghuo*, *op. cit.*, pp. 238-239.

²⁴⁸ Max Weber, *Économie et Société*, tome 1, Paris Pocket p. 78, cité notamment par Fabrice Patez, « Les relations communautaires ethniques selon Max Weber », *Les Cahiers du Cériem*, Centre d'Études et de Recherches sur les Relations Interethniques et les Minorités, 1997, pp.53-61.

²⁴⁹ Fabrice Patez, « Les relations communautaires ethniques selon Max Weber », *op. cit.*, pp.53-61 ; p. 54.

²⁵⁰ Diego Gambetta, *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection*, Harvard University Press, 1996, pp. 56-58.

l'objectif n'étant pas d'informer directement l'émetteur et vice-versa, à la manière des triades hongkongaises et leurs pratiques de rituels ou de récitation de poèmes comme signaux de reconnaissance²⁵¹. Il est à préciser toutefois que « l'émergence de signaux conventionnels obéit à des règles et requiert des conditions qui n'offrent aucune garantie de coordination solide »²⁵².

Dans les dialogues traduits ci-dessous et tirés du récit de Li Yaochen, le protocole d'échange verbal codifié de reconnaissance entre brigands et escorteurs marque l'arrangement mutuel entre les deux groupes, ainsi que la convenance de ces derniers à reconnaître une certaine forme de domination des pilleurs. Dans les premiers échanges, lorsque les deux groupes ne se connaissent pas encore, le maître-escorte responsable du convoi qui s'engage dans le dialogue doit se placer à un niveau inférieur par rapport aux brigands, ce afin d'éviter une offense qui serait malvenue. Il ne faut pas non plus risquer de susciter leur méfiance : demander son nom à un brigand représente un impair qu'il faut impérativement ne pas commettre. En chinois, demander le nom d'une personne s'emploie avec la formule *guixing* 贵姓, « honorable nom » ; une telle formule employée par un escorteur, sachant, plus ou moins, pertinemment, à qui il a à faire, est une insulte pour le brigand. L'expression « *nin guixing* 您贵姓 ? », « quel est votre honorable nom ? », en dépit de toute la déférence qu'elle manifeste, est interprétée par le brigand comme un signal de refus de coopérer. Ce sont les brigands qui sont en position légitime de poser des questions, et les escorteurs dans celle du devoir d'y répondre. Ainsi, le maître-escorte doit se déprécier systématiquement en annonçant son nom et celui de l'enseigne de sa compagnie, tandis que le chef du groupe de brigands s'enquiert des informations dont il a besoin dans une toute relative amabilité :

« Quelle compagnie ?

— Les “Amis Réunis”, une bien piètre [compagnie].

— Et ton honorable nom ?

— Un bien modeste patronyme, X, et un prénom, XX, peu digne d'intérêt ».²⁵³

²⁵¹ Diego Gambetta, *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection*, *ibidem*, p. 150. Cité notamment par Olivier Hassid, « Diego Gambetta, *La pègre déchiffrée, signes et stratégies de la communication criminelle* », *Lectures* [En ligne], Les comptes rendus, 2014, mis en ligne le 16 juin 2014, consultés le 01 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/14940>

²⁵² Voir la traduction de l'anglais vers le français de *The Sicilian Mafia*, *op. cit.*, par Patrick Hersant, *La pègre déchiffrée. Signes et stratégies de la communication criminelle*, Genève, Éditions Markus Haller, 2014, p. 231.

²⁵³ 哪家的？小子号，会友。你贵姓？在下姓 X，草字 XX。Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, p. 236.

L'échange se poursuit dans un dialogue qui insiste sur le fait que les escorteurs sont redevables aux brigands, sans lesquels ils ne seraient pas en mesure de tirer profit du métier d'escorteur. Le brigand rappelle à l'escorteur que son moyen de subsistance dépend de « leurs amis », c'est-à-dire des brigands :

« De qui [d'où] vient la nourriture que vous mangez ?

— De nos amis.

— De qui [d'où] viennent les vêtements qui vous habillent ?

— De nos amis ». ²⁵⁴

La réponse « de nos amis » constitue le signal indiquant aux brigands que l'escorte se soumet à leur autorité et accepte de coopérer : l'entente est engagée et une relation « d'amitié » peut s'installer. Cependant, au cours des prochaines rencontres, c'est au maître-escorte de présenter ses salutations le premier, en veillant à respecter les règles de bienséance, à savoir le visage souriant, les deux mains vers l'avant, le poing droit fermé enveloppé de la main gauche ouverte :

« Le maître des lieux se donne tant de peine !

— Le patron s'en donne autant ! » ²⁵⁵

Ces règles de « bienséances » consistent en un code pour obtenir des brigands un « laisser-passer », considéré comme une faveur par les escorteurs qui mesurent tout à fait les risques encourus en zone de pillages. C'est aussi la raison pour laquelle les brigands sont ainsi appelés *dangjiade* 当家的, les « maîtres des lieux ». Inversement, bien qu'en position avantageuse, les brigands reconnaissent également le métier des maîtres-escortes qu'ils appellent *zhanggui* 掌柜, les « patrons », littéralement « gérant de boutique », soulignant par-là qu'ils accordent un statut certain à la profession d'escorte formalisée. La maîtrise des compétences communicationnelles dans les échanges de conversation avec les brigands fait intrinsèquement partie des qualités nécessaires pour faire partie d'une escorte. Les brigands « cèdent le chemin », *jielu* 借路, aux escorteurs qui, une fois passés, ne manquent pas à la bienséance de proposer :

²⁵⁴ 吃的谁家的饭？ 吃的朋友的饭。 传的谁家的衣？ 传的朋友的衣。 Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *ibidem*, p. 236.

²⁵⁵ 当家的辛苦！ 掌柜的辛苦！ *Ibidem*.

« Maître, je te ramène quelque chose ? Je dois me rendre à XX (nom de lieu), je repasse dans une vingtaine de jours.

— Ne te donne pas cette peine, patron ». ²⁵⁶

Les compagnies dites « molles » ou « indirectes » ²⁵⁷ entretiennent également une complicité tacite avec les autorités impériales. Ce type de compagnies devait, du moins pour un certain nombre d'entre-elles en activité à Beijing au cours de la fin de la dynastie Qing, bénéficier nécessairement du soutien implicite de fonctionnaires suffisamment puissants et influents pour leur permettre d'entretenir cette relation « d'amitié » avec les brigands. Par exemple, le général Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901), militaire et diplomate ²⁵⁸, aurait été un soutien important de la compagnie Huiyou à Beijing. Un appui informel, cela doit être souligné, et qui à première vue ne semble pas se manifester au travers d'une aide financière. Néanmoins, les proches et la résidence du général étant, à la veille du déclin impérial, sous la protection d'escorteurs employés par la compagnie en question, le bureau des enquêtes, *caifangju* 采访局, fermait les yeux sur la nature des relations que pouvaient entretenir avec le milieu du brigandage les compagnies d'escorte pékinoises ²⁵⁹.

Ce privilège des compagnies d'escorte à disposer d'un soutien des fonctionnaires hauts placés relève d'un paramètre important dans la pacification du rapport entre brigands et escorteurs. Il leur permet de fixer le protocole d'entente sous-tendant le devoir qu'il incombe à ces derniers de protéger leurs « amis » venus des étendues arides de loess : quand les brigands se rendent à la ville pour approvisionnement, les escorteurs couvrent la totalité de leurs frais d'hébergement et de nourriture, excepté leurs emplettes diverses, et ce durant toute la durée du séjour à la capitale ²⁶⁰.

Les « *dianzi* » 点子, soit les « traqué[s] », ou littéralement ceux que l'on « a à l'œil », dans le jargon des escorteurs, est le qualificatif des voleurs ou de tout individu d'appartenance à des groupes marginaux dont les activités étaient considérées comme criminelles par les autorités. Cette appellation vient de la surveillance attentive dont ils font l'objet de la part des

²⁵⁶ 当家的，你有什么带的？我要到 XX 去，二十来天就回来。没有带的，掌班的，你辛苦了。

Ibidem.

²⁵⁷ Je développe le concept des compagnies d'escorte dites « molles » et « dures », voir *infra*, p. 159.

²⁵⁸ Li Hongzhang fonde en 1885 l'armée Beiyang, *Beiyang jun* 北洋军, inspirée du modèle occidental, allemand notamment. Voir notamment Cho-yün Hsü, « Changes in the Relationship between State and Society in Ancient China », *Chinese Studies in History*, 1994-1995, vol. 28, issue 2, pp. 19-70.

²⁵⁹ Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, pp. 237-238.

²⁶⁰ *Ibidem.*

fonctionnaires du bureau des inspections, lequel avait à cet effet mis en place des patrouilles spéciales de surveillance des individus suspectés criminels au sein des remparts de la ville²⁶¹.

Mais la surveillance des « *dianzi* » par ces patrouilles spéciales s'atténue dès lors qu'ils pénètrent à l'intérieur d'une compagnie parrainée par un fonctionnaire : une fois dans une compagnie d'escorte, les brigands sont désormais sous la responsabilité des escorteurs. Ceux-ci s'obligent à en assumer les conséquences si d'aventures une situation fâcheuse venait à se produire. Tout incident pouvait se répercuter sur les escorteurs de la compagnie de deux manières : à travers une possible condamnation de la compagnie par les autorités d'une part, ainsi qu'à travers un risque de représailles sur les routes par les brigands à l'occasion de futurs convois d'autre part.

C'est comme ça que fonctionne le rapport d'entraide mutuelle entre les escorteurs et les brigands. Grâce aux brigands, et surtout parce qu'ils connaissent les codes du milieu, les compagnies d'escorte disposent de la renommée qu'on leur accorde. C'est pourtant deux milieux différents. Les brigands sont des vagabonds dont les affaires n'engendrent aucun profit et menant pour beaucoup une existence hasardeuse sur les routes ; ceux qui travaillent dans une compagnie dépendent d'une firme. Et on n'entre pas si facilement que ça dans une compagnie. Ce n'est pas parce qu'untel maîtrise l'art martial qu'il peut devenir escorteur. Il faut aussi s'assurer qu'on puisse compter sur lui, il doit obligatoirement être recommandé et que quelqu'un se porte garant pour lui. On a beau les appeler nos « amis », les brigands ne pourront jamais devenir des escorteurs. Mais un escorteur qui quitte une compagnie du jour au lendemain pour aller faire le pillard, ce genre de situation, bien sûr que ça existe. Ceux-là, les escorteurs ne doivent pas les laisser filer, car tôt ou tard ils les croiseront sur leur route.²⁶²

La figure de l'escorteur en connaissance des codes du milieu, indispensable à l'établissement des rapports d'entente avec les brigands, peut, à certains égards, faire échos aux configurations qui font celle du *vor v zakone*, ou « bandit professant le code », qu'explore Tobias Holzlehner dans ses travaux sur les relations entre pratiques étatiques légales, illégales, secrètes et transparentes, et les relations de pouvoir dans les structures informelles en Russie

²⁶¹ C'était les patrouilles spéciales qui employaient le terme *dianzi*. Les fonctionnaires devaient connaître, déjà l'existence, mais aussi quelques rudiments des différents jargons pratiqués par les cercles en marge de la société tels que celui des escorteurs et des brigands, *ibidem*.

²⁶² 镖行和贼，就是这样互相利用。正因为有贼，而且贼讲江湖义气，镖局才能站得住，吃得开。可是镖局和贼究竟是两码事。贼做的是没有本钱的生意，多半是些走投无路铤而走险的光棍；而镖局子的人多是有身家的人。会武艺得人，要进镖局，并不是那么简单，必须确实可靠，有人知低担保。所以做贼的人，尽管镖号称他做朋友，可是贼决不能进镖局。镖局的人，忽然不干了，去做贼，这种事，当然也不是没有的。可是镖局子决不能容他。因为这种人离开镖局子去做贼，必然和镖局子作对。Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », pp. 238-239.

contemporaine²⁶³. L'analogie de ses deux mondes souterrains des rapports invisibles, certes socialement et culturellement très différents, s'y prête cependant. Et ce dans la mesure où l'organisation des bandits russes « professant le code » est, au même titre que l'idée d'« amitié » des maîtres-escortes en rapport avec les brigands, définie sur l'idée de fraternité, avec « sa propre cohésion interne et son propre code éthique »²⁶⁴. Les escorteurs voudraient se distinguer des brigands, mais intègrent toutefois leur « fratrie » à partir du moment où les codes sont respectés. La frontière s'amincit d'autant plus entre activité marchande et criminalité que la proximité des escorteurs avec les brigands se ritualise avec la pratique d'un jargon commun, que nous examinons dans la section suivante.

2.4. Des rapports sociaux propres au *jianghu*, le « milieu des marginaux »

2.4.1. Le *jianghu* : un univers social marginal et parallèle

Les maîtres-escortes sont des marginaux par essence. Premièrement parce que le milieu du brigandage fait partie d'un univers marginal : les escorteurs le côtoient, en dépendent et, d'une certaine manière, ils en sont les acteurs. Mais ce sont aussi des marginaux parce que, avant d'être escorteurs de marchands, ce sont des pratiquants d'arts martiaux. Ils existent dans et par le *wulin* 武林, le « cercle des artistes martiaux »²⁶⁵, élément d'un ensemble social plus vaste encore, celui des marginaux par excellence, appelé *jianghu* 江湖, « rivières et lacs ». Une traduction littérale ne rendant évidemment pas compte de la richesse et de la complexité sociale qu'incarne le terme vernaculaire. Le *jianghu* est, dans l'imaginaire collectif, un univers invisible, une société parallèle dont la logique sociale structurée par les codes moraux des groupes qui le composent contraste avec l'idéologie impériale incarnée par la classe des lettrés²⁶⁶. Le concept de *jianghu* en tant que communauté se structure tout d'abord par des formes de langages dépourvues de tradition écrite, rendant alors possible l'interaction des groupes qui lui donnent forme. Ces modes de communication se rassemblent sous l'appellation

²⁶³ Tobias Holzlehner, « La paradis des grands bandits : la culture de la mort violente en Extrême-Orient russe » [en ligne], *ethnographiques.org*, 2007, N° 13, voir l'URL : <https://www.ethnographiques.org/2007/Holzlehner>

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Je traduis le caractère *lin*, « forêt », par « cercle » ou « milieu ». Le terme *wulin* rejoint, par ailleurs, celui de *rulin* 儒林, le « cercle des confucéens » ou *yilin* 艺林 le « cercle des artistes ». Dans la littérature chinoise, le terme *wulin* a été popularisé par l'élève de l'écrivain Lu Xun 鲁迅 (1881-1936), Gong Baiyu 宫白羽 (1899-1966). Voir par exemple Gong Baiyu 宫白羽, *Wulin zhengxiong ji* 武林争雄记 [Bataille pour la suprématie dans le cercle des artistes martiaux], Beijing, Beiyue wenyi, 1990.

²⁶⁶ Voir Laurent Chircop-Reyes, « Indifférent aux vicissitudes, à l'honneur et au déshonneur », *Impressions d'Extrême-Orient* [En ligne], n° 7, 2017, mis en ligne le 31 décembre 2017, consulté le 26 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ideo/615>

jianghu chundian 江湖春点, le « langage codé des marginaux »²⁶⁷. Ces langages codés établissent la cohérence structurelle et la logique relationnelle des différentes catégories sociales qui donnent vie au *jianghu* tels que, entre autres, les saltimbanques itinérants, les brigands, les artistes martiaux — ces fameux *xia* 侠, ou l’image du « brave » dans la littérature romanesque —²⁶⁸, les magiciens, les prostituées, les mendiants, les charlatans, etc.²⁶⁹ ; ce sont des vagabonds, dont les pratiques, les modes de vie et de pensée, ainsi que leur histoire personnelle ne se conforment pas à l’idéal de société confucéen. N’ayant pas leur place dans la société conformiste des fonctionnaires érudits, ils errent « loin » de celle-ci, dans le monde des « rivières et des lacs », à l’écart des influences des hommes d’État. Cependant, le fait d’être éloigné de la société n’est pas tout à fait à prendre au sens spatial du terme, mais plutôt dans une symbolique de représentation d’un espace social réel²⁷⁰.

En effet, et j’ouvre à cet endroit une parenthèse, à l’exception de certaines communautés comme celles des brigands de la steppe au nord ou encore des pirates au sud qui peuvent être géographiquement éloignés, l’idée de « rivières et lacs » est bien souvent une image, parce que les communautés du *jianghu* n’ont finalement d’existence qu’apposée à la société qu’elles rejettent ; ce n’est que par la coexistence avec ce qu’il lui est différent que le *jianghu* est ce qu’il est. Un univers où s’équilibre « loyauté et révolte, ordre et barbarie », dont l’entrée en dissidence des acteurs du *jianghu* est la plupart du temps générée, comme le suggère Vincent Durand Dastès en rappelant ce concept à la lumière du fameux récit en langue vulgaire, le *Shuihuzhuan* 水浒传 (le « récit des berges »)²⁷¹, par « la rencontre d’une injustice [ou le fait

²⁶⁷ S’écrit également *chundian* 唇典, que l’on pourrait traduire par « argot » ou encore « langage codé ».

²⁶⁸ Laurent Chircop-Reyes, « Indifférent aux vicissitudes, à l’honneur et au déshonneur », *op. cit.*

²⁶⁹ Shen Guoqing 申国卿, « Jianghu hangbiao : lijie diyu wushu wenhua de yi tiao xiansu » 江湖行镖 : 理解地域武术文化的一条线索 [Le métier d’escorte et le *jianghu* : comprendre une branche constituante de la culture martiale], *Journal of Wuhan Institute of Physical Education*, 2017, vol. 51, n° 7, pp. 62–67.

²⁷⁰ Li Gongzhong 李恭忠, « “Jianghu” : Zhongguo wenhua de ling yi ge shichuang — Jianlun “chaxun geju” de shehui jiegou neihan » “江湖” : 中国文化的另一个视窗 — 兼论 « 差序格局 » 的社会结构内涵 [“Jianghu” : Une autre fenêtre sur la culture chinoise — “Différences structurelles” du système sociétal], *Xueshu yuekan*, 2011, vol. 11, pp. 30-37.

²⁷¹ Shi Nai-An, Luo Guan-Zhong, *Au bord de l’eau (Shui-hu-zhuan)*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, 2 tomes (version intégrale). Pour la version abrégée de Jin Shengtian, voir Shi Nai-An, *Au bord de l’eau (Shui-hu-zhuan)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 2954-2955, 1994-1995. Le *Shuihuzhuan* est un classique de la littérature chinoise ancienne, et une œuvre importante dans les histoires de brigands en Chine. Aussi, je tenais à accorder un espace dans cette note à la présentation faite de ce roman par Loïc Aloisio : « Est-il encore nécessaire de présenter *Shuihu zhuan* 水滸傳, le plus fameux, et pour certains le meilleur des grands romans-fleuve de la dynastie Ming 明 (1368-1644), monument littéraire connu jusqu’au début du XX^e siècle dans une version raccourcie par son génial commentateur Jin Shengtian 金聖嘆 (1610-1661) et rendu populaire en France dans sa version intégrale par Jacques Dars à travers sa magistrale traduction *Au bord de l’eau ?* Ceux qui ne le connaîtraient pas encore se doivent impérativement y remédier en lisant cette savoureuse épopée qui décrit dans une langue vulgaire nerveuse et colorée, les aventures de cent huit bandits en révolte contre la corruption du gouvernement et des hauts fonctionnaires de la fin de la dynastie des Song 宋 du Nord (960-1127). Parmi cette

d'être] victime d'un complot et finalement le personnage va commettre un crime, un crime d'honneur, qui le place hors-la-loi, et qui le fait entrer dans le maquis, le monde *jianghu* "des rivières et des lacs" et ces personnages vont errer un certain temps et puis se rassembler [...] »²⁷². Du point de vue de cette œuvre littéraire classique, qui place le concept de *jianghu* comme parmi l'un des éléments centraux de son argument, l'idée de ralliement des braves créant la force de cohésion nécessaire au renversement du pouvoir établi et corrompu apparaît fondamentale. Un « paradigme démoniaque de l'histoire » où se mêlent politique et marginaux : les membres du pouvoir en place ne comptent désormais plus sur celui-ci pour rétablir la justice, mais sur les braves du *jianghu*, avec lesquels ils s'associent et se sentent, d'une certaine manière, investis d'une mission « de rédemption de l'ordre du temps » qui est celle de « plonger le monde dans le chaos, afin de le régénérer par la suite »²⁷³.

Remarquons, par ailleurs, que « l'esprit *jianghu* » existe toujours dans la société chinoise contemporaine — ou tout du moins sa logique demeure, car se manifestant sous des formes différentes. Ce sont les triades ou, plus généralement, le milieu de la pègre, celui de la « société noire », *heishehui* 黑社会, qui y est associé. Mais pas seulement, car notons à titre d'exemple que les rockeurs chinois, qui se qualifient d'activistes, revendiquent aussi une appartenance au *jianghu* : « De toute façon, nous sommes *jianghu*, nous ne pouvons rien y changer, nous avons nos propres règles et seuls les *jianghu* peuvent vraiment nous comprendre »²⁷⁴.

Je ferme ici la parenthèse de cette description du *jianghu* pour revenir aux modes de communication des communautés qui sont impliquées dans cet « univers ». Ces modes de communication sont considérés comme non-conventionnels, en ceci qu'ils sont de nature argotique et secrète, *yinyu* 隐语. Pourtant, lorsqu'ils sont saisis dans le contexte du rapport tissé entre les brigands et les maîtres-escortes, ils apparaissent structurellement proches des mêmes codes linguistiques caractéristiques d'un « langage professionnel », *hanghua* 行话. Les brigands et les escorteurs développeront en effet leur propre langage professionnel, un jargon commun aux deux groupes qui sera associé au « langage codé des marginaux » du *jianghu*, mais qui exclura de fait toutes les autres communautés : seuls les escorteurs et les brigands peuvent se comprendre et ceux qui ne le parlent pas nommeront ce langage le *heihua* 黑话, le « parler

bande de héros que l'auteur de la version finale a rendus immortels, certains se distinguent tant par leur bravoure dans l'art du combat que par leur caractère impétueux ». Voir Loïc Aloisio, « Li Kui se tourne en ridicule en mangeant la cuisine occidentale », *Impressions d'Extrême-Orient* [En ligne], n° 5, 2015, mis en ligne le 15 septembre 2015, consulté le 28 octobre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ideo/371>

²⁷² Vincent Durand-Dastès, « Au bord de l'eau et sa postérité : entre loyauté et révolte, ordre et barbarie », (colloque), *Hieroglossie II : les Textes fondateurs*, Paris, Collège de France, 8 juin 2016.

²⁷³ Vincent Durand-Dastès, « Au bord de l'eau et sa postérité » *ibidem*.

²⁷⁴ Caroline Grillot, « Dixia Chengdu/Chengdu Underground », *Ateliers*, 2001, n° 24, pp. 211-258.

noir », qui pourrait être traduit par le « jargon des brigands ». Le caractère « professionnel » du *heihua* réside alors dans le fait qu'il est employé pour servir essentiellement à l'exercice du métier d'escorte.

Le terme vernaculaire *heihua* incarne la nature occulte d'un mode de communication qui, d'une certaine manière, est analogue à celle que le mot « jargon » revêtait en France entre le XIII^e et le XVIII^e siècle. À cette époque, ce que nous appelons « jargon » est avant tout un parler difficile à comprendre, voire incompréhensible pour les non-initiés, et sa pratique confidentielle se fait par des groupes en marge de la société comme les brigands et les merciers, ce qui le fera passer plus tard dans la catégorie des langages dits argotiques²⁷⁵. Le jargon secret est aussi le moyen permettant les alliances intercommunautaires, l'association de groupes différents les uns des autres, mais réunis autour d'un même but. Dans ce sens, le *heihua* des escorteurs et des brigands ressemble aux jargons codés pratiqués par le milieu des vagabonds, des sociétés secrètes, des ordres religieux et des brigands dans le monde occidental du Moyen-âge :

The vagabonds [...] formed themselves into associations which were not strictly secret, but held together by secret languages and signs, adopted a common object, as is now the case with the Jesuits, and as was done by the Garduna, the bands of Schinderhannes at the end of the last and beginning of the present century, and is done by the more modern brigands and thieves. In the Middle Ages France was infested with a band of itinerant beggars, usually known as Truands, whence our word truant. They had their king, a fixed code of laws, and a language peculiar to themselves, constructed probably by some of the debauched youths who, abandoning their scholastic studies, associated with the vagabonds. This language in course of time came to be called argot [...] and the truands were then known as argotiers. Cartouche [...] the famous robber, also formed his band into an association, having a language and laws of their own.²⁷⁶

Ainsi, à la manière des *vagrants* issus des sociétés traditionnelles du monde du crime européen²⁷⁷, brigands et maîtres-escortes s'expriment dans une langue, un argot, qui leur est propre ; leur cercle relationnel est exclusif, et ne peut comprendre en son sein que ceux qui maîtrisent leur langage secret. En revanche, le langage lui-même est par nature inclusif de par sa diversité lexicale façonnée par l'incorporation de termes jargonnes d'horizon divers²⁷⁸. Il

²⁷⁵ Denis Delaplace, *Le Jargon des Coquillars à Dijon au milieu du xve siècle selon Marcel Schwob (1892)*, Paris, Classiques Garnier, « Classiques de l'argot et du jargon n° 5 », 2011.

²⁷⁶ Charles William Heckethorn, *The secret societies of all ages and countries*, London, George Redway, 1897, vol. 1, p. 282.

²⁷⁷ Eric Hobsbawm, *Bandits*, Londres, Hachette UK, 2010, p. 43.

²⁷⁸ Zheng Gang 郑纲 (dir.), *Jiu Zhongguo heishhehui mi shi* 旧中国黑社会秘史 [Histoire secrète des sociétés occultes de la Chine ancienne], Beijing, Jingji ribao, 1998, p. 1376.

est donc difficile de déterminer si le *heihua* est d'abord un argot de brigand ou un jargon de maîtres-escortes. Car le *heihua* se pratique également entre escorteurs, pour éviter que les marchands et individus extérieurs au métier ne comprennent. De plus, ce type d'argot est identifié dans un certain nombre de régions chinoises (au Dongbei 东北, soit dans la région Nord-Est de Chine, au Shandong 山东) où il se diffuse, s'incorpore aux pratiques de brigandage locales, et s'inspire de dialectes et de parlers locaux²⁷⁹. Toujours est-il que ce mode de communication, pratiqué des Chinois Han parlant les dialectes du nord (notamment le *jinyu* 晋语, parlé dans la province du Shanxi) influencés par les langues mongoles et des autres ethnies de traditions nomades et semi-nomadiques de Chine du Nord, va parallèlement nourrir celui des sociétés secrètes (Qingbang 青帮, « Bande verte », Tiandihui 天地会 « Alliance du Ciel et de la Terre », Bailianjiao 白莲教 « Secte du lotus blanc »)²⁸⁰. Un enrichissement langagier sans doute pluriethnique, un peu comme le suggère Eric Hobsbawm dans ses travaux sur les bandits lorsqu'il expose le cas complexe des « gitans, qui ont considérablement nourri l'argot de la pègre française et espagnole, ou les juifs, qui ont enrichi encore davantage le langage de la pègre allemande »²⁸¹.

2.4.2. Le « parler noir », le jargon secret des brigands et des escortes

Les situations où les escorteurs sont réellement contraints de mettre en œuvre leur art défensif traditionnel sont rares. Le *heihua*, en tant que langage commun, joue effectivement un rôle majeur dans l'effort de pacification des rapports entre escorteurs et brigands²⁸² — même si le savoir martial des maîtres-escortes est plus dissuasif qu'appliqué, il influence néanmoins le processus des négociations disposant les brigands à leur « céder le chemin ». Mais soulignons de nouveau l'enjeu de ce « moyen d'échanges pacifiques » : il participe en retour au dynamisme des activités marchandes, augmente la nature lucrative de celles-ci, ce qui profite autant

²⁷⁹ Zheng Gang, *Jiu Zhongguo heishehui mi shi*, op. cit., p. 1146.

²⁸⁰ Wang Chunwu 王纯五, *Hongmen, Qingbang, Paoge. Zhongguo jiu shi minjian heishehui xisu* 洪门·青帮·袍哥/中国旧时民间黑社会习俗 [Secte Hong, Bande verte, Alliance des frères aînés. Coutumes des sociétés occultes populaires de la Chine ancienne], Chengdu, Sichuan remin, coll. « Zhongguo minsu wenhua xilie », 1993, p. 184.

²⁸¹ Eric Hobsbawm, *Bandits*, op. cit.

²⁸² Voir Laurent Chircop-Reyes, « Le métier d'escorteur au XIX^e siècle en Chine du Nord : de la protection des caravanes de marchands du Shanxi au convoi des premières banques du pays », *L'Asie en 1000 mots. Bulletin d'analyse sur l'Asie de l'Est et du Sud-Est* [ligne], CÉTASE, Université de Montréal, octobre 2017, URL : <http://asie1000mots-cetase.org/Le-metier-d-escorteur-au-XIXe>

directement aux maîtres-escortes, qu'indirectement aux brigands²⁸³ ; un enjeu d'intérêts qui assure donc la stabilité des rapports entre les trois groupes concernés (marchands, maîtres-escortes, brigands), et peut s'appréhender, dans une approche bourdieusienne, comme un champ de forces au sein duquel les agents engagés ne peuvent garantir leur existence qu'au travers d'un « travail collectif d'entente »²⁸⁴. Le récit de Li Yaochen, ci-dessous, met en exergue la nécessité de maîtriser le jargon des escorteurs pour accompagner une caravane :

À cette époque [fin de la dynastie Qing], tous ceux qui faisaient du commerce avaient leur jargon professionnel, un jargon pour chaque secteur et les compagnies d'escorte avaient le leur. Le jargon des escorteurs n'est pas seulement utilisé entre confrères, mais il doit surtout être employé lorsqu'on croise des pilliers du *jianghu*. Ce jargon, nous [les escorteurs] l'appelons « *chundian* » [« langue codée »], les gens ordinaires l'appellent la « langue noire du *jianghu* ». La maîtrise du « *chundian* » est primordiale dans nos relations avec les brigands. Il faut être aimable et amical, ça vaut bien mieux que de compter que sur ses capacités martiales et de chercher le rapport de force avec eux.²⁸⁵

Sur le plan technique, la pratique du jargon se construit d'abord autour de la manière complexe qu'ont les escorteurs d'annoncer, en criant, leur arrivée ou leur présence en zone des brigands. Il s'agissait d'un cri dont la sonorité de base est *ha – wu* 哈武²⁸⁶. Les caravanes se distinguent les unes des autres à travers la variation, plus courte ou plus longue, continue ou saccadée, du son *ha* et *wu*. Les cris dits « courts » sont familièrement appelés *xiaotangzi* 小趟子 « petite gueulade », et les cris dits « longs », *datangzi* 大趟子 « grande gueulade ». Le préposé à la tâche d'émettre haut et fort le son *ha – wu* est généralement le *dahuoji* 大伙计 de la caravane, c'est-à-dire le « commis principal » qui « devait avoir de bons yeux, le sens du

²⁸³ Max Weber, *Économie et société*, traduit de l'allemand [« *Wirtschaft und Gesellschaft* », 1956] par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy. Paris, Pocket, (1971) 1995, p. 137.

²⁸⁴ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil, 1994, pp. 54-55.

²⁸⁵ 当时买卖家各行各业，都有行话，镖局子也有镖行的行话，不过，镖行的行话，不仅是在同行之间用，主要是和江湖上的贼人见面，必须用行话交谈。这种行话，我们叫做春点，一般人就称之为江湖黑话。镖行和贼打交道，首先得会春点。彼此拉交情，镖行必须和气，光凭武艺高强，想制服他们，那还是不行。Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, p. 234.

²⁸⁶ Les sources primaires utilisées pour cette section proviennent d'abord du « *Jianghu heihua pu* 江湖黑话谱 », le « Registre du jargon des marginaux », un manuscrit anonyme datant de la période tardive des Qing. Le registre est inédit en traduction au moment de mes recherches, ainsi qu'il est le seul registre d'époque à contenir des informations sur le mode de communication des escorteurs. Voir la reproduction par Qu Yanbin 曲彦斌 « *Jianghu zoubiao yinyu hanghua pu* » 江湖走镖隐语行话谱 [Registre du jargon secret des escorteurs], *Zhongguo minjian yinyu hanghua* 中国民间隐语行话 [Jargons populaires et secrets de la Chine], Beijing, 1991, Xinhua, 1991, pp. 123-141. Je relève au cours de notre enquête ethnographique que les caractères ont été choisis dans un souci de transcription phonétique par les chercheurs et linguistes en fonction de la prononciation correspondant le plus fidèlement à la sonorité originale. Je détaille plus bas pourquoi il existe une autre phonétique et une autre écriture.

danger, et devait être un bon cavalier en plus de maîtriser le jargon des brigands »²⁸⁷. Le commis cri pour alerter la caravane d'une quelconque situation devant sur la route (la présence de brigands par exemple), puis le cri est répété à l'unisson par l'ensemble des membres de l'escorte. Les formules courtes sont aussi employées dans des endroits nécessitant peu d'intensité dans le volume de la voix pour se faire entendre comme, par exemple, lors de la traversée d'un pont ou à l'approche d'une auberge²⁸⁸. Les formules longues, réservées pour les espaces plus grands, étaient parfois complétées des sons « ya 呶 » et « you 呦 »²⁸⁹.

[...] l'art [martial] ne peut se transmettre sans la langue, le faite [la partie supérieure, la plus haute de quelque chose] ne peut se transmettre sans l'assise [sans les bases, les fondamentaux], [de même] la technique ne peut se transmettre sans le parler. [...] On crie en tout lieu pour faire savoir [notre présence]. Allant de fanfaronnades en allure héroïque, on crie « *ha-wu* ». Si quelqu'un venait à nous barrer le chemin, je m'avance et parle, mais toujours avec justesse. Parler n'est pas épuisant, mais demande autant de sincérité que de compétences [martialles] et de courage [...] Au moindre incident l'escorteur parle d'abord, et il commence toujours par crier la formule « *ha-wu* ».²⁹⁰

À l'instar d'un système de ponctuation à l'écrit, « *ha-wu* » et ses variations marquent l'ouverture et la fermeture d'une proposition, et permet de définir la logique du discours en marquant les intonations et les pauses entre les différents éléments de celui-ci. La formule « *ha-wu* » et ses variations font donc partie intégrante du savoir-faire des escorteurs au même titre que l'art martial :

[...] Pendant le chargement des charrettes, on crie « *ha-wu*, contrôle des marchandises, *ha-wu-wo* ». Les charrettes chargées, tout le monde vérifie à ce que rien ne soit laissé de côté. « Dans le hall, *ha-wu-ha-wu-wo* ». En embarquant : « *ha-wu*, que les hôtes prennent place dans l'escorte, *ha-wu-wo* ». Au départ, « *ha-wu*, que tout le monde se prépare, *ha-wu-wo* » ; « *ha-wu*, tout est prêt, *ha-wu-ha-ha-wu-wo* ». En sortant du magasin [compagnie, comptoir ou société marchande], « *ha-wu*, formation en file, *ha-ha-wu-wo* ». Si l'on aperçoit quelqu'un sur le toit d'une maison, « *ha-wu*, les chevaux sont lâchés dans la brume, *ha-wu-ha-ha-wu-wo* ». Quelqu'un dans une *hutong* [ruelle] « *ha-wu*, dans la manche » [...] un cadavre sur le chemin

²⁸⁷ Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, op. cit., p. 49 ; pp. 99-100.

²⁸⁸ Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », op. cit., pp. 236-237.

²⁸⁹ Qu Yanbin 曲彦斌, *Zhongguo biaohang* 中国镖行 [Le métier d'escorte de Chine], Liaoning, Liaoning guji, 1994, pp. 44-46.

²⁹⁰ [...] 不要着传艺不传话, 传上不传下, 传把势不传口。[...] 到处要喊, 怕人不知。喊得 « 哈武 » 二字, 行走大摇大摆, 总要英雄架式。有人前来拦路, 我上前答话, 说总要恰。虽然说话不费[废]力, 诚[我 ?]以艺高胆量大。[...] 走镖者遇事先要开口, 先喊小号 « 哈武 » 二字。
Jianghu heihua pu, op. cit., p. 125.

« *ha-wu*, madrier sur chanvre » ; des inconnus derrière le convoi « *ha-wu*, on balaye sur le chanvre » [...] si l'on croise des brigands, « *ha-wu*, des oies sauvages sur le chanvre, *ha-wu-ha-ha-wu-wo* ». [...] Pour passer la nuit dans une auberge, « *ha-wu*, on prend la gorge [chemin creusé par un cours d'eau] et on entre dans la grotte [troglodyte] ». En entrant dans l'auberge pour vérifier les lieux, on crie de nouveau « *ha-wu*, place aux Huit immortels » [...] le chef [de l'escorte] crie alors un court « *ha-wu* » et tous les autres répondent par « *ha-wu-ha-ha* ». ²⁹¹

Ce système en apparence simple sert aussi de moyen de communication avec les brigands : les escorteurs doivent maîtriser la formule « *ha-wu* », mais les brigands aussi ²⁹². « *Ha-wu* » est donc un marqueur oral qui a une double fonction dont l'application est à la fois endogène et exogène : premièrement, il a pour but de servir à l'organisation interne des convois et des échanges entre les escorteurs ; deuxièmement, il sert de mode communicationnel, de code de reconnaissance et d'identification sur les routes avec les brigands. Au moment de traverser une zone contrôlée par les brigands, les escorteurs émettent les premiers cris, auxquels doivent répondre les pilleurs, si toutefois ceux-ci acceptent la relation amiable qui leur est ainsi proposée. Les brigands doivent donc répondre « *ha-wu* » à l'unisson par l'ensemble des membres qui composent leur horde : c'est le signe indiquant que les escorteurs peuvent s'avancer. Nous devons nous imaginer que ces échanges de cris se font dans des endroits où, bien souvent, les escorteurs ne peuvent apercevoir distinctement les brigands, positionnés loin en embuscade, parfois au ras du sol profitant des reliefs du paysage. Une fois que les cris des brigands parviennent aux escorteurs, ceux-ci répondent à leur tour en émettant le son « *ha-wu* », toujours à l'unisson. Ce sont les préliminaires avant l'échange conversationnel face à face en langue codée. Si la communication aboutit à un échange « amiable », le convoi poursuit sa route et les brigands crient une dernière fois « *ha-wu* » ²⁹³. Cependant, tous les brigands ne sont pas favorables à l'établissement d'une entente pacifique :

Si des brigands, « des tigres malveillants barrent la route », je dis : « mes amis, que cette ligne [route] soit sans embûches pour tous, écarterez-vous. Si derrière la

²⁹¹ [...] 收东西装车，喊 « 哈武，各管其手了，哈武我 »。车不动，回头看，别丢下东西。 « 档堂了，哈武哈武我 »。上车喊 « 哈武，请客上车押辕子，哈武我。 » 要走了，各喊 « 哈武，众家各着手，哈武我 »。要走，喊小号， « 哈武，着手条顺了，哈武哈哈武我 »。出店走了，喊 « 哈武，跟帮一溜溜了，哈哈武我 »。看见房上有人，喊 « 哈武，云片马撒着，哈武哈哈武我 »。看胡同有人，喊 « 哈武，袖里（召上） »。[...] 路旁一死人，喊 « 哈武，梁子麻 »。车后有人，喊 « 哈武，扫倚麻 »。[...] 见了歹人，喊 « 哈武，雁子麻撒（撒？） »。[...] 住店，喊 « 哈武，拿湾入窑 »。进店看地方，再喊 « 哈武，八仙对摆了 »。[...] 头位喊， « 哈武 » 小号，众位答一小号，都答 « 哈武哈哈 »。 *Jianghu heihua pu, ibidem*, pp. 125-126, 127.

²⁹² Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, p. 237.

²⁹³ *Baobiao shenghuo, op. cit.*, pp. 236-237.

montagne il y a une montagne [et que] dans cette montagne il y a des bêtes sauvages, elles seront dépecées pour leur viande ». [...] S'ils insistent : « Écoutez, mes amis, nous sommes des compagnons de chemin, vous êtes nos frères des forêts vertes [milieu des brigands]. Vous êtes dans la forêt, nous sommes au-dehors, mais nous sommes une seule famille ». Si jamais ils répondent que nous ne sommes pas de la même famille, alors : « Unis depuis 500 ans, nos amis [les brigands] nous permettent de manger de la viande, pas des os [mais si vous voulez nous faire] manger des os [alors] ne le regrettez pas ». Enfin s'ils ne partent toujours pas, on crie « Tout le monde sur les chiens, *ha-wu* ». Ce à quoi tout le monde répond par « *ha-wu*, lâchons les roues [les charrettes] et prenons les armes pour attaquer les tigres ». Si l'on réussissait à les battre : « *ha-wu*, reprenez-bien vos roues [les charrettes], la ligne est sûre, mettons-nous en route, *ha-wu-wo* ». ²⁹⁴

L'invention du système complet de cette communication codée reste hypothétique. L'auteur anonyme du *Jianghu heihua pu* serait issu de la lignée qui aurait inventé le vocabulaire de cette langue codée²⁹⁵. À ce jour, aucune autre source ne nous permet, d'après mes recherches pour ce travail, de le confirmer. Mais l'origine la plus probable, il me semble, à propos de la formule « *ha-wu* », viendrait d'une transformation progressive du son « *hei* » au son « *ha* ». En effet, les provinces chinoises présentent un certain nombre de variétés linguistiques propres à chaque région, des *fangyan* 方言 — sans doute plus proche du topolecte que du dialecte —²⁹⁶, chacune pratiquée dans des aires régionales bien délimitées.

L'hypothèse qui apparaît alors comme la plus plausible sur l'origine du son « *ha-wu* » est que la formule provient des escorteurs de la compagnie Xinglong 兴隆 et plus précisément de son hypothétique fondateur, Zhang Heiwu 张黑五 (s.d.)²⁹⁷, dont l'habitude était celle d'avertir les pilliers du passage de ses caravanes dans leur zone en criant « Heiwu zai ci 黑五在此 ! », littéralement « Heiwu est ici ! ». Une expression dont le sens serait de vouloir dire « vous connaissez mon nom, vous connaissez ma réputation »²⁹⁸. Une formule créée par Zhang Heiwu et son escorte et qui devait avoir pour résultat de dissuader les brigands d'attaquer son convoi. Nous pensons alors à la simplification progressive de « Heiwu zai ci » en « *hei-wu* », prononcé

²⁹⁴ 如有绿(路)林之人, 说« 前边恶虎拦路 »。我说« 朋友闪开, 顺线而行, 不可相拦。山后有山, 山里有野兽, 去了皮净肉 »。[...] 着他再不走, 我说« 朋友听真, 我(乃)线上朋友, 你是绿路林兄弟。你在林里, 我在林外, 都是一家 »。他若说« 不是一家 »。我说« 五百年前俱是不分, 是朋友吃肉, 别吃骨头, 吃骨头着别后悔 »。他若是不走, 喊« 众家兄弟一齐打狗, 哈武 »。众家兄弟听见, 答号« 哈武, 轮子(之)盘头边托, 器械着手一齐打虎 »。将他们赶跑打散, 喊« 哈武, 轮子条顺了, 顺线一溜着手, 哈武我 »。Baobiao shenghuo, pp. 126–127.

²⁹⁵ Jianghu heihua pu, op. cit., pp. 123-124.

²⁹⁶ Victor Mair, « What Is a Chinese "Dialect/Topolect"? Reflections on Some Key Sino-English Linguistic Terms », Sino-Platonic Papers, 1991, vol. 29.

²⁹⁷ Voir notamment infra, p. 141.

²⁹⁸ Voir infra, p. 200, où je décris le processus de ritualisation du cri d'escorte.

« *he-wu* », en raison de l'accent de Zhang Heiwu. D'après les témoignages recueillis auprès des descendants actuels des escorteurs, Zhang Heiwu était originaire de Pingyao. Or, la prononciation de « *hei* », en parler local de Pingyao donne « *he* », qui elle-même aurait donné « *ha* » plus au nord du Shanxi et vers la province du Hebei. Nous devons cependant noter une autre version de cette histoire d'après laquelle « *he* » viendrait de « *laohe* », terme employé pour désigner celui ou celle qui fait partie du *jianghu* : comme dans l'expression visant à marquer son appartenance au *jianghu* « *wumen shi laohe ! 我们是老合 !* », « nous sommes des *laohe* ! » ; le *wu* 吾 au début de la phrase qui en réalité s'écrit et se prononce *wo* 我, « je », serait placé à la fin de la formule pour donner au final une expression contractée ayant le même sens que l'initiale en « *he-wu* »²⁹⁹.

La tradition orale nous renseigne également qu'entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, les compagnies d'escorte du Hebei se distinguent en fonction de la manière de crier cette formule : les quatre compagnies Yongxing 永兴, Tianxing 天兴, Zicheng 自成 et Zhengxing 正兴, lesquelles travaillent conjointement, se représentent par la formule composée des trois sons « *he-he-wu* » ; la compagnie Huiyou 会友 utilise une formule en quatre sons « *youhehewu* » ; les compagnies Beiyuan 北源, Fuyuan 福源 et Dongyuan 东源 emploient également une formule en quatre sons « *ya-he-he-wu* » ; la compagnie Yuanshun 源顺 crie une formule de quatre sons « *wu-he-he-wu* »³⁰⁰. Aucune information provenant de sources textuelles primaires, contrairement à la version de l'auteur anonyme évoquée plus haut du *Jianghu heihua pu*, ne nous permet cependant de confirmer ces données. Mais les témoignages recueillis au cours de mes enquêtes ethnographiques dans la province du Shanxi menées entre l'hiver 2017 et le printemps 2018 corroborent les sources secondaires que nous mentionnons dans cette section.

En ce qui concerne le lexique des mots de vocabulaire du *Jianghu heihua pu*, nous avons compté un total de 347 mots³⁰¹ servant à désigner principalement : des armes, des noms de profession, les membres de la famille, des parties du corps humain, la géographie, les conditions météorologiques, les prépositions locatives et directionnelles, le temps, les verbes de la vie quotidienne (manger, boire, parler, dormir, s'asseoir, mais aussi frapper, insulter etc.), des noms

²⁹⁹ Yun Youke 云游客, *Jianghu congfan* 江湖丛谈 [Recueil de causeries sur le jianghu], Beijing, Zhongguo quyi, 1988, p. 196.

³⁰⁰ Qu Yanbin, *Zhongguo biaohang*, op. cit., pp. 44-46.

³⁰¹ Il s'agit du nombre total que j'ai pu relever à partir du *Jianghu heihua pu*. Nous pouvons imaginer cependant que ce chiffre n'est pas exhaustif ; compte tenu de sa nature non-écrite et confidentielle de ce mode de communication, il doit probablement exister encore d'autres mots et expressions qui ne figurent pas sur le registre que j'ai consulté ou différent de celui-ci.

d'animaux, des noms de végétaux (plantes, légumes, fruits, etc.), l'argent, les nombres, ainsi que tout un vocabulaire fait d'expressions destinées à la négociation et aux échanges en « affaires », *shengyi* 生意. À titre indicatif, nous proposons une traduction, non exhaustive, du lexique du *Jianghu heihua pu*³⁰² :

Figure 8. Vocabulaire du parler noir

	Chinois	Français	Heihua	Français
Les armes	刀 dao	Sabre	青子 qingzi ; 片子 pianzi	[un objet] vert/bleu/noir ; [un objet] plat/mince
	针 zhen	Aiguille	叉子 chazi	Une fourche
	枪 qiang	Lance	条子 tiaozhi	Une brindille/ramille/bande
	火枪 huogiang	Fusil	喷子 penzi	Un pulvérisateur/un arroseur
	抬枪 taiqiang	Jingal (armes à feu murales)	海喷子 haipenzi	Un grand pulvérisateur/un grand arroseur
Professions, classes/catégories sociales	官 guan	Un fonctionnaire	古子 guzi	Un ancien
	进士 jinshi	Un lauréat aux examens impériaux	翅子 chizi	Une aile
	文举 wenju	Un lettré	海剉 haicuo	[celui qui] poli/découpe/lisse + grand/nombreux
	武举 wuju	Le militaire	灰剉 huicuo	[celui qui] poli/découpe/lisse + gris/poussièreux/cendré
	秀才 xiucai	Le bachelier	米子 mizi	Le grain de riz
	兵 bing	Le soldat	冷顺 lengshun	[celui qui] suit/obéi + froid

³⁰² Notons que le vocabulaire du *Jianghu heihua pu* diffère de celui exposé dans l'ouvrage *Biaoxing shihai*, *op. cit.*, p. 99.

	回回 Hui-hui	Musulman hui	羊蹄孙 yangti Sun	sabot de mouton + Sun
	买卖人 maimairen	Un marchand	贸易孙 maoyi Sun	Négoce + Sun
	西方人 xifangren	Un Occidental	念西孙 nianxisun	De l'ouest + Sun
	尼姑 nigu	Une nonne	缺把 queba	Qui manque de manche/tige/queue
	和尚 heshang	Un moine	化把 huaba	[qui a le] manche/tige/queue-transformé(e)/changé(e)
	道士 daoshi	Un taoïste	直把 zhiba ; 亘把 gen (xuan) ba	[qui a le] manche/tige/queue-droit(e) ; [qui a le] manche/tige/queue-dressé(e)/tendu(e)
	富人 furen	Un riche	火家 huojia	Feu + famille
	贫人 pinren	Un pauvre	水家 shuijia	Eau + famille
Lieux	衙门 yamen	Résidence de fonctionnaire	翅子窝 chiziwo ; 虎笼子 hulongzi	Un nid d'aile ; un panier de tigres
	北京 Beijing	Pékin	海浑 haihun	Grand/nombreux + vaseux/mélange
	州县 zhouxian	Préfecture, district	卷子 juanzi	Un rouleau
	村 cun	Village	千丈 qianzhang	Mille + zhang (unité de mesure)
	小村 xiaocun	Petit village	丈 zhang	Un zhang

	大村 dacun	Grand village	海千丈 haiqianzhang	Grand/nombreux + mille + zhang
	胡同 hutong	Ruelle étroite	袖子 xiuzi	Une manche
	大街 dajie	Grande rue	梁子 liangzi	Une poutre/un pont
Genre et famille	男人 nanren	Homme	孙氏 Sunshi	Du clan des Sun
	女子 nüzi	Femme	果氏 Guoshi	Du clan des Guo (« fruit »)
	丫头 yatou	Jeune fille/servante	骨氏 Guhi	Du clan des Gu (« os »)
	父母 fumu	Parents (père/mère)	尊老 zunlao	Les anciens (formule respectueuse)
	媳妇女 xifunü	Épouse	苦果 kuguo	Fruit amer
Situations diverses	说好话 shuo haohua	Exprimer des paroles plaisantes (de bienséance)	合念 henian	Faire rejoindre les idées
	好 hao	Bon/bien	作肯 zuoken	Établir un accord
	不好 buhao	Mauvais/mal	不作肯 buzuoken	Ne pas établir d'accord
	知道 zhidao	Savoir/connaître	对码 duima	Avoir juste
	不知道 buzhidao	Ne pas savoir/ne pas connaître	不对码 buduima	Ne pas avoir juste
	不给钱 bu geiqian	Ne pas donner d'argent	瓢点 piaodian	Une louche en calèche (instrument qui servait à calculer)

	给钱 geiqian	Donner de l'argent	落点 luodian	Lâcher [par terre]
	发财 facai	S'enrichir	兴地来 xingdelai	Arrivée prospère
	无饭吃 wu fanchi	Ne pas avoir de nourriture à manger	念啃 nianken	Ne rien avoir à ronger
	无酒喝 wu jiuhe	Ne pas avoir d'alcool à boire	念火山 nianhuoshan	Pas de feu + montagne (ne pas pouvoir faire chauffer l'alcool)
	无菜吃 wu caichi	Ne pas avoir de légumes à manger	念苗文 nianmiaowen	[ne pas avoir de] plante
	无钱 wuqian	Sans argent	念杵 nianchu	Sans pilon
	要单 yaodan	Demander à se faire payer	说清 shuoqing	Parler clairement
	分钱 fenqian	Partager l'argent	均处 junchu	Égaliser

Conclusion de chapitre

Ce chapitre a tenté de fournir des éléments de réponse à deux interrogations préliminaires pour comprendre l'émergence des compagnies d'escorte, leur processus de formalisation et le rôle structurel des pratiques du métier d'escorte, étudiés au chapitre 3 :

1. Quelles étaient les causes du brigandage en Chine du Nord au cours de la dynastie Qing, et au sein de quel contexte sociopolitique et économique s'inscrivait-il ?
2. De quelles manières s'organisaient les groupes de brigands — qui étaient les brigands ? —, et sur quelles logiques relationnelles et sociales se construisaient l'effort de pacification entre ces derniers et les escorteurs ?

Pour ce faire, nous avons proposé une réflexion autour de la représentation collective des brigands en Chine du Nord, afin de déterminer dans quelles mesures le brigandage et la crainte

qu'il suscite conduisaient les marchands à entrer en relation avec les artistes martiaux locaux. Le brigandage, dans sa complexité sociale et sa pluriethnicité ainsi décrites, ne saurait s'abstraire de la violence sociale et de la corruption à l'œuvre dans la Chine du Nord des Ming et des Qing : inégalités sociales et tensions ethniques viennent amplifier la situation géographique, les conditions climatiques et le mode de gouvernance administratif qui prédisposent au brigandage. En effet, ces facteurs participent à l'inclination vers la pratique du pillage des groupes déjà sujets à la paupérisation et géographiquement isolés.

Nous avons dressé une liste des différentes catégories sociales impliquées dans les pratiques de pillages. L'établissement d'un lien entre les itinéraires marchands et les groupes ethniques vivant dans les régions traversées par les caravanes nous a permis de fournir des éléments de réponses sur les appartenances ethnoculturelles et les langues parlées par les brigands que devaient rencontrer les maîtres-escortes.

Ces propositions nous permettent ainsi d'avancer dans les recherches concernant la mise en place de codes et de comportements sociaux structurés autour d'un langage commun avec les brigands. Les maîtres-escortes, dépositaires de traditions martiales lignagères socialement reconnues par la classe marchande, profitent de cette relation privilégiée et d'entente avec les brigands pour pénétrer dans une logique de marchandisation de leur service de protection. La maîtrise du *heihua* et des pratiques martiales sont deux savoir-faire qui, ritualisés autour d'un ensemble de règles et d'interdits internes au fonctionnement du métier d'escorte, vont jouer progressivement un rôle structurant, participant au processus de formalisation des compagnies d'escorte entre le milieu du XVIII^e et le début du XIX^e siècle.

Chapitre 3. Compagnies d'escorte : structure, représentations, savoir-faire

Introduction de chapitre

Les historiens peinent à reconstituer l'histoire des « compagnies d'escorte », leur composition, ainsi que l'organisation sociale des groupes d'artistes martiaux ayant été à l'origine de ce phénomène. Leur histoire officielle n'est pas, à proprement dit, écrite. L'historien est aussi forcé à se confronter au silence des sources. Le secret fait partie de la pratique d'escorte, et le degré de confidentialité est relatif au processus initiatique des escorteurs. La valeur des savoirs transmis se mesure socialement et économiquement au niveau de maîtrise de ses acteurs, mais aussi de la dimension du secret, attendu que l'intérêt des marchands dépend de la nature confidentielle du métier et des pratiques d'escorte, sous-jacents aux activités marchandes elles-mêmes.

Ce secret est-il un enjeu de perpétuation de ces groupes face à l'administration et les problèmes d'illégalité qu'ils rencontrent³⁰³ ? Les fonctionnaires de l'administration Qing rendent effectivement compte des effractions à l'ordre³⁰⁴ causées par ces groupes d'escorteurs.

Qu'il s'agisse des données contenues dans les quelques archives impériales à partir desquelles je me suis documenté, ou de celles venant de la tradition orale que j'ai recueillie dans les récits ou durant les enquêtes ethnographiques³⁰⁵, les relations d'ententes entre escorteurs et brigands ne font plus aucun doute. L'origine sociale de la lignée Dai 戴 met également en évidence que les maîtres-escortes ont également participé, de près ou de loin, à la formation de cohortes animées par des idéologies politiques, visant à « renverser les Qing pour rétablir les Ming », à la manière des Sociétés Secrètes du sud de la Chine³⁰⁶. Initialement paysans dépositaires de traditions martiales lignagères, ou descendants d'ex-lettrés reconvertis en activiste anti-Qing, les maîtres-escortes deviennent, progressivement, des commerçants, des hommes d'affaires : bien sûr, ils offrent des services de protection rapprochée, de transport de marchandises et de gardiennage de résidences, bâtis sur des compétences recherchées, empruntent les routes caravanières longues distances et maîtrisent les situations conflictuelles avec les brigands par la coopération, mais ils savent également négocier (autant avec les marchands qu'avec les brigands), ainsi qu'ils apprennent à investir. La raison d'exister des

³⁰³ Je tiens à remercier ici Marie Aberdam, historienne du Cambodge, pour ses commentaires sur ma recherche qui ont inspiré ce questionnement. Marie Aberdam travaille précisément sur l'histoire orale dans la transmission du secret familial.

³⁰⁴ Voir *infra*, p. 155, 168.

³⁰⁵ Voir *supra*, introduction générale, p. 37.

³⁰⁶ Je renvoie une nouvelle fois au travail de recherche effectué sur la lignée Dai au chapitre 4, p. 227.

compagnies d'escorte est cependant moins une volonté de soutenir les sociétés secrètes qu'un enjeu purement économique lié au besoin de subsistance des groupes concernés.

Ce chapitre définit d'abord un cadre chronologique quant à l'apparition formelle de la profession d'escorte. Cette formalisation professionnelle donnant lieu à la création des compagnies d'escorte est directement liée à la nécessité des négociants d'assurer la sécurité du transport des marchandises de valeurs, soit par voie terrestre, soit par voie fluviale³⁰⁷. Elles fonctionnent de cette façon comme des sociétés commerciales privées offrant un service de transport sous protection avec une garantie d'assurance en cas de pertes matérielles des caravanes. Le XVIII^e siècle est une période d'ascension sociale et économique pour les marchands du Shanxi. Ils tirent profit des mesures économiques instaurées sous les Ming et étendent leur périmètre de négoce avec toujours plus de marchandises diverses et variées. Ils accroissent de ce fait l'achalandage, dont la portée des échanges s'étire jusqu'en Russie.

C'est une évolution vers la prospérité commerciale toute relative, cependant, puisqu'elle coïncide avec la période d'augmentation des cas de pillages en Chine du Nord. Les cas d'attaques de marchands entre le XVIII^e et le XIX^e siècle abondent dans les rapports officiels des Qing. Les empereurs mandchous se succèdent et somment les gouverneurs locaux de trouver des solutions aux problèmes du brigandage : les escorteurs sont mentionnés dans un premier rapport officiel daté de 1736, et dans un deuxième daté de 1741, une période au cours de laquelle nous pouvons observer, comme par coïncidence, une baisse des cas de pillages. Mais les compagnies d'escorte ne sont pour rien dans la baisse des pillages : les données sont, au demeurant, insuffisantes en nombre et incomplètes en détail pour nous permettre de lier leur apparition avec la baisse de la violence sur les routes. En effet, le fonctionnaire auteur du rapport concerné accorde cette baisse du taux de pillages à l'augmentation de la fréquence des rondes militaires. De plus, les escorteurs n'ont pas une bonne réputation. C'est une mauvaise image d'eux que les fonctionnaires écrivent dans leurs rapports. L'ascension sociale des maîtres-escortes et le succès commercial de leurs compagnies ne seront donc pas immédiats. Cependant, ces plaintes de fonctionnaires permettent de situer temporellement et géographiquement, par documents d'archives, l'existence historique d'escorte privée dès 1736. Ces deux documents méritent, par conséquent, une attention toute particulière, et c'est la raison pour laquelle j'en propose la traduction inédite dans ce chapitre : une première traduction (partielle) du mémoire de 1736, ainsi qu'une deuxième traduction (intégrale) du mémoire de 1741.

³⁰⁷ Wang Ermin 王尔敏, *Ming Qing shehui wenhua shengtai* 明清社会文化生态 [Environnement culturel de la société des Ming et des Qing], Guilin, Guangxi shifan daxue, 2009, p. 396.

Ce chapitre s'appuie au total sur quatorze documents d'archives des Qing mentionnant l'activité d'escorte. Outre les deux archives précédemment citées, ces documents incluent des rapports d'inspection des escortes concernant la possession illégale d'armes à feu, ainsi que des rapports relatifs aux arrestations d'escorteurs dans l'illégalité. Il s'appuie également sur les sources secondaires mentionnées en introduction générale, ainsi que sur une enquête ethnographique auprès de deux lignées de descendants contemporains d'escorteurs menée sur 7 mois entre l'hiver 2017 et le printemps 2018, également présentées en introduction. Enfin, ce chapitre nous permet de mieux comprendre les spécificités de cette profession d'escorte en décrivant dans l'ordre : ses logiques de formalisation ; sa description dans les rapports officiels ; la transmission de ses codes et de ses pratiques ; le rôle de la tradition martiale dans son fonctionnement interne.

3.1. Logiques et processus de formalisation du métier d'escorte

3.1.1. Terminologies des activités d'escorte

Jusqu'à la fin de la dynastie Qing, le caractère *biao* s'écrivait 标 (標 pour la graphie non simplifiée). L'emploi de ce caractère dans les activités marchandes et d'escortes renvoie d'abord à l'une de ses principales significations : une marchandise, parce que soumise à un standard tarifaire, était en mesure de se voir attribuer une valeur déterminée. Le changement de caractère de 標 en 镖, dont seul le radical (clef) du bois, *mu* 木, est remplacé par celui du métal, *jin* 金, est tardif et essentiellement symbolique. En effet, ce sont dans les rapports officiels sous le règne de Guangxu (1875-1908), en 1901 précisément, que je relève la première apparition de la graphie 镖. Sur l'ensemble des documents que j'ai pu consulter et écrits à une date antérieure à 1901 est utilisée la graphie 標. Ce caractère sert à désigner l'activité d'escorte privée dès le XVIII^e siècle à travers tout d'abord la dénomination des escorteurs : le *baobiao* 保镖³⁰⁸ est « [celui qui] protège la marchandise », ou encore son synonyme, *biaoding* 镖丁, que je traduis par « escorteur » directement ; le *biaoshi* 镖师 est le « maître [qui garde] la marchandise »,

³⁰⁸ J'utilise la graphie récente 镖, qui est notamment la graphie la plus couramment employée dans les travaux de recherches.

pour lequel je préfère la traduction de « maître-escorte » ; le *biaotou* 镖头 est le « chef [de la compagnie de convois] de marchandises », le « chef-escorte ».

Le métier se divise en deux grandes catégories : *zoubiao* 走镖, « marcher [avec la] marchandise » qui est le fait de convoier, d'assurer la sécurité logistique des déplacements de caravanes marchandes ; *zuobiao* 坐镖, « [garder la] marchandise [en étant] assis », qui désigne le gardiennage, c'est-à-dire le fait d'assurer la protection des biens à résidence³⁰⁹. *Biao* est également employé dans le vocabulaire professionnel des escorteurs : *biaoche* 镖车, la « charrette de marchandises » ; *diubiao* 丢镖, « perdre la marchandise », ou *jiebiao* 劫镖, « [se faire] piller la marchandise ». Les sociétés qui offrent ces services sont alors les *biaoju* 镖局, les « compagnies [d'escorte] de marchandises » — *ju* 局, « société » ou « compagnie », exprime ici le caractère associatif de la profession qui réunissait des pratiquants d'arts martiaux, mais aussi des négociants, des comptables, des cuisiniers et des commis voyageurs³¹⁰.

À la fin du XIX^e siècle, le métier d'escorteur se spécialise en six secteurs distincts : l'escorte postier ou l'escorte de lettres, *xinbiao* 信镖 ; l'escorte de mandat, *piaobiao* 票镖 ; l'escorte d'argent (tael), *yinbiao* 银镖 ; l'escorte de vivres, *liangbiao* 粮镖 ; l'escorte de biens matériels ou de marchandises diverses, *wubiao* 物镖 ou *huobiao* 货镖 ; l'escorte à la personne, *renshenbiao* 人身镖.

Dans l'imaginaire collectif, *biao* est associé à la maîtrise par les escorteurs et l'usage dans leur métier de projectiles en forme de dard : à travers la présente analyse étymologique, je souhaite étayer l'idée selon laquelle *biao* désigne en réalité moins un dard qu'une association symbolique de l'art martial au métier d'escorte. En effet, la graphie 镖, d'après la définition donnée par le *Shuowen jiezi* 说文解字 (II^e siècle), signifie un dard, une pointe de lance, de sabre ou d'épée ou, d'une manière générale, l'extrémité de toute arme acérée pouvant servir d'outil de coupe, *daoxiao* 刀削. Cependant, dans le contexte du métier d'escorte, le terme *biao* n'a pas le sens qu'il revêt initialement, et cette proposition se fonde sur le récit de Li Yaochen³¹¹, lequel n'exclut pas l'idée que des escorteurs pouvaient effectivement maîtriser l'utilisation de projectiles acérés, mais insiste néanmoins dans son témoignage sur le fait que ce n'était pas un cas généralisé dans les activités d'escorte. Pour Li Yaochen, l'association du terme *biao* avec

³⁰⁹ Les deux activités n'apparaissent cependant pas au même moment. La transformation du métier de caravanier en celui de gardien de résidences marchandes est une étape importante dans l'évolution de la tradition martiale *xingyiquan* concernée dans ce travail. Je développe les détails de cette évolution en deuxième partie de thèse.

³¹⁰ Je développe le système de hiérarchisation des membres d'une compagnie d'escorte, *infra*, p. 146.

³¹¹ Li Yaochen est le narrateur du récit « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.* ; il a été escorteur, membre de la compagnie Huiyou à Beijing. Voir chapitre 2, p. 106 et le présent chapitre, p. 162.

l'usage d'une arme provient des histoires de littérature *wuxia*, où les récits romancés à propos d'escorteurs adeptes de l'art martial entretenaient l'aura mystérieuse de cette profession. D'ailleurs, Li Yaochen écrit n'avoir jamais rencontré personnellement de situations où de telles armes étaient utilisées³¹². L'établissement d'un lien entre *biao*, qui désigne un dard, et une technique de maniement de cette arme appelée *feibiao* 飞镖, « dard-volant », devait donc se propager dès la fin des Qing et le début de l'ère républicaine, grâce à l'engouement des Chinois pour les histoires de *wuxia*.

Nous devons ainsi retenir que *biao* désigne initialement la marchandise qu'il faut transporter et protéger. Son homonymie avec le *biao* signifiant une arme nous montre que, déjà dans sa dénomination, le métier d'escorte est étroitement lié à la tradition orale. Cela nous montre aussi que les récits oraux des lignées d'artistes martiaux, parfois reproduits à l'écrit dans un style romancé propre à la tradition littéraire des *wuxia*, sont, d'une certaine manière, des sources fragiles en tant que matériaux exploitables pour la recherche historique dans son acceptation la plus rigoureuse : une histoire transmise oralement sera naturellement davantage soumise au risque d'être réinterprétée et transformée à travers le temps, par la transmission de génération en génération, que l'écrit. L'oralité prédisposant ainsi le récit à l'embellissement ou à l'hyperbolisme, le risque pourrait être celui d'une surinterprétation des faits étudiés. Et pourtant, en dépit de la fragilité du témoignage verbal, exposé aux transformations de la mémoire de l'homme dans le temps, il demeure toutefois une source précieuse de descriptions. Dans la sous-section suivante, je propose de relever les mentions faites du phénomène d'escorte tout particulièrement dans la littérature ancienne.

3.1.2. L'escorte privée dans la transmission orale et la littérature ancienne

L'usage de la tradition orale, actuellement en vigueur dans les lignées martiales du Shanxi, maintient vivante l'idée que la première compagnie d'escorte historique est la compagnie Xinglong 兴隆, fondée au cours du règne Qianlong 乾隆 (1735-1796), et active jusqu'à la fin du règne Jiaqing 嘉庆 (1796-1820)³¹³. Aucune donnée ne permet cependant de mettre en

³¹² Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, p. 230.

³¹³ En effet, mes recherches ne retiennent pas la proposition de l'historien et écrivain Qi Rushan 齐如山 (1875-1962). D'après ce dernier l'origine des compagnies d'escorte remonte à la dynastie Song 宋 (960-1279), et le Général Song Taizu 宋太祖 (927-976) aurait été l'ancêtre fondateur. Qi Rushan avance que les membres de l'école *xingyiquan* n'avaient aucun lien avec le métier d'escorte. Ses connaissances semblent effectivement s'appuyer sur le témoignage oral d'escorteurs d'une filiation martiale vénérant Song Taizu comme fondateur de la lignée de

évidence le fait que cette compagnie ait été historiquement la première. En effet, si les escorteurs apparaissent bien dans les archives dès la première année du règne Qianlong, le nom de cette compagnie associé à cette période n'apparaît, en l'état actuel des recherches, nulle part dans l'historiographie officielle.

La tradition littéraire fait quant elle mention de la pratique d'escorte quelques siècles plus tôt : d'après celle-ci, le métier d'escorte devait exister bien avant 1736, au cours de la fin de la dynastie Ming. La confusion persiste, mais la mise en parallèle des données de natures ethnographiques et littéraires, avec celles issues de la recherche en archives, permet néanmoins de renforcer l'approche ethnohistorique de ce travail.

Dans ses écrits publiés en 1929, Wan Laisheng 万籁声 (1903-1992) mentionne l'existence de la compagnie Xinlong au cours du règne de Qianlong et attribue sa fondation à un artiste martial originaire de la région de Pingyao du nom de Zhang Heiwu 张黑五 (s.d.) — Heiwu étant probablement son prénom social —, surnommé dans le milieu de l'art martial le « Boxeur divin du Shanxi », *Shanxi shenquan* 山西神拳, ou encore le « Sans-ennemi », *wudi* 无敌³¹⁴. Une attribution notamment reprise plus tard par l'historien contemporain Wei Juxian 卫聚贤³¹⁵, ainsi que par l'historien économiste Kong Xiangyi 孔祥毅³¹⁶, mais pas partagée par l'historien Fu Yiling 傅衣凌 (1911-1988), qui s'était, avant eux, penché sur la question. Pour lui, les compagnies d'escorte remontent à l'ère Wanli 万历 (1563-1620), sous les Ming : il avance en effet que l'activité d'escorte existe à cette époque sous l'appellation *biaoke* 标客, « [celui qui fait] voyager la marchandise »³¹⁷. Une version plausible, si tant est que nous gardions à l'esprit, comme le souligne Wei Juxian, l'idée que les convois privés de capitaux sont déjà pratiqués sous les Ming et sont une activité répandue pour les besoins du commerce en Chine du Nord ; sous une forme ou sous une autre, toutefois, car Wei Juxian n'avance pas non plus qu'il pourrait s'agir de compagnies d'escorte à proprement parler³¹⁸.

l'école *huaquanmen* 花拳门, seule école à laquelle il semble attribuer un lien avec les *biaoju*. Voir Qi Rushan 齐如山, « Biaoju zi shihua » 镖局子史话 [Une histoire orale des compagnies d'escorte], *Qi Rushan suibi* 齐如山随笔 [Les essais de Qi Rushan], Liaoning, Liaoning chubanshe, 2007, p. 88.

³¹⁴ Wan Laisheng 万籁声, *Wushu huizong* 武术汇宗 [Recueil des écoles d'arts martiaux], Beijing, Shangwu yinshu 商务印书, 1929, p. 257 ; cité notamment par Wei Juxian 卫聚贤, *Shanxi piaohao shi* 山西票号史, [Histoire des comptoirs d'échange du Shanxi], Beijing, Jingji guanli, 2008, p. 7.

³¹⁵ Wei Juxian, *Shanxi piaohao shi* 山西票号史, 2008, p. 4.

³¹⁶ Kong Xiangyi 孔祥毅, « Biaoju, biaoqi, biaoqi yu Zhongguo beifang shehui xingyong » 镖局、标期、标利与中国北方社会信用 [Compagnies d'escorte, convois périodiques, intérêts marchands et système de crédit en Chine du Nord], *Jingrong yanjiu*, 2004, n° 283, p. 118.

³¹⁷ Fu Yiling 傅衣凌, *Ming Qing shidai shangren ji shangye ziben* 明清时代商人及商业资本 [Marchands des dynasties Ming et Qing et capitale marchand], Beijing, Renmin, 1956, p. 174.

³¹⁸ Wei Juxian, 2008, *op. cit.*, p. 6.

Wan Laisheng, disciple de Du Xinwu 杜心五 (1869-1953), artiste martial représentant la deuxième génération de la lignée martiale *ziranmen* 自然门 « école [de boxe] naturelle », figurerait donc parmi le premier à avoir fixé par écrit le nom de Zhang Heiwu comme fondateur de la première compagnie d'escorte. Les propos de Wan Laisheng attirent mon attention dans la mesure où il pourrait s'agir d'un témoignage direct : son maître, Du Xinwu, a lui-même été employé en tant que maître-escorte de convois par voies fluviales au sein de la compagnie Jinlong 金龙³¹⁹ à Chongqing de 1887 à 1889³²⁰.

Le fondateur de la première compagnie d'escorte remonte à la période de Qianlong [...] Zhang Heiwu le Sans-ennemi, boxeur divin du Shanxi fit parvenir une requête à Qianlong, suite à laquelle un décret autorisa la création de la compagnie Xinglong à Pékin, dans la grande rue Qianmen de Shuntianfu. L'héritage s'est transmis à son fils, Huaiyu, qui continua de convoier en brillant escorteur de la compagnie.³²¹

Il aurait été surprenant que le *Shuihuzhuan* 水浒传³²² (XIV^e siècle), classique parmi les classiques d'histoires de brigands et d'artistes martiaux, ne fasse pas mention de pratiques d'escorte. Le chapitre XVI de ce roman décrit en effet le transport de marchandises d'or et d'argent sous protection³²³ ; ce passage du récit donne par ailleurs davantage de détails quant à la stratégie mise en œuvre par les brigands pour piller le convoi, que des détails sur les méthodes employées par ceux qui protègent l'escorte.

Les chapitres LV, LXVI et LXIX du *Jin Ping Mei* 金瓶梅 (période tardive des Ming) mentionne également le transport d'argent sous protection par voie fluviale. Plus intéressant encore, dans ce roman les caractères *biaochuan* 标船, « bateau-escorte », sont utilisés : cette observation

³¹⁹ D'après mes recherches ethnographiques à Pingyao, la compagnie s'appelle, ou bien est aussi connue sous le nom de Longxin 龙信. Sa période d'activité est de 1875 à 1908 à Chongqing. Données recueillies au musée de la compagnie Tongxinggong, Tongxinggong biaoju bowuguan 同兴公镖局博物馆, à Pingyao, province du Shanxi, en mars 2017. Voir également Ji Canzhong 吉灿忠, *Tongxinggong biaoju kao* 同兴公镖局考 [Études sur la compagnie Tongxinggong], Beijing, Renmin tiyu, 2013, pp. 14-15.

³²⁰ Yang Xuedong 杨学东, *He Jian zhuan* 何键传 [Les récits de He Jian], Taibei, Dongfang, 2005, p. 275.

³²¹ [...] 创设镖局之鼻祖乃系清乾隆时 [...] 山西神拳无敌张黑五者 [...]. 转奏乾隆, 领圣旨开设兴隆镖局于北京顺天府前门大街, 嗣由其子怀玉继以走镖, 是为镖局之稿失。Wan Laisheng 万籁声, *op. cit.*, p. 257.

³²² Shi Nai'an 施耐庵, Luo Guanzhong 罗贯中 *Shuihu zhuan* 水浒传 [*Le récit des berges*], Beijing, Renmin wenzue, 1985, vol. 1.

³²³ Voir Shi Nai'an, Luo Guanzhong, *Shuihu zhuan*, *op. cit.*, 1985, vol. 1, pp. 197-225. Ces références concernant les activités d'escorte mentionnées dans la littérature romanesque ancienne, bien qu'étant aussi abordées dans les études chinoises en lien avec les compagnies d'escorte, ont été vérifiées une par une pour ce travail. Pour les travaux de recherches effectuées en langue chinoise, voir notamment Li Jinlong 李金龙, Liu Yinghai 刘映海, *Qingdai biaoju yu Shanxi wushu* 清代镖局与山西武术 [Les compagnies d'escorte des Qing et les arts martiaux du Shanxi], Beijing, Beijing tiyu, 2007, pp. 9-11.

permet d'affirmer que l'auteur anonyme de l'histoire avait connaissance du métier d'escorte sous l'appellation *biao* déjà au cours des Ming³²⁴.

Ce caractère apparaît à nouveau, sous les Qing cette fois, et sous le pinceau de Pu Songling 蒲松齡 (1640-1715). Ce dernier décrit la traversée d'une zone dangereuse de la province du Shanxi : « [...] 雇了二十名标枪 [...] », « [...] vingt escorteurs armés furent recrutés [...] ». Le passage montre clairement que le recrutement pour une protection privée existait déjà au début des Qing, et, qui plus est, appuie l'idée que cette pratique doit son apparition au brigandage qui sévissait tout particulièrement dans la province du Shanxi³²⁵.

Une autre version, non pas littéraire, mais fondée sur la tradition orale, et que j'estime tout à fait plausible compte tenu du contexte sociopolitique qui a marqué la transition Ming-Qing, mérite d'être considérée : les compagnies d'escorte seraient l'initiative de l'historien et linguiste contemporain de la fin des Ming et du début des Qing, Gu Yanwu 顾炎武 (1613-1682). D'après cette version, ce dernier, avec le soutien de son ami calligraphe et éminent érudit Fu Shan 傅山 (1607-1684), est donc à l'origine de la création de milices privées, composées de paysans et d'artistes martiaux, destinées à transporter secrètement l'argent devant servir à fomenter une révolution pour renverser le règne mandchou et rétablir la dynastie Ming. Gu Yanwu et Fu Shan sont effectivement tous les deux connus pour être de fervents antimandchous³²⁶.

L'identification de la première compagnies d'escorte historique s'avère ainsi difficile en raison de la confusion générée par la diversité des sources. Cependant, le croisement des données susmentionnées nous permet au moins de distinguer deux formes de pratiques d'escorte, différenciant celle décrite dans la littérature au cours de la dynastie Ming, de celle attestée historiquement au début de la dynastie Qing. Il apparaît ainsi un mode organisationnel informel et formel de ce métier, que je développe dans la section suivante.

3.1.3. Un processus de formalisation en deux temps

Le transport privé de biens pour le compte de riches propriétaires ou de marchands est donc une pratique connue avant l'existence historique du métier d'escorte que je situe au début du

³²⁴ Lanling Xiaoxiao Sheng 蘭陵笑笑生, *Jin Ping Mei cihua* 金瓶梅词话 [Les chantefables Jin, Ping et Mei], Beijing, Renmin wenzue, 1992, vol. 1, pp. 727 ; 904, vol. 2, p. 963.

³²⁵ Pu Songling 蒲松齡, *Liaozhai li qu ji* 聊斋俚曲集 [Collection des airs populaires du Liaozhai], Beijing, Guoji wenhua, 1999, pp. 676-677.

³²⁶ Voir aussi Wei Juxian, 2008, *op. cit.*, p. 6.

règne de Qianlong, en 1736. Une pratique de transport que, néanmoins, il conviendrait de distinguer des compagnies d'escorte concernées dans ce travail, en raison de la nature informelle que je lui prête, c'est-à-dire d'une activité qui apparaît plus occasionnelle et improvisée que structurée sous la forme d'une compagnie marchande.

Ce que j'entends par pratique improvisée est une escorte au pied levé, une entreprise qui n'est effectivement pas structurée par la transmission d'un savoir-faire professionnel et d'une formation vouée à la préparation de ses membres au métier de caravanier. Cette proposition peut se vérifier tout d'abord à travers les limites du champ d'action spatial et des moyens matériels employés par ces groupes d'escorteurs : disposant de moyens rudimentaires, leurs services consistent en une protection sommaire, sans garantie de dédommagement en cas de pertes des biens, et le transport de lourdes marchandises sur de longues distances dépasse bien souvent leur cadre organisationnel. L'irrégularité des missions de convois nous amène également à penser que les voyages ne respectent pas de calendrier précis, comme ce sera le cas avec l'apparition des compagnies d'escorte formelles. Ensuite, parce que les initiateurs de cette forme d'escorte antérieure aux compagnies d'escorte sont décrits comme des « connaisseurs » de l'art martial, des groupes de vagabonds composés de trois à une trentaine de personnes, lesquels « offrent leurs services de protection aux marchands de passage dans les auberges »³²⁷.

Les négociants préféreront ainsi confier leurs biens entre les mains de maîtres locaux se réclamant d'une filiation martiale socialement reconnue, plutôt que de solliciter des adeptes itinérants à la réputation ignorée. C'est précisément ce rapprochement entre la classe des marchands et la catégorie sociale des maîtres d'arts martiaux qui conduit à l'émergence du statut socioprofessionnel de maître-escorte ; un nouveau corps de métier structuré par des règles de transmission lignagère basées sur la relation maître-disciple.

La reconnaissance sociale d'un maître d'arts martiaux en tant que maître-escorte dépend de sa lignée. La filiation légitime le niveau de compétences martiales et participe à la construction de la notoriété de ses membres au sein de la communauté des artistes martiaux. Un maître-escorte revendique ainsi l'appartenance à une lignée remontant à un maître fondateur, auquel il attribue la fondation des techniques de combat mises en œuvre dans sa profession. Nous pouvons en ce sens considérer la lignée du maître-escorte comme étant le caractère distinctif participant à attester des qualités spécifiques des services de protection d'une compagnies d'escorte.

³²⁷ Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, p. 231.

L'appartenance à une lignée martiale joue, par conséquent, un rôle de première importance dans les compagnies d'escorte. Elle certifie l' « authenticité », l' « orthodoxie » d'une école, *zhengzong menpai* 正宗门派, et sa conformité aux valeurs morales et aux techniques fondatrices de celle-ci, et donc à la valeur traditionnelle du savoir-faire. Lorsque un maître-escorte se réclame d'une lignée de transmission directe et continue, il assure, en effet, aux marchands que les services d'escorte censés les protéger des brigands s'organisent bien autour d'un « ensemble de techniques », au sens de Marcel Mauss, c'est-à-dire des « actes traditionnellement tenus pour efficaces »³²⁸. Un processus qui va progressivement renforcer la reconnaissance sociale des maîtres-escortes et permettra, également, à ce que la valeur marchande du savoir-faire que ces derniers mettent en œuvre dans la protection des caravanes augmente parallèlement avec l'évolution de leur statut social.

Ce processus peut s'expliquer par l'idée de « formalisation ». Il s'agit d'une notion que j'emprunte au concept de « dimension formelle », appliqué notamment par Jean-Marc de Grave, que celui-ci définit comme « une volonté de rationaliser le savoir ou le savoir-faire en vue de systématiser sa transmission »³²⁹. Dans le cas présent, le processus de « formalisation » se comprend comme l'évolution d'une activité de services (l'escorte), qui ne présente initialement pas les caractéristiques d'une activité commerciale organisée, vers la création d'un système d'échanges commerciaux structuré sur le modèle des sociétés marchandes. Les compagnies d'escorte entrent donc dans cette configuration dans la mesure où la transmission du savoir à l'œuvre se structure avant tout sur une recherche d'efficacité : un escorteur doit, certes, connaître la boxe et le maniement des armes, mais d'excellentes compétences communicationnelles (connaissances du jargon) et le sens de la coopération sont préférables à la seule maîtrise des techniques défensives. Il en va de même pour des qualités telles que l'ouïe, l'odorat, la vue, savoir produire et conserver le feu (pour faire cuire de la nourriture), monter un camp, réparer des chaussures, coudre, savoir raser la barbe et couper les cheveux, savoir soigner les hommes et les animaux, etc., autant de compétences que l'escorteur caravanier se doit impérativement de posséder pour faire partie d'une compagnie d'escorte³³⁰.

Le passage de la dimension informelle à formelle du métier d'escorteur se résume ainsi par l'évolution du professionnalisme à l'œuvre dans le transport et l'accompagnement des biens et

³²⁸ Observation de Marcel Mauss soulignée notamment par Loïc Wacquant dans son étude ethnographique sur le pugilisme. Voir Marcel Mauss, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, (1936), 1950, pp. 368-369 ; ainsi que Loïc Wacquant, *Corps et âme*, Marseille, Agone, (2000), 2002, p. 61.

³²⁹ Jean-Marc de Grave, *Dimensions formelle et non-formelle de l'éducation en Asie orientale. Socialisation et rapport au contenu d'apprentissage*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2012, p. 31.

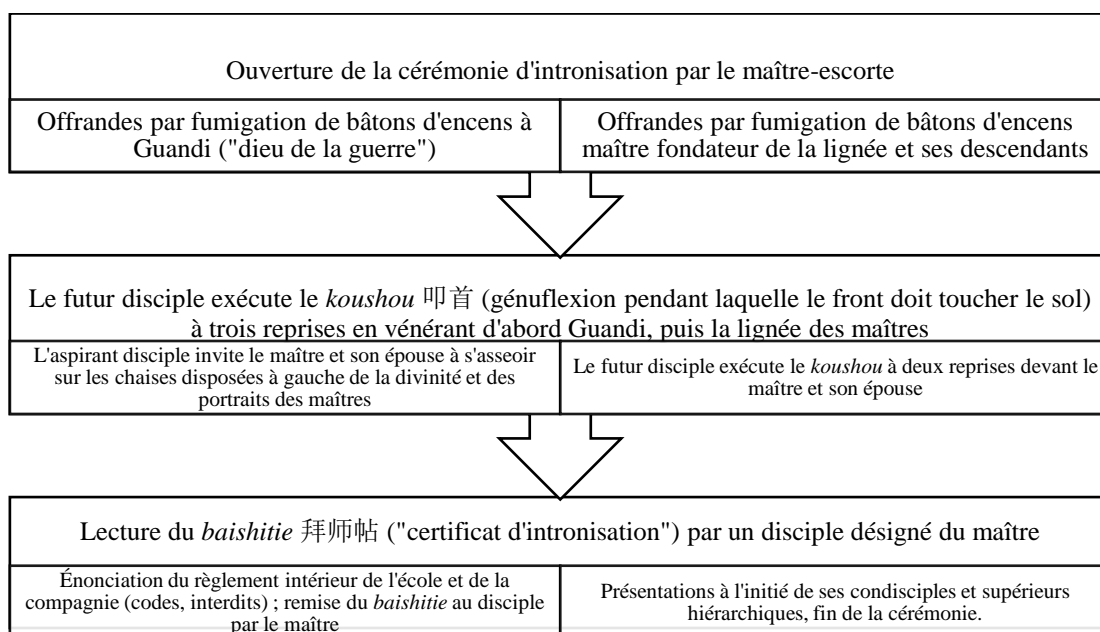
³³⁰ J'examine les compétences des escorteurs *infra*, p. 191.

des hommes, ainsi que par la nature des rapports coopératifs qui engagent la responsabilité des marchands et des escorteurs. La position du maître-escorte vis-à-vis de son héritage traditionnel répond à une logique qui est, dans le processus de formalisation des compagnies d'escorte, essentiellement commerciale : il doit légitimer son savoir-faire auprès des négociants et les persuader de l'efficacité de celui-ci en vue de renforcer la confiance que ces derniers veulent bien lui accorder. La lignée du maître-escorte est donc un gage de son professionnalisme, ce qui lui permet d'établir, d'entretenir et de renforcer la relation de confiance avec les marchands.

Enfin, l'évolution socioprofessionnelle du corps de métier caravanier devait en parallèle nécessiter la hiérarchisation interne des membres d'une compagnie, ainsi qu'une coordination organisationnelle entre les différentes fonctions des membres qui composent une compagnie d'escorte. Il est important de souligner à nouveau que ce système s'organise, pour les fonctions liées à la pratique d'un art martial, sur un mode familio-clanique, *jiazu xingshi* 家族形式, lui-même structuré autour d'une relation maître-disciple, *shitu guanxi* 师徒关系, entre ses membres. De cette façon, une compagnie d'escorte est fondée par un investisseur-négociant, le « chef-escorte principal », *zongbiaotou* 总镖头. Celui-ci lègue la gestion de la compagnie à un « chef-escorte », *biaotou* 镖头, lequel aura la responsabilité de nommer à son tour un « responsable [de compagnie] » *zhangui* 掌柜, un ou plusieurs « maîtres-escortes », *biaoshi* 镖师, un « responsable des comptes », *zhangfang* 账房, ainsi qu'un ou plusieurs cuisiniers. Les maîtres-escortes, eux, ont la responsabilité de « recruter » les escorteurs, *biaoding* 镖丁, ainsi que les « commis », *zayi* 杂役, littéralement les « préposés aux tâches diverses ». Les escorteurs, comme les commis, sont généralement les disciples par intronisation rituelle du maître-escorte, ou bien le deviennent par recommandation à celui-ci d'une personne dite « amie » de la compagnie. Les différents corps de métier sont répartis dans deux grandes catégories, les *dongjia* 东家, dont les tâches sont reliées à la gestion et l'administration (le chef-escorte principal, les comptables, etc.), ainsi que les *huoji* 伙计, qui concerne les hommes qui sont « sur le terrain » (les maîtres-escortes, escorteurs et commis »)³³¹.

³³¹ Notes ethnographiques prises à partir des informations exposées dans les musées des compagnies d'escorte de Pingyao, entre janvier et avril 2017. Ces musées sont, d'après mes informateurs, la reconstitution de compagnies d'escorte dans d'anciennes banques, *piaohao*, où ont été reconstituées les différentes salles et pièces à vivre des membres d'une compagnie.

Figure 9. Processus standardisé d'intronisation des compagnies d'escorte³³²



Ce processus de « formalisation » permet aux compagnies d'escorte d'assurer de plus grandes charges organisationnelles tout en respectant un calendrier des transports précis, et, par conséquent, de mieux répondre aux besoins des marchands, lesquels voient leur fréquence de déplacements caravaniers s'accroître. Dans la section suivante, il s'agit d'étudier la manière dont s'organisent ces déplacements, à travers l'élaboration d'un calendrier commun entre corporations marchandes et compagnies d'escorte, qui est caractéristique des activités commerciales des marchands du Shanxi.

3.1.4. Le système de périodicité des convois

À partir du milieu du XVII^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle, le monde du négoce s'organise autour d'un système singulier aux activités marchandes de Chine du Nord, appelé *biaoqi zhidu* 镖(标)期制度, le « système de périodicité des convois » ou « convoi périodique ». Élaboré sur la base d'un calendrier sur lequel se coordonnent marchands et escorteurs, le système gère l'organisation temporelle des transports de marchandises depuis leur livraison jusqu'à leur acheminement. Le calendrier est décidé par, et avec, la concertation des différentes

³³² *Ibidem.*

corporations de marchands du Shanxi, tandis que la responsabilité des transports est celle des compagnies d'escorte, qui effectuent les convois selon des délais fixés en coopération avec les négociants :

L'apparition des compagnies d'escorte est due au besoin que les différentes corporations marchandes avaient de transporter, sous protection, marchandises et argent. Si leur apparition remonte à très longtemps, elles ont cependant pris, progressivement, la forme d'un convoi périodique [...] ³³³

Le principe du convoi périodique s'applique de deux manières : la première est une opération de comptabilité de la tenue des comptes des sociétés marchandes, soit un moyen de vérifier et de contrôler avec un maximum de précision les dépenses et les recettes liées au transport d'argent et de marchandises à chaque étape de transit ; la deuxième est une coordination des mouvements de marchandises basée sur un calendrier régulier et ponctuel. Le respect de délais convenus est la règle d'or qui engage l'honneur et la réputation des négociants au cours de leurs échanges et préserve ainsi le rapport de confiance entre eux. Grâce au convoi périodique, les échanges commerciaux peuvent ainsi fonctionner sur la base de paiements différés et de prêts consentis — c'est ce système de crédit qui allait notamment participer à la création des *piaohao*, les comptoirs d'échanges³³⁴.

Progressivement, c'est l'ensemble des sociétés marchandes du Shanxi et leurs succursales extraprovinciales qui se coordonnent sur le calendrier commun, et le convoi périodique prend alors familièrement l'appellation *guobiao* 过镖(标), qui signifie « [faire] passer [en transit] la marchandise ». L'administration entière du transit des marchandises allait en effet rapidement se déterminer d'après un calendrier commun de dates d'émission et de réception des marchandises pour tous les marchands du Shanxi, ainsi que ce calendrier allait également valoir pour les prêts et les remboursements de prêts : une société marchande A est désormais en mesure de mettre à disposition une certaine somme d'argent à une société marchande B, avec la garantie du remboursement du prêt de la première par la deuxième dans les délais fixés en amont. Ce système de convoi périodique permet donc la gestion du mouvement des capitaux, ainsi que celui des intérêts générés par leur mise en circulation. Ces intérêts sont appelés *biaoli* 镖(标)利, les « intérêts [sur la] marchandise ».

³³³ Texte original : 镖局是为客商运送货物银钱保镖而兴起的。兴之既久，渐渐形成一种镖期 [...]. Huang Jianhui, *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu*, op. cit., p. 181.

³³⁴ J'ai abordé le cas des *piaohao*, *infra*, au chapitre 1, p. 80.

Deux grands types de convois périodiques sont cependant à distinguer : le « convoi annuel », *nianbiao* 年镖(标), aussi appelé *dabiao* 大镖(标), le « grand convoi », et le « convoi saisonnier », *jibiao* 季镖(标), ou *xiaobiao* 小镖(标), le « petit convoi ». Le convoi annuel, comme son nom l'indique, désigne les voyages sur de longues distances pour transporter les marchandises de thé des provinces chinoises plus au sud vers le nord, jusqu'en Russie. Le convoi saisonnier est, plus ou moins, espacé d'une durée de deux à trois mois, aller et retour. Rappelons que la relation entre les marchands et les escorteurs se tisse sur un rapport de confiance mutuelle et qu'aucune garantie de paiement n'est réclamée à l'avance par l'escorte ; celle-ci est payée une fois par an, c'est-à-dire au cours du premier mois du calendrier lunaire³³⁵. La durée d'un convoi dépend naturellement de la distance qui sépare le point d'émission à celui d'acheminement des marchandises. Pour le cas des convois entre Zhangjiakou (Hebei) et Pingyao ou Qixian (Shanxi), par exemple, la durée est de deux mois, soit un mois à l'aller et un mois au retour³³⁶. Les convois saisonniers suivent l'ordre des saisons portant pour chaque saison les noms suivants : *chunbiao* 春镖, « convoi printanier », *xiabiao* 夏镖, « convoi estival », *qiubiao* 秋镖, « convoi automnal », *dongbiao* 冬镖, « convoi hivernal »³³⁷. Malgré les conditions climatiques souvent extrêmes des hivers secs, venteux et glaciaux de la Chine du Nord, les trajets respectent une régularité particulièrement stable en toute saison :

Figure 10. Calendrier des périodes de convois caravaniers (d'après le calendrier grégorien)³³⁸ :

	Zhangjiakou (Hebei)	Guihua (Mongolie intérieure)	Taiyuan (Shanxi)	Taigu (Shanxi)	Fenyang (Shanxi)
Printanier	04 février	20 février	03 mars	08 mars	12 mars
Estival	06 mai	15 mai	29 mai	03 juin	07 juin
Automnal	1 ^{er} août	16 août	24 août	29 août	03 septembre
Hivernal	30 octobre	15 novembre	19 novembre	24 novembre	29 novembre

³³⁵ Liu, pp. 53-54 ; Ji Kongrui 冀孔瑞, 1986, p. 49.

³³⁶ Liu Xiangdong 刘向东, « Jinshang de 'guobiao' zhidu » 晋商的 '过镖' 制度 [Le système de « transit des marchandises » des marchands du Shanxi], *Zhongguo difangzhi*, 2003, vol. 1, pp. 66-67.

³³⁷ Kong Xiangyi 孔祥毅, « Biaoju, biaoqi, biaoqi yu Zhongguo beifang shehui xingyong » 镖局、标期、标利与中国北方社会信用, *op. cit.*, 2004, n° 283, p. 120.

³³⁸ Kong Xiangyi, « Biaoju, biaoqi, biaoqi yu Zhongguo beifang shehui xingyong », *Ibidem*.

Les sous-préfectures de la région de Jinzhong, et principalement celle de Taigu, représentent le centre provincial à partir duquel s'effectue le transit des marchandises. Le réseau commercial de transit de marchandises de Chine du Nord s'est par la suite étendu bien au-delà des frontières provinciales du Shanxi, pour se connecter au carrefour commercial de Lanzhou dans la province du Gansu, en passant par Zhangjiakou dans la province du Hebei, puis Fengzhen, Guihua (aujourd'hui Hohhot) et Baotou.

Jusqu'en 1898, le système de transit des marchandises est alors entièrement sous l'autorité administrative indépendante des différentes alliances de marchands ; ce ne sera plus le cas après cette date. En effet, cette fin de XIX^e siècle est marquée par la Réforme des Cent Jours, *wuxu bianfa* 戊戌变法³³⁹. Il s'agit d'une tentative lancée par le jeune empereur Guangxu en vue de réformer le système administratif du pays en s'inspirant du modèle occidental — notamment promouvoir le commerce dans les provinces, car il est, avec l'agriculture, le seul moyen de relever l'empire de ses échecs de gouvernance³⁴⁰. Suite au décret du 29 août 1898, le système du transit des marchandises passe ainsi sous l'autorité de « bureaux de commerce »³⁴¹. Le pouvoir que les négociants avaient jusqu'alors sur leurs activités commerciales leur glisse peu à peu entre les mains.

Le transit des marchandises est un moment singulier dans la vie des marchands et des escorteurs, ainsi qu'il revêt une dimension rituelle. Le passage d'un convoi s'accompagne en effet d'une série de rites, un protocole cérémonial pour accueillir l'arrivée de l'escorte et de son chargement. À l'arrivée des caravanes, les négociants se rendent aux portes des remparts de leur ville, puis déclenchent des tirs de mousquets et font retentir des pétards tout en accompagnant les véhicules de l'escorte, sur lesquels sont accrochés les coffres contenant l'argent, ainsi que les marchandises convoyés. Cette cérémonie doit se dérouler dans une ambiance particulièrement festive et bruyante. Les instruments de percussion *luo* 锣, *gong* et cymbales, participent aussi à cette « effervescence collective », au sens religieux entendu par Émile Durkheim, qu'il suggère être animé d'une « force morale »³⁴² ayant le pouvoir de

³³⁹ Sur la Réforme des Cent Jours voir notamment Hao Chang, « Intellectual change and the reform movement, 1890-8 », *The Cambridge History of China. Volume 11. Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, John K. Fairbank, Kwang-ching Liu (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 325-329.

³⁴⁰ Voir notamment Koang-Siu et T'se-Hi, *Empereur de Chine et impératrice douairière. Décrets impériaux 1898* [Guangxu]. Traduit du chinois par Jérôme Tobar S.J. (1855-1917), Shanghai, Impression de la Presse Orientale, Série d'Orient n° 4, 1900, Bibliothèque municipale de Lyon Jésuites des Fontaines, pp. 24 ; 31.

³⁴¹ Koang-Siu et T'se-Hi, *Empereur de Chine et impératrice douairière. Décrets impériaux 1898, ibidem*, pp. 36-37.

³⁴² Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 345.

rassembler toute la communauté marchande pour accueillir les hommes et leurs animaux de portage.

Le convoi pénètre en file sous les remparts, le maître-escorte en tête, à travers la porte principale de la ville. Ce jour-là, les différentes familles de marchands engagent spécialement des acteurs d'opéra locaux pour jouer, sur une période de trois jours, des pièces de théâtre, *changxi* 唱戏. Ces pièces sont généralement jouées dans les temples du Dieu de la Fortune ou de Guandi 关帝, dans le but d'implorer la bénédiction de ces derniers, et ainsi obtenir paix, protection et enrichissement matériel³⁴³.

Ce mode de célébration collective nous amène à penser que marchands et escorteurs devaient, non seulement renforcer leur relation de confiance mutuelle dans le cadre professionnel, mais aussi ritualiser des valeurs sociales de complicité nécessaire à leurs rapports sociaux : le temps des processions et des festivités, les écarts de classe (ou de catégorie) sociale, les différences de richesse et l'ordre hiérarchique entre les marchands et les escorteurs semblent s'inclure également au sein d'une même communauté morale. Ce devoir moral de reconnaissance partagé, mais aussi religieux à l'égard des divinités protectrices, renforcent le sens du rite et de la célébration, cher aux marchands, et apparaît inclusif, en ceci qu'il participe à l'intégration des escorteurs dans le cercle des marchands et, plus globalement, dans le monde du négoce.

Le calendrier des convois périodiques rythme ainsi la vie des marchands et celle des escorteurs. Il constitue également une lourde responsabilité pour les escorteurs ; de ces derniers dépendent la réussite commerciale et la réputation des familles de marchands. Le respect du calendrier engage le chef-escorte d'une compagnie d'escorte qui doit s'assurer que l'éthique relative au devoir moral (de livrer la marchandise en temps et en heure) des familles de marchands ne soit ni ternie ni compromise. La réputation dans les cercles marchands d'une famille de négociants est étroitement liée à la capacité de cette dernière à faire livrer des marchandises ou à rembourser un emprunt à une autre famille dans le respect des délais fixés³⁴⁴. Autrement dit, la difficulté des activités d'escorte pour une compagnie repose sur le maintien de la régularité des convois. Si ces compétences et ce mode de fonctionnement en coopération étroite avec les règles du milieu marchand leur confèrent le statut de société commerciale formelle, celle-ci ne sera pas entièrement reconnue par les fonctionnaires de la dynastie Qing. Dans la section suivante, je montre comment l'image du maître-escorte est, dans les rapports impériaux à partir de 1736, associée à celle du brigand.

³⁴³ Kong Xiangyi, « Biaoju, biaoqi, biaoqi yu Zhongguo beifang shehui xingyong », *op. cit.*, p. 124.

³⁴⁴ Huang Jianhui, 2000, *op. cit.*, pp. 181-182.

3.2. Les descriptions du métier d'escorte dans les rapports officiels

3.2.1. *L'image du maître-escorte dans les mémoires impériaux entre 1736 et 1741*

Nous pouvons naturellement imaginer que les sociétés marchandes préféreraient travailler avec des compagnies d'escorte disposant d'une autorisation gouvernementale, un statut juridique octroyant le droit du port des armes à feu pendant les convois. Sauf que, avant 1906, aucune autorisation de ce type n'est, en l'état actuel des recherches, mentionnées dans la documentation historiographique. Du point de vue des sources officielles (archives des Qing), nombreux sont donc les escorteurs qui, avant cette période, exercent leur métier en toute illégalité : dès 1736, le mousquet, *niaoqiang* 鸟枪, est mentionné par les fonctionnaires comme équipement de travail du maître-escorte. À la fin des Qing, le mousquet, que maîtrisaient aussi très bien les brigands, est une arme couramment utilisée dans un certain nombre de compagnies d'escorte. Ce n'est qu'au bout d'un siècle et demi d'existence attestée du métier d'escorte privée (d'après les archives exploitées pour ce travail) que, finalement, à la veille du déclin impérial, les autorités mandchoues semblent s'être décidées à résoudre le problème du statut des compagnies d'escorte, ainsi que l'emploi des armes à feu par les escorteurs. Une préoccupation tardive qui suggère un certain nombre d'interrogations.

Les compagnies d'escorte seraient donc dans l'illégalité. La première question qui se pose à ce postulat est d'ordre déontologique. Marchands et artistes martiaux ont effectivement ceci en commun que leurs rapports sociaux se structurent à travers le respect d'un ensemble de codes moraux qui, propre aux règles de conduite confucéenne, doit engager l'individu à remplir son devoir moral à l'égard des membres de la communauté au sens le plus large, c'est-à-dire de la société toute entière. Or, les escorteurs n'ont pourtant pas si vertueuse réputation que cela : brutaux, irrespectueux, malhonnêtes, malveillants, voleurs, malfaiteurs, les qualificatifs des fonctionnaires pour désigner les escorteurs sont précis et remettent par conséquent en question leur vertu morale confucéenne (autant revendiquée par les lignées martiales que par les négociants), et la véritable contribution de ce métier pour la société. La coopération entre marchands et artistes martiaux ne saurait être envisageable sans un engagement rigoureux et une certaine conscience professionnelle de ces derniers à l'égard de ceux pour qui ils travaillent : rappelons que la réputation de puissantes sociétés marchandes en dépend. Mais rappelons également que la corruptibilité des marchands, enlisés dans la contrebande en périodes de troubles politiques et sociaux, n'était pas un phénomène si rare au début des Qing. Les

mémoires de fonctionnaires associant les maîtres-escortes aux brigands tendent, d'une certaine manière, à complexifier davantage notre compréhension des rapports entre arts martiaux et monde du négoce.

Ma recherche documentaire dans les archives nationales de Beijing (*First Historical Archives of China*) a révélé l'existence d'un texte mentionnant, pour la première fois dans les mémoires de fonctionnaires, le métier d'escorte. Le mémoire impérial du général des armées de la préfecture de Yanzhou 兗州 de la province du Shandong, Li Jiangong 李建功 (s.-d.), daté de 1736, début du règne de Qianlong (1735-1796), expose des problématiques liées aux brigandages dans les régions au nord de la province et soupçonne les escortes d'être à l'origine des pillages de caravanes de marchands de passage dans la région. L'archive, qui ne fait encore l'objet d'aucune publication (au moment de mes recherches)³⁴⁵, s'intitule *Zou wei xunji difang qing xing bing qing cebu zhuoyi ge sheng keshang gumi baobiao fa gei lu zhao shi* 奏为巡缉地方情形并请敕部酌议各省客商雇觅保镖发给路照事, « Mémoire à l'empereur concernant l'enquête régionale relative au recrutement d'escorteurs par les marchands en vue d'assurer la sécurité sur les routes »³⁴⁶.

L'auteur du mémoire consacre les deux premières pages aux problèmes relatifs à la sécurisation du territoire contre les brigands. Il insiste sur les efforts mis en œuvre par les autorités locales et le respect de ces dernières quant aux ordres impériaux qui ont été donnés en vue de sécuriser la zone. Le mémoire signale une baisse de la criminalité, permettant au Shandong de corriger sa réputation de région dangereuse et risquée pour les marchands. Au cours des trois années qui ont précédé la rédaction du mémoire, sur une zone occupée par 70 unités de troupes militaires, *xun* 汛, 20 à 30 cas de pillages ont été annuellement relevés. En réponse à une mesure prise par Li Jiangong, laquelle consistait à une intensification des patrouilles militaires — trois patrouilles par mois —, les fonctionnaires enregistraient en l'espace d'un an moins d'une dizaine de cas de pillages et plus aucun pillage diurne. Mais, en dépit des mesures engagées, Li Jiangong n'omet cependant pas d'indiquer les différentes failles sécuritaires et c'est à ce moment précis qu'il évoque l'objet du mémoire. Au 12^{ème} jour du 5^{ème} mois de l'an premier du règne de Qianlong (1736), Li Jiangong reçoit un rapport d'un fonctionnaire nommé Yu Chengfang 余成芳 (s.-d.), dans lequel était consigné la déposition

³⁴⁵ Je rappelle ici que mes recherches, menées d'avril à juin 2018 dans les archives nationales de Beijing, ont effectivement révélé l'existence de ce texte mentionnant, pour la première fois dans les mémoires des fonctionnaires de la dynastie Qing, des activités relatives au métier d'escorte.

³⁴⁶ Archive de la catégorie 04, catalogue n°3, *juan* n°16, document n°5, numérisée et disponible à la consultation au First Historical Archives of China lors de mes recherches entre avril et juin 2018 à Beijing.

d'un marchand attaqué par des brigands. Le marchand s'appelait Liu Dezhi 刘德治 (s.-d.), et transportait avec lui³⁴⁷ une somme de 126 *liang* (environ 7 ou 8 kilos) d'argent : 56 *liang* à la ceinture, 50 *liang* dans un pot en terre cuite, et 26 *liang* dans une couverture roulée. Liu Dezhi se rendait de Linqingzhou 临清州 jusqu'à Jiningzhou 济宁州 pour affaires commerciales, et a déclaré s'être fait piller en plein jour à Dongpingzhou 东平州, dans une vallée rocheuse près du fleuve Qinghe 清河, précisément le 10^{ème} jour du 5^{ème} mois entre 11 heures et 13 heures. Le groupe de pilliers n'était composé que de deux cavaliers armés de fusils et d'un sabre accroché à la taille. Ils ne se sont emparés que des 26 *liang* disposés dans la couverture.

Le rapport ne précise pas si les brigands ont été capturés, mais les fonctionnaires ont immédiatement dépêché sur place une troupe militaire à cet effet. Cette archive attire mon attention à partir du passage où les fonctionnaires en charge de l'affaire remettent en doute le témoignage du marchand : ils ne comprennent pas pourquoi les brigands n'auraient pris que les 26 *liang*. Le terme *baobiao* 保标 apparaît alors, et toujours d'après mes recherches, pour la première fois dans un document officiel des Qing. Les fonctionnaires soupçonnent les escortes d'être à l'origine du pillage et les termes employés pour les décrire sont clairs :

[...] Ces individus [les escorteurs] sont armés de mousquets et peu d'entre eux sont bienveillants. Ils portent sur eux des sabres et se déplacent à cheval. Lorsqu'ils sont interrogés par des patrouilles militaires, ils dissimulent leur identité en répondant qu'ils sont des escorteurs. Cela rend difficile l'investigation des soldats. Ils protègent les marchands jusqu'à les ramener chez eux puis, sur le chemin de retour, dépensent tout leur argent ; aussi dès qu'ils aperçoivent d'autres marchands fortunés, ils profitent de la situation et les dépouillent [...] ³⁴⁸

Le général des armés Li Jiangong termine le mémoire en insistant sur le fait que les escorteurs représentent une menace grave pour la région, et indique qu'il prévoit de mettre en œuvre, auprès de l'inspecteur général de la province du Shandong, Yue Jun 岳濬, les mesures nécessaires pour la capture des escorteurs en situation irrégulière. En effet, pour pallier ce problème, il propose de soumettre à l'empereur la solution qui devait être la suivante : les marchands de chaque province accompagnés d'escorteurs devront, en amont de leur voyage, déposer une déclaration mentionnant le nombre exact d'hommes engagés, ainsi que le nombre

³⁴⁷ L'archive ne fait pas mention des autres marchands faisant partie de la caravane de Liu Dezhi.

³⁴⁸ Texte original (non ponctué) et retranscrit en chinois simplifié : [...] 但此輩 0 [caractère illisible] 用鸟枪然 善良者少且身带枪刀又有马匹乘坐巡弁闯遇则以保标回覆又不便究讯是以此等人送客回家伊等银钱浪费 回身在路见财生心乘机掠劫势 [...]. Voir *Zou wei xunji difang qing xing bing qing cebu zhuoyi ge sheng keshang gumi baobiao fa gei lu zhao shi* 奏为巡缉地方情形并请敕部酌议各省客商雇觅保镖发给路照事, par Li Jiangong 李建功 (s.-d.), 1735 (Qianlong 1735-1796), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catégorie 04, catalogue n°3, *juan* n°16, document n°5.

exact d'armes en possession ; l'itinéraire détaillé comportant toutes les étapes du voyage ; l'obligation de s'enregistrer auprès des autorités à chaque étape. Une autorisation sera délivrée après examen de la déclaration. Sans cette autorisation, les escorteurs accompagnant une caravane seront considérés comme hors-la-loi, arrêtés et condamnés (le mémoire ne précise pas le type de condamnation), le voyage commercial des marchands sera interrompu et ils seront renvoyés dans leur province d'origine.

Des escorteurs qui agissent tels des brigands ou des brigands déguisés en escorteurs, toujours est-il que ces groupes travaillent pour de grandes familles de négociants. Les mémoires qui relatent les faits peu glorieux de ces escorteurs renforcent alors la confusion qui les associe à des brigands, ou du moins, renforcent l'idée que, à l'époque où ces rapports ont été écrits, des groupes d'artistes martiaux se comportaient en tant que tel. Une image de hors-la-loi qui sera d'ailleurs toujours entretenue dans les descriptions des fonctionnaires plus de 150 ans après les premiers rapports officiels. Mais puisque les fonctionnaires remettaient autant en doute la probité des escorteurs et leur intention de vouloir protéger les marchands, nous pouvons en retour nous demander pourquoi les Qing n'ont pas cherché à encadrer plus tôt cette profession, laquelle se veut une aide, peut-être mineure, mais en tout cas certaine, pour le développement économique et le dynamisme commercial dans la société chinoise des provinces au nord.

Une autre description des maîtres-escortes, peut-être la plus intéressante et la plus complète découverte à ce jour dans les archives impériales, nous fournit davantage de détails quant à l'image de brigands qu'ils incarnent pour les fonctionnaires. Je propose, ci-dessous, la traduction par mes soins, intégrale et inédite en français, du mémoire du gouverneur du Shanxi Yan Ruilong 严瑞龙 (s.-d.-1751), écrit en 1741 à l'attention de l'empereur Qianlong 乾隆 (1735-1796). Le mémoire s'intitule « Le gouverneur de la province du Shanxi Yan Ruilong — Mémoire pour l'interdiction des activités illégales des escorteurs », *Shanxi bu zhenshi Yan Ruilong — wei qing yanjing baobiao hu fei wei shi zouzhi* 山西布政使严瑞龙为请严禁保镖胡作非为事奏折 :

Le 1^{er} jour du onzième mois de l'année 1741

Afin de garantir la sécurité de la population, ainsi que de servir les intérêts des marchands ambulants, je sollicite, Yan Ruilong, gouverneur de la province du Shanxi, l'interdiction sans ménagement aux escorteurs d'exercer leurs activités.

De riches négociants traversent les provinces du pays pour faire commerce de soieries et d'autres tissus de cette sorte. Ils voyagent en groupe transportant dans leurs sacs, disposés sur les dos de dizaines de bêtes de portage, quantité de biens et des milliers en argent. Des hommes forts, experts en art martial, les accompagnent

contre rémunération et les défendent du pillage de pirates et de brigands des steppes en usant d'arquebuses et d'arcs. Ces gens-là sont orgueilleux, brutaux, et mal honnêtes. Quand l'argent leur manque, ils ne paient pas leur dû en achetant leurs vivres ; leurs mulets piétinent les champs de céréales ; ils forcent les aubergistes à les loger, ainsi qu'ils maltraitent les passagers et jettent leurs valises sur la berge pour être les premiers sur les bateaux quand il faut traverser des rives. On peut en dire davantage sur leurs mauvais agissements, que les marchands craignent sans pouvoir se plaindre.

Il s'agit là de ouï-dire. Mais l'année passée, au cours de la première décade du huitième mois, alors que je rentrais d'une visite officielle à Sa Majesté, je m'apprêtais à traverser le fleuve Jaune au niveau de Yingze dans la province du Henan, lorsque, une fois embarqué, je vis derrière moi des escorteurs tenant dans leurs mains une bannière. Ils clamaient escorter le salaire des soldats de l'Empereur, et ordonnèrent de nous mettre en retrait. Je leur demandai ainsi à quel endroit devait être acheminé l'argent, et s'il y avait [parmi les membres de l'escorte] des lauréats reçus aux examens impériaux provinciaux, mais ils maintinrent le flou sans ne fournir aucune explication. Ils acceptèrent cependant que nous empruntions le même bateau, car ils savaient que j'étais accompagné du gouverneur de la province du Hubei. Ils continuèrent de me lancer des regards de travers avec une telle pétulance qu'on peut imaginer le martyr que devaient endurer avec eux les marchands.

Cette année, sur décret impérial, je prendrai mes fonctions à Jinyang, je partirai de la province du Hubei et je mènerai de nouveau l'enquête en chemin. Les troubles causés partout par les escorteurs font l'unanimité, ainsi que la conformité de mes informations avec la réalité ne fait aucun doute. De plus, je rajouterai que leurs manies de planter leurs bannières et d'exposer leurs lances dans les auberges, en se prenant pour des officiels, est non seulement insolent, mais illégal.

Il est impératif de sécuriser les routes longues distances, cependant, si cela est au risque d'engager des escorteurs, ces mercenaires fauteurs de troubles qui importunent les marchands, alors cela revient au même. Dans un souci de pacification du territoire, je sollicite avec toute ma déférence Sa Majesté, dans la mesure du possible, de faire circuler auprès des gouverneurs de chaque province le décret visant à interdire aux escorteurs l'entrée aux postes-frontière, l'accès aux embarcadères, aux villes et bourgs, ainsi que l'interdiction de s'approvisionner sans argent comptant et de piétiner les cultures de céréales. Concernant leur possibilité de fréquenter les auberges et de traverser les fleuves, compte tenu de ce qui a été énoncé, il faut fermement s'y opposer. Il devra être appliqué une sévère sanction à la moindre infraction. Et s'ils prennent l'argument du transport de salaires des soldats au nom de l'Empereur, en arborant leurs bannières et brandissant leurs lances en vue de faire une démonstration de force, nous donnerons l'ordre de répliquer pareillement et de mettre un terme à leur insolence en les arrêtant. Ainsi, en combattant ces tyrans, les marchands pourront retrouver la paix.

J'implore solennellement, Sa Majesté, la décision favorable à cette requête.
Sincèrement, votre ministre.³⁴⁹

Ces deux pièces d'archives mettent en évidence l'existence de l'activité d'escorte, mais sont surtout une source documentaire aussi précieuse qu'utile pour comprendre la représentation des escorteurs dans le discours officiel des fonctionnaires sous les Qing. Le point de vue de ces derniers est catégorique et le choix des mots précis. Ils exposent ainsi une image qui contraste fort bien avec celle de l'artiste martial intègre et protecteur de marchands : les ingrédients qui participent à la construction du brave dans l'imaginaire héroïque chinois, auquel les escorteurs seront traditionnellement associés dans la littérature romanesque à la fin des Qing, sont absents. Il s'agit même d'une opposition franche au développement de cette profession tout à fait assumée. Il est, par ailleurs, intéressant de remarquer comment les différents courants de lignées martiales vont, pour valoriser leur métier, prendre à contre-pied ce discours officiel en véhiculant dans les récits oraux une image plus positive de leur profession.

Mais puisque la critique des sources doit aboutir à une hiérarchisation, ainsi qu'à une distinction « des corpus documentaires dont la force probatoire est supérieure à d'autres »³⁵⁰, on ne saurait, ainsi, ne pas considérer comme s'approchant au plus près du factuel la version tenue pour objective des documents publics soigneusement conservés par les représentants de l'autorité gouvernementale. Cependant, rappelons que les archives sont aussi et notoirement lacunaires que la tradition orale ; des lacunes, intentionnelles ou involontaires, mais que l'on peut imaginer être reliées au pouvoir même du document d'archives³⁵¹ : la prudence serait alors de mettre en doute autant l'équilibre que l'adéquation de l'énoncé des archives, dont l'ensemble trop unilatéral en trahirait la nature corrompue³⁵².

En effet, dans leur effort de vouloir révéler à l'Empereur la réalité du phénomène d'escorte, les fonctionnaires mettent essentiellement l'accent sur le comportement hostile, agressif et provocateur des escorteurs ; les mémoires gardent le silence sur leur identité, ainsi que sur la nature des différents services d'escortes dont les officiels avaient pourtant connaissance : les

³⁴⁹ Ce mémoire existe en deux versions originales numérisées et consultables aux archives nationales à Beijing. La traduction ci-dessus s'appuie sur la référence suivante : archive numérisée au First Historical Archives of China, catégorie 04, catalogue n°1, *juan* n°73, document n°12. Ce texte a notamment fait l'objet d'une publication intégrale en chinois, ainsi que d'une publication partielle toujours dans sa langue d'origine. Se reporter respectivement aux références suivantes : Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, *op. cit.*, pp. 66-69 ; Ji Canzhong, *Tongxinggong biaoju kao*, *op. cit.*, pp. 32-33.

³⁵⁰ Jean Boutier, « L'usage historique des archives », *Corpus, sources et archives* [en ligne], Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2001, URL : <http://books.openedition.org/irmc/776>

³⁵¹ Dietmar Schenk, « Pouvoir de l'archive et vérité historique », *Écrire l'histoire*, 2014, vol. 13-14, pp. 35-53.

³⁵² Dietmar Schenk, « Pouvoir de l'archive et vérité historique », *Ibidem*.

accords établis avec les négociants, la responsabilité du transport des provisions militaires et l'escorte des candidats aux examens impériaux³⁵³. Mais comment interpréter le discours dépréciatif des fonctionnaires, alors que nous savons bien qu'aucune activité marchande sous escorte n'aurait été envisageable, et n'aurait encore moins pu s'étendre sur toute la durée de la dynastie mandchoue, sans le principe de confiance, *xinyong* 信用, si cher aux négociants. La confiance est la matrice des compagnies d'escorte : aucun contrat n'est écrit, aucune rémunération n'est donnée d'avance par les marchands : les marchandises sont confiées aux escorteurs à la condition qu'une relation de confiance ait été préalablement établie. L'activité d'escorte émerge donc avant tout de cette valeur sociale de confiance, autour de laquelle ses acteurs peuvent espérer une certaine fidélité de leurs clients (les marchands), et donc une longévité de leur profession. Les historiens des marchands du Shanxi, comme ceux des autres provinces chinoises, ont tant contribué par leurs recherches, que nous aurions des difficultés à remettre en question l'élégance et la finesse de ces groupes de négociants qui n'avaient d'égales que leur puissance, et dont l'influence parvenait d'ailleurs jusqu'à la sphère politique.

La description de Yuan Ruilong de pratiquants d'arts martiaux menaçants et crapuleux, qui auraient intimidé les marchands semble alors, compte tenu des rapports susmentionnés, d'une cohérence pour le moins fragile. Il n'empêche que cette image belliqueuse des escorteurs rapportée par les fonctionnaires ne devait pas non plus relever uniquement de l'imagination de ces derniers, et doit certainement répondre à une logique qui, à mon avis, peut justement s'expliquer grâce aux données issues de la tradition orale.

L'histoire orale des compagnies d'escorte distingue, en effet, deux tendances que sont l'escorte dite « molle », *ruanbiao* 软镖, et celle dite « dure », *yingbiao* 硬镖, dans le jargon des escorteurs. Cette dichotomie apparaît notamment dans les travaux littéraires de l'historien et écrivain Qi Rushan 齐如山 (1875-1962), qu'il développe plus précisément dans ses essais historiques³⁵⁴. La différence entre l'escorte « molle » et l'escorte « dure » est principalement de nature géographique et réticulaire. Il s'agit pour ces escortes de se construire un réseau de relations avec les artistes martiaux de chaque province traversée, eux-mêmes en relation avec les groupes de brigands qui « contrôlent » les zones isolées reliant ces régions. Ce réseautage garantissait la sécurité des marchandises et une relation pacifiée par le processus de coopération que j'ai développée au chapitre précédent. Les histoires orales parvenant à Qi Rushan lui font

³⁵³ Voir *Biaoxing shihai*, p. 69. S'agissant du transport des provisions militaires, d'après la tradition orale, le recours aux *biaoju* aurait été particulièrement utile pendant et juste après la Révolte des Taiping (1851-1864), ceci en raison de la crainte du gouvernement pour les soldats rebelles au sein de son armée. Voir Qi Rushan, « Biaoju zi shihua », *Qi Rushan suibi*, 2007, *op. cit.*, pp. 87-88.

³⁵⁴ Qi Rushan, « Biaoju zi shihua », *ibidem*.

écrire que « [...] les compagnies dures peuvent parfois la perdre [la marchandise], s'agissant des compagnies molles je n'ai jamais entendu parler de tels faits »³⁵⁵. Les compagnies « dures » seraient rares et leur existence une initiative d'individus extérieurs au *wulin*, le cercle des artistes martiaux. Leur méconnaissance de ce milieu, leur non-affiliation à une lignée martiale reconnue dans celui-ci, ne leur permet pas d'être intégrés dans le système réticulaire de coopération escorteurs-brigands. Cette forme d'escorte rejoint notamment l'idée d'escorte informelle évoquée plus haut. Mais les escortes « dures » seraient aussi celles qui voyagent à travers des régions où la tradition martiale chinoise est absente ou peu pratiquée telles que l'actuelle Mongolie intérieure, la Mongolie ou encore le Xinjiang³⁵⁶. En revanche, les escortes « molles » devaient essentiellement se limiter aux provinces traditionnellement et culturellement chinoises au nord comme le Hebei, le Shanxi et le Shandong — ces mêmes régions où les abus des escorteurs sont mentionnés dans les mémoires impériaux.

Ce qu'il nous faut comprendre ici c'est que le phénomène des compagnies d'escorte n'est pas uniforme. Il dépend autant du champ d'action géographique des escorteurs que du système réticulaire à partir duquel sont tracées les routes caravanières qu'ils empruntent. Le discours officiel des fonctionnaires doit ainsi être interprété en considérant le métier d'escorte dans toute sa diversité et sa complexité systémique et structurelle. Nous pouvons imaginer que la volonté des gouverneurs locaux à interdire l'activité d'escorte privée peut être liée davantage aux relations secrètes que les escorteurs établissaient avec les brigands qu'à de véritables agissements criminels envers les négociants, et ce pour des raisons évidentes qu'une coopération avec des hors-la-loi pour faire du profit devait être un affront direct contre les représentants de l'autorité gouvernementale. D'autre part, je rappelle ici que les études historiques faites sur l'évolution des activités marchandes en Chine du Nord m'orientent vers l'idée que les négociants profitaient lucrativement du service des compagnies d'escorte, et que leurs activités commerciales se coordonnaient efficacement avec l'organisation des convois.

3.2.2. *Le recensement de 1906 : l'usage illégal des armes à feu par les maîtres-escortes*

Les activités des compagnies d'escorte se sont surtout accrues à Beijing au cours du XIX^e siècle. Leurs fondateurs, artistes martiaux et marchands, sont principalement originaires de la

³⁵⁵ [...] 硬镖有时或可丢失，软镖则没听说丢过。Qi Rushan, « Biaoju zi shihua », *Ibidem*, p. 87.

³⁵⁶ Qi Rushan, « Biaoju zi shihua », *ibidem*.

province du Shanxi ou du Hebei. Les marchands du Shanxi apparaissent parmi les grands groupes de négociants chinois dont la proximité entretenue avec les escorteurs aura été la plus importante.

L'ampleur que prennent les activités d'escorte dans la deuxième moitié des Qing s'observe notamment par une micromigration professionnelle originale des acteurs de ce phénomène à travers les provinces de la Chine du Nord. Une migration effectivement motivée par des « raisons pratiques » : artistes martiaux et marchands quittent les régions rurales en direction des grands centres urbains animés « par et pour la défense d'intérêts mercantiles »³⁵⁷. Le dynamisme des échanges commerciaux à Beijing concentrera alors celui des trajectoires sociales de la campagne vers la ville.

En effet, Beijing étant le centre économique de la Chine du Nord, il n'est pas étonnant de constater que la plupart des compagnies d'escorte historiquement attestées y sont installées. La répartition géographique de ces dernières est en toute logique calquée sur celle des sociétés marchandes, ainsi que sur celle des comptoirs d'échanges monétaires, les *piaohao*. C'est le cas pour les compagnies d'escorte pékinoises, mais aussi pour celles installées dans les autres grands carrefours commerciaux en provinces. Par exemple, l'emplacement de la compagnie Tongxinggong, à Pingyao, se trouve à proximité du comptoir bancaire Rishengchang. L'emplacement des compagnies d'escorte proche des entreprises commerciales est pensé pour favoriser la communication avec les négociants et limiter les contraintes logistiques de vérification et de transport des marchandises. En se positionnant à proximité des sociétés de marchands et de leurs annexes, ainsi qu'en empruntant les voies commerciales reliées par ces dernières, les escorteurs sont en meilleure capacité de prévenir les risques sur les routes avec des distances plus courtes marquées par de fréquentes haltes. Par conséquent, cela permet aussi de limiter les coûts des services d'escorte, de livrer des marchandises dans de meilleurs délais et donc d'être plus compétitif sur le marché.

Beijing est pour les négociants de Chine du Nord une zone économique des plus attractives. La capitale figure en effet parmi les destinations privilégiées des différents marchands des provinces au nord où, progressivement, ils y instaurent les sièges de leurs sociétés : les maîtres-escortes et les aspirants à le devenir profitent alors de l'occasion et empruntent naturellement ce sillon déjà tout tracé. C'est une brèche nouvelle qui s'ouvre vers le monde effervescent du négoce de la capitale pour ces artistes martiaux. Car contrairement aux marchands, les pratiquants d'arts martiaux, qu'ils soient paysans ou descendants de lettrés, ne sont initialement

³⁵⁷ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, op. cit.*, p. 55.

pas de grands voyageurs. Ils s'initient cependant aux longs voyages caravaniers au contact des marchands du Shanxi qui pratiquent et maîtrisent ces modes de transport avec animaux de portage depuis des siècles.

Les pratiquants d'arts martiaux vivent effectivement surtout du travail de la terre, et la sédentarité intrinsèque à leur mode de vie garantit la stabilité d'une transmission locale de leur lignée martiale, dans le sens où le savoir ne se transmet généralement pas en dehors du cercle clanique, voire familial. En quittant leur village, leur région ou leur province, et en suivant les déplacements des marchands, les maîtres-escortes emportent avec eux leurs savoirs lignagers. Ces mutations sociales devaient ainsi avoir pour effet de briser la tradition jadis localiste de leurs écoles et de favoriser la transmission intralignagère³⁵⁸.

Aux raisons pratiques et économiques de ces déplacements s'ajoute aussi l'aménagement des compagnies d'escorte, lesquelles devaient être pensées pour comprendre : un large entrepôt destiné au stockage des marchandises ; une cave souterraine secrète pour disposer les tael d'argent ; un enclos pour les animaux (chameaux, chevaux, mules — je n'ai pas de données concernant l'endroit où vivaient les chiens de garde et les oiseaux messagers) ; une cour destinée à l'entraînement des escorteurs ; des chambres ; une cuisine ; une salle aux divinités ; une salle de comptabilité ; une salle administrative ; une salle de réception pour les négociations. Des bâtiments coûteux qui devaient notamment bénéficier du soutien financier des négociants pour leur construction³⁵⁹.

La compagnie Guangsheng 广盛, créée dans la province du Henan et active de 1802 à 1830, est un exemple de migration d'artistes martiaux, des campagnes vers les villes, dans le but de renforcer la proximité avec les sociétés marchandes. La famille Dai 戴 de Qixian 祁县 (Shanxi), dépositaire de la lignée martiale *xinyiquan* 心意拳 (« boxe de l'esprit »)³⁶⁰, migre vers le centre de l'ancien carrefour commercial de Shedian 赊店 (aujourd'hui Sheqixian 社旗县), dans le Henan, pour fonder la compagnie Guangsheng. Les Dai travaillent surtout avec les marchands du Shanxi à partir des annexes de la compagnie à Qixian et à Baotou, en Mongolie-Intérieure. Mais l'emplacement à Shedian permet d'émettre aussi l'hypothèse que les Dai font à cette

³⁵⁸ La diffusion extrarégionale implique en effet une séparation des écoles avec le localisme et la transmission exclusivement lignagère. J'explique ce processus de diffusion en deuxième partie de thèse, voir notamment p. 236.

³⁵⁹ Les anciennes banques de la vieille ville actuelle de Pingyao, sont aujourd'hui restaurées et mises en tourisme sous une forme muséale. Elles ont été reconstituées pour être présentées comme des compagnies d'escorte. Elles donnent ainsi un aperçu, plus ou moins authentique — totalement contrefait à certains endroits cela dit —, des établissements de compagnies d'escorte en activité au cours de la dynastie Qing. Les descriptions de ces établissements présentées dans cette section sont issues d'une enquête dans ces musées et d'entretiens ethnographiques avec les descendants des maîtres-escortes consultés par les autorités locales pour la mise en forme muséale.

³⁶⁰ Voir chapitre 4, p. 223.

époque du négoce avec la puissante alliance des marchands du Shaanxi, les Qinshang 秦商. La compagnie Guangsheng du Henan est en effet géographiquement proche avec le Shaanxi huiguan 陕西会馆, la guilde des marchands du Shaanxi, dont le siège était situé dans la même rue que la compagnie des Dai³⁶¹.

L'évaluation du développement des activités d'escorte est difficile compte tenu du manque de traces écrites dont nous disposons. Nous pouvons toutefois nous faire une idée en nous concentrant sur les compagnies pékinoises. En effet, un certain nombre (non exhaustif) d'établissements à la capitale à cette époque sont officiellement recensés, et indiquent par ailleurs que les compagnies d'escorte sont davantage installées à Beijing qu'en provinces. Mes recherches, effectuées à partir de données d'archives impériales et combinées aux données tirées des entretiens ethnographiques, ont donné comme résultat le chiffre de 26 compagnies d'escorte en activité à Beijing entre 1894 et 1906. Parmi ces 26 compagnies d'escorte, 13 sont mentionnées dans les archives officielles datées de 1906³⁶². Mes recherches ont cependant mis à jour l'existence de quatre autres compagnies d'escorte, lesquelles ne sont pas mentionnées par les travaux historiques consultés et utilisés pour ce travail. Les neuf compagnies d'escorte restantes sont décrites dans les récits³⁶³.

D'après la tradition orale, parmi les compagnies d'escorte pékinoises, huit sont considérées comme celles ayant le plus d'influence auprès des négociants. La compagnie Huiyou compte une trentaine d'employés réguliers au siège de Beijing et environ 1000 employés répartis dans les différentes branches annexes provinciales. Pour établir une estimation du nombre potentiel de travailleurs dans les compagnies d'escorte à Beijing à la fin des Qing, nous pouvons prendre pour référence l'effectif de la compagnie Huiyou. Par exemple, sur la base d'une moyenne indicative de quinze employés par compagnie, multipliée par le nombre de compagnies rapportées par les sources écrites et orales (26 compagnies), nous obtenons une fourchette approximative de 250 à 500 employés. En reliant ce résultat à l'ensemble des compagnies connues réparties dans toute la Chine, nous pouvons imaginer, toute prudence gardée, que la Chine pouvait compter à cette époque entre 5000 et 10 000 individus impliqués dans le métier

³⁶¹ Wu Xuede 鄂学德, Liu Yan 刘炎, *Henan gudai jianzhu shi* 河南古代建筑史 [Histoire des constructions anciennes de la province du Henan], Zhengzhou, Zhongzhou guji, 2001, p. 261.

³⁶² Ces informations sont déjà exploitées et publiées par les chercheurs contemporains. Voir *Guangxu sanshi'er nian jingcheng guanli biaoju qingzhi shiliao* 光绪三十二年京城管理镖局枪支史料, Ha Enzhong 哈恩忠, repr., Beijing, Zhongguo diyi lishi dang'an, 2005, vol. 3., p. 19.

³⁶³ Voir notamment le témoignage oral de Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, et celui de Li Jicheng 李继晨, « *Baobiao hangye zhong de quwen* » 保镖行业中的趣闻 [Anecdotes sur la profession d'escorte], *Wudang*, 2006, vol. 2, n°186, p. 55.

d'escorte³⁶⁴. Des chiffres certes spéculatifs, et qui n'ont aucune réalité factuelle, mais qui faute de mieux ont cependant le mérite de proposer un cadre pour tenter de se représenter l'ampleur socio-économique de ce phénomène.

À l'époque, on comptait huit grandes compagnies d'escorte à Beijing : Huiyou, Yongxing, Zhicheng, Zhengxing, Tongxing, Yiyu, Guangxing, xx³⁶⁵. Elles étaient toutes installées à Qianmen. Huiyou était la plus puissante [...] Lorsque j'ai été recruté comme escorte, la Huiyou était à ce moment-là à l'apogée de sa réussite. Nanjing, Shanghai, Xi'an, Tianjin, elle avait des annexes dans chacun de ces endroits. Mais les compagnies d'escorte ne fonctionnent pas comme les sociétés marchandes ordinaires ; tout est dans la relation maître/disciple. Il y avait au total plus de 1000 personnes employées au Nord comme au Sud, et tous étaient des condisciples, des maîtres, des confrères. Au comptoir de Beijing travaillaient régulièrement une trentaine d'employés. Le directeur était celui qui s'occupait de la gestion des affaires. À cette époque, c'était Sun Yiting. La plupart des gens l'appelaient le Vieux-Sun-Numéro-Quatre, mais nous on l'appelait le Patron-Sun-Numéro-Quatre.³⁶⁶

Je poursuis à présent ma démonstration basée sur le recensement des compagnies d'escorte en m'appuyant sur une série de documents d'archives datant de la 32^{ème} année (1906) du règne Guangxu. Ces rapports impériaux concernent essentiellement les procédures d'immatriculation d'armes à feu détenues illégalement. La difficulté qui s'est posée à l'analyse critique de ces documents a, principalement, été celle de parvenir à identifier sur quels critères les autorités mandchoues pouvaient accorder, ou ne pas accorder, la permission aux escorteurs de posséder des armes à feu.

Je rappelle que les compagnies d'escorte dont font mention les témoignages oraux n'apparaissent pas dans ces registres ; ce qui ne permet toutefois pas de remettre leur existence en question — l'existence de la compagnie Huiyou, par exemple, est attestée par des documents photographiques³⁶⁷.

J'ignore pourquoi certaines compagnies sont mentionnées dans les rapports des fonctionnaires et d'autres non. Une hypothèse valable serait que ces compagnies aient été

³⁶⁴ Voir notamment Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, *op. cit.*, pp. 62-64.

³⁶⁵ Les deux caractères sont manquants dans le texte original, et sont remplacés dans ce dernier par ces mêmes croix.

³⁶⁶ Texte original : 当时北京城有八个大镖局, 会友、永兴、志成、正兴、同兴、义友、光兴、xx, 都在前门一带。会友镖局是最大的一家 在我进镖局的时候, 正是会友最盛的时代, 在南京、上海、西安、天津各地, 都有分号。镖局的规矩, 和一般商号不同, 都是师徒关系。那时, 南北各地, 师兄、师弟、师叔、师大爷, 共有一千多人。常在北京柜上的, 总有二三十人。总管事得人, 我们称之为当家的。当时的当家的, 名字叫做孙一廷, 一般人叫他老孙四, 我们称他孙四掌柜。Li Yaocheng, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, pp. 229-230.

³⁶⁷ Voir le document photographique de la compagnie Huiyou en annexe p. 445.

tolérées par le gouvernement en raison des rapports commerciaux fructueux qu'elles entretenaient avec les marchands ou en raison des relations discrètes, mais efficaces, qu'elles entretenaient avec le milieu mandarinal. Ceci expliquerait qu'elles soient considérées comme les « huit grandes compagnies » les plus influentes de Beijing, tel que rapporté dans le témoignage de Li Yaochen. Rappelons à ce titre que, toujours d'après Li Yaochen, le général Li Hongzhang a été un soutien important de la compagnie Huiyou³⁶⁸.

Du 05 juillet au 02 novembre de l'année 1906, les fonctionnaires du *Xunjingbu zongting* 巡警部总厅, « Bureau Général de la Police d'Inspection », entament une procédure d'inspection des compagnies d'escorte de la capitale. Ces dernières sont inspectées alors qu'elles transportent des marchandises en entrant dans la ville, par l'enceinte extérieure, *waicheng* 外城. Au terme de ces enquêtes, les fonctionnaires parviennent au recensement de 13 compagnies, ainsi qu'à l'immatriculation de 134 fusils détenus par ces dernières. Le registre détail le type de chaque arme, du calibre au diamètre du canon, en passant par la transcription phonétique des termes de langue étrangère, comme le *maoseqiang* 毛瑟(丝)枪, fusil du fabricant d'armes allemandes Mauser, dont certains types de 1898 ont été fabriqués pour l'exportation en Chine³⁶⁹.

Suite à ce recensement, pour continuer d'exercer leurs activités les compagnies d'escorte doivent désormais posséder un *huzhao* 护照, un « permis » mis en place en 1845³⁷⁰. Ce permis donne le droit à la population, en particulier les marchands voyageurs, de passer les postes-frontière, car la société du milieu des Qing est en effet « remarquablement en mouvement », et la mobilité géographique de sa population en constante augmentation atteint une échelle, en matière de volume et en raison de sa nature routinière, sans précédent dans l'histoire de la Chine³⁷¹. Pour obtenir ce permis, chaque fusil est immatriculé, c'est-à-dire qu'on leur attribue un marquage rouge, *laoyin* 烙印, qui permet alors de distinguer, pendant les inspections, les compagnies en situation régulière de celles en situation irrégulière. Une solution émise par le « Département de la Sécurité Policière », *jingbaosi* 警保司, qui ne sera cependant pas immédiatement partagée par le Ministère de la Police d'Inspection, qui considère l'inefficacité d'une telle mesure : les marquages sur les armes pourraient avec le temps être effacés³⁷².

³⁶⁸ J'aborde le cas de Li Hongzhang et de sa relation avec le milieu des compagnies d'escorte, *supra*, p. 118.

³⁶⁹ Jean Huon, *Les armes allemandes, 1870-1945*, Toulouse, Cepaduès, 1993, p. 60.

³⁷⁰ Fan Zhenshui 范振水, *Zhongguo huzhao* 中国护照 [Les passeports chinois], Beijing, Shijie zhishi, 2003, p. 140, 283.

³⁷¹ William T. Rowe, « Social Stability and Social Change », *The Cambridge History of China. Vol. 9. The Ch'ing Empire to 1800, Part 1, op. cit.*, p. 480.

³⁷² *Xunjingbu jicha chu wei jiang waicheng xunjing zongting yiwen deng yisong he banshi zhi jingbaosi yiwen* 巡警部稽查处为将外城巡警总厅移文等移送核办事致警保司移文 [Lettre officielle du Ministère de la Police

Désormais, les membres de chaque *biaoju* devront impérativement venir se déclarer au Bureau Général : [à présent ont été réquisitionnés] un total de cent trente-quatre fusils détenus par des *biaoju* dans le but d'escorter sous protection les marchands et leurs marchandises. [Les escorteurs] détenaient la majorité [des fusils] sur eux au cours du transport ; le reste étant en réserve dans leurs compagnies [les escorteurs] ont ainsi été dans l'obligation de suspendre temporairement leur convoi afin que toutes leurs armes soient remises au Ministère [de la Police d'Inspection]. [...] Toutes les *biaoju* en possession d'armes qui ne sont pas déjà enregistrées dans le formulaire sont interdites et devront, sitôt leur arrivée à Beijing, se déclarer au Bureau [Générale] pour que leurs fusils soient marqués, répertoriés et immatriculés d'un numéro de série.³⁷³

Il sera finalement décidé que les armes seront marquées au feu sur la partie en bois de la crosse des fusils avec les caractères *yanqi* 验讫, « vérifié », accompagné d'une « signature secrète », *mimi huaya* 秘密花押, pour éviter les reproductions³⁷⁴. Aucune compagnie d'escorte ne devait, dès l'été 1906, être autorisée à pénétrer dans l'enceinte de la capitale sans ce marquage. Les inspections ont généralement lieu au sud-est de la ville extérieure par le *shuiju* 税局, le Bureau des Taxations de Chongwenmen³⁷⁵. Je propose, ci-dessous, un tableau de l'inventaire des armes à feu répertoriées dans les compagnies d'escorte.

d'Inspection à l'attention du Département de la Sécurité Policière à propos du rapport officiel sur les affaires d'inspections du Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure], 22^{ème} jour du 5^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (13 juillet 1906), *Guangxu sanshi'er nian jingcheng guanli biaoju qingzhi shiliao* 光绪三十二年京城管理镖局枪支史料, Ha Enzhong 哈恩忠, repr., Beijing, Zhongguo diyi lishi dang'an, 2005, vol. 3, p. 19.

³⁷³ Texte original : 兹据各镖局东伙先后来厅具禀声称镖局枪枝专为护送客商货物之用, 通共各局计一百三十四杆。惟在途备用者多, 在局存储者少, 若俟将枪枝传齐送部, 必须暂停行走。俟各镖局枪枝到京之时, 随时送厅烙印, 编列号数, 随印随记, 其未经列册之枪枝概不准送请烙印。 *Waicheng xunjing zongting wei zaosong ge biaoju qiangzhi qingce ji biantong laoyin banfa shi zhi jicha chu yiwen* 外城巡警总厅为造送各镖局枪枝清册及变通烙印办法事致稽查处移文 [Lettre officielle du Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure à propos de l'affaire du registre et du marquage des fusils de chaque compagnies d'escorte], 14^{ème} jour du 5^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (05 juillet 1906), *Guangxu sanshi'er nian jingcheng guanli biaoju qingzhi shiliao* 光绪三十二年京城管理镖局枪支史料, *op. cit.*, p. 19.

³⁷⁴ *Xunjingbu wei guanli laoyin qiangzhi guize shi zhi waicheng xunjing zongting piwen* 巡警部为管理烙印枪枝规则事致外城巡警总厅批文 [Acte d'approbation du Ministère de la Police d'Inspection au Bureau Général du Ministère de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure concernant le règlement d'administration et des procédures de marquage des armes], 8^{ème} jour du 7^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (27 août 1906), *op. cit.*, p. 21.

³⁷⁵ *Waicheng xunjing zongting wei chengbao guanli laoyin qiangzhi guize shi zhi xunjingbu shenwen* 外城巡警总厅为呈报管理烙印枪枝规则事致巡警部申文 [Rapport officiel du Bureau Général du Ministère de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure à propos de la lettre du Ministère de la Police d'Inspection sur l'administration et les procédures de marquage des armes à feu], 27^{ème} jour du 6^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur (16 août 1906), *op. cit.*, p. 20.

Figure 11. Inventaire des armes à feu dans les compagnies d'escorte ³⁷⁶

<i>Biaojū</i>	Nombre d'armes à feu	Type
Dongguangyu 东光裕	12	6 carabines de cavalerie ; 4 fusils ; 1 fusil à chargeur fixe droit ; 1 arme à chargement par la culasse.
Xiguangyu 西光裕	9	3 carabines de cavalerie ; 1 carabine d'infanterie ; 1 arme à grenaille ; 2 fusils ; 1 arme à chargement par la bouche ; 1 fusil à chargeur fixe droit.
Dongsanyi 东三义	6	1 fusil à chargeur fixe droit ; 2 fusils à chargeur fixe courbe ; 1 carabine ; 2 fusils.
Tonghe 同和	8	3 fusil ; 1 arme à grenaille ; 4 carabines de cavalerie.
Yongxing 永兴	16	6 armes à poudre sans fumée ; 10 fusils.
Derong 得荣	5	2 fusils à cinq canons ; 2 fusils ; 1 arme à platine à mèche.
Longtai 隆泰	14	2 fusils à cinq canons ; 12 fusils.
Dongyuancheng 东元成	<i>Idem.</i>	<i>Idem.</i>
Beiyuancheng 北元成	15	4 fusils à cinq canons ; 11 fusils.
Yishun 义顺	7	1 fusil à cinq canons ; 6 fusils.
Zicheng 自成	8	Fusils.
Yiyou 义友	10	<i>Idem.</i>
Fuyuan 福元	10	5 fusils à cinq canons ; 3 fusils ; 2 pistolets.

Le 16 août 1906 est donc défini le règlement de recensement suivant :

³⁷⁶ Reconstitution sous forme de tableau de l'inventaire des armes à feu mentionnées dans le deuxième document du rapport daté du 14^{ème} jour du 5^{ème} mois de la 32^{ème} année de l'empereur Guangxu (05 juillet 1906), et intitulé *Ge biaojū qiangzhi qingce* 各標局枪枝清册 [Inventaire des armes à feu de chaque compagnie d'escorte], *op. cit.* pp. 19-20.

[...] chaque compagnie d'escorte est dans l'obligation de se déclarer préalablement au Bureau Général, afin que leurs armes puissent être marquées d'un numéro d'immatriculation, lequel fera l'approbation dudit service après inspection ; une procédure pénale sera engagée contre ceux qui n'auront pas encore fait immatriculer leurs armes [professionnelles] et personnelles, à l'exception des armes [encore non immatriculées, mais] déjà confisquées ; les compagnies d'escorte faisant l'acquisition de nouvelles armes devront immédiatement les déclarer pour immatriculation ; dans le cas où les armes sont déjà déclarées [mais dont il manque le numéro d'immatriculation] parce que [les escorteurs] les ont emmenés en convois, au retour à Beijing les armes devront être marquées au feu et inventorier ; la procédure du marquage des armes pour inspection est exempte de frais ; si une arme immatriculée s'avère endommagée et inutilisable, celle-ci sera obligatoirement détruite et son numéro sera supprimé ; si une arme immatriculée venait à disparaître [la compagnie] est tenue de rapporter en détail au Bureau Général les circonstances de sa disparition ; afin de mener à bien les inspections pour autorisation de passage [des voyageurs en possession d'armes], ce règlement concernant le marquage des armes sera communiqué au Bureau des Taxations de Chongwenmen comme à tous les postes de taxations et de sécurité le long des routes, ainsi qu'il sera communiqué à l'ensemble des bureaux annexes de chaque région.³⁷⁷

Le 13 octobre 1906, les 134 armes sont toutes inventoriées et 60 d'entre-elles marquées et immatriculées d'un numéro — les compagnies d'escorte ont déclaré posséder d'autres armes qui devaient être enregistrées à leur retour de convois à Beijing³⁷⁸. Cependant, quasiment au terme d'une procédure qui devait durer près de cinq mois, le 27 octobre 1906, les 60 armes sur les 134 inventoriées qui avaient déjà été marquées doivent être rappelées : les fonctionnaires signalent dans leur rapport un problème avec la signature du Bureau Général du Ministère de la Police d'Inspection, destinée pourtant à l'origine à faciliter les vérifications par les différents services. Le Bureau Général ne tient pas à ce que sa signature apparaisse sur les armes, sans toutefois mentionner pour quelle raison. Mais les armes sont déjà entre les mains des escorteurs,

³⁷⁷ Texte original : [...] 各镖局前曾呈报枪枝统由总厅烙印, 编列号数, 造册送部, 以便调查。此后有未经注册并未烙印之枪枝, 即系私枪, 一经查出, 除将该私枪充公外, 仍酌量议罚。各镖局如有添置枪枝情事, 准其随时呈报, 总厅注册烙盖火印。已经呈报注册枪枝而现时因护送事件出外者, 俟该枪枝回京后呈报, 总厅查核与清册相符, 当随时补烙火印。此项注册烙印为调查枪枝起见, 概不收费。烙印枪枝如有损坏实不堪用者, 须将毁枪呈验, 以凭销号。烙印枪枝万一遗失, 准其将遗失情形处所详细呈报总厅存案。此项烙印枪枝规则由部咨行崇文门税局及沿途关卡一体查照, 并传知各分厅转饬各区, 此后遇有有印枪枝一体查验放行。Rapport daté du 27^{ème} jour du 6^{ème} mois de la 32^{ème} année de l'empereur Guangxu (16 août 1906), et intitulé *Guanli biaoju qiangzhi guize* 管理镖局枪枝规则 [Règlement administratif concernant les armes des compagnies d'escorte], *op. cit.*, pp. 20-21.

³⁷⁸ *Waicheng xunjing zongting wei zixing Chongwenmen shuiju deng chayan qiangzhi huzhao huoyin shi zhi xunjingbu shenwen* 外城巡警总厅为咨行崇文门税局等查验枪枝护照火印事致巡警部申文 [Rapport officiel du Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure au Ministère de la Police d'Inspection concernant le message du Bureau des Taxations de Chongwenmen sur le permis du port d'armes et leurs marquages], 26^{ème} jour du 8^{ème} mois de la 32^{ème} année de l'empereur Guangxu (13 octobre 1906), *op. cit.*, p. 21.

lesquels sont aussitôt repartis avec pour accompagner les caravanes à travers les provinces ; afin de ne pas entraver les activités des marchands, les fonctionnaires procèdent à la modification du marquage au fur et à mesure du retour des différents groupes d'escorteurs³⁷⁹. Le dernier document de cette série d'archives en date du 02 novembre 1906 mentionne que les armes marquées de la signature « xunjingbu waicheng zongting 巡警部外城总厅 » seront le moment venu attribuées d'une autre signature, toujours sans préciser de quelle institution³⁸⁰.

Je m'attache maintenant à compléter les données sur le statut illégal des compagnies d'escorte, exposé dans les documents ci-dessus, à travers l'étude d'une deuxième série d'archives. Mes recherches documentaires aux archives nationales de Beijing ont, en effet, également révélé quatre dépositions du « bureau des taxations des affaires commerciales », *shangshui shi wu yamen* 商税事务衙门, écrites entre le mois d'avril 1906 et le mois de janvier 1907. Ces documents viennent confirmer la mise en place des mesures de recensement : les mémoires mentionnent l'arrestation de quatre maîtres-escortes en possession illégale d'armes à feu. Les arrestations ont eu lieu à la gare ferroviaire de l'ouest de la capitale, *xizhan* 西站, située à l'extérieur des remparts de Chongwenmen. Les quatre compagnies d'escorte impliquées sont les compagnies Yuanshun 源顺, Wansheng 万盛, Xinchang 信昌 et Qingsheng 庆升.

Dans l'ordre chronologique, le premier mémoire, daté du 08 avril 1906, cite le maître-escorte Chen Jingshan 陈景山 (s.-d.) de la compagnie Yuanshun. En provenance de Baoding 保定, Chen Jingshan est arrêté le 31 mars 1906 par le « bureau de la Police ferroviaire », *tielu xunjingju* 铁路巡警局, en possession de deux fusils et de vingt-cinq munitions. Le document ne précise pas combien d'individus accompagnent l'escorte, mais précise bien que Chen Jinshan est mis en état d'arrestation, que l'escorte est interrompue et que ses armes sont

³⁷⁹ *Waicheng xunjingzongting wei yijing laoyin qiangzhi qing mian xiaohui yinwen shi zhi xunjingbu shenwen* 外城巡警总厅为已经烙印枪枝请免销毁印文事致巡警部申文 [Rapport officiel du Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure au Ministère de la Police d'Inspection concernant le fait de ne pas effacer les armes qui ont déjà été marquées], 10^{ème} jour du 9^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (27 octobre 1906), *op. cit.*, p. 34.

³⁸⁰ *Xunjingbu wei yijing laoyin qiangzhi suishi xiaohui yinwen shi zhi waicheng xunjing zongting piwen* 巡警部为已经烙印枪枝随时销毁印文事致外城巡警总厅批文 [Acte d'approbation du Ministère de la Police d'Inspection au Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure concernant le fait que les marquages des armes pourront être effacés à tout moment], 16^{ème} jour du 9^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (02 novembre 1906), *op. cit.*, p. 34.

confisquées³⁸¹. Les quatre documents suivants exposent trois cas d'arrestations³⁸² se déroulant au cours du même mois : le 09 décembre 1906, un maître-escorteur nommé Zhao 赵 (s.-d. ; son prénom n'est pas renseigné), de la compagnie Wansheng, est mis en état d'arrestation pour le port illégal d'un fusil³⁸³ ; le 13 décembre 1906, le maître-escorte Wang Junlin 王俊鈴 (s.-d.), de la compagnie Xinchang est arrêté pour le port illégal d'un fusil³⁸⁴ ; le 29 décembre 1906, un maître-escorte nommé Ma 马 (s.-d., son prénom n'est pas renseigné), est arrêté pour le port illégal d'un pistolet et de cinq munitions³⁸⁵. Chaque document précise que ces escorteurs voyagent de manière illégale, car ils ne sont pas en possession de permis pour le port d'armes à feu. Leurs armes n'ont pas été marquées, et ne présentent donc pas de numéro d'immatriculation, comme l'exigent les mesures engagées dans la première série d'archives. Les armes sont alors systématiquement confisquées et envoyées au Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure de la capitale.

Les archives révélant des informations sur les compagnies d'escorte sont donc, en l'état actuel des recherches, peu nombreuses et les données qu'elles fournissent globalement peu satisfaisantes en vue d'une reconstitution historique exhaustive de ce phénomène. Toutefois, les documents exploités dans cette section ont le mérite de nous renseigner, jusqu'à un certain degré, sur l'évolution des activités d'escorte et les pratiques des maîtres-escortes au cours des Qing. L'utilisation de l'arme à feu dans l'exercice du métier d'escorte caravanière, devenue quasi courante au début du XX^e siècle et attestée par les mémoires de fonctionnaires de cette période, m'invite à réfléchir sur le rôle des savoir-faire et des pratiques (techniques à mains

³⁸¹ *Zou wei Yuanshun biaoju huoji Chen Jingshan xiedai qiangzhi yi an jiaofa shen chu zhuan xun shi gei fa shen chu pian xing* 奏为源顺标局伙计陈景山携带枪支一案交发审处传讯事给发审处片行 [Mémoire à l'attention [des autorités] locales concernant l'affaire sur la possession de fusils du commis Chen Jinshan de la compagnie d'escorte Yuanshun], 15^{ème} jour du 3^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (08 avril 1906), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 019.

³⁸² Le nom d'un maître-escorte et celui de sa compagnie apparaissent deux fois ; deux documents différents, datés à la même période, mentionnant le même cas d'arrestation.

³⁸³ *Zou wei pian song Wansheng biaoju Zhao xing suo xie qiangzhi shi gei minzhengbu pian xing* 奏为片送万盛标局赵姓所携枪支事给民政部片行 [Mémoire à l'attention du Ministère des Affaires Civiles concernant l'affaire du port d'armes par [l'escorteur] Zhao de la compagnie d'escorte Wangsheng], le 26^{ème} jour du 10^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (11 décembre 1906), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 008.

³⁸⁴ *Zou wei pian song Xinchang biaoju Wang Junling suo xie yang qiang song bu cunfang shi gei minzhengbu pian xing* 奏为片送信昌标局王俊鈴所携洋枪送部存放事给民政部片行 [Mémoire à l'attention du Ministère des Affaires Civiles concernant l'affaire du port de fusils étrangers par [l'escorteur] Wang Junling de la compagnie d'escorte Xinchang], le 1^{er} jour du 11^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (16 décembre 1906), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 009.

³⁸⁵ *Zou wei pian song Qingsheng biaoju Ma xing suo dai qiang zhi zi dan shi gei minzhengbu pian xing* 奏为片送庆升标局马姓所带枪支子弹事给民政部片行 [Mémoire à l'attention du Ministère des Affaires Civiles concernant l'affaire du port d'armes et de munitions par [l'escorteur] Ma de la compagnie d'escorte Qingsheng], le 17^{ème} jour du 11^{ème} mois de la 32^{ème} année du règne de l'empereur Guangxu (1^{er} janvier 1907), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 011.

nues ou avec armes blanches) des maîtres-escortes, qui sera l'objet des deux sous-sections suivantes. Les résultats avancés jusqu'ici nous invitent effectivement à déterminer le rôle du savoir-faire martial, c'est-à-dire de la transmission et de la pratique des techniques de combat traditionnelles à l'arme blanche — armes d'hast, couteaux, sabres — et à mains nues à travers le métier d'escorte, ainsi qu'à évaluer la dimension qu'occupe l'art martial dans le fonctionnement des compagnies d'escorte.

En outre, afin de déterminer pourquoi l'arme à feu a pris l'ascendance de l'art martial dans le fonctionnement des compagnies d'escorte, une piste de recherche éventuelle serait celle d'interroger la stabilité dans le temps des relations entre escorteurs et brigands. Des relations que nous pouvons effectivement imaginer fragilisées à la veille du déclin dynastique en raison de la complexification du brigandage, de la diversité sociale des pillleurs (et donc des codes d'interaction sociale), ainsi que des multiples formes de pillages. L'utilisation de l'arme à feu semble s'accroître en parallèle d'une dégradation des relations dites « amicales » entre escorteurs et brigands, rendant ainsi l'effort de pacification des rapports inefficace.

3.3. Transmettre le métier d'escorte : pratiques, codes et savoir-faire

3.3.1. *Pratiques martiales et transmission lignagères dans les compagnies d'escorte*

Si la maîtrise du *heihua*, le jargon secret commun avec les brigands, est fondamentale dans l'activité d'escorte, je ne reviendrai pas dessus dans cette section et les suivantes³⁸⁶. Cette section voudrait en effet poursuivre la démonstration en procédant à une analyse descriptive, de la manière la plus exhaustive possible, des savoirs et des savoir-faire des escorteurs. Ces savoirs incluent principalement les pratiques martiales et leurs lignées de transmission, mais aussi les techniques, les codes et les interdits, agissant comme éléments structurants du mode de déplacement caravanier. Des extraits sélectionnés, retranscrits et traduits du chinois au français des entretiens ethnographiques menés dans la province du Shanxi entre l'hiver 2017 et printemps 2018 viennent notamment corroborer les références documentaires sur lesquels je m'appuie tout au long de mon propos.

Les héritiers et descendants actuels des maîtres-escortes du Shanxi amorcent les entretiens en insistant sur l'importance de maîtriser les techniques martiales. Mais ils soulignent plus encore la dimension éthique, ou l'importance des dispositions morales dans la transmission de

³⁸⁶ Voir le chapitre 2, p. 122.

ce savoir martial. Si maîtriser l'art du combat et l'appartenance à une lignée martiale est effectivement une condition *sine qua non* pour faire partie d'une escorte, encore faut-il que l'initié respecte le système de valeurs intrinsèques au cercle des artistes martiaux, désigné par la notion *wude* 武德³⁸⁷, la « vertu martiale ».

J'interprète la notion *wude* au sens d'un « *ethos* guerrier », c'est-à-dire en tant que disposition éthique et morale qui doit, paradoxalement, servir à éviter autant que possible la mise en œuvre du savoir-faire guerrier, et éviter que la violence, dommageable pour les affaires commerciales d'une compagnie d'escorte, soit une réponse face aux attaques, à la provocation ou à l'intimidation des brigands. L'anticipation, la vigilance et la coopération sont alors les qualités à posséder par le maître-escorte pour une attitude responsable et professionnelle : les critères d'une réussite commerciale sont des voyages caravaniers sans entraves³⁸⁸.

L'emploi du terme *ethos* nous permet aussi de mieux comprendre dans quelles mesures cette « irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire » exerce une influence sur l'être social, différencié de l'être individuel au sens où l'entend Émile Durkheim, suggérant que « dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit »³⁸⁹. Les dispositions morales et la maîtrise du savoir martial sont placées sur un même plan, et c'est ce même caractère qui participe de la formation de la catégorie sociale des maîtres-escortes : par le respect de principes déontologiques inhérents à sa profession, la compagnie d'escorte « serait en quelque sorte une configuration sociale [...] qui produirait un *ethos* particulier, qui se traduirait notamment par un sentiment d'appartenance, par un attachement de l'individu à son travail entendu de façon générale »³⁹⁰.

En ce sens, la notion *wude* et sa valeur sociale dans une compagnie d'escorte se présentent comme « dénominateur commun à un ensemble d'individus pratiquant une activité similaire qui se reconnaissent et sont reconnus comme membre d'un groupe professionnel » — et d'ajouter qu'il « n'empêche pas ce dernier d'être stratifié et segmenté »³⁹¹. Ce dénominateur commun devenant la règle morale centrale dans la configuration du métier d'escorte, il conditionne, de ce fait, « ce qu'il convient de faire pour respecter les règles non écrites de son art, mais encore comment échanger avec ses confrères et les juger en tant que professionnels :

³⁸⁷ Voir les règles de morales dans le cas de la lignée *xingyiquan* de Li Cunyi, en deuxième partie de thèse, chapitre 4, p. 306.

³⁸⁸ Voir chapitre 2, p. 124, où je détaille l'effort de pacification des rapports sociaux entre escorteurs et brigands.

³⁸⁹ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 57.

³⁹⁰ Bernard Fusulier, « Le concept d'ethos », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 42-1, 2011, pp. 97-109.

³⁹¹ Bernard Fusulier, « Le concept d'ethos », *Ibidem*.

ce qui fait qu'on les admire, qu'on les estime ou qu'on les méprise »³⁹². Entendons par là l'idée que la notion *wude* inspire aux membres d'une compagnie d'escorte les fondements de leurs règles de conduite morale et déontologique participant à la construction d'une cohésion confraternelle d'une part, ainsi qu'à l'établissement de l'entente pacifiée avec les brigands, considérés, je l'ai explicité au chapitre précédent, comme des « amis », voire des « professionnels », et au contact desquels peut alors s'instaurer un rapport plus coopératif qu'antagoniste.

L'art martial devient alors un outil pour mener le combat sous une autre forme : celle de la relation sociale. Gagner par la coopération et non par la violence ou le conflit. « La relation sociale au sens large n'est-elle pas un combat qui se renouvelle de façon perpétuelle ? » ; pour les maîtres-escortes, il est tout aussi martial de ne pas s'opposer aux brigands, ce qui revient à « ne pas refuser le combat — social — », comportement à travers lequel « progression personnelle et devoir social sont indissociés », mais aussi où « les qualités de combattant se subsument en qualités de maîtrise relationnelle »³⁹³.

Ce cheminement analytique conduit à penser que c'est la « vertu martiale » et son rôle dans la coordination relationnelle et des modes organisationnels au sein des compagnies d'escorte, qui est ainsi créatrice d'une tradition martiale et non l'inverse. Pour étayer mon propos, prenons comme point d'appui à cette réflexion l'assertion de Marcel Mauss, selon laquelle « il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition »³⁹⁴ : la tradition martiale construite à partir des principes éthiques, moraux et déontologiques propres au métier d'escorte précédemment décrit peut, dès lors, être saisie comme l'ossature assurant la continuité familiale et clanique de la transmission des savoirs martiaux, c'est-à-dire celle du maniement des armes (sabres et d'hasts), ainsi que celle des techniques défensives à mains nues.

Maître Zhang Yuren 张育人 (1938-) m'accorde une série d'entretiens au cours du mois de mars 2017, à Pingyao, sur l'importance de la notion *wude*, ainsi que sur la dimension essentielle de la transmission des savoirs du corps et des techniques martiales dans le fonctionnement des compagnies d'escorte. Il expose les différentes étapes à franchir pour être considéré comme un *baobiao*, c'est-à-dire pour être en mesure d'acquérir le statut social et professionnel de celui qui « protège la marchandise ». L'évolution professionnelle de l'escorteur s'acquiert suivant

³⁹² Bernard Zarka, « L'éthos professionnel des mathématiciens », *Revue française de sociologie*, 2009, vol. 50, n°2, p. 352 ; pp. 351-384. Cité par Bernard Fusilier, « Le concept d'éthos », *op. cit.*

³⁹³ Jean-Marc de Grave, *Initiation rituelle et arts martiaux*, *op. cit.*, p. 7 ; 119.

³⁹⁴ Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, *op. cit.*, p. 10.

trois paliers³⁹⁵. C'est à partir du deuxième palier que l'escorteur est, à son tour, en capacité de transmettre le savoir martial qu'il maîtrise et qu'il a reçu, directement ou indirectement, de son ou de ses maîtres. Zhang Yuren est le disciple par transmission directe du maître-escorte Cao Tiyuan 曹体元 (1888-1977), originaire du village Qiaotou 桥头 (Gaoxiong 高雄, Shanxi), et héritier direct de la quatrième génération de la lignée des maîtres-escortes de la famille Wang, Wangshi 王氏, de Pingyao, à travers Wang Zhengqing 王正清(卿) (1801-1877 — première génération), Wang Shumao 王树茂 (1852-1937 — deuxième génération) et Wang (Yun) Yi 王芸 (s.d.— troisième génération). Wang Zhengqing, originaire du village Nanliang 南梁 (Pingyao), est le fondateur de la compagnie Tongxinggong 同兴公, et héritier de la lignée martiale de Zuo Changde 左昌德 (1808-1879) (prénom social Erba 二把). Zuo Erba, aussi issu de la tradition d'escorte caravanière, était originaire du village Wenshui 文水 (Lüliang 吕梁, Shanxi) et a été le chef-escorte de la compagnie Changlong 昌隆 en activité de 1840 à 1911 à Suzhou 苏州 (Jiangsu). Notons que la compagnie Changlong est une reprise en 1839 de la compagnie Yuyong 玉永 en activité de 1735 à 1796 sous la direction du chef-escorte Zhang Delou 张德楼 (s.d.). D'après les données documentaires relevées dans le recueil de monographies locales du district de Pingyao, *Pingyao xianzhi* 平遥县志, la famille Wang a ainsi, à travers l'activité d'escorte, participé à la diffusion des traditions martiales suivante : *xinyi liuhequan* 心意六合拳 (la « boxe de l'intention et des six harmonies ») ; *sibaquan* 四把拳 (la « boxe des quatre techniques ») ; *miangzhang* 绵掌 (la « paume de coton ») ; *Shaolin sanshou yibaiba shi* 少林散手一百八式 (les « cent-huit postures de combat de Shaolin ») ; *batangquan* 八趟拳 (la « boxe des huit pas ») ; *shishouyi* 十手艺 (« l'art des dix mains ») ; *shi'er tantui* 十二弹腿 (les « douze jambes élastiques ») ; *shi'er lianchui* 十二连捶 (les « douze poings enchaînés ») ; *chunqiudao* 春秋刀 (le « sabre des printemps et des automnes ») ; *bafangdao* 八方刀 (le « sabre des huit directions »). Selon les monographies locales de Pingyao, l'histoire attribuée à la famille Wang la transmission des pratiques martiales aujourd'hui observables dans ce district : « les techniques [formes codifiées] issues de la

³⁹⁵ Sur la notion de « paliers d'apprentissage », voir notamment Bruno Martinelli, « Sous le regard de l'apprenti. Paliers de savoir et d'insertion chez les forgerons Moose du Yatenga (Burkina Faso) », *Techniques & Culture* [En ligne], n° 28, 1997, mis en ligne le 28 octobre 2005, URL : <http://journals.openedition.org/tc/457> ; DOI : 10.4000/tc.457

tradition des écoles de *changquan* [boxe longue] ont, pour la plupart de celles qui existent à Pingyao³⁹⁶, été transmises oralement et formellement par Wang Zhengqing »³⁹⁷.

La retranscription ci-dessous, extraite d'un passage des entretiens auprès de Zhang Yuren, met en exergue l'importance du comportement moral et éthique par rapport aux compétences martiales d'une part, ainsi que l'acte de transmettre comme moyen de valorisation sociale, mais aussi d'ascension professionnelle relative à l'activité d'escorte d'autre part.

La vertu martiale [*wude*] est la première des conduites à respecter [pour exercer le métier d'escorte]. La compagnie de mon maître [Cao Tiyan] à Pingyao n'a jamais connu ne serait-ce qu'un seul incident en 50 ans [d'activité]. Autrefois, quand on parlait d'un pratiquant d'arts martiaux [qui était escorteur], on disait souvent de lui qu'il devait avoir passé les « trois fleuves » [*sanjiang* 三江]. Celui-là, on savait que c'était un escorteur, qu'il avait déjà « manger de ce pain-là », et qu'il avait déjà été « dans le sillon ». Passer le premier fleuve correspond à celui d'être gardien de résidences ; le deuxième à celui d'être entraîneur, formateur au combat ; enfin, celui qui avait passé le troisième et dernier fleuve était celui qui avait déjà « fait de la route » [qui avait déjà fait partie d'une escorte de caravanes]. Pour les gardiens de résidences, certains d'entre eux avaient suffisamment de compétences pour protéger les *yamen* [résidences officielles des fonctionnaires] ; ceux-là travaillaient pour le pays, pour les fonctionnaires... Les autres étaient des privés, on les appelait aussi les « tours »³⁹⁸. Moi, si j'ai commencé les arts martiaux, ce n'est pas pour passer les « trois fleuves »³⁹⁹, mais pour renforcer ma santé. Mon corps est fragile. Ne serait-ce qu'un coup de vent froid pourrait me tuer, ne parlons même pas de se faire attaquer par des brigands ! Mais j'ai été au moins capable de passer un fleuve, puisque j'ai pu transmettre à mon tour. Tout ça, c'est du jargon⁴⁰⁰, la langue du *jianghu*. L'art martial est important, mais le *wude* reste la règle morale la plus importante à respecter pour un être un escorteur. Mes disciples le respectent

³⁹⁶ Pour des informations détaillées sur la diffusion de la culture martiale à Pingyao, se reporter notamment à l'article de Du Shushu 杜舒书, « Qin Jin wushu wenhua yanjiu » 秦晋武术文化研究 [Recherches sur la culture martiale Qin Jin], *Tiyu kexue*, vol. 33, n°4, 2013, pp. 70-90.

³⁹⁷ Texte original : 至今，在平遥流传的套路绝大多数属长拳门派，而稀有套路基本上都王正清口传实授而来的 [...]. Voir Pingyao xian weiyuanhui wenshi ziliao weiyuanhui 平遥县委员会文史资料委员会 (éd.), *Pingyao wenshi ziliao* 平遥文史资料 [Documents historiques de Pingyao], série « Pingyao wushu », vol. 4, 2002, p. 2. Informations également mentionnées par Ji Canzhong, *Tongxinggong biaoju kao*, op. cit., pp. 135-136.

³⁹⁸ Je pense que le terme « tour » est probablement employé pour faire référence aux tours de garde chargées de la surveillance des enceintes fortifiées des résidences de marchand du Shanxi. Dans la résidence de la famille Cao 曹, à Taigu, à l'endroit où se trouve le bâtiment central, situé à l'arrière de l'enceinte résidentielle, se dresse une tour de garde de trois étages d'où les maîtres-escortes surveillaient, en hauteur, les alentours. Cette tour était toujours accessible lors de mon premier passage en mars 2017, ainsi que lors d'un deuxième passage en mai 2018.

³⁹⁹ Il aurait été anachronique que M. Zhang Yuren affirme qu'il eut été escorteur : les escortes n'existaient effectivement déjà plus, puisqu'il est né en 1938 et qu'il a commencé sa formation aux arts martiaux sous la direction de Cao Tiyan en 1952.

⁴⁰⁰ Zhang Yuren fait ici référence à l'expression « trois fleuves », ainsi qu'il fait également référence aux autres termes employés, dont j'ai indiqué la signification entre crochets dans la retranscription. Zhang Yuren est parmi l'un de mes rares informateurs à connaître du vocabulaire *heihua*, le « langage des marginaux ». J'en ai conservé des enregistrements sonores lors de mes entretiens avec lui.

tous, et accordent tous plus d'importance à la morale qu'au combat⁴⁰¹. Moi [cette vertu] m'a fait devenir peintre. Je peins. J'ai pu devenir le disciple de la fille de Qi Baishi⁴⁰². D'ailleurs, quand j'enseigne les arts martiaux, j'enseigne aussi [oralement] la morale des textes classiques de la pensée chinoise ancienne.

L'art martial *xingyiquan* 形意拳, « boxe de la forme et de l'esprit (intention) », qui fait l'objet d'un cas d'étude dans cette recherche, n'est cependant pas la seule école représentée par les maîtres-escortes. D'autres écoles ont effectivement été transmises à travers le métier d'escorte⁴⁰³. Parmi celles-ci, et outre celles que j'ai citées ci-dessus, l'école *tongbeiquan* 通背拳 (« l'art de boxer [avec la force] du dos ») du district de Hongdong 洪洞 (Linfen 临汾, Shanxi) s'est diffusée de manière extrarégionale, entre 1735 et 1796 (règne de Qianlong), grâce aux soutiens des corporations marchandes de Hongdong à partir de la lignée créée par le maître-escorte originaire de cette localité, He Fanying 贺繁英 (s.d.)⁴⁰⁴. L'origine du courant *tongbeiquan* de Hongdong, d'après les données écrites relevées dans les registres de ladite boxe, ne serait pas de la province du Shanxi, mais du Henan, à Chenjiagou 陈家沟, où des échanges interfamiliaux avec la lignée de l'art martial *taijiquan* 太极拳, « boxe du *taiji* » ou du « faîte suprême », de la famille Chen 陈 auraient eu lieu dès 1372⁴⁰⁵. Selon la tradition orale, le *tongbeiquan* se voudrait être cependant une forme plus ancienne de combat et d'inspiration animale puisque la gestuelle se fonde sur celle de la fluidité et de l'élasticité du mouvement des bras du singe. Le son produit par ces mouvements de bras caractérise le style de ce courant pratiqué avec une tenue à manches longues, laquelle produit un claquement particulier, critère d'une exécution correcte du geste qui doit s'appliquer ensuite aux situations de combat⁴⁰⁶. La

⁴⁰¹ Zhang Yuren nous parle ici de deux de ses disciples, qui sont également mes informateurs. Ils sont par ailleurs enseignants de sport en milieu universitaire et de l'enseignement secondaire à Taiyuan et à Pingyao.

⁴⁰² Qi Baishi 齐白石 (1864-1957) est un célèbre artiste-peintre originaire de la province du Hunan.

⁴⁰³ Pour des raisons évidentes d'espace et de temps consacrés à ce travail de thèse, l'étude détaillée des autres écoles d'arts martiaux mentionnées devra faire l'objet d'un éventuel travail de recherche ultérieur à celui-ci. Je prends cependant le soin d'indiquer, autant que possible dans cette sous-section, les données sur ces écoles que j'ai pu relever dans des sources documentaires, mais aussi ethnographiques.

⁴⁰⁴ Li Jianying 李建英, Guo Xiancheng 郭贤成, Meng Linsheng 孟林盛, Su Jiguang 宿继光, « Lüelun Ming Qing shiqi Jinshang dui wushu de gongxian » 略论明清时期晋商对武术的贡献 [Remarques sur la contribution des marchands du Shanxi aux arts martiaux de la période Ming Qing], *Tiyu yu kexue*, vol. 33, n°3, mai 2012, p. 70.

⁴⁰⁵ Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, op. cit. pp. 88-89.

⁴⁰⁶ « Selon la légende, c'est sous les Royaumes combattants, dans la vallée des Fantômes entre les montagnes de Yunmeng que furent créés les mouvements de bras du *tongbeiquan* en imitant les mouvements de bras des singes. Toujours est-il que l'entraînement doit se faire en portant des vêtements, lesquels émettent un son claquant lors des sorties de force. Chaque mouvement émettant un son contient un sens applicable en combat, et lors de l'utilisation de ceux-ci, ce sont les vêtements de l'adversaire qui claquent sous les frappes. C'est pourquoi dans le *tongbeiquan*, il est interdit de s'entraîner bras nus, le son des vêtements étant un critère de la sortie de force ; un *tongbeiquan* sans son est comme un bateau sans pagaies ». Voir Laurent Chircop-Reyes, « Indifférent aux vicissitudes, à l'honneur et au déshonneur : le monde disparu des arts martiaux des années 1930 en Chine du Nord, *Impressions d'Extrême-Orient*, Aix Marseille Université, 2017, p. 16.

transmission du *tongbeiquan* de la lignée He continue actuellement dans la région de Hongdong⁴⁰⁷.

Quasiment à la même époque, c'est-à-dire entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, un peu plus au nord de la province dans la région de Jinzhong 晋中, s'est développé l'art martial *gongliquan* 弓力拳 (« boxe du dos arqué »), qui est une pratique dont la fondation est attribuée à Zhao Lian 赵莲 (1657-1748), originaire du bourg Dongyang 东阳 à Yuci 榆次. La tradition *gongliquan* s'est transmise jusqu'à la septième génération — génération poursuivant actuellement la transmission de cette pratique à Yuci. À cette époque, les Zhao sont réputés conservateurs et les membres de l'école se doivent, dans un souci de pureté lignagère et de confidentialité du savoir, de respecter rigoureusement la règle interne « transmettre en famille, pas à l'extérieur », *jiachuanbuwai* 家传不外. Jusqu'à la quatrième génération, cependant, car à partir de cette dernière l'art familial se transmet aux membres de la famille An 安, originaire du même bourg que les Zhao. An Jinyuan 安晋元(源) (s.d.), héritier du savoir des Zhao fonde à la fin du XIX^e siècle, à Zhangjiakou 张家口 (Hebei), la compagnie Sanhe 三合 en activité de 1890 à 1907⁴⁰⁸. Le *gongliquan* emprunte aux mouvements que sollicite l'art du tir à l'arc leur mise en jeu des forces de tir qui sont notamment décrites dans d'anciens registres de boxe, *guquanpu* 古拳谱, comme suit⁴⁰⁹ : « le corps arqué, les mains sont [ainsi] telles des flèches ; la force [est] réservée comme l'arc [est] bandé, la puissance [est] délivrée comme la flèche [est] tirée ; élasticité et vibration génèrent [de la sorte] de prodigieux changements [...] »⁴¹⁰.

Mon enquête documentaire et ethnographique a fait état de cinq autres courants d'arts martiaux du Shanxi ayant été pratiqués et transmis à travers le métier d'escorte : *duanquan* 短拳 (« boxe courte »), *chaiishi tongbeiquan* 柴氏通背拳 (« boxe tongbei de la famille Chai »),

⁴⁰⁷ Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁰⁸ Les données proviennent d'une investigation menée au mois de mars 2017 au musée de la compagnie d'escorte Tongxinggong, *Tongxinggong biaoju bowuguan* 同兴公镖局博物馆 à Pingyao (Shanxi). Ces informations sont également consultables dans l'ouvrage *Biaoxingsihai*, *op. cit.*, pp. 87-88.

⁴⁰⁹ *Biaoxing sihai*, *ibidem*. La consultation de ces registres de boxe originaux concernant l'art du *gongliquan* n'a pas été possible durant mon enquête ethnographique. Je renvoie ainsi à la référence *op. cit.*, *supra.* ; voir aussi la publication partielle de ces registres dans l'ouvrage *Tongxinggong biaoju kao*, pp. 142-143.

⁴¹⁰ Texte original : 身似弓弩、手似药箭、蓄力拉弓、发力射箭、弹力抖劲、巧使妙变 [...]. *Biaoxing sihai*, *Ibidem.*, p. 88.

yaoyingquan 鸢鹰拳 (« boxe de l'aigle et du busard »), *xinquan* 信拳 (« boxe de la foi »)⁴¹¹, *biangan* 鞭杆 (« [demi] bâton-cravache »)⁴¹².

Parmi les cinq écoles susmentionnées, les quatre premières citées dans l'ordre auraient toutefois fait l'objet d'une contribution relativement mineure dans le métier d'escorte ; aussi je choisis de ne pas les retenir afin de compléter mon étude d'une description de la cinquième école mentionnée, celle de la pratique du *biangan*, aussi appelée *tuoluobian* 驼骡鞭 (« [cravache] bâton pour chameaux et mulets »)⁴¹³. Maître Mao Mingchun 毛明春 (1957-), lequel a accordé pour ma recherche une série d'entretiens au mois de février 2017 à Taiyuan, est un des représentants actuels de la transmission du *biangan*. Il est le disciple direct de Cheng Shengfu 陈盛甫 (1902-1996) originaire du district de Wucheng 武城 (Shandong). Cheng Shengfu a reçu l'enseignement du *biangan* par le Maître Zhang Hanzhi 张含之 (s.d.) originaire du Shanxi⁴¹⁴. Mao Mingchun est également Professeur au département de recherches sur le sport et la culture physique à la Shanxi University et représentant de la cinquième génération du *xingyiquan* de la famille Song 宋 de Taigu 太谷. Il est, au sein de courant, le disciple descendant de Song Huchen 宋虎臣 (1881-1947 — deuxième génération) de Taigu, de Dong Xiusheng 董秀升 (1882- ? — troisième génération) originaire du village Dong à Taigu, ainsi que de Li Guichang 李桂昌 (1913-2000 — quatrième génération) originaire de Yuci. Le *biangan* est à l'origine une cravache dense, mais flexible, élaborée en tendons de bœuf entortillés, d'une longueur de trois *chi* 尺, c'est-à-dire d'une centaine de centimètres. Désormais, les pratiquants utilisent dans leur entraînement au maniement du *biangan* un demi-bâton de bois d'une longueur égale en guise de cravache. La cravache anciennement employée par les marchands et les escorteurs devait cependant être suffisamment épaisse pour pouvoir être maniée comme un bâton. Au cours de la dynastie Qing, le *biangan* est un outil utilisé par les marchands pour faire avancer les animaux (chameaux, mulets) dans les déplacements de caravane, tout autant qu'une arme pratique à transporter pour se protéger sur les routes ; les

⁴¹¹ Ce nom, qui manifestement renvoi à la notion de croyance, proviendrait d'après mes notes ethnographiques de son origine religieuse du bouddhisme de l'école Chan du monastère de Shaolin (Henan).

⁴¹² *Biaoxing sihai*, *ibidem*. Voir aussi « Lüelun Ming Qing shiqi Jinshang dui wushu de gongxian », *op. cit.* Notons également que ces informations m'ont été révélées au cours d'un entretien ethnographique auprès de Mao Mingchun 毛明春, à Taiyuan au mois de février 2017.

⁴¹³ L'épaisseur, mais surtout l'usage et le maniement qui en seront faits par les escorteurs nous invitent à considérer cet instrument non plus comme une cravache, bien que ce soit le sens initial du mot « *bian* », mais plutôt comme un bâton court et flexible. Je choisis ainsi la traduction de *bian* avec le mot bâton en guise de celui de cravache. L'idée de bâton me semble effectivement traduire mieux le sens des noms des pratiques de combat qui résulteront du maniement de cet outil comme d'une arme.

⁴¹⁴ Je n'ai réussi à collecter que très peu d'informations concernant Zhang Hanzhi. J'ignore ainsi sa date de naissance et de décès, ainsi que son lieu de naissance exact.

marchands qui n'ont effectivement pas d'escorte ne sont pas en capacité physique ni logistique d'emporter avec eux sabres, lances et autres armes de défense qui, en plus de nécessiter une maîtrise évidente qu'ils ne possèdent généralement pas pour être mis en pratique dans des situations d'attaques de brigands, sont susceptibles d'attirer davantage l'attention de ces derniers par le manque de discrétion. Le maniement du *biangan*, une fois intégré par les pratiquants d'arts martiaux locaux à leur équipement de défense, devait faire l'objet d'un processus de standardisation — entendons par là l'élaboration d'enchaînements de mouvements d'attaques et de défenses codifiés —, ainsi que d'une diffusion parmi les cercles d'escorteurs dans un certain nombre de bourgs, villages et villes du Shanxi. Cette évolution technique du maniement et de l'emploi d'un instrument caravanier en arme de défense lui vaut d'être considéré comme étant ce que je traduirai par « l'escrime des boxes du Shanxi », *Shanxi quanxie* 山西拳械.

La contemporanéité de la transmission locale du *biangan* se veut être l'exemplarité de ce que nous nous représentons comme un héritage patrimonial toujours vivant, c'est-à-dire que la perte de son usage due aux transformations sociales et contextuelles n'a pas su modifier la valeur socioculturelle qui lui a été attribuée dès sa création. Les maîtres actuels du Shanxi maintiennent cette relation au passé par la diffusion active, ainsi que par la médiatisation de cette technique, dont la forme est sans cesse améliorée, réadaptée au contexte contemporain. Afin de mesurer l'ampleur de la diffusion actuelle et locale de la pratique du *biangan*, Mao Mingchun a réalisé une étude sur les différents courants de transmission de cette pratique dans la province du Shanxi. Je propose la reproduction de ces données dans le tableau suivant.

Figure 12. Diffusion de la pratique du *biangan* dans la province du Shanxi⁴¹⁵

District de Fanshi 繁峙 (Xinzhou 忻州)	<i>Baxianbian</i> 八仙鞭 (« bâton des huit immortels ») ; <i>sanshi'er shou tanglangbian</i> 三十二手螳螂鞭 (« bâton des trente-deux mains de la mante religieuse ») ; <i>meihua shizi bian</i> 梅花十字鞭 (« bâton des dix caractères de la fleur de prunier »)
District de Linqiu 临邱 (Datong 大同)	<i>Sancaibian</i> 三才鞭 (« bâton ciel-terre-homme »)
District de Dai 代 (Xinzhou)	<i>Shi'ershoubian</i> 十二手鞭 (« bâton des douze mains »)
District de Ying 应 (Shuozhou 朔州)	<i>Shiwushoubian</i> 十五手鞭 (« bâton des quinze mains »)

⁴¹⁵ Voir notamment Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, op. cit., p. 96.

District de Huairen 怀仁 (Shuozhou)	<i>Ershisibian</i> 二十四鞭 (les « vingt-quatre bâtons »)
District de Dingxiang 定襄 (Xinzhou)	<i>Chibabian</i> 尺八鞭 (« bâton long de huit <i>chi</i> »); <i>sanshiliubian</i> 三十六鞭 (les « trente-six bâtons »)
Taiyuan 太原	<i>Tuoluobian</i> 驼骡鞭 (« bâton pour chameaux et mulets »); <i>shisanbian</i> 十三鞭 (les « treize bâtons »); <i>wuhuabian</i> 舞花鞭 (« [mouvements] de bâton dansés »)
Yuci 榆次 (Jinzhong 晋中)	<i>Panlongbian</i> 盘龙鞭 (« bâton -dragon »)
District de Shouyang 寿阳 (Jinzhong)	<i>Liushisanbian</i> 六十三鞭 (les « soixante-trois bâtons »)
Pingyao 平遥	<i>Bahebian</i> 八合鞭 (« bâton des huit coordinations [harmonies] »)
District de Lingshi 灵石 (Jinzhong)	<i>Luanma juejiutang</i> 乱马撅六趟 (« cheval rebelle cabrant six fois »)
District de Hongdong 洪洞 (Linfen 临汾)	<i>Zimu shunshoubian</i> 子母顺手鞭 (« bâton mère-fils »)
Yuncheng 运城	<i>Niusibian</i> 纽丝鞭 (« bâton de soie entortillée »)
District de Qin 沁 (Changzhi 长治)	<i>Qimeibian</i> 齐眉鞭 (« bâton [du] respect entre époux »); <i>jiulianhuanbian</i> 九连环鞭 (les « neuf enchaînements de bâton »); <i>tuoluobian</i> 驼骡鞭 (« bâton pour chameaux et mulets »); <i>qixingbian</i> 七星鞭 (« bâton des sept étoiles »)

Avec les données orales recueillies auprès de Zhang Yuren, les descriptions fournies par Mao Mingchun montrent l'enjeu crucial d'établir une relation de coopération avec les brigands. Ces discours m'invitent à repenser l'articulation des savoirs du corps dans le métier d'escorte. La mise en évidence d'un lien entre activité d'escorte et transmission des pratiques martiales dans le discours des héritiers contemporains de ces traditions s'associent, paradoxalement, à l'idée que l'art martial ne devait servir, en définitive, qu'au seul fonctionnement interne des compagnies d'escorte. Les techniques défensives sont ainsi rarement appliquées au cours des voyages caravaniers. Cette observation invite également à revoir les terminologies de la martialité par lesquelles se définit le savoir martial des maîtres-escortes. Un savoir qui, de toute évidence, dépasse le cadre d'une acceptation terminologique déjà large de la martialité (relative à la guerre ou à la pratique agonistique) sans toutefois s'en abstraire ; les techniques des maîtres-escortes s'interprètent dans ce cas précis, et par analogie aux travaux de Jean-Marc de Grave sur la transmission des pratiques martiales javanaises, « là où, du point de vue extérieur qui est

le nôtre, on les attend le moins : dans chaque mouvement, dans chaque parole, dans chaque pensée, bref, dans chaque acte ».

Les techniques défensives et offensives façonnées par les principes d'un *ethos* guerrier participent à la construction d'un corps martial et moral, d'une attitude juste, et détermine ce qu'il convient de dire à un brigand ou penser de ce dernier pour créer un rapport d'entente, ainsi que la manière de se comporter avec autrui en général. En d'autres termes, c'est l'initiation à ce savoir et à ces pratiques ritualisées, par un protocole d'intronisation précis, qui est à la base « de la formation traditionnelle des “émotions” et du “caractère” »⁴¹⁶ nécessaires à la formation de la catégorie sociale des maîtres-escortes.

En réalité, les escorteurs ne se battaient quasiment jamais. Mes maîtres qui ont été escorteurs n'ont, de leur vie toute entière, pas une seule fois eu la nécessité de recourir à la force [pour se défendre]. Encore moins de se battre. Regarde, c'est comme nos armées actuelles, il y a des soldats qui, de toute leur vie, n'ont jamais été à la guerre et n'iront peut-être jamais. Les *biaoju* réputées n'étaient pas contraintes de devoir utiliser les armes une fois dehors [en convoi] ; tout le monde se connaissait, tout le monde était « ami ». Que tu viennes du Shanxi ou d'une autre région, c'est pareil, on est amis, on n'a pas besoin de se battre ! Donc, certains [maîtres-escortes] n'ont jamais combattu de toute leur vie. Mais ils s'entraînaient, attention. Seulement, ils n'avaient pas besoin de s'en servir. Et puis... tu sais, les brigands étaient très forts. Les pratiquants d'arts martiaux ne pouvaient pas rivaliser avec eux, de toute façon. Si l'on ne devient pas leurs amis, on est fichu ! En chemin, il arrivait de traverser des montagnes, eux [les brigands] se mettaient en hauteur et jetaient des pierres... Et il y avait des morts. À quoi servent les arts martiaux dans ce cas-là ? Valait mieux être amis. Tu leur donnes un peu d'argent, ils te laissent passer, et puis c'est terminé. Le conflit, ce n'est pas bon pour les affaires [commerciales]. Aujourd'hui, tu te bats contre une dizaine de brigands, demain il en arrive une centaine... Ta compagnie est morte. Cela fonctionne encore comme ça aujourd'hui. Tu veux faire des affaires ? Il faut que tu connaisses la mafia locale... Tu dois connaître tout ce monde-là. Sinon, par exemple dans l'immobilier, si tu ne connais pas le milieu, tu ne peux pas faire construire ton immeuble, ta société ou ton usine, peu importe, ou bien on te fait tout sauter. Mais comprends bien qu'il n'y a pas de notions de Bien ou de Mal dans tout ça. Tout n'est qu'intérêt. Les gens agissent par intérêt. Donc, les escorteurs n'en venaient que rarement aux armes. Encore un exemple, tu as vu les *bao'an* [agent de sécurité] qui patrouillent sur la place Tian'anmen à Beijing ? Combien de fois dans leur vie ont-ils mis en pratique [leurs techniques de combat] ? ; personne n'osera aller sur la place et provoquer le désordre... Tout le monde sait qu'on se ferait abattre sur le champ. Le gardien de

⁴¹⁶ Jean-Marc de Grave, *Initiation rituelle et arts martiaux*, 2001, *op. cit.* p. 7.

l'Université du Shanxi aussi. Regarde, cela fait vingt ans qu'il travaille ici en tenant sa matraque dans la main. Il ne s'en est pas servi une seule fois ! ⁴¹⁷

La description de Mao Mingchun met en parallèle le processus coopératif des acteurs du monde du négoce et des brigands des époques historiques, avec celui des hommes d'affaires et la pègre actuelle. Cette vision peut, dans une certaine mesure, permettre de contextualiser les logiques d'entente que j'ai analysées au chapitre précédent à l'aune des « idées-valeurs » constituant la société chinoise⁴¹⁸. Ici, l'indissociabilité des notions de Bien (*hao* 好) et de Mal (*huai* 坏) évoquée dans l'entretien⁴¹⁹ tend à montrer qu'un maître-escorte peut orienter ses valeurs de références et les faire correspondre avec celles des brigands, lesquelles deviendront alors moralement acceptables pour le bien commun, c'est-à-dire pour la compagnie d'escorte et les marchands qui en dépendent.

Plus largement, penser l'individu et son rapport au monde dans une configuration sociale holiste, au sens de Louis Dumont, c'est-à-dire dans une société dominée par des idéologies qui « valorisent la totalité sociale et négligent ou subordonnent l'individu humain »⁴²⁰, permet de mieux saisir le mobile utilitaire des maîtres-escortes dans leur relation avec les brigands. Avec prudence, toutefois, car la dichotomie du modèle dumontien est quelque peu remise en question par le sociologue Fei Xiaotong 费孝通, en montrant qu'en Chine, « comme le sens des intérêts supérieurs de la collectivité, de la nation ou de l'État est peu développé, la faible définition de l'individu et de ses droits n'implique en aucune manière une intégration de type holiste »⁴²¹. Il ne s'agit donc pas de rejoindre ou d'avancer l'idée que la Chine — encore moins celle des Qing — serait une société holiste. L'anthropologie holiste, comme le note Emmanuel Lozerand, fait l'objet de critiques dès 1930, par Malinovski notamment qui met en cause le postulat selon

⁴¹⁷ Témoignage de Mao Mingchun au cours d'un entretien ethnographique effectué à Taiyuan, Shanxi University, au mois de février 2017.

⁴¹⁸ Je reprends ici le concept d'« idée-valeur » employé par Jean-Marc de Grave. Il s'appuie notamment sur la théorie de Louis Dumont qui « définit la valeur en référence aux sociétés de type holiste dans lesquelles la pensée n'est pas dissociée de l'acte, et la valeur n'est pas dissociée de l'idée », voir Jean-Marc de Grave, 2001, *op. cit.*, p. 15.

⁴¹⁹ Je tiens à préciser ici qu'il s'agit de l'analyse d'un seul entretien et que mon propos ne vise donc pas à une généralisation. Toutefois, ce témoignage, et parce qu'il est livré par un Maître reconnu par les lignées martiales concernées, attire mon attention sur la manière dont une catégorie sociale donnée (ici les escorteurs) peut être amenée à orienter ses valeurs de références en fonction des modes relationnelles établis auprès de groupes avec lesquels la catégorie en question est, soit en opposition (les brigands), soit en association (les marchands).

⁴²⁰ Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1991, p. 303. Cité par Emmanuel Lozerand, « Penser les individus du monde », *Socio*, vol. 5, 2015, pp. 139-161.

⁴²¹ Emmanuel Lozerand, « Penser les individus du monde », *op. cit.* ; voir Isabelle Rabut, 2014, « Individu et société dans la Chine traditionnelle selon Fei Xiaotong », Emmanuel Lozerand (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, Paris, Klincksieck, pp. 217-224.

lequel « [...] dans les sociétés primitives l'individu est totalement dominé par le groupe, la horde, le clan ou la tribu [...] il obéit aux commandements de sa communauté, à ses traditions, à son opinion publique, à ses décrets, avec une passivité servile, pour ainsi dire fascinée »⁴²².

Le cadre de pensée dumontien peut néanmoins aider à mieux comprendre, non seulement la résignation des maîtres-escortes à la volonté des brigands, mais permet aussi de comprendre les logiques d'une transmission lignagère et la nature du savoir martial, dont les principes des pratiques concernées dans ce travail s'inspirent de la pensée cosmologique chinoise ancienne⁴²³. L'individu vivant ces traditions aux règles morales intrinsèquement confucéennes⁴²⁴, s'inscrit dans la totalité d'un univers qui, « de la course des astres jusqu'aux travaux de la terre, du Fils et du Ciel jusqu'au petit peuple, s'équilibre de lui-même, sans intervention particulière, et qui, tout confucéen qu'il soit, ne laisse pas d'évoquer le non-agir taoïste »⁴²⁵. En effet, l'articulation des pratiques martiales avec les principes d'une « pensée de la nature »⁴²⁶, peut, selon la définition dumotienne, rejoindre ce qui caractérise une société holiste, ou prédomine la croyance au fait que l'individu, son corps, mais aussi « le rapport social et culturel au monde est purement et simplement de l'ordre de la nature »⁴²⁷. Le savoir inculqué et intériorisé dans l'esprit des initiés doit ainsi moins nourrir le libre arbitre individualiste et l'impulsivité guerrière, que la construction d'un corps social et rationalisé par et pour le groupe⁴²⁸. Le sens étymologique même du terme vernaculaire *xingyiquan*, suggère un ensemble de pratiques au travers desquelles le rapport au ressenti des forces de l'Univers (macrocosme) domine le rapport au corps (microcosme)⁴²⁹. Cela fait notamment échos à l'idée que cette relation du corps au cosmos « n'implique rien moins qu'une façon d'être, de percevoir et de concevoir le monde »⁴³⁰, et participe à la « préservation de l'intégrité physique comme point d'ancrage du naturel, préconisant de "garder sa vie ou sa nature intacte" [...] fût-ce au détriment du sens moral »⁴³¹. De ce point de vue, les « valeurs englobent les pratiques », lesquelles se retrouvent dans

⁴²² Emmanuel Lozerand, « Penser les individus du monde », *op. cit.* ; voir Bronislaw Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 1968, p. 9, 192 p.

⁴²³ Voir chapitre 4, p. 260.

⁴²⁴ Voir chapitre 4, p. 304.

⁴²⁵ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p. 259.

⁴²⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *ibidem.*, pp. 250-252.

⁴²⁷ Joël Roucloux, « Retour sur un itinéraire intellectuel (fin). À partir de Louis Dumont et de Célestin Bouglé », *Revue du MAUSS*, vol. 23, n° 1, 2004, pp. 451-473.

⁴²⁸ L'esprit guerrier et l'efficacité martiale des techniques n'en sont pour autant pas moins présentes : les exercices visant à développer chez l'adepte l'agressivité au combat est effectivement un aspect central de la pratique concernée. Voir chapitre 4, p. 285.

⁴²⁹ Voir chapitre 4, p. 269.

⁴³⁰ Jean-Marc de Grave, 2001, *op. cit.*, p. 121.

⁴³¹ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p. 250.

l'impossibilité de pouvoir en retour « contribuer à modifier les valeurs »⁴³² qui les régissent, et ce compte tenu de l'importance du rôle que ces dernières occupent dans les enjeux économiques et vitaux liant chacun des acteurs de cette interaction sociale dans un rapport pacifié.

Cette observation interroge, comme le fait Mao Mingchun dans son témoignage, la valeur efficiente d'un savoir-faire guerrier qui n'est pas, ou peu, éprouvé en situation réelle, mais qui pourtant est au centre de l'organisation structurelle des compagnies d'escorte : les maîtres-escortes seraient-ils en mesure de mettre efficacement en pratique leur savoir-faire défensif pour protéger les caravanes en cas d'attaques ?

Ce n'est effectivement pas tant l'efficacité de la technique que la possibilité de l'homme à pouvoir la mettre en œuvre qui est questionnée. L'efficacité des maîtres-escortes et de leurs milices est avant tout relative à un contexte situationnel de subordination à l'autorité des brigands. Le besoin est, pour les deux groupes, celui de la coopération. Quand bien même l'efficacité de leurs compétences martiales n'aurait pas seulement un rôle dissuasif et structurant, l'intérêt mutuel d'entretenir un rapport pacifié ne favoriserait guère les conditions de leur mise en applications réelles. Je ne saurais toutefois ignorer la mise en évidence du lien étroit entre l'expansion des écoles d'arts martiaux — issues pour certaines des pratiques militaires — et le développement des compagnies d'escorte. Ces connexions corroborent par ailleurs les informations contenues dans les registres biographiques des maîtres-escortes, où sont inscrits, avec plus ou moins de précision, leurs noms, celui de leurs compagnies et de leurs écoles, mais aussi des informations quant aux caractéristiques techniques et stylistiques de leurs pratiques martiales.

Le témoignage de Li Yaochen sur la description des armes utilisées dans le métier d'escorte est, à ce titre, le plus complet d'après mes recherches. Rappelons que Li Yaochen, originaire du village des Li 李 du district Ji (Hebei), a été escorteur dès l'âge de 14 ans, de 1890 à 1921, au sein de la compagnie Huiyou⁴³³. Son témoignage oral, retranscrit par écrit et publié pour la première fois en 1981, fait ainsi l'objet d'une source primaire particulièrement utile et précieuse dans ce travail. Li Yaochen a étudié l'école *taizuquan* 太祖拳 (« boxe du grand ancêtre ») durant son enfance⁴³⁴, mais c'est plus précisément auprès de Song Caichen 宋彩臣 (1868-1943),

⁴³² Jean-Marc de Grave, « L'incorporation des pratiques et des valeurs en contextes rituel, religieux et politique malaisiens. À propos de *Shadows of the Prophet : Martial Arts and Sufi Mysticism* de D. S. Farrer », *Moussons*, n°20, 2012, pp. 197-208.

⁴³³ Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, p. 229. Voir également le chapitre 2 à propos du témoignage de Li Yaochen sur la conduite et l'organisation d'une escorte, ainsi que le rapport relationnel entretenu avec les brigands grâce aux compétences communicationnelles.

⁴³⁴ Li Yaochen ne mentionne pas dans son témoignage de renseignements sur le maître qui lui a enseigné l'art martial *taizuquan*. J'ignore ainsi le nom du maître et sa lignée.

maître-escorte dans la compagnie Huiyou, originaire du village des Zhao 赵 du district de Ji 薊 (Hebei), disciple direct de la deuxième génération de la lignée du maître-escorte Song 宋边伦 (s.d.), qu'il sera intronisé comme disciple dans l'école *sanhuang paochui* 三皇炮锤 (la boîte des « coups de poings canons des trois empereurs »)⁴³⁵. Dans son récit, il expose un certain nombre d'armes en usage dans les compagnies d'escorte. Notons néanmoins que si Li Yaochen fait mention de ces armes, il précise et insiste sur le fait qu'il n'a pas été témoin direct de l'utilisation de celles dites « cachées », *anqi* 暗器. Les « armes cachées » des escorteurs façonnent et entretiennent à la manière d'un mythe, grâce notamment à la littérature romanesque, l'imaginaire collectif chinois de ce phénomène. L'observation participante sur laquelle se fonde le présent travail a cependant révélé que l'équipement des escorteurs hérité par les descendants contemporains comprenait effectivement bien des armes cachées : des dagues dissimulées dans des cannes de bois ; des baguettes métalliques (couverts pour saisir les aliments) ; des mitaines pourvues de griffes métalliques pour permettre d'adhérer les parois murales en terre battue ou les coques en bois des bateaux (voies fluviales) ; des rouleaux de bois d'une vingtaine de centimètres ayant le triple usage de pétrissage de pâtes alimentaires, d'instrument de massage et d'arme de défense ; des bracelets de cuir dissimulés dans les manches et sur lesquels était fixé un lanceur de projectile (tige pointue ou broche métallique de la longueur d'une main) à mécanisme de gâchette ; une arme de frappe métallique, dans laquelle s'enfilent les mains, équivalente au « coup-de-poing américain » actuel⁴³⁶. Outre la maîtrise des armes à feu que j'ai abordées plus haut, les armes traditionnelles les plus couramment employées dans l'entraînement des escorteurs consistaient ainsi en armes de types couteaux et sabres et les armes d'hast (lances). Enfin, d'après Li Yaochen, les cinq capacités physiques et guerrières que devait posséder un escorteur en plus de la maîtrise des armes sont les suivantes : *feiyanzoubi* 飞檐走壁 et *cuanfangyueji* 蹿房越脊 (« voler sur les toits et courir sur les murs »)⁴³⁷ ; *chezhan* 车战 (« combattre sur chariots ») ; *shuizhan* 水战 (« combattre sur l'eau [bateaux] ») ; *buzhan* 步战 (« combattre à pied ») ; *mazhan* 马战 (« combattre à cheval »).

⁴³⁵ Pour les éléments biographiques de Li Yaochen, voir directement son témoignage retranscrit par écrit, *Baobiao shenghuo*, op. cit., pp. 229-230, ou également Liu Qin 柳琴, *Zuihou de biao wang — wulin taidou Li Yaochen zhuan* 最后的镖王 — 武林泰斗李尧臣传 [Le dernier maître-escorte — les récits de l'artiste martial Li Yaochen], Beijing, Guangming ribao, 2008, pp. 1-4 ; 363.

⁴³⁶ En l'état actuel des recherches et des moyens mis à dispositions pour les mener, je ne peux pas confirmer l'authenticité des armes décrites ci-dessus. L'ethnographie m'a cependant permis d'observer ces armes que tenons pour être des reproductions relativement fidèles dans leur apparence des armes utilisées jadis par les escorteurs.

⁴³⁷ Il est intéressant de noter que dans l'imaginaire collectif chinois, le fait de « voler sur les toits et courir sur les murs » est une habileté physique généralement attribuée aux voleurs pour pénétrer dans les résidences de nuit ; le fait d'attribuer cette aptitude aux escorteurs nous envoie une fois de plus à l'idée que la frontière entre brigandage et escorte est mince.

Figure 13. Inventaires des armes connues employées dans le métier d'escorte⁴³⁸

Équipement courant	<i>Liuhedao</i> 六合刀 (« sabre des six coordinations [harmonies] ») ; <i>daqiang</i> 大枪 (« grande lance ») ; <i>fenshuilan</i> 分水揽 (l'arme « [rame] à séparer l'eau ») ; <i>yanyueci</i> 雁月刺 (« pic de lune de l'oie sauvage ») ; <i>emeici</i> 峨嵋刺 (« dards [du Mont] Emei ») ; <i>meihua zhuangyuanbi</i> 梅花状元笔 (« [dards] pinceaux-mandarins de la fleur de prunier »)
Armes dites « cachées »	<i>Feibiao</i> 飞镖 (« [fléchettes] dards-volants ») ; <i>jinbei huazhuangnu</i> 紧背花装弩 (« [arbalète] arc caché dans le dos ») ; <i>feihuangshizi</i> 飞蝗石子 (« galets-criquets-volants »)

L'escorteur doit ainsi maîtriser le maniement des armes et du combat à mains nues afin de pouvoir être engagé dans une compagnie⁴³⁹, ainsi qu'il doit avoir été formellement accepté en amont de son recrutement en tant que disciple dans une école à travers la cérémonie rituelle d'intronisation — *baishi yishi* 拜师仪式 — par un maître d'une lignée socialement reconnue⁴⁴⁰. À ce titre, les adeptes de l'école *xingyiquan* devaient faire l'objet d'une sollicitation de la classe marchande, lesquels leur accordaient leur confiance pour des raisons de proximité géographique, mais aussi et surtout, je le rappelle, en raison de la réputation locale de cette tradition. Maître Wang Jianzhu 王建筑⁴⁴¹, originaire de Yuci, a accepté de me rencontrer à plusieurs reprises entre l'hiver 2017 et le printemps 2018 pour discuter principalement du lien entre la culture des marchands du Shanxi et l'évolution technique de l'art martial *xingyiquan*⁴⁴². Wang Jianzhu est héritier de la quatrième génération de la lignée de Li Luoneng 李洛能 (1808-1890), dont son arrière-grand-père, Wang Youxiang 王有祥 (1868-1940), originaire du village Yinjiao 银郊 à Yushe 榆社 (Jinzhong, Shanxi), a été le disciple direct. Descendant d'une famille d'escorteurs, il s'est initié au *xingyiquan* dès l'âge de huit ans avec son père 王师禹 (s.d.), ainsi qu'auprès

⁴³⁸ Les données que je reproduis dans ce tableau correspondent à celles fournies dans le récit de Li Yaochen, *Baobiao shenghuo*, *op. cit.*, pp. 230-232. Notons également que ces données corroborent avec celles fournies par l'ensemble des musées des compagnies d'escorte à Pingyao, à savoir *Huabei diyi biaoju*, *Tongxinggong biaoju*, *Zhongguo biaoju*, ainsi qu'avec celles fournies dans l'ouvrage de vulgarisation *Biaoxing sihai*, *op. cit.* p. 85.

⁴³⁹ Li Jinlong, Liu Yinghai, 2007, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁴⁰ Li Yaochen, « *Baobiao shenghuo* », *op. cit.*, p. 230. Voir la description du protocole d'intronisation *infra*, p. 293.

⁴⁴¹ La date de naissance de mon informateur, Maître Wang Jianzhu, ne m'a pas été renseignée. De la même manière qu'il a refusé que j'enregistre les entretiens sur dictaphone. Ces conditions ne m'ont pas contraint à prendre des notes sur l'autorisation de Wang Jianzhu, lequel s'est cependant avéré particulièrement disert au cours des entretiens.

⁴⁴² Je reviens dans la deuxième partie sur les caractéristiques techniques du *xingyiquan* et ses évolutions en lien avec la classe marchande, et plus précisément le métier de gardien de résidence.

du maître-escorte Wang Jiwu 王继武 (1892-1992). D'après Wang Jianzhu, le *xingyiquan* s'est façonné à travers deux influences culturelles : la culture des marchands du Shanxi, *Jinshang wenhua* 晋商文化 ; la culture paysanne, *nonggeng wenhua* 农耕文化 . C'est tout particulièrement ce lien avec la culture marchande que je retiendrai dans la suite de mon propos en deuxième partie de thèse.

Les marchands du Shanxi ont effectivement eu de profondes influences sur la tradition du *xingyiquan*, dont nous pouvons observer les traces encore aujourd'hui : la culture vestimentaire des marchands, *fushi* 服饰, a conditionné la gestuelle du *xingyiquan*, qui devait s'adapter aux contraintes des robes longues modifiant ainsi l'exécution des techniques et le placement du corps à travers le travail postural d'une manière générale. Les robes des marchands ne sont désormais plus portées par les pratiquants de *xingyiquan*, mais la gestuelle, initialement étudiée pour s'adapter aux modes vestimentaires des marchands, est toujours transmise aujourd'hui : les adeptes actuels pratiquent et continuent de transmettre une gestuelle qui mime le mouvement que devait faire la main pour dégager le pan droit de la robe sur son côté droit, afin de permettre au corps d'épouser la posture de base le préparant à l'enchaînement des formes préétablies ; l'écart des jambes dans le maintien des postures devait également avoir été pensé pour permettre aux pratiquants d'exécuter les techniques. Les robes étaient portées par les marchands et leurs gardiens qui surveillaient les biens à résidence ; les escorteurs caravaniers, dont la liberté de mouvement pendant la marche aurait certainement été entravée par ce type de vêtements, portaient des pantalons⁴⁴³. Cependant, l'habit du caravanier ne devait pas être de moindre qualité, et notamment celui du maître-escorte : celui-ci est généralement vêtu d'un gilet de peau de daim rembourré de laine de mouton appelé *kanjian* 坎肩, « épaules coupées »⁴⁴⁴.

Pour conclure cette sous-section, nous dressons une liste des principaux représentants et vecteurs de transmission du *xingyiquan* en lien avec la culture marchande du Shanxi. Dans l'ordre à partir de la deuxième génération depuis le fondateur historique Ji Jike 姬际可 (1602-1683), originaire de Puzhou 蒲州 (actuel district de Yongji 永吉, Shanxi) : Cao Jiwu 曹继武 (1671-1706)⁴⁴⁵, originaire de Guichi 贵池 (Anhui) ; Ma Xueli 马学礼 (1713-1789) originaire de Luoyang 洛阳 (Henan) ; Dai Longbang 戴龙邦 (1713-1802) et Dai Erlü 戴二闾 (1778-1873)

⁴⁴³ Notes ethnographiques prises lors d'un entretien non enregistré auprès de Wang Jianzhu, chez lui à Yuci (Shanxi), au mois de juin 2018.

⁴⁴⁴ Li Gang 李刚, Zheng Zhongwei 郑中伟, « Ming Qing biaoju chutan » 明清镖局初探 [Recherches sur les biaoju de la période Ming et Qing], *Huaxia wenhua*, 1999, n°04, pp. 36-38.

⁴⁴⁵ Le nom de Cao Jiwu dans cette généalogie est contesté : j'explique, tel que je peux le remarquer avec les dates mentionnées, dans quelles mesures il s'agit d'un anachronisme. Cao Jiwu est associé à la filiation des Dai pour des raisons sociopolitiques. Voir chapitre 4, p. 229.

de Qixian 祁县 ; Li Luoneng 李洛能 (1808-1890), originaire de Shenxian 深县 (Hebei) ; Dai Kui 戴奎 (1874-1951) de Qixian ; Che Yizhai 车毅斋 (1833-1914) et Li Fuzhen 李复祯 (1855-1930) de Taigu ; Li Cunyi 李存义 (1847-1921), originaire du village Nanxiaoying 南小营 de Shenxian (Hebei) ; Li Guangheng 李广亨 (s.d.) de Taigu⁴⁴⁶. La consultation des textes biographiques de chacun des héritiers du *xingyiquan* susmentionnés met en évidence le lien de cette tradition avec l'exercice du métier d'escorte caravanière ou d'activités de surveillance des résidences de négociants : Dai Erlü a fondé dans la province du Henan la compagnie Guangsheng⁴⁴⁷ ; Li Luoneng a exercé en tant que maître-escorte dans l'établissement de la famille des Cao, *Caojia dayuan* 曹家大院⁴⁴⁸ à Taigu ; Che Yizhai a essentiellement exercé en qualité de maître-escorte dans la protection à résidence à Taigu ; Li Fuzhen a exercé comme métayer et maître-escorte dans la famille Wang de Taigu ; Li Cunyi, suite aux événements en lien avec la Révolte des Boxers — auxquels il a participé — s'est installé à Taigu où il a exercé en tant que maître-escorte à résidence dans la compagnie de la famille Meng⁴⁴⁹ ; Li Guangheng a exercé également une activité de garde rapprochée en tant que maître-escorte à Taigu⁴⁵⁰.

L'inventaire ci-dessous, constitué sur une base de données ethnographique extraite à partir des informations exposées dans les musées des compagnies d'escorte à Pingyao au mois de mars 2017⁴⁵¹, présente un état des lieux — ne prétendant cependant pas à l'exhaustivité — des maîtres de l'art martial ayant participé à la création ou reconnus comme représentants des compagnies d'escorte en activités entre le début du XVIII^e à celui du XX^e siècle.

⁴⁴⁶ Ces données ethnographiques corroborent notamment les informations contenues dans les travaux de recherches historiques de l'historien Wu Dianke 吴殿科, *Xingyi quanshu daquan* 形意拳术大全 [Corpus sur l'art de la boxe xingyi], Taiyuan, Shanxi renmin, (1993)2002, pp. 417-427.

⁴⁴⁷ Guo Jingang 郭瑾刚, *Daishi xinyiquan* 戴氏心意拳 [La boxe xinyi de la famille Dai], Taiyuan, Shanxi kexue jishu, 2003, p. 4.

⁴⁴⁸ Aussi appelée *sanduo tang* 三多堂, le « Hall des trois abondances ». Ces trois « abondances » sont celles de la bonne fortune, de la descendance et de la longévité.

⁴⁴⁹ Li Jinlong, Liu Yinghai, 2007, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁵⁰ Zhang Zhengming, 1998, *op. cit.*, p. 194.

⁴⁵¹ Il convient de préciser que ces informations sont à considérer avec précaution. Leur mention dans ce travail n'engage aucunement de ma part l'approbation d'une véracité historique, et cet inventaire ne prétend pas à l'exhaustivité. Les musées concernés sont en effet des établissements privés : si les informations qu'ils exposent proviennent, pour la plupart, de documents d'archives et de témoignages oraux des descendants locaux des différentes lignées de traditions martiales en lien avec le métier d'escorte, leur discours muséologique m'a semblé, d'une certaine manière, influencé par les enjeux touristiques régionaux, ainsi que par les pratiques menées par les autorités locales de patrimonialisation des arts martiaux. Le musée sur lequel s'appuie l'élaboration de cet inventaire est le *Tongxinggong biaoju bowuguan* à Pingyao (mars 2017). Voir aussi Laurent Chircop-Reyes, « Merchants, Brigands and Escorts: an Anthropological Approach to the Biaoju 镖局 Phenomenon in Northern China », *Ming Qing Studies*, 2018, pp. 123-149. Précisions également que ces informations corroborent celles mentionnées dans l'ouvrage de Ji Canzhong, *Tongxinggong biaoju kao*, 2013, *op. cit.*, pp. 14-15.

Figure 14. Inventaire des compagnies d'escorte en relation avec la tradition martiale

Compagnies d'escorte	Lieu de fondation	Période d'activité	Fondateurs et représentants
Xinglong 兴隆	Beijing, Shuntian	Qianlong (1735-1796) - Jiaqing (1796-1820)	Zhang Heiwu 张黑五 (s.d.) ; Zhang Huaiyu 张怀玉 (s.d.)
Huiyou 会友	Beijing, Qianmen	Qianlong (1735-1796)- 1921	Liu Dekuan 刘德宽 (1826-1911) ; Song Caichen 宋彩臣 (1868-1943) ; Wang Zhiting 王芝亭 (s.d.) ; Li Shaochen 李尧臣 (1876-1973)
Chengxing 成兴	Cangzhou, Hebei	Jiaqing (1796-1820) - Tongzhi (1861-1875)	Li Guanming 李冠铭 (s.d.) ; Li Fenggang 李风岗 (s.d.) ; Liu Hualong 刘化龙 (s.d.) ; Ma Fuli 马福利 (s.d.)
Yongsheng 永胜	Beijing	Daoguang (1820-1850) - Fin des Qing (env.)	Zhang Huaiwu 张怀武 (s.d.)
Weihai 卫海	Tianjin	Daoguang (1820-1850) - Xianfeng (1850-1861)	Dai Guoye 戴国爷 (s.d.)
Yuyong 玉永	Suzhou, Jiangsu	Qianlong (1735-1796)- 1839	Zhang Delou 张德楼 (s.d.)
Wansheng 万胜	Raoyang, Hebei	Jiaqing (1796-1820)- Daoguang (1820- 1850)	Inconnu
Zhongyi 忠义	Beijing	Tongzhi (1861-1875)- Xuanton (1908-1912)	Zhang Zhan'ao 张占鳌 (s.d.)
Guangsheng 广盛	Shedianzhen, Henan	1802-1830	Dai Erlü 戴二闰 (1778-1873)
Changlong 昌隆	Suzhou, Jiangsu	1840-1911	Zuo Erba 左二把 (1808-1879)
Tongxinggong 同兴公	Pingyao, Shanxi	1855-1913	Wang Zhengqing 王正清 (1801- 1877)
Taifen 太汾	Taiyuan, Shanxi	Daoguan (1820-1850)- Tongzhi (1861-1875)	Dai Liangdong 戴良栋 (1834-1915) ; Li Luoneng 李洛能 (1788-1876)
Yuanshun 源顺	Zhushikou, Beijing	1878-1900	Wang Zibin 王子斌 (1844-1900)

Sanhe 三合	Zhangjiakou, Hebei	1890-1907	An Jinyuan 安晋元 (s.d.) ; Zhao Guangdi 赵光第 (s.d.)
Wantong 万通	Baoding, Hebei	1891-1899	Li Cunyi 李存义 (1847-1921)
Xingyuan 兴元	Sanchahe, Mongolie intérieure	Fin des Qing (env.)	Wang Fuyuan 王福元 (s.d.)
Hongqi 红旗	Xuzhou, Jiangsu	Guangxu (1875-1908)- Republic (1912-1949)	Xu Xingwu 徐兴武 (s.d.)
Desheng 德胜	Shenyang, Liaoning	Guangxu (1875-1908)- Republic (1912-1949)	Dong Zhongyi 佟忠义 (1878-1963)
Gongsheng 公胜	Beijing	Daoguang (1820-1850) - Xianfeng (1850-1861)	Ma Fen 马芬 (s.d.)
Qidong 济东	Feicheng, Shandong	Daoguang (1820-1850) - Republic (1912-1949)	Yan Jiyun 严继蕴 (s.d.)
Yongsheng 永胜	Xi'an, Shaanxi	Daoguang (1820-1850)-Xianfeng (1850-1861)	Wu Zhiying 武智英 (s.d.)
Qingyuan 清远	Xi'an, Shaanxi	Daoguang (1820-1850) - Xianfeng (1850-1861)	Fu Jiannan 傅剑南 (s.d.)
Longxin 龙信	Chongqing, Sichuan	Guangxu (1875-1908)	Du Xinwu 杜心五 (1869-1953)

3.3.2. *Savoirs manuels, facultés sensibles et interdits du métier d'escorte caravanier*

Une caravane se compose d'hommes, mais aussi d'animaux, indispensables dans le fonctionnement logistique des voyages longues distances, et complémentaires aux savoirs et techniques humaines dont il est question dans cette sous-section. Il s'agit d'animaux de portage comme les chameaux, les mulets et les chevaux, ainsi que d'autres animaux exploités non pour leur force, mais pour leur intelligence comme les chiens de garde et les pigeons domestiqués.

Le chameau, réputé pour son endurance et sa résistance aux climats secs, aussi bien chauds que glacials, tient un rôle central dans les activités commerciales des marchands du Shanxi, surtout pour les convois longues distances. À ce titre, l'organisation du transport pour le commerce caravanier des marchands du Shanxi rejoint, dans une certaine mesure, celui du commerce transsaharien du VIII^e au XVI^e siècle. Dans la région saharienne, c'est le dromadaire

qui accompagnait les marchands, pour les aider à traverser des étendues isolées et désertiques. À l'instar des marchands des routes transsahariennes, les marchands du Shanxi s'organisent en communauté familiale. Les conditions géographiques, l'utilisation d'animaux qui peuvent s'en accommoder, l'étendue des distances parcourues, et les techniques des hommes pour s'adapter à ces milieux désertiques sont des paramètres pouvant nous permettre d'établir un parallèle entre ces deux formes de commerce aux modes d'organisation, à quelques différences près, assez semblables.

Cependant, ces deux formes de voyages caravaniers se distinguent au moins sur un aspect : l'envergure des caravanes et les moyens que les deux groupes étaient en mesure de mettre à leur disposition pour se protéger des pillages. Les voyages longues distances au Sahara s'organisaient en caravanes composées d'un nombre important de communautés familiales différentes accompagnées de plusieurs milliers de dromadaires pour dissuader les pillers de les attaquer⁴⁵². En revanche, les marchands du Shanxi, disposant d'une envergure caravanière moindre et d'une corporation marchande plus réduite, devaient pallier les problèmes du brigandage en confiant le convoyage de leurs marchandises aux milices privées. Le « chien-escorte », *biaoquan* 镖犬, a d'ailleurs lui aussi, un rôle de sentinelle, notamment la nuit, pendant laquelle les aboiements sont censés alerter les escorteurs de l'approche d'individus ou d'animaux menaçants⁴⁵³. Le pigeon, quant à lui, tient un rôle dans l'échange communicationnel entre les compagnies d'escorte puisqu'il sert de messenger à distance ; dans le jargon des escorteurs, il est appelé *biaoge* 镖鸽, « pigeon-escorte », et constitue un moyen de communication efficace⁴⁵⁴. Une technique dont l'efficacité est effectivement attestée, car ayant, à titre d'exemple, fait ses preuves au cours de la guerre franco-prussienne de 1870⁴⁵⁵.

Toutefois, en dépit des compétences communicationnelles et martiales, ainsi que du recours à l'utilisation de la force et de l'intelligence animale, pour mener à bien un convoi, voire pour devenir un maître-escorte, une caravane doit se composer d'individus ayant une vue, une ouïe, une sensibilité olfactive excellentes, ainsi qu'un sens du danger aiguisé :

Il ne fallait pas seulement être un bon combattant pour devenir maître-escorte ; quelqu'un qui avait de bons yeux, de bonnes oreilles [une bonne ouïe], un bon nez [odorat], était préféré à celui qui ne savait que se battre. Ceux qui possédaient de telles qualités étaient souvent en première ligne de l'escorte. Leurs yeux et leurs

⁴⁵² Bernard Nantet, *Histoire du Sahara et des Sahariens : Des origines à la fin des grands empires africains*, Ibis Press, 2008, p. 170.

⁴⁵³ *Qing bai lei chao* 清稗类钞, *op. cit.*, 5, p. 2309.

⁴⁵⁴ Données recueillies au cours d'une investigation effectuée au cours du mois de mars 2017 au musée *Zhongguo biaoju bowuguan* à Pingyao.

⁴⁵⁵ Voir Walter Bruyère-Ostells, *Napoléon III et le second Empire*, Vuibert, 2004, p. 274.

oreilles leur permettaient de repérer si des brigands se cachaient plus loin sur la route [...] avec leur nez ils pouvaient savoir quelles sortes d'animaux étaient passés avant. S'il s'agissait de chameaux ou de chevaux. Si c'étaient des chameaux, on pouvait penser à des marchands ; des chevaux, ils s'agissaient alors de brigands. Ceux qui ne possédaient pas ses qualités n'avaient aucune chance d'être recrutés⁴⁵⁶.

L'entreprise de voyages sur de longues distances nécessite également de maîtriser les techniques traditionnelles de production et de conservation du feu, qui inclut la confection de fours en terre pour cuir les aliments et de passer la nuit dans des conditions difficiles : le manque d'eau, les tempêtes de sable et les températures glaciales en hiver façonnent un climat caractéristique de la Chine du Nord. Tous les membres de la caravane ont, effectivement, l'interdiction de manger de la nourriture préparée autrement que par eux-mêmes. Les auberges devaient être des haltes de repos sur la route, sans pour autant représenter des lieux de confiances : la consommation d'alcool et les relations sexuelles avec des prostituées constituent deux des interdits les plus stricts :

Nous, les pratiquants d'arts martiaux, on aime boire de l'alcool. On se rencontre souvent pour descendre quelques verres. Mais à l'époque, pour un escorteur, il était interdit de boire de l'alcool, ou de fréquenter des prostituées. Les prostituées, ça, c'était le pire, il ne fallait absolument pas ! Quand tu t'arrêtes dans une auberge la nuit, pas loin de là c'est sûr qu'il y a des brigands qui rodent. Tu ne dors pas de toute la nuit, tu te réveilles le matin épuisé... Tu n'as même plus la force de soulever ton sabre... Non, non, c'était impossible. L'alcool, le sexe : interdit ! Les escorteurs ont cessé leurs activités en 1915 [Zhang Yuren considère que c'est d'ailleurs la date à laquelle ce métier a disparu définitivement]. Et qu'est-ce qu'ils faisaient alors ensuite ? Ils se sont convertis en gardiens de résidences et en garde du corps privé. À partir de cette période, les relations entre l'escorteur et le client [propriétaire, marchand] ont changé. Une des règles importantes était celle de la discrétion envers les clients. Un escorteur ne devait jamais demander ce qu'il transportait, ni même combien d'argent il transportait. Cela ne le regardait absolument pas [...].

Savoir préparer à manger dans les endroits où il n'y avait rien était encore plus vital. Être capable de faire du feu. Il y avait probablement des règles un peu différentes [selon les compagnies d'escorte], mais il y avait des codes communs [...], mais encore une fois, boire de l'alcool et le sexe, ça, c'était absolument interdit ! Quand ils [les escorteurs] arrivaient dans une auberge, ils étaient particulièrement méfiants. Et si c'était une auberge de mèche avec des brigands ? Il y avait aussi le risque de se faire piller dans les auberges. Ils ne se déshabillaient d'ailleurs jamais, même pas la nuit pour dormir. Ils ne se séparaient jamais de leur sabre non plus, qu'ils portaient sur eux pour dormir. Au moindre bruit, tout le monde était debout, prêt à réagir !

⁴⁵⁶ Témoignage de Wang Jianzhu à Yuci au mois de juin 2018.

Dehors, dans les auberges ou peu importe où, en contact avec d'autres personnes sur la route, il était interdit d'adresser la parole à quiconque. Du moins pas avec n'importe qui, n'importe comment. Tout ça, c'est mon maître qui me l'a raconté... Quand on s'entraînait autrefois, le maître était assis à côté de nous, il fumait et buvait du thé ; on lui servait le thé, allumait ses cigarettes, ou balayait sa cour et parfois, quand il était de bonne humeur, il nous racontait ces histoires-là, ces histoires d'escorteurs. J'ai commencé à m'entraîner [avec mon maître] en 1952. Mon maître est mort huit ans plus tard.⁴⁵⁷

Méfiant, les escorteurs craignent les empoisonnements tout autant que les pillages organisés orchestrés par des brigands locaux en coopération avec les aubergistes. Aussi, les marchandises doivent être disposées au centre de la cour intérieure carrée d'une auberge, et les escorteurs surveillent à tour de rôle les biens depuis l'entrée des pièces à dormir situées autour de cette cour. Les chefs-escortes de caravanes choisissent de préférence des routes balisées, maintes fois empruntées et donc familières pour mener les convois. Les auberges situées le long de ces routes sont donc généralement connues des maîtres-escortes. Toutefois, un changement de propriétaire de l'auberge suffisait pour causer la méfiance des escorteurs. La règle est alors celle des « trois inspections », *sanxun* 三巡. Avant de pénétrer dans une auberge, le maître-escorte fait envoyer dans celle-ci un escorteur aguerris et expérimenté. L'éclaireur vérifie à l'intérieur si l'aménagement des pièces correspond aux exigences de l'escorte (accès, espace), puis si rien ne paraît suspicieux à l'extérieur comme à l'intérieur : il faut observer la clientèle de l'auberge et s'assurer que cette dernière n'est pas fréquentée par des individus susceptibles d'être des brigands. Cette première étape se nomme le « sondage » ou le « contrôle de reconnaissance », *tanxun* 探巡. La deuxième étape se veut plus attentive et méticuleuse. C'est celle qui est nommée « inspection », *chaxun* 查巡. Elle consiste à inspecter l'endroit où sont déposées les marchandises, c'est-à-dire la cour centrale qui est louée exclusivement par et pour l'escorte. Les autres clients de l'auberge ne doivent pas y avoir accès. Les escorteurs, en vue de préparer la surveillance de nuit, *shouye* 守夜, vérifient alors qu'aucun tunnel n'a été creusé sous l'auberge ou que des murs aient été érigés spécialement pour pouvoir accéder à la cour. En effet, la nuit est le moment que craignent le plus les escorteurs : devant voyager de jour, toute l'escorte devait avoir récupéré suffisamment la nuit afin d'être de nouveau sur les routes au lever du jour. Les escorteurs préposés à la dernière étape, « l'inspection nocturne », *yexun* 夜巡, se divisent en deux groupes. Le premier est une vigile mobile autour de l'auberge appelée « sentinelle apparente » *mingshao* 明哨, tandis que le deuxième reste près des marchandises, et

⁴⁵⁷ Témoignage de Zhang Yuren à Pingyao en mars 2017.

est appelé « sentinelle cachée » *anshao* 暗哨. Ces informations, tirées en partie de la recherche documentaire⁴⁵⁸, corroborent notamment les données des témoignages oraux que j'ai recueillis :

[...] Sur la route, il faut être organisé et assurer de quoi manger chaque jour. Des employés étaient préposés à ces fonctions. Parce que les escorteurs se préparaient eux-mêmes à manger, ils ne mangeaient pas dans les auberges... Tu rentres manger dans une auberge, et le patron met du poison dans les plats... T'imagines ? Les troupes d'escorte étaient longues. Une partie de la troupe partait en avance pour aller inspecter la route, les lieux, les auberges... Les auberges devaient réserver spécialement une cour entière pour l'escorte avec les pièces autour. Tout était inspecté en avance pour éviter les embuscades et dès l'inspection terminée, un escorteur allait à cheval chercher le reste de l'escorte en chemin. Les marchandises étaient placées au centre de la cour. Ils ne déchargeaient jamais les véhicules [charrettes à une roue]. Seules les marchandises sur les animaux étaient déchargées. Après une nouvelle inspection, les escorteurs commençaient à diviser les tâches : chacun était préposé à une tâche précise. Les escorteurs se répartissaient les rondes de nuit. Il y avait ceux qui surveillaient à l'intérieur de la cour et ceux qui surveillaient à l'extérieur de la cour. À l'intérieur, les marchandises étaient surveillées depuis chaque angle de la cour, de telle sorte que les voleurs ne pouvaient pas s'échapper en fuyant. Au moment de dormir, les escorteurs se déchaussaient, mais ne se déshabillaient jamais. Il fallait que les pieds se reposent complètement, tout en étant prêts au moindre incident. Marcher toute une journée... il fallait que les pieds se reposent... Mais ils gardaient leurs vêtements, et les chaussures à côté du *kang* [lit ancien en pierre chauffé avec des palets de charbon par-dessous], prêtes à être enfilées [en cas d'attaque]. De plus, ils ne se douchaient pas ni ne se lavaient le visage pendant trois à quatre mois, le temps de la durée du convoi. Pourquoi ne pas se laver le visage ? Parce qu'il fallait laisser la graisse sur la peau du visage... Cela les protégeait du vent !⁴⁵⁹

Le caravanier doit en effet prendre ses précautions : une simple gerçure mal guérie ou une lésion superficielle de la peau peut provoquer des crevasses, s'en suivant une infection cutanée susceptible de compromettre la progression de l'escorte sur la route, voire de la mission de convoi toute entière. Les hommes se protègent ainsi du climat sec et froid en laissant la graisse secrétée par les pores de la peau s'accumuler et recouvrir le visage jusqu'à former une protection efficace contre le vent. Les lésions dues à une exposition prolongée au froid peuvent être meurtrières : le vent glacial de Mongolie, très redouté par les Mongols, notamment en raison du phénomène qu'ils appellent le *dzud*, souffle depuis la Sibérie, en passant par la

⁴⁵⁸ Les données exploitées dans cette section sont en partie consultables dans les travaux de recherches effectués par l'équipe de recherche sur les marchands du Shanxi de la Shanxi University. Voir notamment pour ce paragraphe *Biaoxing sihai*, *op. cit.*, pp. 113-124. Cependant, il s'agit de renseignements que j'ai également pu obtenir au travers d'entretiens auprès des maîtres Zhang Yuren (Pingyao) et Wang Jianzhu (Taiyu).

⁴⁵⁹ Témoignage de Liu Yinghai à Taiyuan en février 2017.

Mongolie jusqu'en Chine du Nord, et ce « sans trouver d'obstacle », au point qu'au cours de certains hivers rudes « il n'y a guère d'endroits dans la Tartarie chinoise [...] où il ne gèle sept ou huit mois de l'année [...] » et « que la raison de cette froidure vient de la nature du terrain nitreux, plein de salpêtre et sablonneux [...] »⁴⁶⁰. Il a d'ailleurs été recensé que le *dzud* a causé la mort de 8,8 millions de têtes de bétail en 1944⁴⁶¹ ; les animaux, ne pouvant trouver de quoi paître, sont morts de faim. Nous pouvons imaginer l'inquiétude des voyageurs devant traverser ces régions l'hiver pour leurs animaux. D'autant plus que le remboursement des marchandises pillées, perdues ou abandonnées était une responsabilité que le chef-escorte de la compagnie se devait de remplir à l'égard des marchands qui lui avaient confié leurs biens. À titre de comparaison avec les caravaniers du Sahara, « quand un chameau vient à périr ou se trouve dans l'impossibilité de continuer à porter son fardeau, on laisse sa charge sur la route, avec la certitude de la retrouver intacte, attendît-on une année pour venir la chercher »⁴⁶² ; pour les caravaniers du Shanxi, une marchandise laissée est une marchandise perdue.

Les parties du corps exposées au froid comme les mains et le visage sont protégés, mais aussi et surtout les pieds. Tout déplacement — les animaux ne portaient généralement pas les hommes, sauf les éclaireurs et les maîtres-escortes, mais les marchandises — aurait évidemment été inenvisageable sans une attention toute particulière accordée au repos des pieds et à l'entretien des chaussures. Les escorteurs doivent également prévoir la réparation des chaussures en cas d'usure, ce qui leur demandait de maîtriser un savoir-faire manuel et artisanal lié à la confection, ainsi qu'à la réparation des semelles en toute circonstance.

[...] Il fallait savoir réparer les chaussures, ses propres chaussures. Pour marcher aussi longtemps qu'ils le faisaient, c'était vital. Il était de bon sens d'engager de préférence un escorteur qui était capable de réparer ses propres chaussures. Les escorteurs se déplaçaient donc aussi avec le matériel nécessaire pour les réparer [...] ⁴⁶³

⁴⁶⁰ Citation tirée d'une édition de 1823 des *Œuvres* de Montesquieu, consultée en ligne et dont la référence est Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, *Œuvres*, Paris, Firmin Didot frères, 1823, livre XVII, chapitre 3, p. 323.

⁴⁶¹ Neil Leary, Cecilia Conde, Jyoti Kulkarni, Anthony Nyong, Juan Pulhin, *Climate Change and Vulnerability*, Londres, Routledge, Earthscan Climate, 2012, p. 76.

⁴⁶² « Il y a dans le Sahara des routes protégées par des populations auxquelles les caravanes paient un faible droit de passage pour prix de leurs services. » Voir Henri Duveyrier, Jules René Bourguignat, *Exploration du Sahara, Les Touareg du Nord*, Paris, Challamel Aîné, 1864, p. 259. Cité notamment par Julien Brachet, « Le négoce caravanier au Sahara central : histoire, évolution des pratiques et enjeux chez les Touaregs Kel Aïr (Niger) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 226-227, 2004, pp. 117-136.

⁴⁶³ Témoignage de Zhang Yuren à Pingyao en mars 2017.

Enfin, un escorteur doit soigner son apparence physique. Cela nécessite la maîtrise des techniques de rasage et de coiffure des cheveux. Le fait de maîtriser ces « techniques de vie », *shenghuo jineng* 生活技能, permet aux escorteurs de répondre aux normes d'apparences de la classe marchande qui font l'objet de codes sociaux. La tenue vestimentaire, la coupe de cheveux, un visage propre et rasé, sont des marqueurs sociaux à travers lesquels les escorteurs témoignent la déférence qu'ils doivent aux marchands. Les moments pour se couper les cheveux sont choisis. À l'approche d'une date de livraison des marchandises fixée par la règle du calendrier des convois périodiques, les escorteurs procèdent ainsi rituellement, juste avant leur rencontre avec les marchands, à l'arrangement de leurs cheveux qui ont poussés depuis le départ : derrière ce rituel de coupe des cheveux et du recours à l'hygiène corporelle avant d'interagir avec la classe marchande et le « monde urbanisé » d'une manière générale — en opposition avec l'absence dans les plaines et les déserts d'un ordre social tel que nous nous le représentons —, se cache l'idée de purification, de se débarrasser « de la souillure ». Mary Douglas explicite cela par des « rituels sociaux créant une réalité qui ne serait rien sans ces derniers, de même que ne serait envisageable des relations sociales [humaines] d'aucune sorte sans [ces] actes symboliques »⁴⁶⁴ ; une malpropreté, ou une impureté, « *uncleaness* », renvoyant à l'idée de « *dirty* », c'est-à-dire à l'ignoble, au méprisable⁴⁶⁵ qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'image du brigand dans l'imaginaire collectif chinois.

La règle d'hygiène « connote invariablement cet aspect moral et social »⁴⁶⁶ au point que le non-respect de celle-ci par les escorteurs serait alors une dérogation à leur devoir moral autant qu'une faute professionnelle. Il demeure cependant une autre raison qu'il convient d'évoquer ici, peut-être plus social et politique que symbolique, qui est celle de l'obligation pour les Chinois vivant sous le règne de la dynastie Qing de porter la natte. Il s'agit d'une coupe de cheveux imposée par les Mandchous, où l'avant du crâne est proprement rasé jusqu'à ligne reliant les deux oreilles, à partir de laquelle commence les cheveux entrelacés en une seule tresse descendant le long du dos.

3.3.3. Bannières d'escorte et cris rituels

⁴⁶⁴ Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analyse of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, (1966), 1984, p. 63.

⁴⁶⁵ Palau-Marti Montserrat, « M. Douglas. *De la souillure* », *Revue de l'histoire des religions*, tome 184, n°1, 1973, pp. 109-110.

⁴⁶⁶ Palau-Marti Montserrat, « M. Douglas. *De la souillure* », *ibidem*.

« Depuis quand l'homme occidental s'emblématise-t-il par la couleur et par la géométrie ? Depuis quand, pour ce faire, installe-t-il des morceaux d'étoffe au bout d'une perche ? Où, quand et comment ces pratiques, au début plus ou moins empiriques et circonstanciées, se transforment-elles en codes à part entière ? Quelles formes, quelles figures, quelles couleurs, quelles combinaisons sont sollicitées pour organiser ces codes et pour en assurer un bon fonctionnement ? »⁴⁶⁷. Ces problèmes de vexillologie, étudiés par l'historien médiévaliste Michel Pastoureau, interrogent également, d'une certaine manière, les problèmes qui se posent dans le cas des compagnies d'escorte. Cette sous-section ne saurait répondre entièrement à ces questions, car ce n'est pas là le propos, mais elles nous inspirent néanmoins précisément en ce qu'elles nous permettent ici même d'appréhender l'existence des « bannières d'escorte », *biaoqi* 標旗, leur signification symbolique, mais aussi leur rôle social au cours du transport des marchandises. Je peux affirmer, à partir de la documentation d'archives historiques, que les bannières sont utilisées par les escorteurs dès 1741⁴⁶⁸. Je choisis d'employer le terme de bannière pour traduire *biaoqi*, en dépit de sa connotation militaire féodale, pour sa signification d'étendard de ralliement autour d'un insigne emblématique.

De par la force de ralliement derrière un emblème qu'elles exercent sur les escorteurs, les bannières d'escorte, à certains égards, reflètent bien l'idée que l'ensemble du corps social formé par chacun des membres d'une compagnie a plus de valeur que chacun des individus qui le composent. La reconnaissance sociale du maître-escorte n'est en ce sens pas une reconnaissance « individualiste » et ne peut s'abstraire d'un système de valeurs sociales de références, au sein duquel le tout prime sur ces parties. Cette vision idéologique du monde défendue par Louis Dumont, qui met en opposition holisme et individualisme⁴⁶⁹, nous permet une nouvelle fois de conceptualiser la portée symbolique des bannières dans le phénomène des compagnies d'escorte. La configuration de ces dernières subordonne le maître à l'ensemble de l'organisation, strictement hiérarchisée par ses membres dont les rôles sont clairement définis. La valeur sociale du maître-escorte est ainsi concentrée non pas dans son nom propre en tant qu'individu, mais dans le nom, la « marque » (« logo »), *biaozhi* 标志⁴⁷⁰, de l'emblème représenté par la bannière d'escorte.

⁴⁶⁷ Michel Pastoureau, « Genèse du drapeau. États, couleurs et acculturation emblématique autour de la Méditerranée », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Actes des tables rondes internationales tenues à Paris (24-26 septembre 1987 et 18-19 mars 1988), Rome, École Française de Rome, 1993, pp. 97-108.

⁴⁶⁸ Je renvoie à ma traduction du mémoire de Yan Ruilong, *supra*, p. 155.

⁴⁶⁹ Je rappelle l'ouvrage de référence de Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, 1991, *op. cit.*

⁴⁷⁰ Ji Canzhong, *Tongxinggong biaoju kao*, *op. cit.*, p. 108.

Les bannières d'escorte se présentent sous deux formes : un fanion de convoi, soit un petit drapeau d'étoffe triangulaire de 60x100 centimètres accroché à cinq mètres du sol à la tête d'une hampe fixée sur les véhicules de transport ; un étendard, accroché à la porte d'entrée des compagnies et composé de deux sections de taille différente : la section supérieure fait 60x20 centimètres, tandis que la section inférieure fait 80x60 centimètres⁴⁷¹. Les teintes devaient être brillantes, résistantes à l'ensoleillement et de couleurs vives. La matière était la soie, pour sa résistance au sable et au vent. Le fond était généralement de couleur jaune vif avec les bords en rouge vif ; au centre était inscrite la « marque », c'est-à-dire le nom de la compagnie en rouge vif également. Le jaune symbolisait la terre jaune (Loess) des plaines au nord, tandis que le nom de la compagnie écrit en rouge devait symboliser l'idée que cette dernière menait une activité commerciale faste et prospère⁴⁷². Les sources documentaires et le discours muséologique se contredisent cependant avec les données ethnographiques relevées au cours des entretiens avec les descendants d'escorteurs actuels à propos de ce qui devait être écrit sur les fanions. Selon le témoignage oral, le caractère « *biao* », « 鏢 », désignant « escorte », n'était pas inscrit sur les fanions. De la même manière que sur les étendards disposés à l'entrée des compagnies d'escorte. Avant la période républicaine, soit au cours de la première décennie du XX^e siècle, une compagnie d'escorte est en quelque sorte une société commerciale qui se présente comme entreprise marchande évitant de mettre en avant son activité d'escorte :

Le mot « *biao* » [escorte] n'était jamais publiquement employé et encore moins écrit sur les *biaoqi* [« étendards d'escorte »]. Seul le nom de la compagnie était révélé. Aujourd'hui on peut voir écrit « *biao* » partout [dans les reproductions historiques : les musées, les ouvrages, les séries télévisées] ; or en réalité le caractère *biao* n'apparaissait nulle part autrefois. On ne disait jamais « telle ou telle compagnie d'escorte », non, on ne prononçait et on n'écrivait sur les fanions que son nom. Par exemple « Abondance » [compagnie Guangsheng], ou « Amis Réunis » [compagnie Huiyou], etc. Et non pas « Compagnie d'escorte de l'Abondance » [*Guangsheng biaoju*] ou « Compagnie d'escorte des Amis Réunis » [*Huiyou biaoju*]. Cette habitude de mettre *biaoju* derrière le nom de la compagnie est tardive [l'informateur ne précise pas de date]. Les compagnies d'escorte n'étaient pas vues d'un très bon œil et cette activité devait donc se faire la plus discrète possible.⁴⁷³

⁴⁷¹ Ji Canzhong, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁴⁷² *Ibidem.*

⁴⁷³ Témoignage de Wang Jianzhu à Yuci en mars 2017.

Nous avons vu plus haut l'image avilissante des escorteurs décrite par les fonctionnaires de la dynastie Qing. Cette association entre brigandage et convoi de marchandises, tenace dans les représentations collectives des fonctionnaires, devaient, si nous tenons compte de la factualité historique du témoignage oral, participer à l'effort de discrétion et du maintien dans la confidentialité des escorteurs en évitant de faire apparaître des indices mettant en avant leur activité. Mais la pratique de la « publicité » n'est cependant pas inexistante. Les compagnies d'escorte formelles sont à juste titre des sociétés commerciales qui, pour réussir commercialement, se doivent de promouvoir leurs services et d'élargir leur réseau, leur clientèle, mais aussi, dans une plus large mesure, leur influence dans les cercles des élites du pouvoir. L'effort promotionnel mis en œuvre par une compagnie d'escorte participe à cette ascension sociale et, par conséquent, au plus une compagnie est estimée dans le monde du négoce, au plus elle sera en retour respectée par les brigands⁴⁷⁴.

La diffusion du nom d'une compagnie s'inscrivait alors dans un ensemble de cérémonies rituelles confidentielles marquant la célébration de la création d'une compagnie d'escorte ou de l'ouverture de l'une de ses succursales. Au cours de ces cérémonies, appelée *liangqi* 亮旗, « révéler la bannière », le chef-escorte convie les marchands, les artistes martiaux, ainsi que les « chefs » de brigands locaux à se réunir et à participer aux festivités d'ouverture de la société. Le programme se compose d'une cérémonie d'accueil, d'un repas, d'un discours sur l'organisation et les membres de la compagnie, ainsi que d'une démonstration d'arts martiaux, au cours de laquelle le maître-escorte et ses disciples font la démonstration de leurs compétences martiales. Ces cérémonies s'effectuent notamment à l'occasion de la création d'une succursale provinciale, dont le siège est déjà installé dans une grande ville et est, en général, économiquement influent parmi les acteurs du négoce.

Les cérémonies rituelles de « révélation de bannière » servent ainsi à matérialiser la reconnaissance sociale d'une compagnie d'escorte. Comme je l'ai évoqué plus haut, les compagnies soutenues par les puissants négociants et certains acteurs du pouvoir politique tiennent en respect les brigands. La réussite d'une compagnie d'escorte se mesure donc à travers le faste des cérémonies d'ouverture de ses succursales, qui renforcent la confiance que les marchands placent dans ses services d'escorte⁴⁷⁵. Les bannières ainsi révélées au cours de ces cérémonies sont ensuite accrochées à la porte d'entrée de l'établissement, et représentent l'emblème d'une compagnie, tout autant qu'elles symbolisent sa renommée sociale, la

⁴⁷⁴ Ji Canzhong, *Tongxinggong biaojū kao*, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁴⁷⁵ Li Gang, Zheng Zhongwei, « Ming Qing biaojū chutan », 1999, *op. cit.*

réputation du chef-escorte auprès des marchands, mais aussi les compétences martiales du maître-escorte et de ses disciples.

Ces mêmes bannières, quoique sous un format différent tel que je l'ai décrit plus haut, accompagnent ensuite les escorteurs en convoi. Nous pouvons d'ailleurs penser que les escorteurs devaient leur accorder un certain pouvoir apotropaïque au sens strict du terme. Les bannières sont effectivement censées prémunir les caravanes des attaques de brigands, et permettent aux escorteurs d'être reconnaissables et identifiables sur les routes, et donc d'éviter, une fois identifiés par les brigands, d'être attaqués par ces derniers. La bannière donne un premier signal visuel de reconnaissance aux brigands, ce qui a pour but de renseigner ces derniers de la compagnie dont il s'agit, et surtout s'il s'agissait d'« amis » ou non.

La deuxième fonction d'une bannière est celle de permettre aux compagnies de se distinguer entre elles et de se prouver leur identité. Afin tout d'abord que ces dernières puissent se distinguer facilement les unes des autres, mais aussi en raison du fait qu'elles sont en concurrence. Les bannières devaient alors avoir, nécessairement, chacune leurs noms propres — le nom de la compagnie — soit le « logo » faisant foi de leur identité. L'usage de bannières à cet effet rejoint ma réflexion sur ce que je soutiens comme étant le processus de formalisation des compagnies d'escorte et, de fait, écarte les escorteurs usurpateurs ne faisant pas partie du cercle des escorteurs, et donc n'appartenant pas une lignée martiale connue des marchands. Dès lors, nous pouvons considérer que les bannières prennent aussi la valeur de « marque commerciale »⁴⁷⁶, mais aussi d'un premier signal pratique d'identification visuelle et graphique repérable dans les grandes étendues désertiques, complémentaire au signal sonore, lequel allait rapidement se ritualiser en parallèle de l'usage des bannières.

En effet, la tradition orale nous renseigne d'abord que, avant l'apparition des bannières d'escorte, les escorteurs ne se distinguaient guère, par leur mode de déplacement, des marchands du Shanxi qui empruntaient déjà les routes caravanières du Nord de la Chine depuis longtemps. À la différence près que les escorteurs sont reconnaissables par les brigands à cause de leurs sabres qu'ils portent à la taille, mais aussi à cause de leurs armes d'hast qu'ils accrochent à la verticale sur leurs charrettes. Les armes ainsi fixées sur les véhicules de transport doivent permettre aux brigands de reconnaître les escorteurs jusqu'à ce que les bannières fassent leur apparition. Toutefois, si le risque d'être confondu avec les marchands et de se faire piller la marchandise par des brigands était important pour une caravane n'ayant pas de bannière d'escorte, le fait de ne pas maîtriser les codes de communication avec ces derniers l'était

⁴⁷⁶ Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, op. cit., pp. 44-45.

davantage : les brigands ne s'assurent définitivement de l'identité d'une caravane qu'à travers la maîtrise du jargon par ses membres. Pour cela, les escorteurs pratiquent un moyen de reconnaissance sonore en criant un son dont l'expression varie entre « *ha-wu* », « *he-wu* » et « *hei-wu* »⁴⁷⁷. Cette pratique est appelée *hanbiao* 喊镖, le « cri d'escorte ». C'est le caractère répétitif du cri, plus ou moins à l'identique et à des moments singuliers et choisis, qui nous permet de le penser en terme de ritualité⁴⁷⁸. Au même titre que les bannières et fondé sur le système communicationnel jargonneux du *heihua*, ces cris interviennent dans un processus de pacification des rapports sociaux avec les brigands. Ils établissent une prémisse à l'instauration d'un dialogue, d'une négociation, et par conséquent, d'une volonté d'engager un rapport non conflictuel.

Le « cri d'escorte » marque premièrement le fait que la caravane sait qu'elle se trouve en « territoire » qui n'est pas le sien et, deuxièmement, qu'elle est disposée à, éventuellement, se soumettre aux conditions imposées par les brigands. La dimension rituelle se trouve renforcée en ceci que le cri d'escorte est donc « un acte attendu » contrairement à un cri spontané, et sa ritualité permet d'enclencher le déroulement positif « des diverses phases de la négociation »⁴⁷⁹. Précisons à nouveau que les récits oraux, qui se sont transmis et se transmettent encore aujourd'hui dans le cercle des artistes martiaux héritiers des traditions martiales des escorteurs, ont cependant tendance à placer le maître-escorte dans la position de celui qui tient le rôle fort dans la négociation et impose, inversement, ses conditions aux brigands :

Lorsque la caravane de [Zhang] Huaiyu, fils de Zhang Heiwu [fondateur hypothétique de la compagnie Xinglong], croisa le chemin de brigands, dont le chef était craint au Shanxi, Shaanxi et au Shandong, Huaiyu s'écria :

— « Nous sommes [l'escorte de] de Heiwu ! » [l'expression originale est littéralement « Heiwu est ici ! »]

Huaiyu s'exprima de la sorte afin que les pilleurs n'assaillent le convoi. Cependant, le chef de la horde s'était déjà montré devant l'escorte. Afin d'éviter de perdre la face devant ses brigands, le chef n'avait d'autres choix que celui d'ignorer l'appel de Huaiyu ; celui-ci dû alors repartir et laisser la marchandise sur place. Son père décida de prendre le convoi suivant, sur le même chemin, afin de s'entretenir avec le chef des brigands. Ce dernier respectait Zhang Heiwu, et tous deux conclurent un accord selon lequel plus aucune attaque ne sera livrée contre les caravanes voyageant sous la bannière Xinglong. Et depuis ce jour-là, toutes les

⁴⁷⁷ Cette section s'attachant essentiellement à la dimension rituelle et symbolique de ce moyen d'expression sonore, j'ai déjà expliqué ce système communicationnel au chapitre 2.

⁴⁷⁸ Nicolas Offenstadt, « Cris et cloches. L'expression sonore dans les rituels de paix à la fin du Moyen Âge », *Hypothèses*, vol. 1, no. 1, 1998, pp. 51-58.

⁴⁷⁹ Nicolas Offenstadt, « Cris et cloches. L'expression sonore dans les rituels », *ibidem*.

compagnies d'escorte hissèrent sur leurs charrettes les bannières portant l'emblème de leur compagnie⁴⁸⁰.

Zhang Heiwu aurait donc été l'initiateur à la fois de la tradition des bannières et du cri d'escorte. Rappelons que, d'après la documentation d'archives, l'usage des bannières d'escorte existe au moins depuis 1741. D'après les sources orales, nous pouvons situer également l'apparition des bannières et celle du jargon commun avec les brigands entre 1735 et 1820, période qui correspond à celle des activités de la compagnie Xinglong⁴⁸¹. Toujours d'après la tradition orale, Zhang Heiwu aurait été maître-escorte caravanier accompagné de son fils Zhang Huaiyu 张怀玉 (s.d.) et de ses disciples au début de la création de sa compagnie. Une fois la relation de confiance établie avec les brigands et les chemins balisés, Zhang Heiwu n'exerçait plus en tant que caravanier, et se consacrait principalement à la formation de maîtres-escortes pouvant lui succéder. La reconstitution du récit oral ci-dessous narre une autre anecdote se rapportant cette fois-ci à la première mission de Zhang Heiwu, au cours de laquelle des pillleurs auraient lancé l'attaque contre son convoi à seulement une dizaine de *li* (environ 5 km) à la sortie des remparts de Beijing. Notons que cette version du récit fait dire à Zhang Heiwu une formule jargonneuse employée notamment par Li Yaochen dans un ordre légèrement différent et que le maître-escorte prend, encore une fois, le rôle de celui qui maîtrise la négociation⁴⁸² :

Zhang Heiwu et sa caravane se trouvèrent rapidement en embuscade, bloquée par un tronc d'arbre au milieu du chemin. Huaiyu, qui était en éclaireur en tête du convoi, s'écria :

- « Père, un tigre malfaisant nous barre la voie ! » [En langage jargonneux, un tigre est un brigand]
- Si mes amis veulent bien nous laisser passer, s'avança Zhang Heiwu près du tronc d'arbre, en saluant les deux mains vers l'avant, le poing droit fermé enveloppé dans la main gauche. Nous sommes frères. Vous êtes nos frères des forêts vertes [milieu des brigands]. Vous êtes dans la forêt, nous sommes au-dehors, aujourd'hui nous sommes des vôtres et cette route sera sans embûche. Ne nous bloquons pas le chemin les uns les autres. Si derrière la montagne il y a une montagne [et que] dans cette montagne il y a des bêtes sauvages, elles seront dépecées pour leur viande ».

Les brigands refusèrent le dialogue. Zhang Heiwu saisit alors le tronc d'arbre et le brisa en trois morceaux, puis se présenta comme étant « Zhang Heiwu du Shanxi ».

⁴⁸⁰ Ce récit est une reconstitution à partir de notes ethnographiques prises lors d'entretiens entre janvier et mars 2017, ainsi qu'à partir d'une réorganisation des données mentionnées dans l'ouvrage Liu Yinghai, Qiao Zengguang, *Biaoxing sihai*, pp. 44-46.

⁴⁸¹ Voir figure 13, p. 188.

⁴⁸² Voir *supra*, chapitre 2, p. 128.

La réputation de Heiwu se répandit rapidement dans le *jianghu* et le simple fait de prononcer son nom sur les routes suffisait à éloigner les pillleurs⁴⁸³.

Donc d'après la tradition orale, l'un des modes d'action des brigands pour attaquer un convoi était celui de disposer un tronc d'arbre suffisamment long et épais en travers du chemin pour empêcher la caravane de progresser. Une fois le tronc en travers, les brigands se retirent toutefois du chemin, et guettent les voyageurs à distance, cachés derrière ce que le relief géographique peut leur offrir comme abri. En réaction à ce mode de pillage, trois attitudes du voyageur reviennent régulièrement dans les récits. La première est celle de voyageurs inexpérimentés, qui ne connaissent pas les codes d'interactions et font affront aux brigands en tentant de déplacer le tronc d'arbre sur le côté, puis une fois la voie dégagée, la caravane continue sa route. Ceux-là se faisaient inévitablement piller par les brigands. La deuxième attitude est celle des voyageurs certes conscients des menaces qui les attendaient s'ils franchissaient la limite marquée par le tronc d'arbre, mais ne sont pas précisément familiers des codes, et donc décident de faire demi-tour, en laissant toutefois leurs marchandises ou une partie de celles-ci sur place afin de ne pas être poursuivis. Enfin, la troisième attitude est celle de voyageurs expérimentés : ils laissent un présent (de l'argent, une partie de leur marchandise), près du tronc, puis ne s'en vont pas, mais s'en écartent suffisamment loin pour ne pas directement interagir avec les brigands. Ils patientent ainsi un certain temps et si, au deuxième passage, ils remarquent que le présent est emporté par les brigands, les voyageurs ont alors le signal qu'ils ont le « droit » de poursuivre leur chemin. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si le présent est toujours près du tronc d'arbre, cela signifie que la contribution au « droit de passage », *mailu* 买路, est insuffisante et qu'il faut laisser davantage. Les signaux d'identification, consistant à révéler au nom de quelle compagnie le convoi s'effectue à travers l'usage des bannières et le cri d'escorte, devaient rapidement constituer, afin d'anticiper ce type de situation, une tradition généraliser dans le métier d'escorte.

Cependant, la tradition orale nous renseigne sur l'existence d'au moins une exception connue à ce code. Il s'agit de la règle *biao bu han cang* 镖不喊沧 (« les escortes ne crient pas [lorsqu'elles passent par] Cang[zhou] »). En l'état actuel de mes recherches, au minimum deux sources écrites primaires font mention de ce phénomène, à savoir le *Cangxianzhi* 沧县志 (« Monographies locales du district Cang[zhou] »), ainsi que le *Wushu huizong* 武术汇宗⁴⁸⁴

⁴⁸³ *Idem* que pour le récit oral précédent, voir *supra*.

⁴⁸⁴ Référence *op. cit.*, voir aussi le *Hebei wenshi ziliao xuanji* 河北文史资料选辑 [Recueil de documents historiques du Hebei], Shijiazhuang, Hebei renmin, 1981, pp. 178-181.

(« Recueil des écoles d'arts martiaux »). Cangzhou est une ville de la province du Hebei, dont la région est traversée par le Grand Canal reliant Beijing à Hangzhou, *Jing Hang dayunhe* 京杭大运河. Cette règle serait apparue entre 1820 et 1850 (règne de Daoguang) et concerne à cette période aussi bien l'escorte caravanière que l'escorte par bateau sur voie fluviale : elle consiste en l'obligation des escortes de baisser leurs bannières et de ne pas crier dès lors que celles-ci traversent la région de Cangzhou. L'artiste martiale de Cangzhou et maître-escorte Li Guanming 李冠铭 (s.d.), de la compagnie Chengxing 成兴, en activité de 1796 à 1820, puis de 1861 à 1875, serait le fondateur de cette règle reprise notamment par son disciple Li Fenggang 李风岗 (s.d.), duquel l'aurait hérité de Wang Zhengyi 王正谊 (1844-1900). La lignée de Li Guanming est rattachée au courant de l'art martial *liuhemen* 六合门 (« boxe des six coordinations [harmonies] »)⁴⁸⁵. La compagnie Chengxing fait figure de cas singulier dans le phénomène des compagnies d'escorte pour avoir voulu s'imposer sur les autres comme étant la compagnie « d'autorité communicationnelle », *huayuquan* 话语权⁴⁸⁶. Les bannières et le cri d'escorte sont en effet des signaux d'identification destinés avant tout aux brigands ; la compagnie Chengxing n'acceptait pas ces pratiques considérées comme un manque de respect envers la communauté des artistes martiaux de Cangzhou, lesquels proclamaient leur région comme étant le « chef-lieu des arts martiaux », *wushu zhi xiang* 武术之乡⁴⁸⁷. Les versions orales divergeant selon les lignées, j'ai retenu celle de *xinyiquan* de la famille Dai qui fait entrer dans le récit le maître-escorte Dai Erlü de la compagnie Guangsheng.

Afin de préserver l'honneur des différents clans d'artistes martiaux, divers et nombreux dans la région de Cangzhou, les escortes devaient respecter la règle « les escortes ne crient pas [lorsqu'elles passent] Cang[zhou] ». Cette règle veillait à la bonne réputation de chacune des lignées martiales de Cangzhou : en baissant leur bannière et en passant « en silence » [sans crier], les escortes ne risquaient pas de faire perdre la face aux pratiquants [d'arts martiaux] locaux. Mais Dai Erlü [lignée de *xinyiquan* des Dai], en convoi pour Tianjin, enfreint la règle par ignorance et dû affronter trois boxeurs de Cangzhou au moment de traverser la région. En cas de défaite, Dai Erlü aurait été forcé de laisser les charrettes de marchandises sur place en guise de reconnaissance. Il sortit toutefois victorieux, et sa victoire servit ainsi à hausser la réputation de la compagnie Guangsheng dans le cercle des artistes martiaux⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ *Hebei wenshi ziliao xuanji, ibidem*, pp. 180-181.

⁴⁸⁶ *Biaoxing shihai, op. cit.* p. 135.

⁴⁸⁷ *Hebei wenshi ziliao*, 1981, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁸⁸ Récit oral reconstitué à partir de différentes notes ethnographiques prises dans les écoles de la lignée Dai et Che entre janvier et avril 2017. Voir également une version identique de ce récit publié dans l'ouvrage *Qingdai biaoju yu Shanxi wushu*, p. 68.

Bien que cette version soit contestée par les autres lignées familiales de la même école d'art martial, il m'a semblé pertinent de la retenir pour introduire la sous-section suivante concernant la tradition martiale en tant qu'élément structurant et « capital immatériel » des compagnies d'escorte.

3.4. La tradition martiale comme élément structurant et « capital immatériel »

3.4.1. Des processus globaux de diffusion des arts défensifs à leur commercialisation

Pour comprendre dans quelles mesures la tradition martiale populaire a été un élément structurant et un capital immatériel des compagnies d'escorte, il convient à présent d'expliquer la manière dont elle a globalement évolué au cours des trois derniers siècles dynastiques, mais surtout de comprendre la force symbolique qu'elle s'est construite à travers la reconnaissance sociale qui lui a été portée en retour par les marchands.

La classe marchande a effectivement été l'un des rouages essentiels, si ce n'est le plus important, dans le processus de reconnaissance des traditions martiales du Shanxi en lien avec la création des compagnies d'escorte. Petit à petit initiés par les maîtres-escortes qu'ils engagent pour protéger leurs convois et leurs résidences, les marchands du Shanxi deviennent, eux aussi, des adeptes et des pratiquants de l'art martial⁴⁸⁹.

Cette diffusion des techniques martiales en dehors des cercles confidentiels est d'abord identifiée comme un phénomène local à partir du XVIII^e dans la province du Shanxi, puis se diffuse de manière extrarégionale dès la fin du XIX^e siècle avec la migration des escorteurs dans d'autres provinces. À partir du début du XX^e siècle, la diffusion se généralise massivement, et ce de manière inédite dans la province du Hebei grâce au soutien de la classe politique républicaine, laquelle participe à la création d'écoles et d'alliances, *hui* 会, nationalistes⁴⁹⁰. Ce processus de diffusion participe aussi, de manière progressive, à l'émergence d'une tendance nouvelle en Chine du Nord contemporaine, qui est celle d'une pratique martiale qualifiée génériquement d'hygiénique (*yangsheng*). La tendance à la théorisation des principes de combat, la complexification des techniques et l'intensification dans l'entraînement de la pratique d'exercices de préservation du corps prennent le pas sur une gestuelle originellement

⁴⁸⁹ Voir *infra*, p. 239.

⁴⁹⁰ La relation entre artistes martiaux et élites politiques est un tournant important dans la diffusion et la volonté des républicains de standardiser les traditions martiales chinoises. Je reviens sur cet aspect en deuxième partie de thèse, voir chapitre 5.

guerrière — car présentée dans sa forme initiale comme une pratique soucieuse de répondre à un besoin d'efficacité défensive — et techniquement dépouillée. Une évolution qui n'est toutefois pas uniforme et donne naissance à un certain nombre d'écoles et de branches évolutives qui vont alimenter le débat entre l'utilité et l'inutilité d'une théorisation excessive de la science du combat, mais qui vont également débattre de la nécessité et des risques de désuétude liés à la standardisation des écoles inhérente à l'idéologie politique républicaine.

Ce processus évolutif d'une pratique guerrière à un art martial gymnique et populaire incluant des préoccupations d'ordre hygiéniste s'amorce en fait quelques siècles plus tôt, soit au cours d'une période identifiée entre le XVI^e et le XVII^e siècle. En effet, la littérature des Ming sur les pratiques martiales se constitue principalement de stratégies militaires et d'applications des techniques de combat conçues pour répondre à une logique propre aux situations rencontrées sur les champs de bataille. Or, à la fin des Qing, les objectifs liés à la pratique des arts martiaux changent ; les auteurs des textes sur les arts du combat incorporent dans les principes fondamentaux de ces derniers des concepts relatifs à la pensée chinoise ancienne. Le discours pragmatique martial apparaît alors plus atténué sous les Qing que sous la dynastie précédente : c'est la naissance d'une « culture martiale populaire »⁴⁹¹, soit une appropriation progressive d'un savoir-faire autrefois militaire par la population, *minjian* 民间. Si les autorités Qing entretiennent une méfiance des rébellions populaires mesurable à leur politique libéricide vis-à-vis de regroupements religieux susceptibles d'entraîner la formation de sociétés secrètes, elles tolèrent néanmoins la tradition martiale folklorique, pour laquelle les Mandchous vouent d'ailleurs une admiration certaine⁴⁹². La transition dynastique Ming-Qing est ainsi notoirement une période qui participe à l'évolution des pratiques martiales. Globalement, le XVII^e, XVIII^e et le XIX^e siècle sont marqués par une synthèse des savoirs guerriers développés tout au long des dynasties antérieures, dont les connaissances se cristallisent ensuite au milieu du XX^e siècle en un certain nombre de courants. La diversité des différents vecteurs de diffusion continue, aujourd'hui, d'influencer les particularismes stylistiques, théoriques et idéels observables sur le terrain. En effet, à la fin de la dynastie Qing, les arts martiaux chinois se divisent déjà en plus d'une centaine d'écoles différentes, et chacune d'entre elles, d'après l'historien des arts

⁴⁹¹ Yu Shuiqing 余水清, « Ming Qing wushu lunzhu gaishu yu zhuyao chengjiu yanjiu » 明清武术论著概述与主要成就研究 [Aperçu général et études sur le principal succès des œuvres littéraires concernant les arts martiaux sous les dynasties Ming-Qing], *Sport Science*, vol. 24, N° 8, Beijing, Tiyu, 2004, pp. 75-80.

⁴⁹² Zhou Weiliang 周伟良, *Zhongguo wushu shi* 中国武术史 [Histoire des arts martiaux chinois], Beijing, Gaodeng jiaoyu, 2003, p. 79.

martiaux Zhao Yaoting 张耀庭, s'inscrit stylistiquement et théoriquement dans une continuité de l'histoire militaire et philosophique chinoise⁴⁹³.

La forme et les schèmes conceptuels de la tradition martiale populaire chinoise au cours de la période moderne en Chine du Nord se modifient ainsi, progressivement, en fonction de l'objectif pour lequel elle est pratiquée ; son évolution diachronique nous montre que les transformations lignagères de la tradition concernée dans cette étude dépendent de manière intrinsèque des différents contextes sociaux au sein desquels la pratique est socialement vécue, transmise dans les cercles réticulaires et appliquée de manière contextuelle par ses héritiers.

Car si les écoles d'arts martiaux chinois proviennent d'une racine commune issue des conséquences des échanges entre milieux monacal et militaire — les relations entre les moines combattants du monastère de Shaolin et les soldats de l'armée impériale ont été mis en évidence par les études archéologiques⁴⁹⁴ —, toutes n'ont cependant pas emprunté les mêmes vecteurs de diffusion ni n'ont bénéficié des mêmes terrains de développement. La manière dont les grandes familles d'arts martiaux se diffusent et se développent dans l'espace social chinois au cours des Qing n'est pas abstraite des trois grandes structures que sont le politique, le religieux et l'économique. Alors que le monde du négoce et la « culture Jinshang » (marchands du Shanxi) joue un rôle central dans la diffusion de la pratique du *xingyiquan* dans la province du Shanxi, mais aussi du Henan et du Hebei, les sociétés secrètes servent de support à la diffusion du *Hongjiaquan* ou *Hung-gar* (prononciation cantonaise) 洪家拳, la « boxe de la famille Hong » parmi les milices rebelles en Chine du Sud, et le bouddhisme Chan participe à la transmission du *Shaolinquan* 少林拳, la « boxe [du monastère] de Shaolin » dans les milieux paysans des bourgs et des villages de la région du Henan, mais aussi de manière plus globale dans les provinces plus au nord⁴⁹⁵.

L'évolution des pratiques martiales en Chine sur le temps long apparaît ainsi être un cas d'étude d'un intérêt certain pour comprendre comment le contexte socioculturel, économique et politique agit sur un savoir jadis confidentiel et familio-clanique, et le transforme, en respectant le continuum lignager, en culture populaire. Les trois courants de traditions martiales évoqués ci-dessus constituent en ce sens un exemple éloquent : tandis que pour les milices rebelles de Chine du Sud, ainsi que pour les moines du monastère de Shaolin, les raisons de propager la tradition martiale sont, respectivement, politiques et religieuses, les motifs

⁴⁹³ Zhang Yaoting 张耀庭 (éd.), *Zhongguo wushu shi* 中国武术史 [Histoire des arts martiaux chinois], Beijing, Renmin tiyu, 1997, p. 301.

⁴⁹⁴ Meir Shahaar, *The Shaolin Monastery*, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁴⁹⁵ Li Jinlong, Liu Yinghai, *Qingdai biaojü yu Shanxi wushu*, *op. cit.*, 2007, p. 158.

d'ouverture réticulaire, vers un savoir des cercles confidentiels des lignées de maîtres-escortes accessibles, sont d'ordres essentiellement économiques.

Cette sujétion au système socio-économique des valeurs traditionnelles est notamment démontrable par l'exemple de la lignée Dai. Souvenons-nous que la transmission de l'art martial de la famille Dai se structure au début du XIX^e siècle au travers d'un enseignement « hermétique et local », *fengbi shidi* 封闭式地, respectant ainsi le fait que, pour que soit garantie la pureté, l'authenticité et l'exclusivité du savoir, celui-ci doit être « transmis sur sa terre, dans sa famille, dans son clan », *yi di yi xing yi zu de chuanbo* 一地一姓一族的传播. Mais cette observance stricte des règles de transmission se confronte rapidement à la logique commerciale d'une compagnie d'escorte, laquelle fonde sa réussite sur la capacité organisationnelle à répondre aux besoins des marchands : satisfaire les attentes des négociants, dont la fréquence des convois exige de solides services logistiques et de protection, impose aux maîtres-escortes de former et de recruter parmi leurs disciples un nombre conséquent d'escorteurs qualifiés pour ces charges. Dans cette configuration sociale, le mode de transmission confidentiel et familio-clanique se trouve nécessairement inalliable avec le système capitaliste marchand.

Les Dai, en tant que dépositaire d'un art défensif par nature exclusif, doivent, pour rester compétitifs dans les affaires commerciales, rendre leur savoir inclusif, c'est-à-dire que ce dernier doit pouvoir se diffuser en incluant dans le cercle des initiés des disciples n'étant pas de la famille Dai, voire ne faisant pas partie du réseau relationnel local des Dai. L'objectif est pour les Dai celui de s'adapter aux forces d'un marché soumis aux lois de la division du travail, d'après le sens que lui donne Émile Durkheim, et de répondre ainsi à des obligations d'efficacité économique pour, au minimum, « vivre dans les conditions nouvelles d'existence qui leur sont faites »⁴⁹⁶. L'art martial devient alors un capital professionnel immatériel dont le mode de transmission est modifié, mais pas sa valeur culturelle. Ce changement de paradigme des valeurs de diffusion du savoir favorise la fonction interne des compagnies d'escorte de deux façons : l'accessibilité au savoir-faire martial à l'ensemble des escorteurs accompagnant les convois met en confiance les marchands d'une part, et nourrit le sentiment d'appartenance lignager parmi les escorteurs, qui sont désormais inclus dans le cercle des initiés d'autre part. La tradition martiale ne se limite plus au seul cadre d'un apprentissage fondé sur la croyance selon laquelle le secret familial est, dans le processus de transmission, garant de l'authenticité des techniques à l'œuvre depuis la première génération fondatrice. La compagnie représente

⁴⁹⁶ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris : Presses Universitaires de France, livres II et III, (1893), 1998, pp. 45-46.

d'une certaine manière le nouveau cercle familial dont le processus de formalisation décrit plus haut ne cesse d'accroître le degré de confiance entretenue avec les négociants.

Une confiance qui est notamment entretenue grâce à la circulation d'histoires populaires vantant les exploits d'artistes martiaux représentés comme des « braves ». L'attention portée sur la maîtrise de l'art martial habille ces derniers d'une aura rassurante exaltée dans l'imaginaire collectif populaire. Le récit oral et son usage romanesque, mais efficace de l'hyperbole, support de promotion d'un « label de qualité » des compagnies d'escorte, allait exploiter la tradition martiale comme un atout qui restera, jusqu'à la périclitation des activités d'escorte privée, un objet de commercialisation.

Pour étayer mon propos, j'ai estimé judicieux de céder à présent un peu d'espace à la traduction d'un récit oral, populaire à Qixian, berceau de la tradition de la famille Dai. La version du récit que je propose se déroule dans la première décennie du XX^e siècle (marquant la fin de la dynastie Qing) et raconte une anecdote mettant en scène Dai Kui 戴奎 (1874-1951), héritier de la quatrième génération, venant au secours des familles Shi 史 et Qiao 乔 de Qixian, respectivement fondatrices des sociétés marchandes Dashengkui 大盛魁 et Fushengong 复盛公. À cette époque, ces familles de marchands sont installées à Hohhot et à Baotou, en Mongolie intérieure, où elles font commerce des marchandises qu'elles font transiter depuis la province du Shanxi. Ces marchands se faisant régulièrement piller dans les steppes, aux alentours de Shahukou⁴⁹⁷, une région réputée à risque située à l'extrême nord de la province du Shanxi, l'histoire populaire raconte alors comment ils en sont venus à solliciter les services d'escorte de la famille Dai :

On raconte que le chef de ces brigands était surnommé « Liushi'er », la « Flèche-errante » : puissant et doué en art martial, il pouvait soulever un veau à bout de bras et stopper un cheval fougueux d'un coup de pied ; il était le meilleur lutteur de toute la steppe et un archer hors pair. Il a formé de nombreux officiers de gouvernements provinciaux, de bannières autonomes et de yamen locaux ; lui-même a déjà été le garde du corps de fonctionnaires. Mais il avait beau avoir la réputation d'être un grand lutteur et un maître de boxe, il incarnait secrètement la terreur des steppes en étant de connivence avec les hordes de cavaliers brigands. Ainsi, les marchands de la famille Shi et de la famille Qiao, malgré qu'ils eurent recours aux services de célèbres maîtres-escortes, ont lourdement souffert de leurs pillages : nul n'aurait pu croire que des maître-escortes puissent s'incliner face à Flèche-errante ! Et pourtant, ils se sont tous soumis à ce dernier, qui ne leur laissait d'autre choix que la fuite. Aucune escorte n'osa traverser les steppes et la Flèche-errante se faisait toujours plus menaçante.

⁴⁹⁷ Voir chapitre 2, p. 105.

Autrefois, la sous-préfecture de Qi était le lieu de naissance du *xinyiquan* de la famille Dai et, qu'à l'époque où se sont déroulés ces événements, le maître fondateur de cette école, Dai Longbang, ainsi que le fameux maître Dai Erlü, étaient déjà décédés. L'héritier de l'école, Dai Kui, était un expert passé maître dans cet art martial, mais il vivait à la campagne, isolé du monde, aussi fallait-il parvenir à le faire sortir de son isolement et la menace de Flèche-errante ne serait plus. En effet, Dai Kui était un homme fier et solitaire : telle requête n'était ainsi pas une mince affaire pour les marchands. Un négociant nommé Erdan est allé chez Dai lui apporter un présent. Erdan commença par raconter à Dai Kui tous les malheurs dont étaient victimes les familles Shi et Qiao durant leurs voyages. Au fur et à mesure qu'il racontait son histoire, la colère se dessinait sur le visage de Dai. Erdan saisit alors cette occasion et lui offrit à ce moment-là le cadeau qu'il lui avait apporté dans l'espoir d'avoir son aide. À la grande surprise du marchand, Dai Kui restait silencieux et le repoussa, ainsi que ses hommes venus l'accompagner, hors de sa maison. Erdan s'en retourna, penaud, en direction de Baotou.

Depuis la province du Shanxi jusqu'à Baotou, il faut inévitablement passer par Shahukou, la « Passe-des-tueurs-de-tigres », et à cet endroit les brigands sont particulièrement redoutables. Une bande de pillards encercla Erdan une fois arrivé sur les lieux, et ils exigèrent de lui la somme de mille taels d'argent pour l'achat du droit de passage, sinon son cadavre serait abandonné dans ce désert sauvage. C'est alors que surgit de nulle part Dai Kui qui, en se précipitant sur la horde, assomma en cognant des poings et des pieds un bon nombre de bandits et délivra Erdan de ses affres avant de prendre avec celui-ci la poudre d'escampette. Ils ne marchèrent cependant que quelques *li* avant d'être, de nouveau, bloqués par une bande de brigands réclamant de l'argent contre un droit de passage. Le chef de la bande se déclara lui-même être un disciple de la « Flèche-errante », répondant au nom de Feiluotuo, le « Chameau-volant ». Furieux, Dai Kui emmena d'un bond Erdan jusque sur la toiture d'un abri proche puis, dans une voltige, retomba sur le sol en chargeant l'attaque vers les bandits : une bonne huitaine d'entre eux furent terrassés en un clin d'œil. Chameau-volant ayant observé la scène, s'engagea alors personnellement dans le combat. Sa première intention était de délivrer sur Dai Kui une frappe du poing dévastatrice ; Dai réagit d'une légère esquive et, sans laisser le temps à son adversaire de se retourner, fonça dans son entrejambe et le renversa sur le sol. Voyant qu'ils avaient à faire à un homme fort, les autres brigands s'enfuirent un à un. Dai Kui les laissa prendre la fuite. Il grimpa ensuite sur la toiture, fit descendre Erdan à terre et s'adressa à Chameau-volant, alors gisant sur le sol, en ces mots : « Je suis Dai Kui, de la sous-préfecture Qi. Si tu daignes entendre raison, viens donc me trouver à Baotou ». Dai Kui et Erdan s'en allèrent ensuite sans se retourner.

Pas moins de cinq jours plus tard, Dai Kui reçut un message écrit qui n'était autre qu'une provocation au duel provenant de Flèche-errante. Dai Kui se pressa alors de remplir sa mission d'escorte de Baotou jusqu'à Guihua [Hohhot], mais Flèche-errante l'intercepta avant qu'il ne parte. Le brigand était accompagné d'un groupe de disciples, mais aussi de fonctionnaires et d'officiels importants de gouvernements provinciaux et de bannières autonomes. Il tenait à ce que ces derniers soient témoins de sa victoire sur Dai Kui. Flèche-errante était grand et robuste, on aurait dit un arhat ! Il était en plus d'une arrogance qui ne diminuait pas devant Dai Kui, dont

l'ossature n'était pas plus épaisse que du petit bois. Pour l'impressionner, Flèche-errante saisit un rouleau de pierre de trois cents livres, le souleva et le jeta devant lui. Dai Kui, esquissant un sourire, fit bouger le rouleau d'une poussée du pied, puis avec une technique appelée le « dragon s'élève vers les cieux », fit décoller la pierre du sol et l'envoya à une dizaine de pieds plus loin. Les hommes de Flèche-errante n'en croyaient pas leurs yeux, et lui-même se ravisa : sans perdre une seconde, il passa à l'attaque. Dai Kui déjoua ses meilleurs coups, et profita de l'emportement de Flèche-errante qui chargeait tête baissée : Dai le foudroya d'abord avec une frappe du poing dite « enroulée », typique de son art familial. Puis, il lui bloqua le bras gauche et lui asséna un coup puissant sous l'aisselle à l'endroit appelé la « tanière ». La tant redoutée Flèche-errante se retrouva accroupi par terre, tête baissée, la salive au bord des lèvres, le regard vide et le teint pâle. Il commanda en grande peine à ces disciples de le ramener. L'histoire se répandit dans tout Baotou et le désintéressé et vertueux Dai Kui remercia les familles Shi et Qiao pour leur présent et retourna dans la sous-préfecture de Qi.⁴⁹⁸

3.4.2. Une efficacité martiale symbolique, représentative et fédératrice

Passons à présent des logiques de commercialisation de l'art martial et de ses représentations collectives à son rôle en tant qu'élément structurant de la composition et du fonctionnement des compagnies d'escorte. En tout premier lieu, et ce en dépit d'une utilisation croissante de l'arme à feu à mesure que la profession se développe, il convient de préciser que les maîtres-escortes sont tout autant des « boxeurs » que des « maîtres d'armes ». Je justifie l'emploi du terme « boxeur » dans la mesure où leurs techniques de combat à mains nues appartiennent à la catégorie des *quanshu* 拳术, « art du poing » ou « art de la boxe », selon la classification faite dans les arts martiaux chinois dès la fin de la dynastie Qing⁴⁹⁹. Ensuite, j'utilise le terme « maître d'arme », d'une part en raison de l'origine militaire des techniques de combat à l'arme d'hast que les maîtres-escortes des lignées concernées maîtrisent et, d'autre part, en raison de l'arme de base de l'équipement de l'escorteur qu'est le sabre, dans sa forme de maniement en « simple-sabre », *dandao* 单刀, ainsi que dans son maniement en tant que « double-sabre », *shuangdao* 双刀. Nous avons vu que tous les membres d'une escorte ne sont cependant pas entièrement égaux dans une compagnie, où le système hiérarchique s'appuie sur le système relationnel « maître-disciple », soit une relation d'autorité descendante calquée sur celle à

⁴⁹⁸ Cette version du récit est celle, reproduite par écrit, de l'historien Zhang Zhengming. Voir Zhang Zhengming, *op. cit.*, 2001, pp. 114-115.

⁴⁹⁹ *Quanshu* désignait, dès la fin de l'ère impériale en Chine, toute forme de combat sans armes. Littéralement, *quanshu* signifie bien « art de la boxe », cependant ce terme renvoi, comme le souligne le sinologue et historien Meir Shahaar, spécifiquement au sport d'origine occidentale *boxing* ; la traduction par boxe est par conséquent à prendre ici dans son sens premier, c'est-à-dire faisant génériquement référence à une forme de combat à « mains nues ». Voir Meir Shahaar, *The Shaolin Monastery*, *op. cit.*, p. 113.

l'œuvre dans les cercles de transmission des arts martiaux. Ce système hiérarchique, dont l'ancienneté des membres est évaluée sur le nombre d'années de pratique et d'exercice dans la compagnie, permet la mise en place d'une forme d'exploitation des nouveaux disciples qui ne perçoivent, au début de leur formation, aucune rémunération :

[Le recrutement d'un escorteur] se faisait principalement par recommandation d'un disciple par son maître. Si le fondateur de la compagnie était un maître d'école [d'arts martiaux], alors il y avait de grandes chances que les escorteurs soient ses propres disciples. Ça, c'est le premier point. Le deuxième point c'est... l'argent. Par exemple, je suis le patron, le *biaotou* [« chef-escorte »] de la compagnie. Chaque année, chaque année... euh, chaque mois, je gagne, mettons, sept taels d'argent par mois. Toi, tu es le *biaoshi* [« maître-escorte »] ou le *biaoding* [« apprenti-escorte »], et le *biaoding*, c'est celui qui commence, le nouveau... En fait... ça se passe comme ça : je gagne 7,6 taels, toi tu gagnes 6,8 taels, et un autre 6,4 taels, etc. C'est... On doit gagner à peu près la même chose. Il fallait absolument que les salaires soient équitables. Mais en réalité, en Chine à cette époque [au début] un apprenti-escorte ne gagnait rien : je ne t'aurai rien donné ! Les apprentis n'avaient pas d'argent, on [chef-escorte] s'assurait juste qu'ils mangent et qu'ils boivent. Et la période de formation à l'art martial durait trois ans minimum. Mais dans une compagnie qu'est-ce qu'il se passe si je ne te donne pas d'argent ? Tu vas me dire « je risque ma vie pour toi et tu ne me donnes rien ? ». Non ? Tu peux y laisser ta vie sur les routes, c'est ta vie que tu mets en avant dans ce métier. Donc... le risque était grand... alors... tout le monde devait... l'argent était réparti équitablement. Alors, c'est sûr, le patron se prenait un peu plus ! Mais toi, même si tu en avais moins, hé ben, tu avais ta part aussi. Comme ça... c'était juste et équitable pour tout le monde. Mais en fait... [cherchant ses mots]. En réalité... Ce n'est pas ce qu'on croit. C'est-à-dire que la vie des escorteurs n'était pas si risquée que cela, enfin... au début, oui. Mais après, les trajets n'étaient pas choisis au hasard, ce n'est pas « je dois aller là, alors cette fois-ci je passe par là ». La plupart du temps, les routes étaient définies à l'avance. Je ne vais pas m'aventurer sur des routes pas familières⁵⁰⁰.

La période d'apprentissage à l'art martial de trois ans évoquée dans le témoignage ci-dessus correspond à la durée d'initiation dans les pratiques des lignées de *xingyiquan*, laquelle se consacre par une cérémonie rituelle d'intronisation dans l'école en tant que disciple⁵⁰¹. Mais encore une fois, précisons que, sur cet aspect non plus, le phénomène des compagnies d'escorte n'est pas uniforme. Si les lignées de *xingyiquan* du Shanxi fondatrices de compagnies ont la réputation de maintenir une attitude relativement conservatrice quant à la pureté lignagère de leur savoir, celles de Beijing vont très rapidement favoriser les échanges interlignages et accepter, d'une manière générale, cette diversité lignagère au sein d'une même enseigne. Les

⁵⁰⁰ Témoignage de Liu Yinghai à Taiyuan en février 2017.

⁵⁰¹ J'aborde cet aspect à travers l'étude de la lignée de tradition martiale *xingyiquan* du maître Li Cunyi, que je développe en deuxième partie de thèse, chapitre 4, p. 300.

compagnies pékinoises étant moins attachées au principe « une *biaoju*, une lignée », disposaient, de ce fait, de moyens humains et opérationnels leur offrant une envergure commerciale plus importante que celles du Shanxi.

[...] plusieurs courants d'écoles différentes et indépendantes les unes des autres sont apparus à cause de la transmission confidentielle. Mais le plus gros point faible [du développement des *biaoju*] était le manque d'échange [entre les écoles d'arts martiaux]. Le manque d'échange entraîne le fait que, bon, moi, je dis que je suis le plus fort, toi, tu dis que tu es le plus fort, et l'autre, il dit que c'est le plus fort, etc. [sur un ton lassé]. Donc, la plus grande contribution des compagnies d'escorte faite aux arts martiaux est que... les compagnies d'escorte ont contribué aux échanges entre les écoles. Bien sûr, aujourd'hui on découvre qu'il y avait de la concurrence et des divisions au sein d'une même école, dans une même compagnie. Par exemple, ma lignée est celle du *xingyiquan*. Si j'ouvre une compagnie d'escorte, elle sera représentée principalement par le *xingyiquan*. Mais il y a aussi le fait, mais ça reste à confirmer, que certaines compagnies n'exigeaient pas des maîtres-escortes qu'ils pratiquent tous l'école qui représentait la compagnie... Prends la compagnie Huiyou [compagnie pékinoise] par exemple, une compagnie d'escorte qui devait employer beaucoup de gars des campagnes... Imagine, ce n'est pas possible que tous puissent appartenir à la même école. [...] Si, mettons, tu as la mission d'escorter un convoi à Xi'an, et que tu ne me le dis pas, et qu'il t'arrive un truc sur la route, où que ce moi qui ai la mission et qui ne t'en parle pas. On se fait attaquer sur la route. Tu ne peux pas me venir en aide, et moi je ne peux pas venir non plus... On ne peut arriver à battre les types... Et le plus gros risque est que l'on se fasse tuer ! Non ? Donc, le but c'est de mener le convoi à bon port, c'est ça qui nous fait manger ! Alors... mon intérêt à moi c'est de faire en sorte que tu deviennes meilleur [...] c'est dans mon intérêt que tu progresses, et ça m'aidera à progresser moi aussi, non ? C'est ça, la plus grande contribution aux arts martiaux. Mais dans les écoles, ce n'est pas comme ça que ça se passait, chaque maître devait garder un peu de son savoir. Il ne va pas tout transmettre à son disciple... Faudrait pas que le disciple vienne se retourner contre le maître ! Ce qui était caché, en général, c'était le truc le plus raffiné... En apparence on a l'impression que ces écoles fermées se transmettent des choses de très haut niveau, en réalité, c'est l'inverse qui se produit, ce système de transmission tire le niveau vers le bas. En revanche, dans une compagnie d'escorte... si tu ne m'enseignes pas, comment tu veux que j'affronte les autres ? Et si je ne suis pas en mesure de le faire, je perds la marchandise et si je perds la marchandise... hé bien... t'as rien à manger ! Donc fallait assurer la marchandise à chaque sortie, puisque ce n'était pas sûr que ce soit à chaque fois toi [le maître-escorte] qui t'en chargerai. Dans l'intérêt de la compagnie d'escorte, tu devais tout me transmettre⁵⁰².

D'une manière générale, les témoignages contemporains des descendants des lignées d'escorte convergent vers l'idée que la confidentialité, ou la rétention du savoir sont un frein au développement des écoles d'arts martiaux : les échanges sont tout aussi souhaitables que

⁵⁰² Témoignage de Liu Yinghai à Taiyuan au mois de février 2017.

profitables au bon fonctionnement logistique et commercial des compagnies d'escorte. Mais la confidentialité n'est pas non plus dépourvue de logique propre au fonctionnement interne d'une compagnie d'escorte. Restons sur le cas de la compagnie Guangsheng de la famille Dai. L'art martial y est personnifié en celui qui est, initialement, le créateur de la lignée. Les initiés de ce courant préfèrent s'affirmer dans les milieux de pratiquants comme « représentants de la boxe des Dai » — en référence à Dai Longbang, fondateur de la lignée et non du courant —, plutôt qu'en tant que « représentant de *xinyiquan* », c'est-à-dire représentant du *liupai* 流派, du courant au sens large, en opposition au *menpai* 门派, la lignée de l'école — que j'associe à l'idée de secte, non pas dans sa dimension spirituelle, mais dans son système structurel visant la pureté lignagère de la transmission. Le renvoi au fondateur de la lignée est une règle, et celui-ci incarne toute la valeur des techniques transmises. C'est d'ailleurs en ce sens que j'emploie le terme « secte », par analogie avec la tradition d'enseignement hindoue, dont l'essence de cette dernière réside dans « la transmission ininterrompue de maître à maître » et où la « parole du fondateur est elle-même reflet d'une révélation »⁵⁰³. La « révélation » est, dans ce cas précis, la création des techniques par le fondateur qui sont, par nature puisque créées par le maître fondateur, des techniques efficaces : l'art qui s'est transmis à partir et à travers lui revêt une dimension d'efficacité dont héritent les générations suivantes.

Cette description doit être comprise avec l'idée que la réputation martiale d'une école est une condition indispensable à la création d'une compagnie d'escorte, ainsi que la maîtrise des techniques par ses membres une des compétences indissociables des savoir-faire d'un maître-escorte et nécessaires à son fonctionnement et à son organisation⁵⁰⁴. Le professionnalisme des escorteurs n'est de ce fait pas séparé de la chaîne de transmission filiale et donc du fondateur de la lignée fondatrice de la compagnie. Mais si nous revenons sur ce qui faisait les conditions d'existence d'une compagnie d'escorte, c'est-à-dire la réussite d'une collaboration commerciale fructueuse avec les marchands, possible à travers un effort de pacification avec les brigands, ce n'est, une fois de plus, pas l'efficacité martiale dans une situation conflictuelle qui est à comprendre comme élément structurel — car rarement mise en application réelle —, mais plutôt la dimension symbolique fédératrice de son efficacité au sein du métier d'escorte. D'après la logique relationnelle qui s'établit entre les trois groupes sociaux acteurs de ce phénomène, marchands/escorteurs/brigands, l'art martial apparaît à la fois comme connaissance

⁵⁰³ Voir Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 18, (527 p.). Référence citée par l'anthropologue Nathalie Luca, « Introduction », *Les sectes*, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 5-12.

⁵⁰⁴ Li Jinlong, Liu Yinghai, *Qingdai biaoju yu Shanxi wushu*, op. cit., 2007, p. 159.

matricielle et symbole fondateur d'une cohésion confraternelle autour d'une appartenance lignagère commune.

En 1903, le chef d'une compagnie d'escorte de Baoding fit envoyer un présent à son ancien maître, Guo Yunshen, dans le souhait que ce dernier vienne travailler au sein de sa compagnie pour en rehausser la réputation. En effet, la compagnie était en faillite. Maître Guo avait tout d'abord décliné cette offre en raison de son âge avancé. Mais devant l'insistance du chef-escorte, il a finalement pris la décision d'envoyer son jeune disciple Wang Xiangzhai à Baoding, muni d'une simple lettre de recommandation. Trop jeune pour être escorte, Wang ne satisfaisait pas les attentes du chef-escorte. Le novice, à peine arrivé, flânait dans la cour de la compagnie tout en regardant autour de lui les différentes armes rangées en ligne sur des râteliers. Il se saisit en passant d'une perche en bois de frêne afin d'en tester le maniement. Ce geste, interprété comme une provocation au duel, alerta un des escorteurs qui s'empressa d'aller rapporter les faits au chef : d'après les règles internes à cette compagnie, il était formellement interdit de toucher aux armes, quelle qu'elle soit. Le chef se précipita vers Wang dans l'intention de frapper le poignet qui tenait l'arme : « Pas touche, gamin ! ». Sans pouvoir terminer sa phrase, Wang, surpris, envoya d'une force prodigieuse le chef à trois mètres en arrière. Ce dernier, subjugué, reconnu là une technique authentique pour laquelle il manifestait le désir qu'elle puisse, à travers le jeune disciple, se transmettre au sein de sa compagnie.⁵⁰⁵

C'est en ce sens que j'attribue à l'art martial moins un rôle de savoir-faire effectif sur le plan défensif que celui d'un emblème socialement fédérateur et structurant. Cette puissance symbolique procure aux maîtres-escortes d'une même compagnie une identité singulière assurant une certaine consistance professionnelle : l'art martial est, premièrement, nous l'avons vu, la condition nécessaire au renforcement de l'imaginaire collectif et, deuxièmement, un point central de ralliement des escorteurs qui accentue la conscience de leur propre statut social et de leur position au sein même de la filiation concernée.

Comme pour le partage d'un langage jargonneux commun et l'usage des bannières d'escorte, l'art martial réussit à créer une communion, « une fusion de tous les sentiments particuliers en

⁵⁰⁵ Texte original : 1903 年; 保定府一镖局主持人, 原从学于郭云深。因失镖誉落, 乃遣人送厚礼请郭老出山代为挽回声誉。郭氏以年迈辞, 在坚请下, 郭老乃遣王芑斋携亲笔书札前往保定。镖局主持人以王芑斋年幼颇为不满。次日王芑斋在镖局院内闲顾, 见院内两侧兵器架上陈列多种兵器, 先生顺手拔出一白蜡竿子试手, 镖局伙计大惊, 入报总镖头。昔日镖行规矩, 如有人动门前大枪及竿子等兵器者, 即表示前来寻衅比武。镖头赶来, 举手拍先生手腕怒叱曰: « 小孩子不许乱动! » 话未了, 先生顺手一抖, 镖头已飞出丈许跌倒在地, 惊恐之余, 高呼: « 好! 这才是老师教的真功夫! 师弟, 你可要把这一手留下来, 教给我们。Voir Yu Yongnian 于永年, *Dachengquan zhanzhuang yu Daodejing* 大成拳站桩与道德经 [Le travail postural de la boxe de la grande synthèse et le Classique de la Voie et de la Vertu], Taiyuan, Shanxi kexue jishu, 2011, p. 335.

un sentiment commun », faisant ainsi prendre conscience du principe d'unité morale ; un esprit en corrélation avec le principe d'emblématisme, analogue notamment à la théorie du totémisme évoquée par Emile Durkheim où « c'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord »⁵⁰⁶. Le fonctionnement d'une compagnie d'escorte tient alors au fait que ses membres pratiquants d'une même tradition martiale régie par ses propres règles puissent, à travers la pratique d'une forme stéréotypée, de principes fixés de façon immuable, se réunir dans une communion des consciences autour d'une même vie morale⁵⁰⁷.

Conclusion de chapitre

Ce chapitre s'est focalisé sur trois points : les logiques de formalisation du métier d'escorte, sa représentation dans les rapports officiels, ainsi que sa transmission à travers ses pratiques, ses codes, et ses interdits. La description analytique de ces trois points nous a fourni les éléments de réponses pour mieux comprendre, d'une part, l'inscription sociale de ce métier et, d'autre part, les transformations socioculturelles qu'il opère sur les lignées de traditions martiales.

Ces transformations sont, tout d'abord, liées au fait que le développement des compagnies d'escorte s'est effectué en deux temps : c'est ce que j'appelle le processus de formalisation. L'interdépendance avec les sociétés marchandes est notamment marquée par la création d'un calendrier des convois ; le statut social des compagnies d'escorte se hisse au rang des sociétés dirigées par la classe marchande influençant profondément les modes de transmission familial-clanique des lignées de traditions martiales. Au travers de ce processus de formalisation, les maîtres-escortes complexifient leurs codes socioprofessionnels, permettant ainsi une complicité confraternelle avec les brigands, dont les liens de coopération ainsi établis renforcent en retour leur rapport de confiance avec les négociants.

J'ai montré, à travers l'étude des données contenues dans les documents d'archives, que les autorités impériales tolèrent, mais ne voient pas d'un bon œil l'activité d'escorte. D'après ces rapports officiels, les maîtres-escortes sont illégalement armés de fusils, ont des comportements proches des brigands, voire sont eux-mêmes des brigands. Leur association avec les marchands ne devait pas non plus reconforter les élites lettrées, qui déprécient la classe marchande, car cette dernière est brillante dans la manipulation et la production de l'argent, mais surtout à des

⁵⁰⁶ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., pp. 343-344.

⁵⁰⁷ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ibidem, pp. 345-349.

fins individualistes, et le commerce privé n'est pas une activité vertueuse selon l'idéal confucéen.

La confidentialité des activités d'escorte trouve son sens lorsque nous saisissons plus en profondeur leur proximité avec le *jianghu*, — concept d'ailleurs loin de n'être que fictionnel. Le *jianghu* est « l'autre société », celles des marginaux, entre autres des braves justiciers et des brigands, par opposition à la société lettrée. La complexité des rapports sociaux qui s'y déroulent, fondée sur des codes d'honneur et de respect ritualisés jusqu'à se ramifier de manière dichotomique en relation de confiance et de méfiance, ne favorise pas la production d'une histoire écrite et officielle. Le mystérieux et le secret font partie du phénomène des compagnies d'escorte et ses acteurs, en dépit de leur intimité avec le monde du négoce restent, par essence, des « marginaux ». Ainsi, les fonctionnaires ignorent, ou du moins se gardent de mentionner, en l'état actuel de mes recherches, les détails de la composition des compagnies d'escorte. Cela étant, nous savons des archives que les maîtres-escortes caravaniers étaient dans l'illégalité. Bien qu'elles ne livrent que le seul point de vue des fonctionnaires, ces archives nous en apprennent beaucoup sur le comportement social des escorteurs.

Je précise qu'il s'agit bien d'escorteurs caravaniers pour différencier cette activité de celle de gardiennage. L'escorte caravanière a effectivement évolué, entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, en protection résidentielle et familiale sédentaire. C'est aussi à ce moment précis de l'évolution du métier d'escorte que se diffuse considérablement de manière extrafamiliale et extrarégionale la tradition martiale du *xingyiquan*. L'objet de la deuxième partie de mon travail porte ainsi sur les spécificités de ce savoir martial, et son évolution de l'escorte caravanière au gardiennage. D'abord enlisés dans des mouvements sectaires malheureux, puis objet d'instrument politique des idéologies nationalistes au début de la période républicaine, j'analyse la manière dont ces groupes sont courtisés par certaines des élites politiques nationalistes, ainsi que je décris sur quelles activités sociales et politiques la périclitication des compagnies d'escorte a débouché.

DEUXIÈME PARTIE

Maîtres-escortes et savoirs du corps :
transmission des techniques, ascension et déclin,
XIX^e- début du XX^e siècles

Chapitre 4. L'art des maîtres-escortes : transmission, origines, système

Introduction de chapitre

Tenter de reconstituer l'histoire des pratiques martiales populaires chinoises serait, comme le souligne Pierre-Henry de Bruyn avec le cas des pratiques historiquement attachées au Wudang shan 武当山, « se lancer à la poursuite d'une chimère »⁵⁰⁸. Nous savons, cependant, qu'il existait à partir de la période des Printemps et Automnes, Chunqiu 春秋 (771 – 481 av. J.-C.) et des Royaumes combattants, Zhanguo 战国 (476-221 av. J.-C.), des systèmes de lutte désignés par le terme *jiaodixi* 角抵戏, « jeu de casque à cornes », ou *shoubo* 手搏, « combattre avec les mains »⁵⁰⁹. D'après les écrits de Sima Qian 司马迁 (145-86 av. J.-C.), des techniques de combat à mains nues (lutte) sont évoquées⁵¹⁰, mais on apprend aussi que l'art de l'épée, *jian* 剑, est transmise dès la première partie de la dynastie des Zhou de l'Est, Dong Zhou 东周 (771-256 av. J.-C.)⁵¹¹.

Au cours du XVI^e siècle, la pratique martiale populaire est, en dehors des formations armées, surtout entreprise et développée dans une forme composée de techniques au bâton long et « à mains nues » par les moines du monastère de Shaolin 少林 entre le XVI^e et le XVII^e siècle. Ce n'est effectivement qu'à partir de cette période que les formes de combat, jusqu'alors principalement enseignées par et pour les armées, se détachent progressivement du corps militaire et entament une diffusion qualifiée de sans précédent parmi les classes et catégories sociales non-militaires comme les moines bouddhistes, les ermites adeptes des pratiques d'alchimie internes taoïques, mais aussi les lettrés, attirer par la dimension hygiénique et esthétique de l'art martial, et les paysans mobilisés autour de cette tradition dans l'intention de rallier les groupes de soulèvements contre les Qing.

En effet, on observe au cours de la période de transition dynastique Ming-Qing l'éclosion de nouvelles formes de combat, des « styles » d'arts martiaux représentés par des écoles, *menpai*

⁵⁰⁸ Voir Pierre-Henry de Bruyn, *Le Wudang Shan. Histoire des récits fondateurs*, Paris, Les Indes Savantes, 2010, p. 383.

⁵⁰⁹ Cheng Dali 程大力, *Zhongguo wushu lishi yu wenhua* 中国武术历史与文化 [L'histoire et la culture des arts martiaux chinois], Chengdu, Sichuan daxue, 1995, pp. 189-194.

⁵¹⁰ Stanley E. Henning, « Academia Encounters The Chinese Martial Arts », *China Review International*, University of Hawai'i Press, vol. 6, n°2, 1999, pp. 319-332.

⁵¹¹ Voir à ce sujet la conférence sur l'histoire des arts martiaux chinois du professeur Ma Mingda 马明达, professeur à l'université de Jinan dans la province du Shandong, diffusée par la chaîne de télévision chinoise CCTV 10 (chaîne nationale de documentaire) dans le cadre de l'émission *Baijia jiangtan* 百家讲坛, mise en ligne le 14.12.2006 à l'URL : <http://tinyurl.com/pvmvvgg>

门派, lesquelles sont divisées en lignées, *shi* 氏. Le monastère de Shaolin dans la province du Henan est, à ce moment précis de l'histoire, connu pour être le berceau de la tradition martiale « populaire », *minjian* 民间, contrastant de ce fait avec le savoir militaire.

Ce chapitre vise à montrer dans quelles mesures les techniques martiales pratiquées par les groupes d'escorteurs préalablement étudiés peuvent, progressivement au cours de la dynastie Qing, se transformer et se diffuser au contact des groupes de marchands. Il s'agit d'exposer la manière dont le savoir-faire martial s'adapte, se transpose et se modifie en favorisant l'émergence concomitante d'une boxe nouvelle et d'un nouveau métier accompagnés d'une pensée ontologique culturellement marquée, ainsi que de valeurs morales socialement ancrées.

Au travers de l'étude de cas d'une des traditions martiales les plus représentatives du métier d'escorte au Shanxi, le *xingyiquan*, je vais ainsi, dans la première section de ce chapitre, montrer d'abord de quelles manières cette nouvelle école est liée, à différents degrés, aux mouvements anti-Qing nés dans un contexte de rébellion visant à renverser les Manchous conquérants des Ming. La proximité entre les groupes d'arts martiaux et les mouvements sectaires du Nord de la Chine sous les Ming étant effectivement bien attestée par la documentation d'archives historiques⁵¹². Cette première section met ensuite en regard l'activité émergente de gardiennage de résidences de marchands avec la transformation des modes de transmission et des techniques de l'art martial concerné. Les sources exploitées pour cette section sont tirées des informations contenues dans les monographies locales, mais aussi de documents manuscrits écrits par les descendants actuels des lignées d'escorteurs à l'étude, recueillis au cours des entretiens ethnographiques menés auprès de ces derniers à Taigu, Qixian et Yuci en 2017 et en 2018.

Enfin, les trois sections suivantes sont consacrées aux références ancestrales du *xingyiquan* revendiquées par ces héritiers, le système ontologique et technique, ainsi que les règles d'intronisation et les pratiques d'initiations rituelles inhérentes à l'école.

L'approche méthodologique retenue pour les sections deux, trois et quatre de ce chapitre a été celle d'étayer mon propos, construit en premier lieu sur une ethnographie participante, avec des extraits de récits écrits sélectionnés dans l'œuvre de Li Zhongxuan 李仲选 (1915-2004)⁵¹³. Disciple de Tang Weilu 唐维禄 (1868-1944), de Shang Yunxiang 尚云祥 (1864-1937) et de Xue Dian 薛颠 (1887-1953), Li Zhongxuan est, par conséquent, considéré de son vivant par ses pairs comme l'un des derniers héritiers des lignées de maîtres-escortes du Shanxi initiées

⁵¹² Meir Shahaar, *The Shaolin Monastery*, op. cit., p. 134.

⁵¹³ Li Zhongxuan 李仲轩 (narrateur), Xu Haofeng 徐浩峰 (éd.), *Shiqu de wulin* 逝去的武林 [Le monde disparu des arts martiaux], Beijing, Dangdai Zhongguo, 2006.

par Li Luoneng. Son témoignage⁵¹⁴ a su attirer toute mon attention pour ce travail et y contribue de manière significative par le travail de traduction des extraits sélectionnés que j'ai entrepris à cet effet.

4.1. Le métier de gardiennage vecteur de transmission et de modification des pratiques

4.1.1. Introduction étymologique

L'apparition du terme *xingyiquan* 形意拳, la « boxe de la forme et de l'intention », coïncide chronologiquement avec le recrutement en 1849 du maître-escorte Li Luoneng 李洛能 (1808-1890) en qualité de gardien chez les marchands de la lignée familiale des Meng 孟 de Taigu. L'appellation *xingyiquan*, relativement récente par rapport aux dates supposées de son origine, est attribuée selon les héritiers actuels de Taigu à Li Luoneng, qui la popularise à la fois dans le cercle des artistes martiaux et celui du milieu marchand local à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Li Luoneng, premier disciple non-Dai de Dai Erlü 戴二闾 (1778-1873), reçoit en 1856 l'accord de son maître d'accepter au sein de l'école un autre pratiquant non apparenté aux Dai, le jeune paysan Che Yizhai 车毅斋 (1833-1914)⁵¹⁵. Ce dernier sera initié aux techniques des Dai par Li Luoneng, ainsi qu'il sera formé aux métiers d'escorte et de gardiennage des résidences de marchands. Che Yizhai est reconnu pour avoir d'abord été gardien chez les Meng à Taigu, puis formateur aux techniques martiales et gardien chez les Cao 曹 à Qixian. Nous verrons que la lignée de transmission qu'assumera à son tour Che Yizhai jouera un rôle important dans la diffusion extraprovinciale du *xingyiquan*, en initiant notamment des pratiquants d'arts martiaux aux origines de la province voisine du Hebei.

Différentes versions circulent quant à l'interprétation de l'origine du nom *xingyiquan*. Celle que je retiens provient de la tradition orale des descendants actuels de Taigu, Qixian et Yuci auprès desquels je me suis entretenus entre l'hiver 2017 et le printemps 2018. Ces derniers soutiennent que le *xingyiquan* est une branche évolutive du *xinyiquan* 心意拳, la « boxe de l'esprit » ou « boxe de l'intention » de la famille Dai de Qixian. Ils revendiquent notamment que le *xingyiquan* est né, entre 1866 et 1895, d'un processus transformatif du *xinyiquan* faisant

⁵¹⁴ Voir notamment l'article de Laurent Chircop-Reyes, « Indifférent aux vicissitudes, à l'honneur et au déshonneur. Le monde disparu des arts martiaux des années 1930 en Chine du Nord », *Impressions d'Extrême-Orient* [En ligne], n° 7, 2017, URL : <http://journals.openedition.org/ideo/615>

⁵¹⁵ Wu Dianke 吴殿科, *Xingyi quanshu daquan* 形意拳术大全 [Corpus complet sur l'art de la boxe xingyi], Taiyuan, Shanxi renmin, (1993)2002, pp. 417-427.

l'objet de réformes dans ce qu'ils nomment sa « forme extérieure », *waixing* 外形, c'est-à-dire une modification des techniques et des enchaînements codifiés dont elle se compose, mais aussi à travers la création de nouvelles techniques. Malgré ces modifications, le *xingyiquan* conserve néanmoins les principes fondamentaux transmis par les Dai, lesquels sont fondés sur l'entraînement de l'esprit, *yi* 意, généralement traduit par « intention ».

« Boxe de l'intention » serait une traduction quelque peu réductrice ; celle-ci a cependant l'avantage de garder la notion d'intention que contient le terme *yi*, mais elle omet celle du caractère *xin*. La combinaison des deux caractères *xin* et *yi* forme, en effet, une idée plus précise en chinois qui serait plus celle de « esprit », dans son acceptation la plus large, que celle de « intention ». Pour ce qui est du langage courant, le mot *xinyi* peut tantôt signifier l'opinion (que l'on se fait de quelque chose) ou les sentiments (que l'on éprouve pour quelqu'un), ou encore penser ou considérer avec attention. Mais ces définitions ne sont guère plus satisfaisantes pour traduire le nom d'un art martial. Dans le cas d'un système de formations aux techniques de combat, le sens du nom *xinyi* est, étymologiquement et d'après mon observation participante, celui d'accorder ce qui relève de l'esprit en tant qu'énergie agent des émotions, des sens et du sentiment, avec le mécanisme mental de la pensée, c'est-à-dire l'intention. Le processus d'entraînement, que je détaille dans les sections suivantes de ce chapitre, consistera alors en la création « d'images » par le pratiquant, et ce à partir de différents états émotionnels ressentis par ce dernier lors des exercices de visualisations mentales.

En effet, *xinyi* est la contraction du premier principe théorique sur lequel se fonde cet art martial, qui est *xin yu yi he* 心与意合, soit le fait « d'accorder le cœur [esprit] avec la pensée [intention] ». Cette formule suppose que toute (ré)action est la source d'un état émotionnel relevant du *xin* (esprit), et s'amorce à partir d'une pensée, *yi* (intention). La méthode d'entraînement de la boxe *xinyi* prétend ainsi, par ce système d'harmonisation, *he*, du couple esprit/pensée, optimiser l'aptitude du pratiquant à réagir dans des situations relatives aux conditions de combat rencontrées.

Le *xinyiquan* est donc un art martial foncièrement basé sur ce qui est appelé « l'utilisation de l'intention », *yongyi* 用意, et se présente comme une pratique régulière d'autosuggestion consciente : suggérant mentalement des conditions diverses d'affrontements, de stress, de dangers, et d'une mise en tension de l'esprit, ce travail de visualisation tend à modifier le comportement émotionnel de l'adepte pour le rendre disponible et efficace dans une situation réelle de défense à une agression ou de combat. Je justifie par cette interprétation le choix de traduire *xinyiquan* par « boxe de l'esprit », que j'estime plus précis. De cette même manière,

j'opte pour « boîte de la forme et de l'intention » pour *xingyiquan*. Je pense néanmoins que « boîte de la forme (corps) et de l'esprit » pour *xingyiquan* reste une traduction tout à fait appropriée.

Il est également intéressant de mentionner que le nom *xinyi* pourrait avoir été inspiré de pratiques méditatives bouddhiques. En effet, le *xinyiquan* met en premier lieu l'accent sur l'attention portée au maintien correct de postures et au contrôle des activités mentales par l'observation et l'attention aux phénomènes extérieurs (l'environnement dans lequel on pratique, les sons), mais aussi intérieurs (le rythme de la respiration, le flux des pensées). À son plus haut degré, l'état physique et spirituel ainsi recherché n'est pas sans rappeler la pratique bouddhique *chanzuo* 禅坐, « s'asseoir [et] s'abandonner » et l'état de *prajñā* (contemplation) : une disposition d'esprit contemplative, à travers laquelle est recherché l'état ultime de concentration qui doit permettre au méditant une disponibilité totale à la contemplation de la véritable nature « vide » des *dharma*, soit des « éléments d'existence dont le flot incessant compose la réalité »⁵¹⁶. L'historien et spécialiste des études sur le *xingyiquan*, Zhang Fang 张方, propose effectivement l'hypothèse que les premiers artistes martiaux fondateurs du *xinyiquan* — et ceux ayant favorisé la diffusion de cette boîte — aient emprunté le terme *xinyi* au bouddhisme, et plus précisément au texte traduit du sanskrit au chinois du *Abhidharmakōśa* (IV^e-V^e siècle), *Apidamo jushelun* 阿毗达摩俱舍论, « Analyse de la loi », écrits de traités et de commentaires⁵¹⁷ tirés de l'une des « Trois corbeilles », *Tripitaka*⁵¹⁸.

En l'état actuel des recherches et par manque de données écrites contemporaines de la création de cet art martial, nous ne pouvons toutefois pas nous prononcer définitivement sur l'origine étymologique exacte du *xinyiquan*. Cependant, je développe l'idée d'une possible origine venant des enseignements bouddhiques dans la suite de ce travail, et n'exclus par conséquent pas l'hypothèse que la pratique méditative bouddhique ait pu se développer, au cours de la transition dynastique Ming-Qing, tout particulièrement dans les cercles de transmission familiale et clanique, et servir ainsi de support, sinon d'exercices complémentaires, à l'entraînement des techniques martiales.

À travers les deux caractères *xin* et *yi* combinés en un seul mot, et par lesquels il se définit et se transmet, l'art du combat *xinyiquan* voudrait ainsi se démarquer des autres boîtes

⁵¹⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., p. 356.

⁵¹⁷ Les traités scolastiques, *sāstra* ou *Abhidharma*, composent les « Trois Corbeilles », *sanjang* 三藏. Voir notamment Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., pp. 355-356 ; p. 418, n.6.

⁵¹⁸ Zhang Fang 张方, « Xinyiquan shiwen » 心意拳十问 [Dix questions à propos du Xinyiquan] dans le magazine *Jing Wu* 精武, Harbin, Dangdai tiyu, n°6, 2004. Voir notamment la version numérisée en ligne à l'URL : <http://www.wfeng.net/gongfu/zhongguogongfu/neijiaquan/201405/5827.html>

émergentes et insister sur le fait que cette pratique se fonde essentiellement sur un entraînement dit « d'intériorisation », *neixiang* 内向. Considérant cet entraînement « interne » quelque peu préjudiciable, d'une part à l'efficacité martiale recherchée et d'autre part à une plus large diffusion auprès des non-initiés, les héritiers Li Luoneng et Che Yizhai, dépositaires légitimes du *xinyiquan* de la famille Dai, s'engageront dès 1866 dans un processus de transformation de cette boxe entraînant le changement du premier caractère *xin* 心 en *xing* 形, qui signifie la « forme extérieure »⁵¹⁹. L'objectif est alors d'apporter une dimension « extériorisante », *waixiang* 外向, à l'entraînement : la formation du corps pour le combat par ce nouveau système appelé *xingyiquan* prétend désormais mettre l'accent moins sur le travail de l'intention que celui de sa manifestation, autrement dit du geste découlant de la pensée.

Deux autres facteurs sont plausibles concernant la transmission de l'art martial *xingyiquan* : la question dialectale et celle des règles de transmission intrinsèques à la famille Dai. Premièrement, la différence de prononciation entre les dialectes du Jinyu 晋语 (langue de la province du Shanxi) et ceux du Hebei doit naturellement être prise en compte. Li Luoneng est effectivement originaire du Hebei, et mon enquête ethnographique confirme que les versions selon lesquelles ce dernier aurait fait une interprétation erronée du premier caractère *xin*, en le prononçant *xing*, continue de circuler oralement au sein des groupes de pratiquants actuels. Deuxièmement, la question peut aussi être posée du point de vue des règles de transmission familiale et clanique à l'œuvre jusqu'au début du XX^e siècle en Chine du Nord : Li Luoneng n'étant ni un membre de la famille Dai, ni un natif de cette région de la province du Shanxi, nous pouvons mettre en doute sa légitimité à, d'une part, recevoir en tant que disciple intronisé dans la famille Dai la transmission du *xinyiquan* et, d'autre part, transmettre cet art exclusivement familial à son tour. La modification volontaire du nom de l'art des Dai de *xinyi* en *xingyi* prendrait alors tout son sens en ceci qu'il aurait pu permettre à Li Luoneng de transmettre son savoir martial comme s'il s'agissait d'une nouvelle lignée dont il est le maître-fondateur, lui évitant ainsi de trahir la règle intrinsèque aux écoles de boxes chinoises selon laquelle le nom qui est transmis depuis le maître-fondateur ne doit être modifié.

Ainsi, *xinyiquan* et *xingyiquan* continuent actuellement de se pratiquer et de se transmettre, et sont considérées comme deux écoles distinctes provenant d'une source ancestrale commune. À partir des données recueillies d'entretiens ethnographiques et d'une observation participante, les deux styles diffèrent essentiellement dans la gestuelle des techniques, mais demeurent

⁵¹⁹ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, 1993, *op. cit.*, pp.14-15.

proches, voire identiques, en ce qui concerne le système théorique, cosmologique et d'initiation rituelle.

4.1.2. La lignée Dai : secret de transmission, enjeux politiques et activités marchandes

Cette sous-section rassemble des données qui permettent, dans un premier temps, d'établir la mise en évidence historique du lien entre le métier d'escorte caravanier et la famille Dai et, dans un deuxième temps, éclairent des zones d'ombres concernant les origines lignagères de leur tradition martiale. Le changement de classe sociale des Dai de fonctionnaires en marchands associés aux groupes intellectuels anti-Qing montrent dans quelles mesures l'émergence de la catégorie sociale des escorteurs s'appuie sur le contexte politique de la transition dynastique Ming-Qing. Ces informations alimentent ainsi la réflexion en proposant que le politique joue un rôle connexe à celui des activités commerciales dans la modification et l'évolution des modes de transmission des pratiques martiales.

J'ai en effet déjà mentionné dans le chapitre 3 que les Dai sont d'abord les fondateurs de la compagnie d'escorte Guangsheng 广盛, puis d'une deuxième appelée Taifen 太汾, en activité de 1820 à 1875 à Taiyuan, le chef-lieu de la province du Shanxi. Créée en 1802, la société Guangsheng aura son siège à Shedian 赊店 (actuel district de Sheqi) dans la province du Henan, tandis que deux succursales la représenteront à Qixian, village natal des Dai dans le Shanxi, ainsi qu'à Baotou, en Mongolie intérieure. Il est intéressant de noter qu'un certain nombre d'articles académiques en langue chinoise attribue la fondation de la compagnie Guangsheng à Dai Longbang 戴龙邦 (1713-1802) et présente celui-ci comme étant le père de Dai Erlü⁵²⁰ ; les témoignages des descendants actuels de Qixian, Taigu et Yuci réfutent ces propositions : la

⁵²⁰ Les questions de dates de naissances et de décès des maîtres d'arts martiaux fondateurs d'écoles historiques font débat dans la communauté des artistes martiaux, de même que tous les chercheurs ne s'accordent pas sur les sources écrites et primaires à ce sujet. Le cas d'un article écrit sur la base de données relevées à partir d'inscriptions sur une stèle de la compagnie des marchands du Shaanxi, Shaanxi huiguan 陕西会馆, est éloquent. Je prends cependant comme points de références historiques les archives consultables au musée de la compagnie Guangsheng (province du Henan), lesquels corroborent avec les témoignages oraux recueillis au cours de mon enquête ethnographique. Pour les articles exposant des informations concernant la fondation de la compagnie Guangsheng par Dai Longbang, voir notamment Xu Tan 许檀, « Qing dai Henan Sheqi zhen de shangye — ji yu Shaanxi huiguan beike ziliao de kaocha » 清代河南赊旗镇的商业 — 基于陕西会馆碑刻资料的考察 [Le commerce à Sheqi au Henan sous les Qing — enquête menée à partir des inscriptions sur stèle de la compagnie des marchands du Shaanxi], *Lishi yanjiu*, 2004, vol. 2, pp. 56-67. Article cité par Guo Chunyang 郭春阳, « Daishi xinyiquan qi yuan kaolue — jiyu chuanchengren yanjiu de shiye » 戴氏心意拳起源考略 — 基于传承人研究的视野 [Réflexions sur l'origine de la boxe xinyi des Dai — à partir du point de vue d'un héritier], *Journal of Wuhan Institute of Physical Education*, 2014, vol. 48, n°3, pp. 70-75.

société Guangsheng en tant que compagnie d'escorte est, pour ces derniers, l'initiative de Dai Erlü. Dans un souci de reconstitution cohérente de la filiation lignagère des Dai, il s'agit là d'un détail qu'il nous faut effectivement prendre en considération. Mes informateurs remettent en question non seulement l'idée selon laquelle Li Luoneng aurait été le disciple direct de Dai Longbang, mais aussi le lien de parenté entre Dai Longbang et Dai Erlü, lequel ne devait pas être son fils, mais son neveu. Selon les recherches de l'historien des pratiques martiales chinoises, Huang Xinming 黄新铭, il s'agit effectivement d'un anachronisme ; d'après sa chronologie, qui s'appuie sur une combinaison des sources monographiques et orales locales, les dates de l'existence de Li Luoneng ne concordent pas avec celles de Dai Longbang⁵²¹.

Les Dai sont originaires du bourg Xiaohan 小韩, à Qixian, où ils se sont forgés une solide réputation d'héroïcité régionale, toujours vivante dans l'imaginaire collectif des habitants de la région. La famille Dai descend d'une lignée mandarinale qui nous fait remonter jusqu'à Dai Guangqi 戴光启 (1539-1613). Ce dernier passe avec succès les examens impériaux de troisième et plus haut degré, à la suite desquels il devient donc *jinshi* 进士, et est désigné officiellement de haut rang chargé de la responsabilité de l'administration des frontières, *xunbian dachen* 巡边大臣. La fonction impériale qu'il occupe alors lui vaudra d'être surnommé Dai Xunbian 戴巡边, « Dai Contrôleur [des] frontières », dans le milieu des fonctionnaires.

Cependant, avec Dai Guangqi, nous sommes encore sous le gouvernement des Ming et ce ne sera qu'à partir de Dai Tingshi 戴廷栻 (1618-1691), au début de la conquête par les Mandchous, que des prémisses vers des activités familiales et privées en lien avec les compagnies commerciales et de transports vont apparaître. Suivant les pas de son grand-père paternel Dai Guangqi, Tingshi devient à son tour fonctionnaire à la veille du déclin des Ming ; il sera rapidement congédié par le nouveau gouvernement au pouvoir. Dai Tingshi est effectivement célèbre en son temps pour ses inclinations anti-Qing avouées qu'il manifeste avec la création du Danfengge 丹枫阁, le « Pavillon de l'Érable rouge ». Il rassemble sous la forme d'une association privée savants et penseurs, tous partisans d'un mouvement intellectuel et politique opposé à la gouvernance de la Chine par les Mandchous. Ces rassemblements sont notamment stimulés par le soutien de personnalités fameuses à leur époque et tout particulièrement en vue dans les cercles d'érudits tels que Gu Yanwu 顾炎武 (1613-1682) et Fu Shan 傅山 (1607-1684). Leurs noms sont en effet associés à l'apparition d'organisations et

⁵²¹ Huang Xinming 黄新铭, « Xinyi liuhe yuanfa chutan » 心意六合源法初探 [Enquête sur l'origine du xinyi liuhe], Guangdong, *Kexue puji*, 1985, n°4, pp. 75-76.

de milices privées composées d'artistes martiaux chargés du transport de l'argent destiné à soutenir les mouvements de résistance anti-Qing, comme je l'ai par ailleurs déjà évoqué au chapitre 3 de la première partie de ce travail.

À la suite de son congédiement, Dai Tingshi aurait transmis à ses descendants de surtout « ne pas être un fonctionnaire des Qing, ne pas servir la dynastie des Qing », « *bu zuo Qingchao guan, bu ban Qingchao shi* 不做清朝官, 不办清朝事 »⁵²². À partir de la génération de Tingshi, la famille Dai rompt ainsi avec la tradition du fonctionnariat pour se lancer dans les activités privées du négoce et du transport. Le Danfengge servirait alors d'appui important à la création de compagnies d'escorte⁵²³ :

[...] des secrets se concentrent au sein du Pavillon de l'Érable rouge, situé dans la ville de Qixian du Shanxi. Là-bas s'y organisent des rassemblements d'érudits, se mènent de grandes discussions sur le renversement des Mandchous et s'établissent des « compagnies d'escorte » où des artistes martiaux peuvent se rencontrer et activement mettre en place des forces armées anti-Qing. Le comptoir d'échanges monétaires et de crédits « Yizhenquan » est parallèlement créé pour répondre aux besoins logistiques de la circulation de l'argent dans le but de soutenir ces groupes armés [...] ⁵²⁴

C'est dans ce contexte politique que Dai Longbang, dix-neuvième descendant des Dai, fonde ainsi la société Guangshengdian 广胜店, qui n'est pas encore, à proprement dit, une compagnie d'escorte, mais probablement une société de vente d'animaux de portage et de véhicules de transport⁵²⁵ ; c'est son fils Dai Wenliang 戴文良 (1778-1873), ainsi que son neveu, Dai Erlü, qui reprendront l'affaire en 1802 et la renommerons Guangsheng 广盛 — le dernier caractère 胜 devient 盛. Cette nouvelle génération des Dai, affranchi du statut de fonctionnaire qui les liait autrefois au gouvernement, pénètre progressivement les cercles de pratiquants d'arts martiaux, se forme aux techniques de combat, ainsi qu'au métier de caravanier en pratiquant le commerce au loin.

⁵²² Cao Jizhi 曹继植, « Guangsheng biaoju kao » 广盛镖局考 [La compagnie d'escorte Guangsheng], Taiyuan, *Tiyu baokan*, coll. « boji », 2008, n°5, pp. 70-71.

⁵²³ Zhao Zhengmin 赵政民 (éd.), *Shanxi wenshi ziliao* 山西文史资料 [Documents historiques de la province du Shanxi], Taiyuan, Shanxi renmin, 1998, n°119, vol. 5, p. 16.

⁵²⁴ Texte original : [...] 秘密集中于山西祁县城内的丹枫阁、组织文人社团, 大造反清舆论, 并设立 « 镖局 », 联络武人, 积极组织反清武装力量; 同时, 他们还创设了 « 义振泉 » 票号庄, 广泛搜集流散金银, 支援反清义军 [...]. *Ibid.*

⁵²⁵ Je n'ai pas de données concernant la date à laquelle la société Guangshengdian a, sous ce nom, été créée par Dai Longbang. L'enquête ethnographique révèle cependant qu'il ne s'agissait pas encore d'une compagnie d'escorte. La société Guangsheng comme compagnie privée d'escorte et de convois marchands serait donc d'après la tradition orale apparue sous l'initiative de Dai Erlü et Dai Wenliang à partir de 1802.

La famille Dai est un cas singulier pour la province du Shanxi : leur passé familial en tant que fonctionnaires au service des Ming, mais surtout la nouvelle classe sociale de marchands à laquelle ils appartiennent s'avère, dans une certaine mesure, une exception à l'idée (que nous avons développée en première partie de thèse) selon laquelle les escorteurs sont généralement issus de la classe paysanne.

Ce contexte sociofamilial favorise la construction d'une réputation certaine des Dai et de leur compagnie au-delà des frontières du Shanxi, d'abord à Shedian au Henan, là où la compagnie a son siège, puis à Baotou, Beijing, Tianjin et Zhangjiakou, mais aussi dans les provinces où sont convoyées les caravanes comme les provinces du Shaanxi, du Hubei, du Jiangsu, et de l'Anhui⁵²⁶. Les relations avec le monde du négoce et le cercle des intellectuels politiquement engagés tendent à rapprocher les Dai de la culture martiale. Les témoignages oraux des descendants comme les rares sources écrites font de la rencontre des Dai avec l'art du *xinyiquan* un ensemble de versions qu'il demeure difficile à démêler. J'ai retenu pour ce travail deux versions de l'origine de la tradition *xinyiquan* des Dai.

Précisons de prime abord que, avant de devenir les héritiers du *xinyiquan*, les Dai maîtrisaient déjà les techniques de combat connaissant, au début des Qing, une large diffusion dans les régions de la Chine du Nord, telles que les pratiques dérivées des boxes communément attribuées au monastère de Shaolin. Dai Longbang est, dès son enfance, initié à l'une d'entre-elles appelée *changquan* 长拳, la « boxe longue ». Une première version propose cependant que les Dai héritent du *xinyiquan* à partir de Cao Jiwu 曹继武 (1671-1706), militaire en chef des armées au début des Qing originaire de l'Anhui. Celui-ci passe avec succès les examens militaires en 1693, soit au cours de la 32^{ème} année du règne de Kangxi⁵²⁷. Suite à un voyage de Dai Longbang avec son père dans la province de l'Anhui, à Chizhou (actuel district de Guichi), les Dai auraient fait la rencontre de Cao Jiwu auprès duquel Longbang se serait formé au *xinyiquan*.

Une autre version contredit cette filiation qui est considérée comme chronologiquement impossible. Selon cette dernière version Cao Jiwu n'aurait pas pu être un héritier de la tradition *xinyiquan* pour deux hypothèses : la première s'appuyant sur les données de monographies locales propose qu'il n'a pas pu vivre à la même période, ni dans les mêmes régions, que celles

⁵²⁶ Cao Jizhi, « Guangsheng biaoju kao », *op. cit.*, p. 70.

⁵²⁷ Dong Xiusheng 董秀升, *Yueshi yiquan shi'xing jingyi xiace* 岳氏意拳十二形精义下册 [L'essence du yiquan de la lignée de Yue Fei et des douzes formes animales, deuxième partie], Beijing, Kexue jishu (1934) 2017, p. 2 ; cité par Guo Chunyang, « Daishi xinyiquan qiuyan kaolüe — jiyu chuanchengren yanjiu de shiye », *op. cit.*, p. 72.

de son maître de *xinyiquan* présumé, Ji Jike 姬际可 (1602-1683) — personnage important sur lequel je reviens plus bas ; la deuxième est que les préoccupations de Cao Jiwu, militaire formé au combat à cheval, à l'arc et aux armes de batailles, ne rejoignaient pas celles des artistes martiaux et maîtres-escortes proches des cercles anti-Qing pratiquant les boxes à mains nues, dont celle du *xinyiquan* dérivée de l'art militaire de la lance⁵²⁸.

Pour compléter, une version de l'origine du *xinyiquan* des Dai m'intéresse plus particulièrement : celle d'une transmission secrète du *xinyiquan* au Dai par le musulman *hui* 回⁵²⁹ originaire de la province du Henan, Li Zheng 李政 (1796-1875)⁵³⁰. Deux textes, écrits par des héritiers du *xingyiquan* contemporains de la période républicaine, le premier de Liu Dianchen 刘殿琛 en 1921⁵³¹, le deuxième de Zhang Yongwu 张用武 en 1932⁵³², mentionnent effectivement le nom de Li Zheng et présentent Dai Longbang comme son disciple.

Des précisions sur la situation des musulmans sous les Qing s'imposent toutefois : la majorité d'entre eux, ceux vivants sous la juridiction des Mandchous et dans la partie intérieure de l'empire Qing, maîtrisent la langue des Chinois d'ethnie han, se vêtissent comme eux et se marient avec eux : ce sont les Chinois qui, « selon leur degré de religiosité, étaient plus ou moins immunisés par rapport aux prétentions des Qing à la centralité morale absolue. Les Qing avaient tendance — et cette tendance s'accrut au cours du XVIII^e siècle —, à décrire tous les musulmans [...] comme étant profondément violents, rebelles, portés sur le vol, le viol et le meurtre »⁵³³. Si les Qing exercent, au début de leur règne, un code pénal interdisant les discriminations entre musulmans et non-musulmans, en 1762, un changement de politique va désormais insister sur la menace que représentent les musulmans résistants à l'acculturation. Une inquiétude des Qing qui existait déjà cependant, puisque « bien avant 1762, érudits et

⁵²⁸ Guo Huadong 郭华东, « Cao Jiwu he xinyiquan wuguan » 曹继武和心意拳无关 [Pourquoi Cao Jiwu n'a aucun rapport avec le xinyiquan], Beijing, *Zhonghua wushu*, p. 40 ; cité par Guo Chunyang, « Daishi xinyiquan qiyuan kaolue », *ibidem*.

⁵²⁹ Le terme « Hui » est, à l'époque Qing, un anachronisme ; je l'emploie cependant pour désigner la majorité musulmane vivant théoriquement sous la juridiction des Manchous. Voir Pamela Kyle Crossley, « Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 63^e année, no. 3, 2008, pp. 597-621. Pour une histoire des musulmans en Chine du Nord voir également Johnathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, University of Washington Press, 2011.

⁵³⁰ Ma Leishi 马雷石, *Dengzhou xinyi liuhequan* 邓州心意六合拳 [La boxe xinyi liuhe de Dengzhou], Taiyuan, Shanxi kexue jishu, 2006, p. 4. Cité aussi par Guo Chunyang, *op. cit.*, p. 73.

⁵³¹ Liu Dianchen 刘殿琛, *Xingyiquan juewei* 形意拳抉微 [Secrets de la boxe xingyi], Taiyuan, Shanxi kexue, 2003, p. 7.

⁵³² Zhang Yongwu 张用武, « Ji quanshi Che Yizhai ji Li Fuzhen » 记拳师车毅斋及李复贞 [Mémoires des maîtres de boxe Che Yizhai et Li Fuzhen], *Minguo Beiping tiyu*, 1932 ; archive citée par Guo Chunyang, *op. cit.*, p. 73.

⁵³³ Pamela Kyle Crossley, « Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing », *op. cit.*

fonctionnaires insistaient sur le fait que l'islam en tant que religion et les musulmans en tant que groupe social représentaient un danger pour l'État et pour l'ordre public »⁵³⁴.

Ce contexte social, sur fond de tensions liées à une résistance des musulmans à l'acculturation et à l'oppression soumise par les Qing, accentue la pratique de la transmission confidentielle et clanique des arts martiaux au sein de la communauté musulmane : un Hui, en vertu des règles musulmanes intrinsèques à sa communauté, ne peut pas transmettre son savoir à un Han, et cela s'applique aussi pour les arts martiaux⁵³⁵. La branche de la province du Henan considérée comme la forme primaire du *xinyiquan* du Shanxi, appelée *xinyi liuhe quan* 心意六合拳, la « boxe de l'esprit et des six harmonies (coordinations) », se transmet, au cours du XVIII^e siècle, essentiellement dans la communauté musulmane. Le *xinyiquan* est alors appelé par les musulmans du Henan le « *jiaomenquan* 教门拳 », la « boxe de l'islam »⁵³⁶, et Ma Xueli 马学礼 (1714-1790) en sera le représentant. Li Zheng, quelques générations plus tard, recevra l'héritage de Ma Xueli, lequel aurait été transmis à Dai Longbang au cours du XIX^e siècle.

Nous ne connaissons pas les raisons pour lesquels Li Zheng, musulman hui, aurait décidé de transmettre son art à Dai Longbang, d'ethnie Han — mes sources ne le mentionnent pas. Nous pouvons cependant penser que les inclinations anti-Qing des Dai aient pu, d'une certaine manière, les rapprocher de la communauté des pratiquants d'arts martiaux musulmans du Henan où, rappelons-le, est fondée la société Guangsheng des Dai. Le fait que le maître de Dai Longbang ait été musulman pourrait en partie aussi expliquer d'une part, le conservatisme et la pratique du secret, inhérents au mode de transmission de la boxe des Dai et, d'autre part, la revendication d'une filiation du *xinyiquan* du Shanxi à partir de Cao Jiwu, militaire Han servant les Qing, en vue de dissimuler toute suspicion d'un quelconque lien des Dai avec la communauté hui.

Les témoignages recueillis lors de mon enquête ethnographique révèlent également que le secret des Dai devait avoir un impératif politique, mais aussi économique. Les Dai revendiquent, à la demande des grandes familles de marchands avec et pour lesquelles ils travaillent, une filiation directe de la transmission du *xinyiquan* de Ji Jike à Cao Jiwu. Premièrement, la relation hui/han étant socialement sensible à cette période, une filiation ethnique s'avère impérative ; deuxièmement, Ji Jike est originaire du Shanxi, son nom dans la généalogie légitime la position des Dai comme dépositaire d'une transmission clanique. Le *xinyiquan* sera alors

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ Guo Chunyang, *op. cit.*, p. 48.

⁵³⁶ *Ibidem*.

progressivement associé à un savoir local et appelé *Daijiaquan* 戴家拳, la « boxe des Dai ». Dans la région de Qixian, le nom *Daijiaquan* est toujours employé et préféré, par les descendants de cette lignée, à l'appellation *xinyiquan*.

Les règles de transmission conservatrices, qui maintenaient au sein d'un cercle confidentiel des plus hermétiques le savoir des Dai, se brisent pour la première fois entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle⁵³⁷ : Dai Kui 戴奎 (1874-1951), héritier de la quatrième génération, fonde à Baotou une école de *xinyiquan*, où l'enseignement est désormais ouvert et accessible aux non-Dai. En effet, Dai Kui, opiomane et victime d'une crise financière sévère en raison du déclin des activités d'escorte au début du XX^e siècle, s'enfonce dans une condition précaire et perd ainsi ses biens familiaux. Cette situation le pousse à commercialiser le savoir familial et a se constituer une nouvelle lignée. Par ailleurs, et pour une raison que les descendants actuels ignorent, Dai Kui n'a pas eu d'enfant, et donc pas de descendant à qui transmettre l'art familial.

Actuellement, l'héritier de la maison familiale des Dai, que j'ai rencontré lors d'une ethnographie menée en 2017⁵³⁸, Dai Chuanzeng 戴传曾, sixième génération depuis Dai Longbang, ne connaît pas le savoir martial de ces ancêtres ; d'après Chuanzeng, les Dai ne pratiquent et ne transmettent désormais plus leur art : « Avant c'était une tradition familiale, mais aujourd'hui les Dai n'ont quasiment plus rien à voir avec l'art martial. Dans la région [Qixian], la transmission du *xinyiquan* se fait désormais principalement par les Wang » témoigne Dai Chuanzeng au cours du mois de mars 2017. Wang Xicheng 王喜成, héritier de la septième génération et petit-fils de Wang Yinghai 王映海 (1926-1912), disciple direct de Dai Kui, poursuit actuellement à Qixian l'enseignement du *xinyiquan* des Dai, respecte les règles traditionnelles de la cérémonie rituelle d'intronisation des disciples, et se présente comme étant un « conservateur » et un maillon d'une chaîne de transmission « fidèle aux principes fondateurs ancestraux ».

La tradition orale locale associe Dai Kui à la société Dashengkui 大盛魁⁵³⁹, et présente cette dernière, non pas en tant que compagnies d'escorte, mais plutôt en tant qu'entreprise de

⁵³⁷ Rappelons que la première transmission extrafamiliale du *xinyiquan* des Dai s'est faite avec Li Luoneng, mais ce dernier ayant changé le nom, ainsi qu'il en a réformé un certain de nombre de techniques, n'est pas considéré comme une filiation pure du *xinyiquan*. Le *xingyiquan* de Li Luoneng est par conséquent une école différente du *xinyiquan*.

⁵³⁸ Mon ethnographie menée au cours de l'année 2017 m'a conduit jusqu'à la maison traditionnelle des Dai, au bourg Xiaohan. La « maison ancienne de Dai Longbang », « Dai Longbang guju 戴隆邦 », qui a conservé son architecture des demeures à cours carrées de la dynastie Qing, est située au numéro 26 dans la « ruelle des Dai », Daijie 戴街 et se dresse de manière imposante à l'extrémité ouest de cette dernière. La maison faisait au moment de ma visite l'objet d'un projet engagé par les autorités locales de mise en tourisme.

⁵³⁹ Voir première partie, chapitre 3, p. 208.

transport et de commerce. Encore une fois, comme pour le cas de la société Guangsheng, les activités d'escortes ne sont pas formellement revendiquées, voire elles sont camouflées, d'une certaine manière, derrière les activités commerciales des sociétés marchandes.

Bu Bingquan 布秉全, fils et successeur du maître-escorte Bu Xuekuan 布学宽 (1876-1971), confère une certaine crédibilité aux activités d'escorte déguisées en compagnies marchandes. Bu Binquan figure parmi l'un des principaux représentants actuels de la lignée *xingyiquan* de Che Yizhai, que j'ai rencontré à Taigu. D'après lui, les marchands du Shanxi ne devaient pas être directement associés à l'ouverture de compagnies d'escorte, ni à leur organisation fonctionnelle en tant que société privée. Cependant, il soutient que les marchands aient été proches de ce milieu, puisque, précise-t-il dans son témoignage « mon père, qui a lui-même été gardien de résidences et, avant cela, escorte caravanière, disait que les compagnies d'escorte n'étaient pas présentes à Taigu. Sauf une, la société Sisheng, installée à l'extérieur des remparts de la porte est de Taigu. La société s'occupait toutefois principalement d'héberger les escorteurs de passage »⁵⁴⁰. Cependant, Bu Binquan considère que la société Dashengkui était en réalité une compagnie d'escorte cachée sous l'apparence d'une société de marchands. Son témoignage complète ainsi les données qui associent le nom de Dai Kui à la Dashengkui :

Wang Xiangqing, du village Wujiabao de Taigu, est le fondateur de la société marchande « Dashengkui » en Mongolie intérieure. Afin de conserver le monopole d'importation des marchandises à l'extérieur des murailles, mais aussi pour garantir la sécurité de ses transports et assurer ses intérêts commerciaux [Dashengkui] s'est accommodée de services de protection privés pour s'adapter aux conditions particulières de l'environnement géographique de la Mongolie intérieure. Bien que ses ambitions professionnelles se présentent comme de simples services de stockage des marchandises, en réalité, il s'agissait de réunir en un seul corps de métier activités d'escortes et activités commerciales. En faisant escorter les marchands par des groupes composés de nombreux [hommes pratiquants d'] arts martiaux et armés qui empruntaient les « routes balisées », les cavaliers brigands n'osaient plus aussi facilement lancer l'attaque. Petit à petit, tous les marchands qui se rendaient en Mongolie intérieure pour y faire du commerce se tournaient vers la société Dashengkui pour se faire escorter. La Dashengkui rassemblait ainsi les marchands pour composer une longue caravane ornée de bannière d'escorte « Dashengkui », et voyageait sur les « routes balisées », avec des escorteurs armés de fusils. Sur les routes de la Mongolie intérieure, les escortes étaient indispensables. Elles étaient appelées les « escortes des routes mongoles ».⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Tiré d'un entretien avec Bu Binquan menée à Taigu en mars 2017.

⁵⁴¹ Traduction tirée d'un document manuscrit remis par Bu Bingquan au cours d'une enquête ethnographique menée en mars 2017. Le document est notamment disponible en ligne sur un certain nombre de réseaux sociaux en langue chinoise. L'entretien conduit auprès de Bu Binquan corrobore également avec les informations écrites dans son manuscrit. Texte original : [...] 由太谷武家堡人王相卿在内蒙古创立的商号 « 大盛魁 », 不仅雄居

Bu Binqun précise également dans son témoignage que la société de stockage de marchandises Zhiyitang 志一堂, installée à Beijing, a été fondée par la famille Yuan 员, du village Gouzi de Taigu et a la réputation locale d'être la « compagnie d'escorte la plus célèbre du Shanxi ». Le lien entre les maîtres d'arts martiaux du Shanxi héritiers de la tradition *xinyiquan* et *xingyiquan* et le métier d'escorte caravanier ne semble pas complètement faire l'unanimité des historiens, ainsi qu'il est difficilement avoué par les descendants actuels. Le lien avec le métier de gardien de résidences apparaît, en revanche, plus assumé et bénéficie de données plus précises que je présente dans la section suivante.

4.1.3. *Activité de gardiennage et transmission extrafamiliale*

Au cours du XIX^e siècle, et en raison de l'essor des banques du Shanxi, les *piaohao*, ainsi que du développement des infrastructures modernes et de l'ouverture des chemins de fer, le métier d'escorte caravanier décline progressivement et donne naissance à une nouvelle profession : celle de la protection sédentaire et domestique, *zuobiao* 坐镖, littéralement « gardiennage sédentaire », mais que je traduis de manière plus concise par « gardiennage ». Le gardiennage est une activité formelle du système des compagnies d'escorte. La profession née, en effet, d'une reconversion professionnelle du métier d'escorte caravanier due, pour les raisons évoquées, à l'obsolescence des pratiques d'escorte caravanières. Les maîtres-escortes ou leurs disciples sont alors recrutés comme domestiques, cochers ou gardes-escortes par les riches propriétaires marchands de la région de Jinzhong — Taigu, Qixian —, grâce aux soutiens desquels ils feront évoluer leur tradition martiale parallèlement aux différents besoins rencontrés dans le milieu marchand.

Ces besoins sont essentiellement concentrés dans la préoccupation des maîtres-escorte d'optimiser les techniques de combat, que la logique du gardiennage fait différer de celles relatives aux conditions d'affrontement éventuel sur les routes caravanières. Les techniques de boxe c'est-à-dire les techniques à mains nues, prendront le pas sur le maniement des armes. En outre, l'ouverture de la transmission du savoir martial aux marchands participe à modifier les

塞上, 垄断口货, 而且, 为保障自己运送货物安全, 不使商利受到损失, 凭借自身强大的经济实力, 根据内蒙古特殊的地理环境、建立了一套行之有效的保安措施。虽然, 业务范围属货栈性质, 但他们采取了镖商一体化的具体办法: « 联官抗 (压) 匪, 武装商人, 结队运输 », 凭着 « 路引 » (官方通行证)、持枪, 人多势众, 马匪们也不敢轻易打大盛魁的主意。后来, 凡是跑内蒙古买卖的商人, 都纷纷投靠大盛魁, 以求得大盛魁的保护和照顾。由大盛魁发 « 路引 », 租枪支, 集结商队, 插上 « 大盛魁 » 的镖旗, 浩浩荡荡出发。在内蒙古商道上, 确实起到了镖局的作用, 被誉为 « 蒙古道上的镖局 » [...]

objectifs ; les marchands sont davantage portés sur les vertus curatives des exercices de boxe pour le renforcement du corps et de la santé.

Le statut de garde-escorte est généralement attribué aux maîtres de boxe expérimentés et d'un âge mûr. Les plus jeunes sont, tel que je viens de l'évoquer, assistants, cochers ou domestiques. Ils font cependant tous partie de la même catégorie sociale et professionnelle, celle des *baobiao huyuan* 保镖护院, « gardes-escortes de résidences », aussi appelée, *kanjia huyuan* 看家护院, « gardiens de résidences ». Notons que, dans la deuxième appellation, le caractère *biao* 镖 disparaît, comme pour marquer un certain affranchissement professionnel avec le milieu des compagnies d'escorte.

D'après la tradition orale, l'émergence de la catégorie sociale des gardes-escortes naît d'une initiative collective prise par les marchands victimes, non plus des pillages de brigands sur les routes, mais des attaques de résidences au sein des villes et surtout en dehors. Les familles de marchands se rassemblent alors autour d'une structure « associative », *shangtuan* 商团, soit une « alliance de marchands », pour solliciter le service des escorteurs membres de compagnies pour surveiller et protéger les résidences, mais aussi les banques et les boutiques d'objets précieux parfois importés de l'étranger (horloges notamment) dont étaient propriétaires les négociants.

Deux grandes spécialisations se feront à partir du métier de gardiennage : la surveillance résidentielle, *huyuan* 护院, et la surveillance d'établissements (banques, boutiques), *zuodian* 坐店. Les gardes-escortes sont sollicités de jour, mais surtout pour la surveillance nocturne, *shouye* 守夜, moment où les attaques de brigands se font les plus nombreuses. Parmi les célèbres établissements surveillés par les gardes-escortes provenant du milieu des compagnies d'escorte figure la succursale de la banque russo-asiatique de Shanghai, *Hua'E daosheng yinhang* 华俄道胜银行, en 1898 par les escorteurs missionnés par la compagnie *Huiyou* de Beijing⁵⁴².

Les gardes-escortes de résidences sont généralement déjà membres d'une compagnie. Dans le cas contraire, la mise en relation entre le futur gardien et le propriétaire marchand se fait par recommandation d'un maître-escorte reconnu. Le métier de gardiennage présente toutefois une différence notable avec celui d'escorte caravanière : le gardien fait, une fois introduit dans une famille donnée, partie du personnel domestique du propriétaire marchand et est, de ce fait,

⁵⁴² Voir notamment Qu Yanbin 曲彦斌, *Zhongguo biaohang* 中国镖行 [Le métier d'escorte de Chine], Shenyang, Liaoning guji, 1994, p. 18.

automatiquement affranchi de la compagnie qu'il servait initialement. Les relations entre marchands et gardes-escortes à résidence ne sont donc pas commerciales ; elles s'établissent sur une relation strictement singulière de domesticité, confidentielle et « amicale », *qingyi* 情义, basée sur les règles « morales », *daoyi* 道义, intrinsèques à l'environnement familial marchand auquel est attaché et que se doit de suivre le garde-escorte.

Li Luoneng est, je l'ai déjà mentionné en début de chapitre, un paysan de condition modeste originaire du Hebei. Il est recruté en 1849 comme gardien dans la résidence de la famille Meng 孟 à Taigu. Son expérience d'ancien maître-escorte caravanier et sa réputation d'initié à la boxe des Dai lui accordent le privilège de pénétrer le cercle des élites marchandes de Qixian et de Taigu. D'après les monographies de la ville de Yuci, Li Luoneng fait la rencontre du négociant Meng Furu 孟縉如 (1824-1902), auquel il recommande notamment le recrutement de son disciple Li Guangheng 李广亨 (s.d.)⁵⁴³. La lignée de *xingyiquan* de Li Luoneng entre en relation avec le milieu marchand à ce moment précis. Une trace du service de Li Luoneng chez les Meng est également attestée par l'inscription gravée sur la stèle commémorative de Che Yizhai. Inaugurée par 15 des disciples de Che Yizhai en 1925, soit 11 ans après la mort de ce dernier, la stèle comprend un total de 623 caractères, dont 318 sont consacrés aux événements marquants de la biographie du maître⁵⁴⁴. Sur la stèle figurent les inscriptions suivantes : « [...] Laonong⁵⁴⁵ [Li Luoneng] a été le concierge⁵⁴⁶ pour le Maître Meng Furu, puis a transmis son art à Che Yizhai [...] »⁵⁴⁷.

L'inscription des Meng sur la stèle de Che Yizhai témoigne de l'ascension sociale de Li Luoneng au contact des marchands du Shanxi, mais aussi de l'importance de son statut en tant que gardien chez les Meng. C'est au cours de son service chez les Meng, et en bénéficiant du soutien de Meng Furu, que Li Luoneng entame, avec ces disciples et plus particulièrement Che

⁵⁴³ *Yuci shi zhi* 榆次市志 [Monographies de la ville de Yuci], Shanxi sheng Yuci shi zhi bianzuan weiyuanhui 山西省榆次市志编纂委员会 (éd.), Beijing, 1996, p. 1256.

⁵⁴⁴ Bu Bingquan 布秉全, « Dashi beike: zhengui wenwu — Che Yizhai jinian bei er san shi » 大师碑刻: 珍贵文物 — 车毅斋纪年碑二三事 [Inscriptions des stèles des grands maîtres : de précieuses reliques — Quelques points sur la stèle commémorative de Che Yizhai], *Taigu baoshe*, paru en ligne le 10 novembre 2018.

⁵⁴⁵ Li Laonong 李老农, nom sous lequel est connu Li Luoneng dans la province du Shanxi. Originaire du Hebei, une hypothèse suppose que les habitants ne prononçaient pas correctement son nom. Li Luoneng étant paysan, et *laonong* 老农 signifiant littéralement le « vieux paysan », une deuxième hypothèse suppose qu'il s'agissait d'un prénom relatif à sa condition sociale initiale.

⁵⁴⁶ J'ai choisi « concierge » pour « *zuo shang ke* » 座上客, dont le sens est, entre autres, celui de servir une famille généralement aisée dans des tâches telles que la réception des hôtes et la surveillance des lieux.

⁵⁴⁷ Texte original : [...] 老农为吾世丈孟縉如先生座上客, 再传车毅斋 [...]. *Ibid.* Voir également Bu Bingquan 布秉全, « Jinshang、biaohang、xingyiquan 晋商、镖行、形意拳 » [« Marchands du Shanxi, métier d'escorte, boxe xingyi »], *Shanxi ribao*, paru en ligne le 12 mars 2012, URL : <http://news.sohu.com/20090615/n264526907.shtml>

Yizhai, une réforme de la pratique du *xinyiquan* des Dai. Ce processus transformatif est identifié entre 1866 et 1895 ; Li Luoneng étant mort en 1890, Che Yizhai finalisera les modifications techniques qu'il transmettra sous le nom de « Che shi xingyiquan, 车氏心意拳 », la « boxe *xingyi* du clan Che ». Li Luoneng et ses disciples modifient d'abord les postures de combat des Dai en s'inspirant de celles pratiquées dans les techniques traditionnelles de fonte des tael d'argent par les maîtres de forges travaillant chez les Meng :

Chez les Meng par exemple, il [Li Luoneng] observait la manière avec laquelle les maîtres de forges fondaient l'argent. Leurs mouvements rapides et précis, ainsi que la stabilité de leurs postures ont été [pour lui] une inspiration. [Il a] modifié la posture « arc et flèche » en créant celle qui est appelée « s'asseoir et couper l'argent », laquelle prendra plus tard dans le *xingyiquan* le nom de « posture du demi-cavalier » ou encore celle des « trois principes »⁵⁴⁸. L'exercice du maintien postural « s'accroupir comme un singe » devient ainsi celui de la posture des « trois principes ». En étant à la fois utile dans les applications au combat réel, dans l'entraînement et dans le renforcement de la santé, on peut dire que ces transformations ont été une grande évolution dans l'histoire du *xingyiquan*. C'est aussi comme cela que, pour les besoins en matière de combat, Li Luoneng a été capable de faire la synthèse entre les boxes démonstratives, qu'il avait étudiées auparavant, et son étude du *xinyiquan*. Un style original, moderne et évolué est né de cette nouvelle boxe appelée *xingyiquan*. La contribution de Meng Furu doit vraiment être soulignée. C'est grâce à lui que Li Luoneng a pu créer son école à Taigu et initier des disciples de haut niveau et reconnus aussi bien en Chine qu'à l'étranger.⁵⁴⁹

Meng Furu offre ainsi les conditions financières et sociales à Li Luoneng pour transformer et diffuser son art. Proche du marchand Wu Bonian 武柏年 (s.d.), Meng fera chez ce dernier la rencontre de Che Yizhai, recruté, dès l'âge de 12 ans, comme domestique par la famille Wu 武 de Taigu⁵⁵⁰. Les Wu et les Meng ont leurs résidences dans l'enceinte des remparts de la ville de Taigu ; par conséquent, ils sont moins exposés aux risques d'attaques de brigands contrairement

⁵⁴⁸ Je détaille plus bas dans ce chapitre le système de pratique du *xingyiquan*, ainsi que les caractéristiques des postures, techniques et des principes théoriques et cosmologiques sur lesquels ils sont fondés. Voir *infra*, p. 283.

⁵⁴⁹ Traduction d'un extrait du manuscrit de Bu Bingquan, « Jinshang, biaohe, xingyiquan », 2012, *op. cit.* Les informations de ce texte corroborent notamment avec l'entretien que j'ai effectué auprès de Bu Bingquan au mois de mars et d'avril 2017. Texte original : 如从孟家银炉化银工人步势稳定、起落快捷的化银动作中，受到启发，把《弓箭步》改为《坐银剪步》，后称形意半马步或三体步。把《蹲猴猴》桩功改为《三体式》桩功。这一改进可以说是形意拳史上的一大进步，既利于实战，又利于练功、健身。李洛能之所以能把所练之花拳与所学心意拳糅合在一起，根据实战需求，编创出了一个风格独特、开放、进步的新拳种——形意拳，孟緯如先生的功劳实在不可磨灭。同时，在孟緯如先生的推荐、协助下，李洛能在太谷广收门徒，因材施教，培养出众多驰名中外的形意拳高手。

⁵⁵⁰ *Taigu xian zhi* 太谷县志 [Monographies locales du district de Taigu], Taigu xian zhi bianzuan weiyuanhui 太谷县志编纂委员会 (éd.), Taiyuan, Shanxi renmin, 1993, pp. 629-630.

à celle des Cao 曹, située plus en campagne à l'extérieur des remparts de Taigu. Un détail d'importance certaine dans la direction que prendront les objectifs de l'enseignement du *xingyiquan* dans les résidences de marchands : les Wu s'initient en effet à l'art martial moins pour le combat que pour renforcer leur santé sous la direction de Li Luoneng. C'est à ce moment-là que, Che Yizhai, alors au service des Wu essentiellement en qualité de cocher⁵⁵¹, est remarqué par Li Luoneng. Che Yizhai se forme auprès de Li, évolue de cocher à garde-escorte, et bénéficie également du soutien de Wu Bonian dans la création d'un espace dédié au sein de sa résidence à l'enseignement du *xingyiquan*. Sous le parrainage de Wu, Che Yizhai intronise en tant que disciple Li Fuzhen 李复贞 (1855-1930), à partir duquel se poursuit la filiation Che dans le milieu marchand, tout particulièrement chez les Qiao.

Wang Jianzhu, descendant de la quatrième génération depuis Li Luoneng⁵⁵², ne cesse de me rappeler à chaque entretien au cours de mon enquête ethnographique combien la contribution des marchands a été importante dans l'évolution culturelle de la tradition martiale du *xinyiquan* des Dai en celle du *xingyiquan*. La technique martiale se transforme à travers l'observation par les pratiquants de *xingyiquan* des maîtres de forges. Mais elle se modifie aussi au contact des maîtres du théâtre local, le Jinju 晋剧, le « théâtre du Shanxi », ainsi qu'au contact des maîtres de danse Yangge 秧歌, « danser et chanter », pratiques rituelles en musique caractéristiques du Shanxi. Ces traditions sont aussi pratiquées, encore aujourd'hui d'ailleurs, au nord de la province voisine du Shaanxi, dans la région de Shaanbei 陕北⁵⁵³.

Nous avons hérité d'un art martial qui a été influencé par la culture des marchands [Jinshang]. L'escorte des caravanes et le gardiennage des grandes maisons de marchands [par les pratiquants d'arts martiaux] ont finalement été un phénomène des plus ordinaires ! Les pratiquants de *xingyiquan* ont modifié les techniques au contact des marchands qui appréciaient les traditions locales telles que le théâtre [Jinju], la danse Yangge, la culture culinaire et vestimentaire⁵⁵⁴. Le *xingyiquan* faisait partie des arts qu'appréciaient les marchands. Ils aimaient le pratiquer. Ils en avaient besoin pour se faire escorter et faire surveiller les maisons, mais aussi pour le pratiquer eux-mêmes. Les marchands s'initiaient à la boxe pour

⁵⁵¹ Bu Bingquan, « Jinshang, biaoju, xinyiquan », *op. cit.*

⁵⁵² J'ai déjà mentionné les principales informations biographiques de Wang Jianzhu, principal informateur lors de mon enquête ethnographique, *supra*, p. 185.

⁵⁵³ Voir notamment Stephen Jones, *Ritual and Music of North China. Volume 2: Shaanbei*, Londres, Routledge, 2016, pp. 16-18 ; 77 ; 106.

⁵⁵⁴ Je mentionne de manière plus détaillée *supra*, p. 186, les influences de la culture marchande sur les techniques martiales tirées des témoignages oraux de Wang Jianzhu.

renforcer leur condition physique, pour ne pas tomber malade et aussi pour savoir se protéger s'il le fallait.⁵⁵⁵

Qiao Zhiyong 乔致庸 (1818-1907)⁵⁵⁶, marchand héritier de la troisième génération de la famille Qiao de Qixian, est chronologiquement le premier des Qiao initié au *xingyiquan*. Wang Jianzhu insiste dans son témoignage sur la véracité historique et la primauté chronologique qu'il attribue à Qiao Zhiyong concernant la rencontre entre la lignée de *xingyiquan* Che et la famille Qiao. La publication en ligne de son manuscrit mentionne aussi qu'il tient ces informations du témoignage oral de Qiao Yanhe 乔燕和, actuelle descendante Qiao de la septième génération. Mon enquête menée dans la résidence familiale des Qiao, Qiaojia dayuan 乔家大院, anciennement appelée *Zaizhongtang* 在中堂, corrobore effectivement avec les témoignages oraux de Wang Jianzhu. La résidence ancienne des Qiao n'appartient cependant plus au Qiao, mais à l'état. Elle fait désormais l'objet d'une mise en tourisme sous une forme muséale depuis 1985, et offre aux visiteurs l'exposition d'un certain nombre de documents historiques relatifs aux événements biographiques des Qiao. La lignée de *xingyiquan* de Che Yizhai de Taigu y est représentée de manière synthétique dans les pièces jadis réservées aux gardiens de la résidence.

Il [Qiao Zhiyong] s'était déjà initié auprès de « Shenquan Li » [« Li le boxeur suprême » — Li Luoneng]. Puis, et là-dessus nous avons des traces historiques, il a recruté le maître Li Fuzhen pour étudier le *xingyiquan*. C'est pourquoi dans les registres de boxe du début de la période républicaine, sont inscrits dans la lignée *xingyiquan* du Shanxi du disciple de Che Yizhai, Li Fuzhen, les noms des descendants de Qiao Zhiyong, à savoir Qiao Yingxia et Qiao Yinggeng. Il [Qiao Zhiyong] est de ce fait considéré comme le disciple représentant de Li Fuzhen. Cela dit, à part Li Fuzhen, ce qui est historiquement prouvé, il y avait comme célèbre maître de *xinyiquan* chez les Qiao le maître Chen Jide, qui était le disciple par intronisation de Li Fuzhen.⁵⁵⁷

Li Fuzhen, dont j'ai déjà mentionné plus haut les dates, est originaire du village Jiabiabao 贾家堡 à Taigu. Il est le premier disciple de Che Yizhai, celui qui « ouvre la porte », *kaimen dizi* 开门弟子. Avec son disciple Chen Jide 陈际德 (1880-1965), ils formeront au *xingyiquan* de

⁵⁵⁵ Informations tirées d'un entretien non enregistré auprès de Wang Jianzhu à Yuci en mars 2017. Wang Jianzhu m'a également remis un manuscrit qu'il a notamment publié en ligne, sur des réseaux sociaux de langue chinoise, un an après ma visite, soit en mars 2018.

⁵⁵⁶ Voir notamment les données biographiques de Qiao Zhiyong dans *Shanxi wenshi ziliao* 山西文史资料 [Documents historiques du Shanxi], Shanxi sheng weiyuanhui wenshi ziliao 山西省委员会文史资料 (éd.), Taiyuan, Shanxi renmin, 1987, vol. 49, pp. 80-87.

⁵⁵⁷ Informations tirées d'un entretien non enregistré auprès de Wang Jianzhu en mars 2017. Voir *supra*.

Che Yizhai les marchands Qiao Yingxia 乔映霞 (1875-1956) et Qiao Yinggeng 乔映庚 (1890- ?)⁵⁵⁸. Chen Jide est le disciple par « intronisation à demeure », *rushi dizi* 入室弟子, de Li Fuzhen, soit littéralement celui qui « entre dans la maison ». Le *rushi dizi* est, dans la culture martiale, le disciple qui vit chez le maître le temps de son apprentissage.

Les Qiao, tout comme les Cao, n'ont pas leurs résidences en ville, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas protégées par les remparts. Celle des Cao, située dans le bourg Beiwang 北汪 près de Taigu, a déjà fait l'objet de plusieurs tentatives de brigandage. Pour s'en prémunir, les Cao décident de prendre des mesures rigoureuses de surveillance. La maison est faite d'enceintes fortifiées et de deux tours de garde au niveau du bâtiment central, situé à l'arrière de l'enceinte résidentielle. Les tours de garde font trois étages de hauteur. De là, les gardes-escortes ont accès à une vue panoramique sur toute la campagne environnante⁵⁵⁹. Les Cao recrutent à la direction du gardiennage de la résidence le disciple de Che Yizhai, Lü Xuelong 吕学隆 (? -1928)⁵⁶⁰, originaire du bourg Beiguang 北洸, puis Zhang Yongyi 张永义 (1895-1981), originaire du bourg Jingshen 井神 et disciple de Bu Xuekuan, le père de mon informateur Bu Bingquan.

[...] D'après ce qu'en disent les vieux maîtres de boxe témoins de ces faits, les boxeurs gardiens de la résidence [des Cao] et les gardes armés privés étaient non seulement chargés de protéger Sanduotang⁵⁶¹, mais aussi toute la famille Cao. L'ensemble des pièces et des halls de la maison sont reliés entre eux par les cours extérieures. Aussi, chaque soir à la nuit tombée, la grande porte de la maison est solidement verrouillée, les personnes sont interdites de circulation et des gardiens sont postés dans chacun des halls pour surveiller. L'aube venue, une nouvelle inspection de toute la demeure est faite par les gardiens. C'était tous les jours comme cela, la même routine sans exception. La Sanduotang s'est déjà fait attaquer par des brigands cavaliers ; les gardiens ont toujours réussi à les repousser et à protéger les biens. Ces gardiens-boxeurs et ces gardes armés privés, hormis le fait qu'ils s'entraînaient déjà très dur chaque jour, se rendaient régulièrement en ville et dans les bourgs du district pour s'entraîner avec les soldats de l'armée. À ce moment-là, les expériences martiales des maîtres de boxe ont contribué à l'amélioration des techniques de combat du *xingyiquan*, indispensable dans ce corps de métier d'escorte.⁵⁶²

⁵⁵⁸ En complément du témoignage oral de Wang Jianzhu, le *xingyiquan* est associé à Qiao Yinggeng dans les monographies locales, voir notamment *Shanxi wenshi ziliao*, 1987, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁵⁹ J'ai visité au cours de mon enquête la maison des Cao, actuellement mise en tourisme sous une forme muséale, comme pour celle des Qiao. Voir notamment chapitre 3, p. 187.

⁵⁶⁰ *Taigu xian zhi*, 1993, *op. cit.*, p. 642.

⁵⁶¹ Sanduotang 三多堂 est l'appellation populaire pour la maison des Cao.

⁵⁶² Extrait tiré du manuscrit de Bu Bingquan, « Jinshang, biaohe, xingyiquan », *op. cit.* Texte original : 据一些知情的老拳师介绍, 护院拳师和家兵不仅要保护三多堂, 而且还要保护曹姓的全族人家, 除有人常驻三多堂外, 曹家全寿堂药铺和三多堂院相连相通, 每日黄昏之后, 三多堂的大门就关闭加锁, 断绝行

Le métier de gardiennage dans la province du Shanxi est ainsi singulièrement lié aux maîtres de *xingyiquan*. Le précieux récit de l'ancien escorteur du Hebei Li Yaochen mentionne avec détails le nom d'un certain nombre de maîtres illustrent dans le monde du négoce de Taigu et Qixian⁵⁶³. Une réputation qui exporte et aide à la diffusion de la tradition martiale *xingyiquan* dans la province du Hebei, à Beijing et à Tianjin. Dans les registres de « L'Union chrétienne chinoise des jeunes gens de Tianjin », Tianjin Zhonghua jidujiao qingnianhui 天津中华基督教青年会, est par ailleurs écrit que « Qiao Yingxia et Zhang Zhankui ont déjà enseigné le *xinyiquan* à l'Académie Centrale des Arts Martiaux de la Nation »⁵⁶⁴.

4.2. Légendes et références ancestrales : les origines militaires et monastiques du *xingyiquan*

4.2.1. Yue Fei : figure héroïque emblématique

Cette section développe les trois hypothèses majoritairement répandues, à la fois dans le milieu des pratiquants d'arts martiaux et celui des historiens, concernant l'origine historique des techniques qui ont donné forme à la boxe appelée *xingyiquan* à la fin du XIX^e siècle. La présente sous-section aborde la première de ces hypothèses, qui attribue la fondation du *xingyiquan* au général Yue Fei 岳飞 (1103-1142). La plus ancienne référence attribuant la fondation de cet art martial à Yue Fei est inscrite dans le manuscrit de Dai Longbang, *Xinyi liuhe quanpu* 心意六合拳谱, « Registre de la boxe de l'esprit et des six harmonies », écrit en 1750⁵⁶⁵. Le maître de *xingyiquan* et professeur à l'Université Qinghua à Beijing, Liu Jianqiu 刘剑秋 (1881-1956), mentionne dans son ouvrage paru en 1919, *Xingyiquan chubu* 形意拳初步, « Les bases du *xingyiquan* », le manuscrit de Dai et à propos de Yue Fei :

[...] le registre du maître de boxe Yue Wumu est fait d'une pensée pure, ainsi que son discours est clair et percutant. [...] Enfant, le Maître [Yue Fei] apprit une [une boxe] d'une ingéniosité sans commune mesure, et dont la technique est inexistante dans les temps anciens : on l'appelle « yiquan » [« boxe de l'intention »].

人，护院人坐在全寿堂柜上，为三多堂看门。夜静后，护院人手执马棒，在三多堂院内开始巡查。日日如此，从不间断。三多堂也曾遭响马贼寇的抢劫，但均被护院人打退，财产未受损失。这些护院拳师和家兵，除平时自己刻苦下功外，每逢三、六、九还要进城和县里的士兵一起操练。在拳师们技击实战水平不断提高的同时，形意拳也有了更大的进步与发展，镖务的实际需要形成了形意拳朴实无华、实战性强的特点。

⁵⁶³ Voir Li Yaochen, *Baobiao shenghuo*, op. cit., pp. 231-233.

⁵⁶⁴ Cité par Bu Bingquan, « Jinshang, biaohe, xingyiquan », op. cit. Texte original : 乔映霞与张占魁等曾在国术班教过形意拳 [...]. Je reviens notamment dans le chapitre suivant sur les lignées de *xingyiquan* à Tianjin.

⁵⁶⁵ Ji Shangbing 姬上兵, « Dui xingyiquan qi yuan, liupai yu fazhan de sikao » 对形意拳起源、流派与发展的思考 [Sur l'origine, le courant et le développement du *xingyiquan*], *Journal of Shandong Institute of Physical Education and Sports*, janvier 2011, vol. 27, n°1, pp. 35-37.

Après [la mort du] Maître, au cours des dynasties Jin, Yuan et Ming ces techniques se firent rares [...] Seul un nommé Ji, prénommé Jike, surnommé Longfeng, né à la fin des Ming et au début des Qing, natif de Pudong à Zhufeng [Shanxi, actuelle ville de Yuncheng], a hérité du registre de boxe de Maître Wumu en visitant le Mont Zhongnan. Puis, Maître Cao Jiwu reçut la transmission à Qiupu [Shanxi, actuelle ville de Linfen], où il s'accomplit avec courage dans l'étude des techniques pendant douze années.⁵⁶⁶

L'historien et disciple de Che Yizhai, Wu Dianke 吴殿科 (1911-2003), ne soutient pas, faute de preuves historiographiques, l'idée que Yue Fei aurait eu une influence dans la création du *xingyiquan*. Toutefois, dans son ouvrage, *Xingyi quanshu daquan* 形意拳术大全, « Corpus complet sur l'art de la boxe xingyi », que l'historien présente comme l'aboutissement d'une vie de recherche sur l'histoire du *xingyiquan*, il mentionne le manuscrit de Cao Jiwu, intitulé *Shifa zhaiyao* 十法摘要, « Le précis des dix méthodes »⁵⁶⁷, lequel présente Yue Fei comme l'ancêtre fondateur du *liuhequan*, abréviation de *xinyi liuhequan* :

Il existe plusieurs sortes de boxes toutes différentes les unes des autres, et nul ne sait quel homme en est le fondateur. Nous savons seulement que la boxe des six harmonies [liuhequan], est l'œuvre du révérend militaire Yue de la dynastie des Song [...]⁵⁶⁸

Cependant, lorsque nous consultons la biographie et les événements relatifs à la carrière militaire de Yue Fei, né Yue Pengju 岳鹏举, nous constatons effectivement qu'aucune donnée ne nous permet de mettre en évidence un lien entre le Général et un art martial précis. Seuls quelques éléments, inscrits dans la partie introductive de sa biographie au chapitre 365 du *Song shi* 宋史, « Histoire des Song », relatent brièvement son apprentissage théorique et pratique aux arts guerriers, ainsi que ses compétences physiques :

[...] issu d'une famille pauvre, il [Yue Fei] était studieux et avait un attrait tout particulier pour l'étude des « Commentaires sur les Annales des Printemps et Automnes de Zuo »⁵⁶⁹, ainsi que des écrits de Sun et de Wu sur la Méthode de la

⁵⁶⁶ Texte original : [...] 见岳武穆王拳谱, 意即纯之粹, 语亦明畅。[...] 王当童子之时, 受业于师, 名曰意拳, 神妙莫测, 盖以古未有之技也。[...] 王以后、金、元、明代鲜有其技 独姬公, 名际可, 字龙峰, 生于明末清初, 为浦东诸冯人氏。访名师于终南山, 得武穆王拳谱。后授于曹继武先生于秋浦, 先生习武十年有二, 技勇方成。Extrait du manuscrit de Dai Longbang cité par Ji Shangbing, « Dui xingyiquan qiyuan、liupai yu fazhan de sikao », *op. cit., supra*.

⁵⁶⁷ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁵⁶⁸ Texte original : 拳之种类不同, 它们亦不悉创自何人, 惟此六合拳则出自宋朝岳武穆王 [...]. *Ibidem*.

⁵⁶⁹ *Zuoshi Chunqiu* 左氏春秋 est un commentaire du *Chunqiu* 春秋, *Annales des Printemps et Automnes* (722-480 av. J.-C.) attribué à Zuo Qiuming 左丘明 (556-451 av. J.-C.). Les dates de la naissance et de la mort de Zuo

Guerre⁵⁷⁰. Il avait une force prodigieuse. Il était capable, avant ses vingt ans, de bander un arc de trois cents livres et une arbalète pesant près de huit cents livres. Il a appris l'archerie avec Zhou Tong⁵⁷¹. Sa formation accomplie, il pouvait aussi bien tirer des flèches [en garde] à gauche comme [en garde] à droite.⁵⁷²

Yue Fei achève la majeure partie de sa formation martiale avant ses dix-neuf ans. Le restant de sa vie est consacré à sa carrière militaire qu'il mène sur les champs de bataille. Aucune des sources historiographiques relatives à la vie de Yue Fei, que j'ai consultées, ne fait mention de la pratique par ce dernier d'un art martial en particulier⁵⁷³. En outre, à cette époque, les Song sont en guerre avec les Jurchens. Le Nord du pays est ainsi conquis par les Jurchens qu'ils occupent en établissant la dynastie Jin (1115-1234). Les Song, dans une tentative de conservation de leur pouvoir, se replient alors vers le Sud. Yue Fei vit cette guerre et le chaos politique et social qu'elle engendre : ce contexte d'instabilité permet difficilement de concevoir l'idée selon laquelle le Général militaire aurait pu s'investir dans la fondation du *liuhequan*. D'autre part, l'art martial qu'il aurait supposément fondé se structure autour d'un ensemble de techniques à mains nues éloignée de celles, rationnelles, que devaient maîtriser Yue Fei en temps de guerre et d'après sa formation martiale initiale, à savoir principalement le maniement de l'arc et de l'arbalète.

Le système hiérarchique sous les Song du Nord considère le statut des soldats largement en dessous de celui des lettrés. Toutefois, l'opportunité de gravir l'échelle sociale et d'accéder à un rang plus élevé n'est pas exclue pour les généraux victorieux, lesquels entrent alors en concurrence directe avec les lettrés :

The fastest way to power in a man's own lifetime, assuming he did not have the advantage of a good education, was through the army. Success in battle could

Qiuming ne sont pas confirmées, mais il aurait été un contemporain de Confucius. Sur le *Chunqiu*, voir notamment Anne Cheng, « *Ch'un ch'iu, Kung yang, Ku liang and Tso chuan* », Michael Loewe (dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993, pp. 67-76.

⁵⁷⁰ Le général Sun Wu 孙武 (544-496 av. J.-C.), auquel on attribue l'écriture du *Sunzi bingfa* 孙子兵法, « Méthode de la guerre », plus largement sous la traduction française « L'art de la guerre », et le stratège militaire Wu Qi 吴起 (? -381 av. J.-C.), qui serait l'auteur d'un ouvrage sur la stratégie guerrière, le *Wuzi* 吴子. Voir notamment des éléments biographiques de Sun et Wu dans David Graff, *Medieval Chinese Warfare 300-900*, Londres, Routledge, 2003, pp. 23-24.

⁵⁷¹ Zhou Tong 周侗 (1040-1119), archer et instructeur militaire sous les Song du Nord, aurait été le maître d'archerie de Yue Fei. Voir à ce sujet la thèse de Edward Harold Kaplan, « Yueh Fei And The Founding Of The Southern Sung », thèse de doctorat, University of Iowa, 1970, pp. 10-13.

⁵⁷² *Texte original* : [...] 家贫力学, 尤好 « 左氏春秋 »、孙吴兵法。生有神力, 未冠, 挽弓三百斤, 弩八石, 学射于周同, 尽其术, 能左右射。 *Songshi* 宋史, *juan* 365, *liezhuan* 124, texte disponible numérisé en ligne sur *Chinese text project* : <https://ctext.org/library.pl?if=en&file=75979&page=3>

⁵⁷³ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, *op. cit.*, p. 4.

send a man from the ranks to the upper reaches of government in a few decades. [...] All that changed in the twelfth century, placing newly risen generals in direct competition for political power with desperately competitive exam graduates. The generals who yielded to the political system survived, and those who did not, like the great patriotic hero Yue Fei, were destroyed.⁵⁷⁴

Les autorités sont effectivement méfiantes vis-à-vis des généraux militaires brillants et ambitieux de pouvoir, et craignent d'être remplacées, voire exécutées, tandis que des soupçons planent alors sur Yue Fei⁵⁷⁵. Ce contexte, lié au fonctionnement administratif sous les Song, nous invite à considérer l'idée selon laquelle Yue Fei aurait pu avoir l'intention de commander à ses troupes d'enseigner son savoir militaire au sein de la population paysanne. En effet, si la dynastie Song est une période remarquable dans le domaine et de l'innovation et de l'invention en matière de technique militaire, elle l'est aussi dans la propagation de savoirs martiaux au sein de la société civile : une transmission qui, dans une certaine mesure, pourrait avoir profité du recrutement que l'armée devait faire parmi les milices paysannes⁵⁷⁶.

Le milieu de l'art martial sous les Song est riche de pratiques telles que le *jinbiaoshe* 锦标社, concours de tirs à l'arc avec remise de « trophées », ou encore le *yinglueshe* 英略社, des tournois de lutte, qui figurent parmi les activités martiales non militaires les plus populaires d'alors. Les hommes qui excellent dans ces domaines peuvent ainsi librement s'installer sur les places et les lieux publics des villes afin de « vendre leur talent », *mai yi* 卖艺, soit de se donner en spectacle pour de l'argent. Ces activités de rues, mais aussi les formes d'arts martiaux populaires émergentes, sont mentionnées par les fonctionnaires des Song du Nord dans le *Wujin zongyao* 武经总要, « Principes généraux de la guerre », datant de 1040⁵⁷⁷. Notons que, dans cet ouvrage, il n'est fait aucune référence à un art martial ou une quelconque forme de combat que Yue Fei aurait fondé⁵⁷⁸.

Ce n'est qu'à partir du début de la dynastie Yuan (1271-1368) qu'un lien s'établit entre Yue Fei et les pratiques martiales populaires. En effet, les Mongols interdisent toutes pratiques martiales, y compris les rencontres de luttes et la transmission de formes de combat à mains nues. Les enchaînements codifiés, nés sous les Song et en outre développés dans un but démonstratif et de spectacle de rue par les femmes pratiquantes, les *taolu* 套路, littéralement

⁵⁷⁴ Peter Lorge, *War, Politics and Society in Early Modern China. 900-1795*, New York, Routledge, 2006, p. 43.

⁵⁷⁵ Bai Shouyi, *An Outline History of China*, Beijing, Foreign Language Press, (1982) 2002, pp. 239-254.

⁵⁷⁶ Stanley E. Henning, « The Chinese Martial Arts in Historical Perspective », *Military Affairs*, décembre 1981, vol. 45, n° 4, p. 174.

⁵⁷⁷ Voir notamment David A. Graff, Robin Higham, *A Military History of China*, Lexington, University Press of Kentucky, (2002) 2012, p. 110.

⁵⁷⁸ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan, op. cit.*, p. 5.

les « sets » de techniques et de postures, sont intégrés dans la pratique du théâtre sous les Yuan. Exécutées seul ou avec un partenaire, ces formes codifiées simulent une série de coups, d'attaques et de défenses, avec ou sans armes, et servent de support de transmission des différentes techniques d'une lignée, d'une école ou d'un style. Des *taolu* tirés de la tradition martiale populaire seront ainsi dissimulés dans les chorégraphies des pièces de théâtre sous les Yuan, dont à titre d'exemple les pièces *Guan dawang dandaohui* 关大王单刀会, « Guan Yu rend visite à la secte du simple-sabre », du dramaturge Guan Hanqing 关汉卿 (1234-1300), ou encore *Zhui Han Xin* 追韩信, « À la poursuite du Général Han Xin »⁵⁷⁹.

C'est précisément à cette période que Yue Fei prend une aura de personnage héroïque populaire grâce aux mises en scène théâtrales de ses exploits guerriers. Mais encore une fois, aucune pièce mettant en scène le général ne l'associe à la pratique d'un art martial. Les Yuan provoquent néanmoins des temps instables au cours desquels des soulèvements paysans prennent forme dans les provinces à travers la pratique clandestine de boxes populaires héritées de la dynastie précédente.

Sous les Ming, la dynastie suivante, il ne sera également fait nulle mention de l'art martial de Yue Fei dans le répertoire de Qi Jiguang 戚继光 (1528-1588). Ce général illustre de l'armée des Ming dresse dans son registre militaire un répertoire comprenant le nom de 16 styles de boxes populaires tels que le *houquan* 猴拳, la « boxe du singe », le *liubuquan* 六步拳, la « boxe des six pas », ou encore le *Song Taizu sanshi'er shiquan* 宋太祖三十二势拳, la « boxe en trente-deux mouvements des Song »⁵⁸⁰.

Nous n'avons, par conséquent, de traces historiques de Yue Fei et de sa relation avec l'art martial qu'à partir de la dynastie Qing sous le pinceau de Cao Jiwu, soit 600 ans après la mort du Général. Dai Longbang, personnage central dans la transmission du *xinyiquan* comme nous l'avons vu précédemment, jouera à la fin des Qing un rôle des plus importants dans la reconnaissance de Yue Fei comme ancêtre fondateur de sa lignée martiale. La domination des Mandchous pourrait, d'une certaine manière, avoir encouragé la reconnaissance par Dai Longbang de Yue Fei, patriote, héros de la guerre et modèle de résistante pendant l'invasion des Jurchens.

On dit que la science martiale *xingyiquan* a été fondée à partir de la découverte d'un vieux manuscrit abîmé écrit par Yue Fei. C'était un héros. Utiliser son nom a

⁵⁷⁹ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, op. cit., p. 6.

⁵⁸⁰ Sur Qi Jiguang et les boxes populaires, voir notamment Peter Allan Lorge, *Chinese Martial Arts: From Antiquity To The Twenty-First Century*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 182.

ainsi aidé à une large propagation du *xingyiquan*. Et puis, ces valeurs sont aussi celles du *xingyiquan* : « cultiver la force pour renforcer le pays ». Voilà pourquoi cette histoire est si bien accueillie au sein des différentes communautés d'arts martiaux, et qu'elle a ainsi pu être transmise de génération en génération jusqu'à aujourd'hui.⁵⁸¹

Il est, à ce titre, intéressant de remarquer que les grands représentants des lignées du *xinyiquan* du Hebei du XX^e siècle reconnaîtront à leur tour Yue Fei comme maître ancestral dans leurs écrits, alors que ce dernier n'a pourtant aucun lien historique avec l'art martial populaire : par exemple Sun Lutang 孙禄堂 (1860-1933) dans son *Xingyiquan xue* 形意拳学, « L'étude de la boxe xingyi », et *Quanyi shuzhen* 拳意述真, « L'authentique sens de la boxe », mais aussi Liu Dianchen 刘殿琛 avec *Xingyi quanshu juewei* 形意拳术抉微, « Recherches minutieuses sur l'art de la boxe Xingyi », Jiang Rongqiao 姜容樵 avec *Xingyi muquan* 形意母拳, « Xingyi, la mère des boxes », ou encore Xue Dian 薛颠 (1887-1953) et son *Xingyi quanshu jiangyi* 形意拳术讲义, « Explications de l'art de la boxe xingyi ».

Les maîtres susmentionnés ne font aucun commentaire quant à la véracité historique du lien entre Yue Fei et l'art martial ; la remise en question des origines militaires du *xingyiquan* n'aurait certainement pas servi sa diffusion, qui plus est dans le climat politique nationaliste d'une Chine alors républicaine et vénérant l'esprit martial : « le *xingyiquan* est l'art le plus approprié pour les militaires, car c'est Yue Wumu qu'il l'a inventé »⁵⁸².

Le premier à remettre en doute cette version de l'histoire est l'historien Xu Zhedong 徐哲东 (1898-1967)⁵⁸³. Il soutient comme « origine infondée » l'invention du *xingyiquan* par Yue Fei :

Les partisans de l'école *xingyiquan* reconnaissent Yue Fei comme étant le fondateur. Mais cette interprétation relève d'une origine infondée. Le nom de Yue Fei a été utilisé par les différentes écoles de *xingyiquan* afin de la valoriser. Nous pouvons tout à fait remettre en doute cette histoire.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Texte original : 说形意拳武学，是发现了岳飞的残缺遗书，据此创立的。由于岳飞是民族英雄，借岳飞之名有利于形意拳的广泛传播，也符合形意拳“强种强国”的宗旨。因此这种说法被广大武术家所接受，流传至今。Li Zhongxuan 李仲轩, Xu Haofeng 徐浩峰, *Shiqu de wulin* 逝去的武林, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁸² 形意拳术一门为最合军用，盖该拳为岳武穆所发明, *ibidem*.

⁵⁸³ Voir la réédition de l'ouvrage de Xu Zhedong, *Guoji lunlie* 国技论略 [Précis théorique sur l'art de la nation], Taiyuan, Shanxi kexue, 2003.

⁵⁸⁴ Texte original : 形意拳家言，形意拳传自岳飞，其事终出于依托。盖形意拳家借岳飞以增重也。形意拳是否岳飞之传，亦可疑也。Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, *op. cit.*, p. 2.

Si aucune source historique ne nous permet de mettre en évidence le lien entre Yue Fei et les arts martiaux populaires, il reste néanmoins intéressant de comprendre et de mesurer le rôle symbolique de la reconnaissance des figures tutélaires dans les lignées martiales. Les récits et le théâtre qui mettent en scène des personnages historiques, héros de la guerre, partisans de mouvements de résistance politiques ou représentants d'un courant religieux, sont, en quelques sortes, des véhicules porteurs d'un symbolisme permettant d'atteindre l'état de *wuxing* 悟性, « éveil spirituel », c'est-à-dire une disposition d'esprit où s'affine une sensibilité, une perception et un discernement des phénomènes, soit une forme « d'intelligence » relative et applicable à la pratique concernée. Les ancêtres fondateurs sont, en ce sens, aussi des moteurs d'inspiration pour les générations réceptrices du savoir, dont la mission, une fois les disciples devenus maîtres, sera moins de considérer le degré de véracité historique du lignage que les valeurs sociales et morales qui le structurent. Pour illustrer cette réflexion et conclure cette sous-section, l'extrait suivant, tiré du récit de Li Zhongxuan, fait un lien entre l'état de *wuxing*, que vise à atteindre le pratiquant de *xingyiquan*, et l'intelligence des stratèges militaires dont l'école se revendique d'avoir une relation lignagère :

Je me souviens d'un article qui parlait de la notion d'intelligence dans le *xingyiquan*. Si l'on admet que cet art nous a été transmis par Yue Fei, alors l'ancêtre fondateur n'est autre que le général Jiang Wei⁵⁸⁵ de la période des Trois Royaumes. Jiang Wei transmet son art à Zhou Tong, lequel enseigna à Yue Fei [...]. Jiang Wei, lettré et militaire à la fois, disait à Zhuge Liang⁵⁸⁶ « Je ne te vaudrais peut-être pas dans le *wen* [la culture], mais dans le *wu* [l'art de la guerre], je suis bien meilleur que toi ! ». Mais Jiang Wei a pourtant perdu un duel à la lance contre Zhuge Liang. C'était l'incarnation même de l'intelligence, et rien n'est irréalisable pour celui qui possède cette vertu. Il comprenait une chose au premier regard et la sublimait aussitôt. À l'époque des Trois Royaumes, Zhuge Liang était bien meilleur combattant que Lü Bu⁵⁸⁷ et Jiang Wei [...] cet article disait donc vrai : remporter un combat est une question d'intelligence.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Jiang Wei 姜维 (202-264), général du royaume de Shu, *Shuguo* 蜀国, période des Trois Royaumes, Sanguo 三国 (220-280).

⁵⁸⁶ Zhuge Liang 诸葛亮 (181-234), stratège militaire et *chengxiang* 丞相, soit équivalent d'un « premier ministre », du royaume de Shu.

⁵⁸⁷ Lü Bu 吕布 (? - 199), général durant la fin de la période des Han de l'Est, Dong Han 东汉 (25-220).

⁵⁸⁸ Texte original : 记得以前有篇文章说，形意拳讲求悟性。如果说形意拳是岳飞传下的，那么祖师是三国的姜维。姜维传人周侗教出了岳飞 [...] 姜维文武双全，对诸葛亮说：「丞相，文我不如你，武你不如我。」诸葛亮就与他比大枪，结果姜维败了。诸葛亮是智慧的化身，贤者无所不能，一看就会，一会就精，若论三国武功，吕布、姜维都要次之，头牌是诸葛亮 [...] 它说对了，比武比的是悟性。Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., pp. 229-230.

Ainsi, la notion d'ancestralité dans les arts martiaux dépasse la dimension purement technique en ceci que cette dernière contient « des aspects touchant à la constitution de la personne, à la transmission entre générations et aux rapports qu'une société entretient avec son passé »⁵⁸⁹. L'ancestralité attribuée à Yue Fei se présente ainsi dans les écoles de *xingyiquan* comme une force stabilisatrice garantissant la pérennité des lignages, mais aussi la transmission fidèle des principes qui régissent la pratique. Cette origine militaire est un phénomène analogue à la version bouddhique qui fait l'objet de la sous-section suivante.

4.2.2. Bodhidharma et xingyiquan : l'influence de la pratique du bouddhisme Chan

Selon une deuxième hypothèse soutenue par un certain nombre d'écoles de *xingyiquan*, les fondements de cet art seraient chronologiquement antérieurs à Yue Fei et sont attribués au moine persan bouddhiste Bodhidharma, en sanskrit, et Putidamo 菩提达摩, ou Damo 达摩, en chinois. Ses dates de naissance et de mort ne sont pas confirmées, ni son existence réelle par ailleurs⁵⁹⁰. Bodhidharma est un personnage énigmatique, auréolé de légendes⁵⁹¹, supposé fondateur du courant bouddhique Chan et des pratiques martiales à l'origine de la boxe du monastère de Shaolin. L'historien des religions, spécialiste du bouddhisme, Jeffrey L. Broughton, ajoute qu'il est traditionnellement considéré comme le vingt-huitième patriarche depuis le Bouddha :

He is usually represented as an Indian with a full beard, rings in his ears, dressed in a simple monk's robe; the best portraits catch an elusive glimmer in his eyes. Many Zen texts describe him as an aristocratic South Indian [...] He is said to be the twenty-eight patriarch in the transmission of the lamp of enlightenment down from Sākyamuni Buddha and the six Buddhas preceding him.⁵⁹²

L'existence hypothétique de Bodhidharma est toutefois identifiée au cours de la dynastie des Wei du Nord 北魏 (386-534). Ce serait, en effet, pendant cette période que le moine arrive en Chine. La création du Chan 禅 par Bodhidharma est associée, dans la tradition bouddhique et

⁵⁸⁹ Emmanuelle Kadya Tall, « L'ancestralité revisitée », *Civilisations*, 2014, n° 63, pp. 11-24.

⁵⁹⁰ Voir Heinrich Dumoulin, « Early Chinese Zen Reexamined. A Supplement to Zen Buddhism: A History », *Japanese Journal of Religious Studies*, volume 20-1, 1993, pp. 31-53.

⁵⁹¹ Voir Vincent Durand-Dastès, *La Conversion de l'Orient. Une pérégrination didactique de Bodhidharma dans un roman chinois du XVII^e siècle*, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, coll. « Mélanges chinois et bouddhiques », 29, 2008.

⁵⁹² Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 5.

martiale, à l'invention d'un système de combat fondé par le moine et pratiqué par les disciples du monastère de Shaolin, édifié au V^e siècle dans la province du Henan. Les registres monographiques du district de Dengfeng, *Dengfeng xianzhi* 登封县志, mentionnent que le monastère de Shaolin est érigé en 495 en l'honneur de Budhabhadhra (s.-d.)⁵⁹³, moine originaire de l'Inde du Nord, nommé Batuo 跋陀 en chinois, premier patriarche du monastère⁵⁹⁴. Si l'existence de Budhabhadhra comme patriarche à Shaolin est vérifiable dans les registres monographiques, la tradition de Bodhidharma lui attribuant la fondation du Chan et celle d'une pratique martiale est, en revanche, largement contestée par les historiens⁵⁹⁵.

Il n'empêche que le courant Chan, indépendamment de l'historicité de son créateur, parvient à s'implanter de manière remarquable et inédite en Chine pour une pratique religieuse étrangère : au cours d'une sinisation progressive, le bouddhisme indien contribuera de manière importante à l'évolution de la pensée chinoise⁵⁹⁶, mais aussi à l'évolution des usages relatifs à l'ancestralité, *zuchuan* 祖传, dans les écoles d'arts martiaux :

[...] parce qu'il est le fondateur du courant Chan, Damo a eu une influence considérable dans les traditions chinoises et une grande partie du folklore chinois reconnaît depuis un culte ancestral à Damo. Les héritiers du *xingyiquan* ont probablement dû être influencés par ces coutumes.⁵⁹⁷

De la même manière que la reconnaissance du Général Yue Fei tend à légitimer l'esprit de « patriotisme » et la valeur martiale des techniques, la nomination de Bodhidharma en tant qu'ancêtre dans les lignées du *xingyiquan* se présente comme une volonté de légitimer l'ancrage historique du style. La figure tutélaire bouddhique fondatrice du Chan confère aux lignées de *xingyiquan* la possibilité de revendiquer un ancrage historique socialement reconnu et qui surtout, dans la communauté des artistes martiaux, s'enracine dans l'acceptation d'une origine des pratiques martiales chinoises remontant au monastère de Shaolin.

Lettré au cours de la fin des Qing et disciple du maître de *xingyiquan* Han Yunting 靳云亭 (1881- ?), Ling Shanqing 凌善清 (s.d.) publie en 1928 l'ouvrage *Xingyi wuxingquan tushuo* 形

⁵⁹³ Meir Shahaar, *The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, pp. 9-19.

⁵⁹⁴ Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, op. cit., p. 109.

⁵⁹⁵ Meir Shahaar, *The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts*, op. cit.

⁵⁹⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., pp. 356-357.

⁵⁹⁷ [...] 因达摩开创的禅宗在中国民间有深入影响, 所以中国的民间社团多拜达摩为祖师, 也许形意拳入门是受风气影响. Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 65.

意五行拳图说, « Explications et illustrations de la boxe des Cinq Phases du xingyi »⁵⁹⁸, dont le chapitre « Xingyiquan zhi yuanliu » 形意拳之源流, « Origine du *xingyiquan* » mentionne :

Durant les Six Dynasties, le moine originaire de Tiandu [Inde], Bodhidharma, vint en Chine pour transmettre son art du combat, et renforça ainsi les groupes du Nord dans les soulèvements. Le *xingyiquan* fait partie de ces courants que l'on nomme à présent *Damoquan* [« boxe de Bodhidharma »], et le *Damojian*, [« épée de Bodhidharma »].⁵⁹⁹

Mais dans ce même chapitre, Ling Shanqing va jusqu'à paradoxalement mentionner le nom de Zhang Sanfeng 张三丰[峰] (s.d.)⁶⁰⁰, personnage légendaire associé au taoïsme — un terme toutefois générique désignant un courant de pratiques religieuses populaires, regroupant différentes sectes alors concurrentes du bouddhisme. La légende de Zhang Sanfeng se divise en trois phases distinctes. La première remonte à la période antérieure à 1669, décrivant Zhang Sangfeng comme un taoïste immortel ; la deuxième phase est la période postérieure à 1669, qui attribue à Zhang la création d'un courant de pratiques martiales dit « interne » ; et enfin, la troisième phase voudrait faire de Zhang le créateur du *taijiquan*⁶⁰¹. 1669 est en effet la date à laquelle le penseur et théoricien politique, Huang Zongxi 黄宗羲 (1610-1695), écrit l'inscription commémorative pour le résistant anti-Qing et artiste martial Wang Zhengnan 王征南 (1671-1669), « Wang Zhengnan muzhiming » 王征南墓志铭, « L'épithète pour Wang Zhengnan ». Dans cette épithète, Huang Zongxi accorde un certain crédit au développement d'un art martial « interne » singulièrement taoïque, en opposition à la tradition martiale de Shaolin qui serait alors « externe ».

Shaolin est célèbre partout pour ses valeureux boxeurs. Mais [leur art] est principalement offensif, et donne de ce fait l'opportunité à l'adversaire d'avoir le dessus. Il existe désormais [une nouvelle école] appelée interne, par laquelle le calme [immobilité] l'emporte sur la force [mouvement], par laquelle les agresseurs

⁵⁹⁸ Voir notamment l'édition suivante : Ling Shanqing 凌善清, *Xingyi wuxingquan tushuo* 形意五行拳图说 [Explications et illustrations de la boxe des Cinq Phases du Xingyi], Beijing, Zhongguo shudian, 1984.

⁵⁹⁹ Texte original : 六朝时, 天竺僧达摩始挟其所谓西域技击者来传之于中土, 于是北方之强者群起而趋之。今犹有所谓达摩拳、达摩剑等流传于世, 而形意拳亦其一也. Extrait cité par Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 65.

⁶⁰⁰ L'existence de Zhang Sanfeng ne fait l'objet d'aucun entérinement historique. La tradition orale le fait exister entre le début de la dynastie des Song du Sud 南宋 (1127-1279) et la première moitié de la dynastie Ming. Pour des travaux en français sur Zhang Sanfeng et le taijiquan, voir notamment Catherine Despeux, *Taiji quan : art martial, technique de longue vie*, Paris, Guy Trédaniel, 1981, pp. 16-18.

⁶⁰¹ Stanley Henning, « Ignorance, Legend and Taijiquan », *Journal of the Chen style Taijiquan Research Association of Hawaii*, 1994, vol. 2, n°3, pp. 1-7.

sont repoussés sans effort. Ainsi [cette école] se distingue-t-elle de Shaolin qui est externe. [Cette école] a été créée par Zhang Sanfeng de la dynastie Song. Sanfeng était un alchimiste des Monts Wudang. Il a été convoqué par l'Empereur Huizong, mais la route était infranchissable ; cette [même] nuit, il vit en songe l'Empereur Xuan [« Dieu de la Guerre »], duquel il reçut l'art de la boxe. Le lendemain matin [Sanfeng] tua seul [les] cent brigands.⁶⁰²

Cependant, comme le fait remarquer Stanley Henning, « the real significance of this piece at the time lay not so much in its reference to boxing but in its anti-Manchu symbolism »⁶⁰³. Ainsi, tout en commémorant la mémoire de Wang Zhengnan avec des écrits élogieux, le message de Huang Zongxi reflèterait moins l'attention portée à l'art martial que celle pour des ambitions politiques anti-Qing. Pour Huang, (re)nommer l'appartenance des arts martiaux à un courant de pensée indigène constitue un acte de résistance politique fort en ces temps d'agression mandchoue où, pour les résistants anti-Qing, le bouddhisme, religion exogène, devait indirectement symboliser cette oppression qui « vient de l'étranger » :

One could say that Huang Zongxi's composition of an epitaph for a boxing master was, in itself, an act of thumbing his nose at Qing authority, which he refused to serve, but the symbolism of the « internal » school of boxing represented by Zhang Sanfeng versus the « external » Shaolin school was the ultimate act of political defiance through literature. The « external » school and Shaolin Monastery represented foreign Buddhism, which symbolized the Manchu aggressors, while the « internal » school and Zhang Sanfeng represented indigenous Taoism, which symbolized the Chinese, who would overcome their oppressors.⁶⁰⁴

Ce qui est donc particulièrement intéressant dans l'évocation de Zhang Sanfeng par Ling Shanqing, est le fait que Sanfeng, taoïste, se soit retiré en ermite sur les hauteurs des Monts Wudang après avoir quitté le monastère bouddhique de Shaolin au cours de la dynastie des Song du Nord (960-1127). C'est précisément au moment de sa retraite à Wudang qu'il y aurait développé, toujours selon Ling Shanqing, des exercices de respiration basés sur la supposée méthode mise au point par Bodhidharma. Ling reconnaît donc la contribution de Bodhidharma

⁶⁰² Texte original : 少林以拳勇名天下，然主于搏人，人亦得以乘之。有所谓内家者，以静制动，犯者应手即仆，故别少林为外家。盖起于宋之张三峰。三峰为武当道士，徽宗召之，道梗不得进，夜梦玄帝授之拳法，厥明以单丁杀贼百余。 Extrait tiré de Li Sichuan, *Wudang Sanfeng taijiquan* 武当三丰太极拳 [La boxe taiji de Sanfeng des Monts Wudang], Beijing, Renmin tiyu, 2001, p. 270. Voir également la traduction vers l'anglais de Peter A. Lorge, *Chinese Martial Arts: From Antiquity to the Twenty-First Century*, op. cit., p. 192.

⁶⁰³ Stanley Henning, « Ignorance, Legend and Taijiquan », op. cit.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

dans les principes internes fondamentaux du *xingyiquan*, mais ne reconnaît pas sa contribution quant aux techniques martiales : la préoccupation du moine persan devait être prioritairement celle du développement de techniques curatives et fortifiantes centrées sur l'entretien du corps ; la pratique du combat, s'il devait y en avoir une, devait en revanche être secondaire.

L'intégration de Bodhidharma dans l'ancestralité du *xingyiquan* ne fait toutefois pas l'unanimité des écoles, et ce même s'agissant d'une contribution partielle du bouddhisme dans l'élaboration des principes internes. Une division radicale se fait au cours du XX^e siècle entre les écoles du courant interne (taoïque, pratique indigène) et les écoles du courant externe (bouddhique, pratique allogène). Mon enquête ethnographique révèle que ce sont les écoles internes qui, volontairement, provoquent cette division et souhaitent établir une distinction : les maîtres des arts internes se proclament ainsi et reprochent en effet aux maîtres des boxes émergentes du lignage de Shaolin de mettre exagérément l'accent sur l'entraînement de la « force apparente » (brute), *mingjin* 明劲, au détriment de la « force cachée » (subtile), *anjin* 暗劲. L'antagonisme interne/externe des écoles d'arts martiaux chinoises prendra toute son ampleur au début du XX^e siècle. Une démarcation profonde s'établit dès lors entre les maîtres de l'interne et ceux de l'externe, ainsi qu'entre ceux qui se revendiquent d'une origine bouddhique et ceux qui défendent la nature taoïste des techniques :

Ce n'est qu'à partir des dix premières années du XX^e siècle environ que l'on commence à parler du *xingyiquan* comme d'une boxe assimilée au Chan, au moment où le *xingyiquan* a fait son apparition dans les grandes villes. Mais en fait le *xingyiquan* est, dans ses principes fondamentaux, une école issue du taoïsme. Celui qui veut progresser dans cette voie doit toujours garder le principe [du taoïsme] de « transformer l'essence en souffle, le souffle en esprit, et l'esprit retourne à la vacuité ». Le Chan, c'est du bouddhisme, comment peut-il donc y avoir une quelconque relation ?⁶⁰⁵

Les maîtres de *xingyiquan* instruits, c'est-à-dire ceux qui ont reçu une éducation suffisante pour écrire leurs recherches sur les arts martiaux, ne semblent pas reconnaître l'influence du bouddhisme dans le style avant le XX^e siècle. Les publications des héritiers de cette génération post-impériale nous renseignent en effet que la création d'un lien entre *xingyiquan* et bouddhisme serait moins le fait d'une préoccupation pour l'étude pugilistique, *quanxue* 拳学,

⁶⁰⁵ Texte original : 称形意拳为拳禅合一，大约是 20 世纪的头十年，形意拳进入大城市，叫响了这个说法。但形意拳遵循的是道家，想有进境，总要从 « 练精化气，练气化神，练神还虚 » 上落实，禅是佛家，怎么也有了关系？Extrait tiré du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 107.

que celle d'un intérêt croissant parmi les milieux lettrés à l'étude de la religion, *jiaoxue* 教学. C'est notamment le cas de Xue Dian 薛颠 (1897-1953), disciple de Li Cunyi 李存义 (1847-1921), et de Sun Lutang 孙禄堂 (1860-1933), disciple de Guo Yunshen 郭云深 (1822-1902). Originaires du Hebei, Xue et Sun sont tous les deux descendants des lignées de Li Luoneng et de Chi Yizhai du Shanxi, et parmi les principaux influents propagateurs du *xingyiquan* en Chine du Nord au XX^e siècle. Leurs ouvrages font référence dans le domaine en ceci qu'ils possèdent une double qualité, rare dans la communauté des artistes martiaux post-impériale, qui est celle de *wenwu shuangquan* 文武双全, soit l'excellence à la fois dans le domaine littéraire et celui des arts martiaux.

L'intérêt que ces maîtres portent au bouddhisme au cours de la période républicaine influence alors la manière dont se transmettent oralement et par écrit les principes du *xingyiquan*. Li Zhongxuan, disciple de Xue Dian, témoigne dans son récit que l'enseignement du *xingyiquan* a été influencé par le mode de transmission du Chan, et plus précisément à travers l'emploi de « formules », *jue* 诀, caractéristiques de ce courant que sont les *gejue* 歌诀, « formules chantées », aussi appelés *koujue* 口诀 « formules [récitées] à l'oral ». Ces formules sont transmises par le maître à l'élève, et sont destinées à la mémorisation des principes ou des règles de l'école. La récitation chantée, ou rythmée, favorise la mémorisation des enseignements qui sont généralement transmis dans la confidentialité de la relation maître-disciple. Le moment de la transmission d'un *koujue* est choisi de manière à ce que l'élève qui l'apprend puisse atteindre un « éveil spirituel », *wuxing*, une prise de conscience subite visant à produire un changement radical et immédiat dans la compréhension de ce qu'il pratique.

La boxe, c'est une question d'éveil spirituel ; enseigner beaucoup de théories ne sert à rien : une seule parole, un seul mot suffit pour atteindre cet éveil, et tout devient clair. Sur ce point, il y a des ressemblances avec le Chan. Ne dit-on pas, d'ailleurs, « nombreux sont les textes sur les Trois Corbeilles⁶⁰⁶ du Bouddha, mais une seule parole de Cao Xi⁶⁰⁷ les englobe tous » ? Cela nous montre que les écrits bouddhiques ont beau se compter par millier, une seule parole de Hui Neng, le sixième patriarche, les concentre tous. Ces paroles, ce sont les *koujue*.⁶⁰⁸

⁶⁰⁶ Sur les Trois Corbeilles, aussi appelées les « Trois Canons », ou *Tipitaka*, voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., pp. 355-356 ; p. 418, n.6 ; mais aussi Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens*, Paris, Le Seuil, 1961, pp. 9-10.

⁶⁰⁷ Cao Xi 曹溪 est le nom par lequel est également désigné Huineng 慧能 (638-713), sixième patriarche du Chan en Chine. Voir Hui Neng, *Le Sutra de l'Estrade du don de la Loi*, traduit du chinois et commenté par Françoise Morel, Paris, La Table Ronde, 2001.

⁶⁰⁸ Texte original : 因为学拳讲究悟性，不用给整套理论，给个话头，一句话就悟进去了，什么都能明白，这一点与禅宗相似。禅宗有句话叫 « 三藏十二部，曹溪一句亡 », 佛经有百万卷，但

Dans les années 1930, les premiers historiens, et aussi pratiquant de *xingyiquan*, à remettre en doute l'origine bouddhique de cet art martial sont Xu Zhedong 徐哲东⁶⁰⁹ (1898-1967) et Tang Hao 唐豪 (1887-1959)⁶¹⁰. Leurs travaux font clairement mention du fait que Bodhidharma n'a historiquement entretenu aucun lien direct avec les arts martiaux, et que l'idée selon laquelle Zhang Sanfeng — si tant est qu'il ait eu une existence historique — aurait intégré les exercices internes et contribué à la propagation du *xingyiquan* à partir des Monts Wudang ne fait l'objet d'aucune source historique vérifiable. Cependant, les écoles de *xingyiquan* du Hebei de la période post-impériale pratiquent le culte des ancêtres reconnaissant davantage la figure du moine bouddhiste que celle du héros militaire. C'est notamment le cas de l'école de Tang Weilu 唐维禄 (1868-1944) du Hebei, descendant des lignées du Shanxi de Che Yizhai à travers la transmission de Li Cunyi :

[...] « Maître Tang avait beaucoup d'estime pour moi, aussi il m'a volontiers transmis sa technique. Mais, obtenir du maître sa technique, c'est facile ; avoir la sienne propre, ça, c'est difficile ». Il faut entendre par là que cette branche [Hebei], méprisait Yue Fei et vénérât surtout Damo, qui était considéré comme le maître-fondateur du Chan, et donc symbolisait davantage [que Yue Fei] la notion de *wuxing* [éveil spirituel].⁶¹¹

Ce qu'on entend par « la pratique de toute une vie se transmet en une seule parole », ce n'est pas non plus une parole figée. Ne pas pouvoir déterminer quelle parole saura pénétrer le disciple, et l'éclairer subitement, n'est-ce pas cela le Chan.⁶¹²

La pratique du *xingyiquan*, c'est « penser » avec le corps. L'éveil ne s'atteint pas par une compréhension intellectuelle ; c'est une compréhension par le corps, comme la « prise de conscience subite par la parole » dans le Chan [...] ⁶¹³

L'apparition de l'usage des *koujue* dans le mode de transmission du *xingyiquan*, ainsi que la vénération de Bodhidharma par les lignées du Hebei au cours du XX^e siècle, tendent à faire

其中的意思六祖慧能一句话就表达清楚了，这句话叫口诀。Extrait du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 107.

⁶⁰⁹ Voir la réédition de l'ouvrage de Xu Zhedong, *Guoji lunlüe*, 2003, op. cit., supra.

⁶¹⁰ Voir la réédition de l'ouvrage de Tang Hao 唐豪, *Shaolin Wudang kao* 少林武当考 [Analyse des arts martiaux de Shaolin et de Wudang], Taiyuan, Shanxi kexue, 2008.

⁶¹¹ Texte original : [...] « 唐师看上了我，我得唐师的东西容易。但，得师父的东西容易，自己有东西就难了。 » 说他们这一支对岳飞较忽略，主要是拜达摩，可能因为达摩是禅宗祖师，代表悟性吧？Extrait tiré du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 61.

⁶¹² Texte original : 所谓 « 练武半辈子，一句话教给徒弟 », 并没有一句固定的话，指不定哪句话刺激到他，一下就明白了，这就是禅吧？Extrait tiré du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 114.

⁶¹³ Texte original : 形意是用身体 « 想 », 开悟不是脑子明白，而是身体明白。与禅的 « 言下顿悟 » 相似 [...]. Extrait tiré du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 116.

évoluer la relation maître/disciple en focalisant moins sur la maîtrise technique que sur le développement d'une certaine sensibilité intuitive. Les *koujue* doivent en effet déconstruire le processus d'apprentissage en procédant à un « dépouillement » intellectuel du disciple : la mission du maître détenteur de ces formules orales est alors de faire comprendre au disciple, de lui faire percevoir et ressentir à travers une « transmission à l'esprit par l'esprit », *yi xin chuan xin* 以心传心⁶¹⁴. Cet emprunt culturel tardif au Chan devait, dans une certaine mesure, réconcilier les lignées d'arts martiaux internes issues du courant taoïste avec le bouddhisme.

Le culte des ancêtres des maîtres-fondateurs, et en particulier le *zushi* 祖师, l'« ancêtre-maître » fondateur, tient une place centrale dans les lignées de *xingyiquan*. Nous avons vu que, entre la fin de la dynastie Qing et le début de la période républicaine, les lignées du Shanxi vénèrent Yue Fei, qui symbolise la valeur militaire des techniques, tandis qu'un changement des mentalités se produit dans les lignées du Hebei avec la reconnaissance de Zhang Sanfeng ou de Bodhidharma pour légitimer la dimension « interne » de la pratique pour le premier, et la propension vers des préoccupations spirituelles pour le deuxième.

À l'instar du sens du rite à l'œuvre dans la religiosité et l'organisation du système de parenté privé, le culte aux maîtres-fondateurs dans les lignées de *xingyiquan* constitue la matrice de la vie sociale des groupes concernés. Une lignée ne peut socialement exister dans le cercle des écoles martiales sans la revendication à un ancêtre fondateur.

4.2.3. De l'art de la lance à celui du poing : la « boxe des six harmonies » de Ji Jike

En dépit du caractère historiquement invérifiable de l'origine monastique et bouddhique du *xingyiquan*, celle-ci reste néanmoins une hypothèse pertinente si l'on tient compte de son développement en tant que boxe à mains nues à partir de techniques militaires de la lance. La version la moins contestée des historiens de la période républicaine, mais aussi de celle qui nous est contemporaine⁶¹⁵, est, en effet, celle qui attribue la création du style au général originaire de Puzhou 蒲州 dans la province du Shanxi (actuelle ville de Yuncheng), Ji Jike 姬际可 (1602-1683), de son vrai prénom Longfeng 龙丰[峰]⁶¹⁶. Artiste martial, militaire expert en maniement de la lance — il est surnommé le « Dieu de la lance », *Shenqiang* 神枪 —, Ji Jike complète sa

⁶¹⁴ Expression tirée du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 117.

⁶¹⁵ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, op. cit., p. 7.

⁶¹⁶ *Shanxi wenshi ziliao* 山西文史资料 [Documents historiques de la province du Shanxi], Shanxi sheng zhengxie wenshi ziliao yanjiu weiyuanhui 山西省政协文史资料研究委员会 (éd.), Taiyuan, Shanxi renmin, 1999, vol. 3-4, n°123-124, pp. 139-141.

formation martiale au monastère de Shaolin au début du XVI^e siècle. L'art auquel Ji Jike aurait été initié par les moines bouddhistes du Henan, le *xinyiba* 心意把, « techniques [de combat à mains nues] de l'esprit », relance de façon tout à fait intéressante la discussion quant à l'origine bouddhique du *xinyiquan*.

Le contexte politique et social de la transition dynastique Ming-Qing marque une nouvelle fois intrinsèquement l'apparition du *xingyiquan* d'après la version attribuée à Ji Jike, lequel est impliqué dans les mouvements populaires de résistance anti-Qing. Témoin de l'invasion des Mandchous, Ji Jike nourrira en lui une détermination forte à prendre position contre ces derniers et conservera toute sa vie durant le dessein, partagé par les partisans de la résistance, qui est celui de « renverser les Qing [et] rétablir les Ming », *fan Qing fu Ming* 反清复明.

C'est cet idéal qui, à l'âge de vingt ans, alors en plein dans la guerre sino-mandchoue, aurait mené Ji Jike à se rendre jusqu'au monastère de Shaolin, secrètement réputé au sein du milieu des résistants comme le centre des mouvements anti-Qing de la province du Henan. Ji Jike est initié à l'art militaire très tôt, dès l'âge de treize ans, et maîtrise par conséquent déjà le maniement de la lance à son arrivée au monastère⁶¹⁷. D'autres études s'appuyant sur des sources primaires situent l'arrivée de Ji Jike au monastère de Shaolin en 1644⁶¹⁸, soit l'année officielle de la prise de pouvoir de la Chine par les Mandchous. Pendant près de dix ans, Ji Jike enseigne son art de la lance, le *liuhe qiangfa* 六合枪法, « méthode de la lance des six harmonies », aux moines du monastère de Shaolin. En échange, ces derniers lui transmettent une boxe qui devait se nommer le *xinyiba*⁶¹⁹.

Mais la récurrence des histoires sur les maîtres d'arts martiaux fondateurs d'écoles ayant séjourné au monastère de Shaolin sont, comme nous en met en garde l'historien et sinologue Meir Shahar, à considérer avec un certain regard distancié. Nombre de personnages illustres dans l'histoire des arts martiaux chinois se seraient, pour les raisons évoquées plus haut avec la nomination de Bodhidharma dans l'ancestralité du *xingyiquan*, formés au monastère de Shaolin avant de mettre au point, en faisant la synthèse du savoir martial des moines bouddhistes, leur

⁶¹⁷ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, op. cit., pp. 7-8.

⁶¹⁸ Li Yanmin 李彦民, « Xingyiquan chuancheng yu Jin wenhua chuanbo de hudong yanjiu » 形意拳传承与晋文化传播的互动研究 [Recherches sur les apports mutuels entre transmission du xingyiquan et diffusion de la culture du Shanxi], *Dangdai tiyu keji*, 2015, n°30, p. 210 ; référence citée par Li Jing 李竞, « Xingyiquan de chuancheng yu fazhan yanjiu » 形意拳的传承与发展研究 [Transmission et développement du xingyiquan], *Wuhan University of Technology, Sect. Of P.E., Wushu yanjiu*, mai 2018, pp. 63-65.

⁶¹⁹ Ma Litang 马礼堂 et Sun Yaming 孙亚民, « Xingyi shizu Ji Longfeng » 形意始祖姬龙峰 [L'ancêtre fondateur du Xingyi Ji Longfeng], *Wulin*, 84, n°9, 1988, pp. 36-38.

propre système de combat⁶²⁰. Une récurrence dans les biographies des maîtres qui n'est pas sans nourrir une certaine suspicion au sein de la recherche académique, et ce en raison du manque de documents contemporains de leurs époques respectives historiquement valables⁶²¹.

Il est intéressant de noter cependant que les lignées de *xingyiquan* du Shanxi établissent un lien de transmission indirecte de Yue Fei à Ji Jike, comme pour davantage reconnaître une descendance militaire que monastique. La progression des Mandchous du Nord vers le Sud du pays force en effet Ji Jike à quitter le monastère de Shaolin ; il se réfugie sur les Monts Zhongnan⁶²², et y aurait, à cet endroit précis, fait la découverte d'un traité appartenant au Général Yue Fei et s'intitulant le *Liuhequan jing* 六合拳经, le « Classique de la boxe des six harmonies »⁶²³. Le *xinyi liuhequan* des lignées du Shanxi proviendrait ainsi de la synthèse que Ji Jike développe à partir de son art de la lance, le *liuhe qiangfa*, et des principes de la boxe de Yue Fei. Le mythe de la découverte du classique de Yue Fei par Ji Jike continue de se transmettre actuellement dans les différentes lignées du Shanxi. D'après l'historien Wu Dianke, ce mythe peut s'expliquer de deux manières : la première est un motif allégué par Ji pour légitimer la création de son art — rappelons que dans la tradition martiale, la lignée doit toujours se référer à un maître-ancêtre fondateur pour justifier du « droit » à l'hérédité ; la deuxième est de promouvoir la propagation de cette boxe dans les milieux de la résistance anti-Qing — l'image du héros militaire et « patriote » Yue Fei aurait alors été une bonne façon de galvaniser les groupes de résistants, mais aussi une inspiration pour les générations à venir⁶²⁴.

La transmission d'un art de combat à mains nues à la place de celui de la lance aurait sa logique en ceci que, à cette époque, la guerre est déjà terminée, et les Mandchous sont conquérants : Ji Jike se devait de trouver, par conséquent, le moyen de transmettre dans les milieux de la résistance une forme de combat en apparence dénuée de toute connotation belliqueuse. Le plus ancien document écrit connu à faire mention de ce processus transformatif

⁶²⁰ Rappelons-nous le cas du légendaire fondateur du *taijiquan*, Zhang Sanfeng, qui se serait formé aux techniques bouddhiques, mais aussi, parmi bien d'autres d'ailleurs, le maître Wang Lang 王朗 (s.d.), qui aurait vécu aux alentours du XVII^e siècle, et est considéré comme le fondateur du *tanglangquan* 螳螂拳, la « boxe de la mante religieuse », après s'être formé au monastère de Shaolin. Voir notamment Meir Shabar, *The Shaolin monastery*, op. cit., p. 135.

⁶²¹ *Ibidem*.

⁶²² *Zhongnanshan* 终南山, *Taiyishan* 太乙山 ou encore *Difeishan* 地肺山, sont une chaîne de montagnes situées dans la province du Shaanxi 陕西. Les Monts Zhongnan sont notamment considérés comme le berceau du taoïsme. Voir notamment Bill Porter, *Red Pine, Road to Heaven: Encounters with Chinese Hermits*, Berkeley, Counterpoint Press, 2009, p. 210.

⁶²³ Il s'agit d'une histoire largement répandue dans la tradition orale et reprise dans un certain nombre d'ouvrages, de vulgarisation mais aussi de recherches historiques académiques. Voir à titre indicatif le *Zhongguo wushu baike quanshu* 中国武术百科全书 [L'encyclopédie des arts martiaux chinois], Beijing, Zhongguo dabaiké quanshu, 1998, p. 538.

⁶²⁴ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, op. cit., p. 8.

des techniques d'un « art de la lance en un art du poing [boxe] », *jiang qiangfa wei quanfa* 将枪法为拳, est le *Quanlun zhiyi xu* 拳论质疑序, « Avant-propos levant les doutes sur la théorie de la boxe », œuvre du militaire du Shanxi (Yuncheng) Wang Zicheng 王自(子)成(诚) (s.d.) datant de 1735⁶²⁵. Le texte de Wang Zicheng rappelle par ailleurs, presque mot pour mot, les écrits de Cao Jiwu, à la seule différence que ce dernier attribue cependant à Yue Fei la création d'une boxe :

Il existe plusieurs sortes de boxes toutes différentes les unes des autres, et nul ne sait quel homme en est le fondateur. Nous savons seulement que la boxe des six harmonies [*liuhequan*], est l'œuvre de Ji Long du Shanxi [...] Il sublimait l'art de la lance et fut considéré par tous comme divin dans ce domaine [...] Il transforma ainsi son art de la lance en un art du poing [boxe], et réunit ces deux arts en un seul. L'art qu'il mit au point, unique, se nomme donc les six harmonies [*liuhe*]⁶²⁶.

Wang Zicheng ne fait pas mention du terme *xinyi*, mais reconnaît la fondation d'une boxe appelée *liuhequan* par Ji Jike. De même, il avance que cette boxe est fondée sur la base du maniement de la lance. L'historien Zhang Fang 张方 n'approuve cependant pas cette version : d'après ses recherches, les données fondées sur l'observation des techniques actuelles avec celles compilées dans les registres de boxe les plus anciens ne fournissent pas suffisamment d'éléments permettant la mise en évidence historique de la transformation d'un art de la lance en un art à mains nues. Pour Zhang, c'est surtout le passage de Ji Jike au monastère de Shaolin qui constitue un point de départ cohérent dans l'émergence et le développement de cet art martial. À ce titre, les résultats de Zhang Fang ne rejoignent d'ailleurs pas ceux de Meir Shahar qui, tel que je l'ai déjà évoqué dans la sous-section précédente, réserve des doutes concernant la visite au monastère de Shaolin de maîtres illustres présumés fondateurs de nouvelles écoles émergentes entre la fin des Ming et le début des Qing.

Ces dernières années, des spécialistes, comme Sun Yamin, ont démontré que Ji Longfeng est bien l'ancêtre fondateur du *xinyi liuhequan*. Quant à l'affirmation des héritiers de Dai Longbang qui consiste à attribuer à Yue Fei la création du *xinyi liuhequan* ou du « *yiquan* », il n'existe pas la moindre preuve historique ; non seulement les documents historiques officiels n'en font pas mention, mais on ne

⁶²⁵ D'après les monographies de la ville de Yuncheng, Wang Zicheng aurait vécu pendant le règne de l'empereur Yongzheng 雍正 (1678-1735) et a écrit l'ouvrage en question au cours de la dernière année de cette période. Voir Wang Shuicheng 王水成, *Yuncheng renwu zhi* 运城人物志 [Annales des personnalités de la ville de Yuncheng], Beijing, Zhongyang wenxian, 2009, p. 50.

⁶²⁶ Texte original : 拳之种类不同, 他端亦不知创自何人, 惟此六合拳则出自山西姬龙 [...] 精于枪法, 人皆以为神 [...] 于是将枪法为拳法, 会其理为一本, 通基形于万殊, 名其拳曰六合. *Ibidem*.

trouve pas un seul élément à ce sujet dans les documents pseudo-historiques non plus [...] La création du *xinyi liuhequan* par Ji Longfeng ne fut définitivement pas aussi simple que de « transformer un art de la lance en un art du poing », comme l'affirme Wang Zicheng. Ce n'est certainement qu'après avoir fait l'expérience d'une recherche approfondie dans un ou plusieurs arts de combat qu'il aurait pu assimiler sa technique de la lance et créer un nouvel art martial. Je peux ainsi dire avec certitude que, à cette époque, Ji Longfeng quitta sa région natale du Shanxi pour se rendre dans le Henan, au monastère de Shaolin, afin d'étudier les arts martiaux. De plus, le terme « *xinyi* » provient à l'origine du classique du bouddhisme le *Traité de la corbeille des commentaires [Jushelun]*. Les recherches scientifiques sur les arts martiaux ne doivent pas être séparées de celles des sciences humaines : rien qu'en se basant seulement sur une étude linguistique, on s'aperçoit déjà que le caractère « *ba* », provenant du plus vieil enchaînement du *xinyi liuhequan*, le « *siba* », nous vient du dialecte de la province du Henan. [...] Par conséquent, les techniques apprises par Ji Longfeng au monastère de Shaolin sont probablement le *Shaolin xinyi ba*, la « boxe de l'intention de Shaolin », le *Shaolin wuquan*, les « cinq poings de Shaolin », et bien d'autres.⁶²⁷

L'argument central de Zhang Fang visant à démontrer que Ji Jike a véritablement séjourné au monastère de Shaolin est l'emploi du terme bouddhiste *xinyi*, que Ji aurait emprunté à l'art des moines appelé le *xinyiba*. En dialecte du Henan le caractère *ba* 把 s'emploie à la place de *quan* 拳, qui désigne le « poing », par extension les techniques de combat à mains nues et donc la boxe. Les récits du voyage jusqu'au monastère de Shaolin en 1918 entrepris par Wang Xiangzhai 王芗斋 (1885/1886-1963), reconnu à posteriori disciple de Guo Yunshen de la branche du Hebei, renforce l'hypothèse selon laquelle le *xinyiquan* qui s'est propagé dans la province du Shanxi est issu des techniques du *xinyiba* pratiquées par les moines du Henan :

[...] Afin de pénétrer plus profondément le sens de l'école du Maître Guo [Yunshen], Wang Xiangzhai concentra son attention sur la recherche de l'essence même de l'art de son maître, l'école [de la boxe] de l'intention [*xinyimen*]. Il fut d'ailleurs le seul à entreprendre cette initiative [...] L'origine du *xingyiquan* nous vient du bourg de Shaolin, et a pour nom le *xinyiba* [...] La première étape de son

⁶²⁷ Texte original : [...] 近年来, 孙业民等专家考证出, 姬龙峰先生确是心意六合拳的始祖。至于戴隆邦一系的传人附会岳飞为心意六合拳或“意拳”的创始人, 则毫无历史根据, 不仅正史中不见记载, 野史中也没有只言片语 [...] 姬龙峰先师创心意六合拳, 绝不像王自成说的“将枪法为拳法”那么简单, 必然要借鉴和精研一种或几种拳法后, 才可能与枪法融会贯通, 独创一门武学。我可以肯定地说, 姬龙峰当年从山西老家远赴河南是去少林寺学艺的。且不说“心意”一词原本出于佛家典籍《俱舍论》, 武学研究也不可能脱离人文环境, 单从语言上看, 心意六合拳最原始的套路“四把”的“把”字就是河南方言。[...] 因此姬龙峰在少林寺所学武艺应该是“少林心意把”和“少林五拳”等. Zhang Fang 张方, « Xinyiquan shiwen (shang) » 心意拳十问 (上) [La boxe xinyi en questions (première partie)], *Jing Wu*, 2004, n°6, disponible en ligne à l'URL : <http://www.wfeng.net/gongfu/zhongguogongfu/neijiaquan/201405/5827.html>

[Wang Xiangzhai] périple fut la province du Henan. Il y gravit le Mont Song dans le souhait de pouvoir rencontrer le grand moine Henglin du monastère de Shaolin. Héritier de l'art du *xinyiba*, Henglin était également connu sous le nom de « Trésor-de-la-paisible-montagne ». Maître Wang séjourna de nombreux mois au monastère de Shaolin et les fruits des échanges qu'il eut avec Henglin vinrent ainsi enrichir son étude [...] ⁶²⁸

Aucune des sources historiques connues ne nous permet de confirmer le rôle de Ji Jike dans la création et la diffusion du *xinyiquan* au sein de la communauté des artistes martiaux du Shanxi. Toutefois, l'hypothèse d'une origine monastique du *xinyiquan* à partir de l'art *xinyiba* des moines constitue une piste intéressante et cohérente d'un point de vue de la proximité à la fois linguistique et technique des deux courants.

4.3. Système ontologique et techniques martiales du *xingyiquan*

4.3.1. Corps martial et cosmologie

La présente section vise à explorer les principes constituant la singularité du *xingyiquan*. Ceux-ci sont fondamentalement établis sur l'ontologie chinoise ancienne, au sein de laquelle « on reconnaît plusieurs principes spirituels composant la personne humaine : l'homme est un être complexe, un composé d'essences diverses » ⁶²⁹, et il est en cela lié à la cosmologie. Les corps physique, cosmique et social de l'homme font des pratiquants « des amis dans le Tao », d'après la formule traduite par Kristofer Schipper, avec laquelle les maîtres taoïstes s'adressent les uns aux autres ⁶³⁰. Le Dao 道, est une notion par « définition indéfinissable [...] une donnée sous-jacente à la mutation et à la transformation des êtres, processus spontané qui régit le cycle naturel de l'univers » ⁶³¹. Cette notion de transformation est centrale dans la pratique du *xingyiquan*, et les principes du Yin 阴 et du Yang 阳 sont les régisseurs principaux d'un processus alchimique pour atteindre une « maîtrise de soi dans tout notre être (esprit, corps, âme) [...] schème triptyque reprenant le modèle cosmologique d'une triade taoïste (Ciel, Terre

⁶²⁸ Texte original : 是以郭氏门下深入之摩地，得心意门之真髓者唯王芗斋先生一人而已。[...] 形意拳原出自少林镇，山拳法 « 心意把 »。[...] 首登河南嵩山访少林寺恒林大和尚，恒林大和尚乃号称镇山之宝 « 心意把 » 的传人。在少林小住数月，终日切磋交换心得。[...] Yu Yongnian 于永年, Wang Yuxiang 王玉祥, « Wang Xiangzhai xiansheng shengping dashiji » 王芗斋先生生平大事记 [Les annales biographiques de Maître Wang Xiangzhai], *Dachengquan zhanzhuang yu Daodejing* 大成拳站桩与道德经 [Le travail postural de la boxe dacheng et le Daodejing], Taiyuan, Shanxi kexue, 2011, pp. 334-348.

⁶²⁹ Kristofer Schipper, *Le corps taoïste. Corps physique — corps social*, Paris, Fayard, (1982) 1997, p. 50.

⁶³⁰ Kristofer Schipper, *Le corps taoïste. Corps physique — corps social*, op. cit., p. 13.

⁶³¹ Kristofer Schipper, op. cit., p. 15.

et Homme) »⁶³². La technique martiale incorpore à son système les exercices du souffle taoïste pour alors devenir un moyen, une voie, de vivre l'expérience de cette manière d'être-au-monde⁶³³. Nous verrons plus bas que la préoccupation d'une efficacité purement guerrière, si elle apparaît secondaire, voire inexistante, n'est pour autant pas abandonnée, mais voudrait être au contraire sublimée par cette incorporation des pratiques alchimiques.

Le Yin et le Yang sont deux symboles créés à partir de l'observation des phénomènes naturels à la fois opposés et complémentaires. La figure du *taiji* 太极, généralement traduit par « faite suprême », symbolise le Yin et le Yang par deux signes en forme de « poisson » — chacun portant en lui-même une partie de l'autre.

La figure se forme non à partir du centre, mais de la périphérie, et naît de la rencontre de mouvements de directions opposés. Le Yin et le Yang sont épousés l'un dans l'autre, mais distincts, ils sont à la fois complémentaires, concurrents, antagonistes. La figure primordiale du Yi-King est donc une d'ordre, d'harmonie, mais portant en elle l'idée tourbillonnaire et le principe d'antagonisme. C'est une figure de complexité.⁶³⁴

La figure du *taiji* exprime ainsi l'idée de mouvement continu et discontinu, de la permanence et de l'impermanence, de l'alternance, de l'opposition et de la complémentarité des phénomènes. Le Yin et le Yang, représentés par la figure du *taiji*, sont ainsi devenus des symboles d'une singularité telle dans l'histoire de la pensée chinoise qu'ils ont dominé le discours ontologique et la littérature cosmogonique en servant de moyen d'interprétation pour l'ensemble des formes et des éléments de l'univers observables, tangibles et concret, comme inobservables, intangibles et abstraits⁶³⁵.

L'observation de la nature par l'homme remonte probablement à des époques plus anciennes encore que les premiers textes qui font mention du Yin et du Yang, par exemple, le *Zuo zhuan* 左传 les *Commentaires de Zuo*⁶³⁶. Ce texte ne fait toutefois pas référence au Yin et au Yang en tant que notion de complémentarité ou de dualité, mais plutôt en tant qu'oppositions observables et naturelles telles que le jour et la nuit, les différences entre les saisons ou le

⁶³² Tarik Mesli, « Anthropologie de la maîtrise de soi et conscience du « corps martial », *Corps*, vol. 11, n° 1, 2013, pp. 141-150.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ Edgar Morin, *La Méthode : la nature de la nature*, Paris, Le Seuil, pp. 228-229.

⁶³⁵ Voir Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 75-76.

⁶³⁶ Le *Zuo zhuan* est le premier commentaire des *Annales des Printemps et Automnes*, *Chunqiu* 春秋, et comporte principalement une chronique de l'État de Lu 魯 (722-780 av. J.-C.).

changement de température⁶³⁷. Dans sa graphie traditionnelle 陽, le Yang représente effectivement l'ensoleillement, *xiangri* 向日, et sert ainsi à indiquer toutes manifestations en rapport avec la lumière et le rayonnement ; le Yin 陰, quant à lui, avec l'élément du nuage, figure l'état de ce qui n'est pas exposé au soleil, *beiri* 背日, et représente donc l'ombre et le froid.

Il faut toutefois attendre la période des Royaumes combattants (403-256 av. J.-C.) pour qu'un certain nombre de textes commencent à présenter le Yin et le Yang comme deux principes interdépendants, dont l'alternance est considérée comme étant à l'origine de l'univers, de la nature et des phénomènes qui entouraient l'homme à cette époque :

Le Dao engendre l'Un ; Un engendre le Deux ; Deux engendre le Trois ; Trois engendre la myriade des êtres. [Tous les êtres] portent le Yin et embrasse le Yang, du mélange des souffles naquit ainsi l'harmonie. [...]⁶³⁸

De la période des Royaumes Combattants jusqu'au début de la dynastie des Han 汉 (202 av. J.-C. – 220) sont compilés plusieurs commentaires — traditionnellement attribués à Confucius⁶³⁹ — du « Classique des Mutations », le *Yijing* 易经. Ces commentaires sont regroupés dans un texte qui s'intitule le *Shi yi* 十翼, les « Dix Ailes », lequel offre au couple Yin/Yang une place centrale dans la manière de concevoir les « êtres » ou les « choses ». Le Dao serait alors ce flux à l'origine des phénomènes et le commentaire en question se contente d'en livrer qu'une définition laconique : 一阴一阳之谓道 *yi yin yi yang zhi wei dao*, « un Yin, un Yang, c'est ainsi ce qu'on appelle le Dao »⁶⁴⁰.

Pour Kristofer Schipper, le Dao « ne peut être appréhendé que dans ses aspects multiples à l'infini », ainsi qu'il constitue un principe « à la fois transcendant et immanent de l'univers, [...] innommable, ineffable et pourtant présent en toute chose [...] »⁶⁴¹. Je citerais également la sinologue et spécialiste du taoïsme Isabelle Robinet, pour qui ces principes ne peuvent véritablement se définir comme des notions figées telles qu'obscurité et lumière ou féminin et

⁶³⁷ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., pp. 253-254 ; 272-275.

⁶³⁸ Texte original : 道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和 [...]. Voir *Boshu Laozi jiaozhu* 帛书老子校注 [Écrits sur soierie de Laozi annotés], Gao Mingzhuan 高明撰 (éd.), coll. « Xinbian zhuzi jicheng », Beijing, Zhonghua shuju, 2004, *Dejing ben* 德经本 [Classique de la Vertu], *sishi'er* (chapitre 42), p. 29.

⁶³⁹ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., p. 254.

⁶⁴⁰ *Yizhuan* 易传, les « Commentaires du Classique des Mutations », passage tiré de l'ouvrage de Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, op. cit., p. 24.

⁶⁴¹ Kristofer Schipper, *Le corps taoïste*, op. cit., p. 15.

masculin, car il s'agirait avant tout de lignes de force dont le propre est de s'emmêler, de s'engendrer et de s'annuler en « dessinant une double syntaxe de la polarité et de l'ambigu »⁶⁴².

Tantôt décrit comme des substances, tantôt comme des forces, ces interprétations auraient cependant davantage l'intention de relier le système d'interprétation de l'univers du *taiji* à celui de la physique moderne, comme s'y sont d'ailleurs essayés les pratiquants de *xingyiquan* du début du XX^e siècle. Peut-être serait-il prudent toutefois de « songer à se demander si, dans la pensée de la Chine ancienne, s'offre la moindre apparence d'une distinction entre substances et forces », pour reprendre le sinologue Marcel Granet (1884-1940)⁶⁴³ :

Le Yin et le Yang ne peuvent être définis ni comme de pures entités logiques, ni comme de simples principes cosmogoniques. Ce ne sont ni des substances, ni des forces, ni des genres. Ils sont tout cela indistinctement pour la pensée commune, et aucun technicien ne les envisage jamais sous l'un de ces aspects à l'exclusion des autres. On ne les réalise pas plus qu'on ne les transcende ou qu'on ne cherche à en faire des abstractions. Dominée tout entière par l'idée d'efficacité, la pensée chinoise se meut dans un monde de symboles fait de *correspondances* et d'oppositions qu'il suffit, quand on veut agir ou comprendre, de faire jouer.⁶⁴⁴

Les descriptions du Yin et du Yang ci-dessus constituent des données tout à fait éclairantes pour compléter mon analyse et notre compréhension de la manière dont les adeptes de l'art martial entraînent leur corps à partir des principes tirés de la pensée cosmologique. En effet, l'essentiel du rapport entre le Yin et le Yang et le *xingyiquan* réside effectivement dans une notion évoquée par les travaux des sinologues susmentionnés que sont les « changements » ou les « transformations », *bianhua* 变化⁶⁴⁵. Le système théorique du *xinyiquan* tend vers l'idée de changements qualitatifs de la « force », *jin* 劲, mis en œuvre par le pratiquant à travers la technique de combat. Les différents courants de *xingyiquan* ont ceci en commun qu'ils se réfèrent à l'idée de changements produits par la transmutation du Yin en Yang et vice et versa comme une « notion-mère » de leur pratique, *Yin Yang wei mu* 阴阳为母. La phrase du *Suwen* 素问, les « Questions essentielles »⁶⁴⁶, est employé comme formule liminaire des écrits composés sur le système théorique du *xingyiquan*⁶⁴⁷ : « Yin et Yang [...] sont le père et la mère

⁶⁴² Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme*, Paris, Cerf, (1991) 2012, p. 16.

⁶⁴³ Marcel Granet, Pierre Palant (éd.), *La pensée chinoise*, op. cit, p. 72.

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

⁶⁴⁵ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, op. cit., pp. 24-25.

⁶⁴⁶ Texte qui comporte une série de dialogues entre le mythique Empereur Jaune, Huangdi 皇帝 et son médecin, et qui compose la première partie du *Huangdi neijing* 黄帝内经, le « Classique interne de l'Empereur Jaune ».

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

des changements [...] », *Yin Yang zhe* [...] *wei bianhua zhi fumu* [...] 阴阳者 [...] 为变化之父母 [...].⁶⁴⁸

L'incorporation des principes du Yin et Yang dans les écrits théoriques des maîtres du *xingyiquan* sera chose courante au cours de la transition Qing-République et portée à un niveau de théorisation sans précédent par le maître Sun Lutang. Ce dernier fait effectivement une décomposition poussée des différentes qualités de force et fait, pour la première fois dans la tradition écrite du *xingyiquan*, en 1916, la description des changements des états physiologiques observés au cours d'un processus de sublimation complexe des énergies :

La théorie du feu-*yang* et du principe *yin* (lesquels correspondent respectivement dans l'art de la boxe à la force brute [*ming jin*] et à la force raffinée [*an jin*], résultat de la transformation de la première force par l'entraînement), sont deux processus distincts. L'un consiste à faire élever le feu-*yang* (*ming jin*), l'autre à faire circuler le principe *yin* (*an jin*). Élever l'énergie ferme et vigoureuse du feu-*yang* pour la transformer en vertu consiste à faire pénétrer le *yang* dans le *yin* et a pour effet de restaurer le ciel antérieur ; faire circuler la souple et fluide énergie du principe *yin* pour la transformer en vertu a pour effet d'entretenir le ciel antérieur. Fermeté et vigueur sont le résultat de l'élévation du feu-*yang*, dont le feu est attisé jusqu'à assainir complètement les six méridiens *yang* (ce qui correspond au moment où la force *ming jin* est correcte dans la pratique de la boxe) ; souplesse et fluidité sont l'accomplissement dû à la circulation du principe *yin*, dont l'énergie circule jusqu'à assainir complètement les six méridiens *yin* (ce qui correspond au moment où la force *an jin* s'harmonise dans la pratique de la boxe). Dans la théorie du feu-*yang* et du principe *yin* s'acquièrent puissance et habileté, fermeté et souplesse se complètent l'une l'autre, fluidité et intégralité se manifestent simultanément ; dans le *Yang* il y a le *Yin*, dans le *Yin* il y a le *Yang*, *Yin* et *Yang* se meuvent d'un même mouvement sans interruption, une entité faisant partie intégrante des lois naturelles.⁶⁴⁹

Dans ce texte écrit par Sun Lutang, la théorisation du Yin et du Yang est suivie d'une description d'une autre notion importante de l'alchimie martiale, le *qi* 气, que je choisis de traduire par « souffle », et les différents degrés de qualité par lesquels il se manifeste et s'active

⁶⁴⁸ Voir le chapitre cinq « Yin Yang ying xiang dalun » 阴阳应象大论篇 [Écrits sur les principes du Yin et du Yang], dans la partie consacrée au *Suwen* du *Huangdi neijing*. Texte intégral disponible en ligne à l'URL : <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=931130>

⁶⁴⁹ Texte original : 阳火阴符之理（即拳中之明劲暗劲也），始终两段工夫。一进阳火（拳中之明劲也）一运阴符（即拳中之暗劲也），进阳火者，阴中返阳，进其刚健之德，所以复先天也；运阴符者阳中用阴，运其柔顺之德，所以养先天也。进阳火必进至于六阳纯全，刚健之至，方是阳炎之功尽（拳中明劲中正之至也）；运阴符，必运至于六阴纯全，柔顺之至，方是阴符之功毕（拳中暗和之至也）。阳火阴符，功力俱到，刚柔相当，建顺兼全，阳中有阴阴中有阳，阴阳一气，浑然天理. Voir Sun Yukui 孙玉奎, *Sun Lutang wushu lunyu* 孙禄堂武学论语 [Entretiens des études martiales de Sun Lutang], Beijing, Renmin tiyu, 2010, p. 48.

en l'homme. Sun conclut par l'idée que, pour finalement se rapprocher du Dao, le pratiquant de *xingyiquan* doit, par le raffinement de la qualité du *qi* et sa circulation fluide, parvenir à l'unification de la forme extérieure, *xing* 形 et de l'esprit, *shen* 神 :

[...] rond et plein (le *qi* ne manque pas), brillant et radieux (l'énergie vitale est en suffisance), clair et limpide (le *qi* est pur), d'une couleur vive et dégagée (le *qi* n'est pas obstrué), le développement de l'embryon cosmique est ainsi achevé, telle une pilule d'élixir d'or accrochée dans le vide du cosmos ; éprouver et comprendre dans la quiétude et le non-mouvement, trouver quiétude et non-mouvement dans le ressenti et la compréhension ; à travers [l'état de] quiétude s'adapter aux choses, à travers l'adaptation aux choses atteindre [l'état de] quiétude. Les dispositions innées proviennent du Ciel antérieur, cependant je sais que ma vie ne dépend pas du Ciel, ni du fait d'avaler une pilule d'élixir d'or, mais d'un effort accru dans la pratique ; en entraînant l'esprit jusqu'à la vacuité, en brisant le vide jusqu'à en extraire l'essence d'un corps véritable, ce dernier jamais ne se détériore. Ce qui relève de l'esprit dépasse les limites de la connaissance. Se rapprocher de l'unité totale entre le corps et l'esprit, c'est se rapprocher du Dao [...]⁶⁵⁰

Plus concises, mais non moins abstraites, voire obscures, que les essais théoriques de Sun Lutang, un *gejue*, formule orale inspirée de la tradition littéraire bouddhique, nous renseigne sur le fait que le *qi* prend sa source dans une région précise du corps humain se trouvant au niveau du bas ventre, appelée le *dantian* 丹田, littéralement le « champ de cinabre ». En outre, la posture du corps joue un rôle important dans la circulation du *qi*, laquelle influence par conséquent l'état émotionnel du pratiquant, ainsi que l'entraînement de sa force physique nécessaire à l'exécution des techniques martiales :

Le *dantian* contient le *qi*, l'énergie ne disperse pas en dehors ; le courage emplit le corps, [l'on] affronte des choses [l'esprit] fort [...] ; le cou est redressé, *qi* et vitalité sont à leur apogée ; les reins redressés, dans les quatre membres la force est propagée [...]⁶⁵¹

Le sens de la notion de *qi* est abstrus dans les *gejue*, mais aussi dans les ouvrages sur les pratiques martiales de la période impériale et post-impériale. Les maîtres de boxes internes du

⁶⁵⁰ Texte original : [...] 圆陀陀（气无缺也），光灼灼（神气足也），净倮倮（无杂气也），赤洒洒（气无拘也），圣胎完成，一粒金丹宝珠悬于太虚空中，寂然不动，感而遂通；感而遂通，寂然不动；常应常静，常静常应。本良知良能面目复还先天，一粒金丹吞入腹，始知我命不由天也，再加向上工夫，炼神还虚，打破虚空脱出真身，永久不坏，所谓圣而不可知之之谓神，进于形神俱妙，与道合真之境矣 [...]. *Ibidem*.

⁶⁵¹ Texte original : 丹田抱气，气不外散，胆量抱身，临事不怯 [...]. [...] 颈挺则精气实项，腰挺则力达四肢 [...]. Extrait tiré du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin, op. cit.*, p. 66.

début du XX^e siècle évoquent en effet les phénomènes relatifs à l'entraînement du souffle en conservant l'écriture teintée de mystérieux au travers de laquelle se sont diffusés les textes cosmogoniques ou taoïques en langue classique. La tradition orale concernant la transmission moderne de la notion de *qi* dans les pratiques martiales semble être volontairement moins complexe et conceptualisée que dans les traditions écrite et orale anciennes. Du moins, nous pouvons observer une évolution du discours sur le *qi* dès la fin de la période républicaine. À titre d'exemple, le témoignage oral de Li Zhongxuan recueillie dans les années 2000, publié sous la forme d'un récit sur la pratique du *xingyiquan* dans les années 1930 en Chine du Nord, exprime les phénomènes ressentis par la pratique du souffle dans un langage déjà plus simplifié, voire démythifié, où le *qi* est, d'une certaine manière, une forme d'énergie tangible au travers d'une sensibilité qui ne s'atteindrait plus par une longue et confidentielle pratique alchimique, ainsi qu'il est différencié du flux respiratoire avec lequel il aurait tendance à être confondu :

[...] le *qi* ne désigne pas le souffle avec lequel on respire. Le *qi* s'exprime, par exemple, à travers le courage et l'élégance naturelle que peut manifester un homme, ou par le charme et la beauté rayonnante d'une femme. Ce qu'il faut comprendre [par la notion de *qi*], c'est une abondance de vitalité. Quant au *qi* utilisé [pour parler de] l'inspire et de l'expire, c'est de la « respiration » [xi] [...] ⁶⁵²

Tous les maîtres d'arts martiaux ne considèrent cependant pas de la même manière la relation entre la pratique martiale et celle du *qi*. Au cours de la fin de la première moitié du XX^e siècle, commence à s'esquisser les prémises d'une distinction, en trois grandes tendances, observable actuellement dans les groupes héritiers de la tradition *xingyiquan* en Chine du Nord auprès desquels j'ai mené mon enquête ethnographique : un courant « théoricien » *lilun pai* 理论派, un courant « technicien », *jishu pai* 技术派, ainsi qu'un courant « pugilistique », *gedou pai* 格斗派. Cette catégorisation généraliste des tendances ne saurait refléter la réalité sociale, bien plus complexe, néanmoins les termes vernaculaires susmentionnés et recueillis auprès de mes informateurs éclairent sur l'évolution diachronique du rapport à la dimension alchimique de la pratique interne. En effet, alors que le discours des « théoriciens » aura tendance à se diriger vers une forme de fascination pour la pratique du *qi*, les « pugilistes », et dans une certaine mesure les « techniciens », auront en revanche un regard critique et estimeront relevant de l'irrationnelle les méthodes qui s'avèrent martialement inefficaces.

⁶⁵² Texte original : [...] 气不是呼吸的气，比如男人的英姿潇洒、女人的妩媚亮丽，就是气的作用，所谓生机勃勃。至于呼吸的气，叫作 « 息 » [...] . Extrait du témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, *op. cit.*, p. 25.

Pour Li Zhongxuan, les bienfaits résultant de la pratique du *qi*, pourtant décrits par ce dernier comme étant tangibles, ne seraient qu'un phénomène d'autosuggestion ayant pour effet d'agir sur l'état émotionnel et la sensation de force de l'adepte⁶⁵³. Zhao Daoxin 赵道新 (1907-1990), disciple de la deuxième génération de la lignée de Li Cunyi, se montrera également dans les années 1980 particulièrement critique vis-à-vis des notions internes de l'art martial. Dans une série d'entretiens conduits sur quatre jours en 1983 et recueillis par son disciple Huang Jitao 黄积涛, Zhao Daoxin met en garde contre ce qu'il considère comme des « déviances superstitieuses » de « charlatans » qui, « profitant de la crédulité de jeunes adeptes, alimentent un folklore irrationnel sur la place du *qi* dans les arts de combat ». Il n'épargnera pas non plus l'art « d'exercer le *qi* », le *qigong* 气功, lequel mêlé à l'art martial ne serait, d'après lui, « qu'un art de l'illusion aux théories trompeuses et anesthésiantes »⁶⁵⁴.

Zhao Daoxin abandonna très tôt l'usage de termes anciens renvoyant aux notions d'intention (*yi*), de souffle (*qi*), d'esprit (*shen*), de vide (*xu*), de la théorie des Cinq Phases et de celles des Huit Trigrammes. En effet, ces concepts furent trop obscurs et complexes pour expliquer les méthodes de combat. Des concepts qu'il remplaça donc par des principes provenant de la physiologie, de la psychologie pour améliorer la réactivité [du combattant] dans sa pratique du combat. Il a ainsi laissé de côté les croyances et les superstitions des maîtres d'autrefois, afin de mieux étudier les comportements et les dispositions naturelles de l'être humain [pour l'art martial].⁶⁵⁵

Mes observations ethnographiques auprès des maîtres *xingyiquan* actuels, révèlent que l'emploi des termes cosmologiques anciens et d'alchimie taoïque par les maîtres des précédentes générations devait dépendre d'une lacune terminologique quant à l'explicitation des phénomènes complexes ressentis pendant la pratique : *yi*, *qi*, *shen*, à titre d'exemple, auraient été alors les termes les plus adéquats pour exprimer et rendre intelligibles les sensations internes, abstraites et subjectives des différentes transformations produites au travers du rapport que l'homme, son corps et son esprit, entretient avec l'Univers.

⁶⁵³ Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 26.

⁶⁵⁴ Voir le texte original numérisé, ainsi que la traduction intégrale en français des entretiens de Zhao Daoxin par Laurent Chircop-Reyes, « Une 'sanglante dissection' des arts martiaux chinois », *Les chroniques du wulin*, novembre 2015, en ligne à l'URL : <https://wulin.hypotheses.org/106>

⁶⁵⁵ Texte original : 老师年轻时就扬弃了意、气、神，虚、五行、八卦等东方经典对搏斗方法含糊的解释，而代之以对人体生理、心理的搏斗潜力的关注；抛弃了对祖宗大师的迷信，代之以对人性与人的行为的关注。 Voir la traduction intégrale par Laurent Chircop-Reyes, « À mon vénérable maître, Zhao Daoxin », *Les chroniques du wulin*, 08 novembre 2015, en ligne à l'URL : <https://wulin.hypotheses.org/77>

Cependant, à partir de la fin du XIX^e siècle, en faisant usage d'une analogie cosmologique et alchimique toujours plus obscure et abstraite dans les termes utilisés, les commentaires des maîtres éduqués, c'est-à-dire qui ont reçu une éducation littéraire, vient complexifier le système ontologique du *xingyiquan*. Cette tendance à la complexification théorique trouve sa logique dans le rapport concurrentiel s'établissant entre les différentes écoles, poussant ces dernières à se différencier les unes des autres. En raison du nombre croissant de nouveaux courants d'arts martiaux, la pensée cosmologique ancienne devait alors devenir une manière pour les dépositaires de la tradition *xingyiquan* de se démarquer des autres écoles. Par ailleurs, il est intéressant de noter que cette tendance à la conceptualisation métaphysique des techniques martiales participe au renforcement du clivage, déjà bien marqué à cette époque, entre écoles « internes » et écoles « externes ». Une terminologie qui gênera les plus « pugilistes » appartenant aux générations d'héritiers de la fin de la période républicaine au début de la période maoïste. C'est le cas de Zhao Daoxin, par exemple, qui ira jusqu'à évoquer que l'une des raisons de la division interne/externe des écoles provient plus de l'ambition de reconnaissance de « pratiquants intellectuels » désintéressés des valeurs purement martiales de la boxe que d'une réalité culturelle et sociale intrinsèque à l'art martial. Zhao Daoxin soutient en substance que, l'imprévisibilité d'une situation où l'être humain doit subir une agression et y répondre, va puiser dans des qualités instinctives de ce dernier qui ne peuvent s'exprimer qu'à la seule condition de s'affranchir de la théorie, des concepts, en somme de toute pensée dont l'intellectualité serait un carcan pour l'homme :

[...] la distinction entre interne et externe provient des écrits des lettrés fascinés par leur art martial qui, dans un souci d'ascension social, faisaient ainsi étalage de leur virtuosité et de leur talent littéraire. Depuis, plus personne n'ose reconnaître appartenir au cours externe (*waijia*). Mais en réalité, dans une confrontation décisive où l'honneur et la vie sont en jeu, les arts de combat des uns et des autres se retrouvent tous « sans feu ni lieu ». ⁶⁵⁶

Pugilistes et techniciens reconnaissent néanmoins l'existence des concepts cosmologiques, et notamment du *qi*, et leurs bienfaits en dehors de l'application des techniques martiales. Bien qu'il soit difficile de fournir une définition précise du *qi*, ni une description complète de ses effets dans la pratique du *xingyiquan*, j'observe toutefois dans les groupes de pratiquants actuels qu'il s'incorpore à l'entraînement martial au travers d'une « logique qui s'effectue directement

⁶⁵⁶ Texte original : [...] 而内家，外家来源于尚武的书生为抬高身价而妙笔生花，然而谁也不愿承认自己是 « 外家 »。其实，在荣辱生死悠关之时，谁的拳脚都是 « 无家可归 » 的。Laurent Chircop-Reyes, « Une 'sanglante dissection' des arts martiaux chinois », *op. cit.*

dans la gymnastique corporelle »⁶⁵⁷, et s'appréhende comme l'expression d'une vitalité abondante « sans passer par la conscience discursive et l'explication réfléchissante »⁶⁵⁸. La manifestation ou le ressenti du *qi* s'appréhende alors dans ce cadre comme un phénomène « naturel » *ziran* 自然⁶⁵⁹, ou de « soi-même ainsi »⁶⁶⁰, découlant moins du travail de visualisation tel que c'est le cas pour l'exercice de l'intention, que d'un placement correct de l'ossature, que requiert l'exécution des techniques du *xingyiquan*, comme une « ouverture » des canaux laissant passer le flux, le souffle, en somme l'énergie.

Ainsi, cette réflexion sur la cosmologie appliquée à l'art martial peut, dans une certaine mesure, nous conduire à appréhender le *xingyiquan* sous l'angle d'une anthropocosmologie. Cela pourrait constituer le départ d'une recherche ultérieure plus approfondie, ceci étant, je souhaiterais dans cette section nous situer dans cette vision anthropocosmologique, qui nous invite à considérer, comme l'observe Edgar Morin, « non seulement l'homme de l'extase, mais l'homme du culte, du rite »⁶⁶¹ ; un homme dont l'activité martiale et par extension sociale s'anime par le fait religieux et spirituel au sens large, c'est-à-dire adorateur et croyant non pas d'un Dieu, précisément, mais aux forces de l'Univers, rappelant par ailleurs les études de Marcel Granet précisant que « la religion n'est point en Chine une fonction différenciée de l'activité sociale »⁶⁶². Le système ontologique structurant la méthode d'entraînement au *xingyiquan* s'inscrit donc dans cette idée où « tout ce qui est cosmologie concerne essentiellement l'homme, tout ce qui est anthropologie concerne essentiellement le cosmos »⁶⁶³. Dans cette optique, le pratiquant de *xingyiquan* construit son corps martial sur le rapport qu'il entretient avec l'Univers : cette relation se précise tout particulièrement avec la méthode de transformation du corps des Cinq Phases cyclique conçue à partir d'un système de « réciprocity analogique entre l'homme-microcosme et le monde-macrocosme »⁶⁶⁴.

⁶⁵⁷ Pour reprendre les termes de Pierre Bourdieu employés dans son commentaire sur la pratique de la boxe, voir Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, p. 130.

⁶⁵⁸ Il est intéressant de rappeler ici les travaux de Loïc Wacquant sur le processus d'apprentissage de la gestuelle de la boxe chez les boxeurs de Chicago — lire ou relire notamment le passage décrivant les conseils de l'entraîneur à ses boxeurs sur la manière de respirer dans le *sparring*. Voir Loïc Wacquant, *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Montréal, Agone, p. 60.

⁶⁵⁹ J'ai régulièrement relevé ce terme lors de mes observations participantes des entraînements au *xingyiquan*. Les maîtres insistent beaucoup sur l'aspect « naturel » de la manifestation du *qi*, laquelle n'est ainsi pas provoquée par l'exercice ou le contrôle de la respiration.

⁶⁶⁰ Je reprends ici la traduction donnée par Anne Cheng de *ziran*, « de soi-même ainsi », pour désigner le terme « naturel », voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., pp. 129-130.

⁶⁶¹ Edgar Morin, *Journal*, (1962-1987), Paris, Le Seuil, 2012, pp. 293-294.

⁶⁶² Cité notamment par Kristofer Schipper, *Le corps taoïste*, op. cit., p. 15 ; voir Marcel Granet, *Pensée chinoise*, op. cit., 1934, p. 586.

⁶⁶³ Edgar Morin, *Journal*, (1962-1987), op. cit., pp. 293-294.

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

4.3.2. La méthode des six harmonies et les Cinq Phases cycliques

J'évoquais plus haut que l'une des hypothèses de l'origine du *xingyiquan* provient d'un art plus ancien développé sur le maniement de la lance militaire, nommé la méthode *liuhefa* 六合法, « six harmonies » ou « six coordinations »⁶⁶⁵. Les techniques du *xingyiquan* reposent en effet sur cette idée de « six harmonies », qui a pour objectif une coordination totale du couple corps-esprit, soit le fait de relier harmonieusement les différentes parties composant l'ensemble du corps et celui de l'esprit, puis de relier ces deux ensembles ainsi coordonnés en vue d'optimiser la force nécessaire à la mise en œuvre des techniques martiales.

La méthode des six harmonies se divise en deux grands principes : *nei san he* 内三合, les « trois harmonies internes », et *wai san he* 外三合 « trois harmonies externes ». Les trois harmonies internes sont *xin yu yi he* 心与意合, « coordonner cœur (esprit) et intention » ; *yi yu qi he* 意与气合, « coordonner intention et souffle » ; *qi yu li he* 气与力合, « coordonner souffle et force ». Les « trois harmonies externes » sont *shou yu jiao he* 手与脚合, « coordonner mains et pieds » ; *zhou yu xi he* 肘与膝合 « coordonner coudes et genoux » ; *jian yu kua he* 肩与胯合, « coordonner épaules et hanches »⁶⁶⁶. La méthode des six harmonies vise l'idéal d'une « unité totale » excluant de fait toute coordination partielle des éléments composant les ensembles corps-esprit, *yi he wu bu he* 一合无不合. Seule la coordination interne-externe doit permettre à l'adepte la mise en pratique du principe *yi dong wu bu dong* 一动无不动, « [si] une seule partie [du corps] bouge, tout bouge », c'est-à-dire qu'elle offre la possibilité d'exploiter une réactivité globale mobilisant le groupe corps-esprit dans son entièreté.

Tout le processus alchimique de la pratique du *xingyiquan* se construit autour de l'idée d'une transformation du corps à l'image du fonctionnement cosmologique de l'univers. Il s'agit d'emblée d'établir la correspondance entre le paysage intérieur de l'homme (le microcosme) avec le paysage extérieur à celui-ci (le macrocosme), soit de faire « correspondre symboliquement, magiquement, les artères et les veines de l'être humain avec les « artères » et

⁶⁶⁵ La méthode des six harmonies n'est cependant pas une singularité propre à la pratique du *xingyiquan*. Cette méthode constitue également la base d'un certain nombre de boxes comme, entre autres, le *liuhe bafaquan* 六合八法拳, la « boxe des six harmonies et des huit méthodes », ou encore le *liuhe tanglangquan* 六合螳螂拳, la « boxe des six harmonies de la mante religieuse ».

⁶⁶⁶ Ces principes sont les fondamentaux du *xingyiquan*. Ces données ont été recueillies au cours de mon enquête ethnographique, mais sont aussi consultables dans la plupart des ouvrages anciens et actuels sur la théorie du *xingyiquan*. Voir notamment celui de Sun Yukui, *Sun Lutang wuxue lunyu*, pp. 5-6, *op. cit.* ; Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, *op. cit.*, pp. 136-140.

les « veines » de la terre, c'est-à-dire les fleuves et les ruisseaux »⁶⁶⁷. En se « connectant » par la respiration à l'atmosphère, *yu kongqi jiehe* 与空气结合, le souffle du pratiquant doit alors « se correspondre au souffle du vent, à l'atmosphère »⁶⁶⁸.

Les objectifs spirituels du pratiquant de *xingyiquan* ne sont en ce sens pas séparés des ambitions d'immortalités du *neidan* 内丹, les pratiques alchimiques taoïques. La réflexion anthropocosmologique permet alors de comprendre comment l'artiste martiale, dont le destin est fixé par le Ciel, *ming* 命, tend à s'accomplir par et dans une nature individuée, *xing* 性, où l'homme n'existe dans l'Univers qu'au travers de « mille et dix mille changements et transformations ». Pour atteindre l'idéal d'Unité en lui-même et avec l'extérieur, le temps de vie qui est lui alloué devient celui de sa transformation⁶⁶⁹. Cette observation rejoint par ailleurs le commentaire sur la transformation de la force écrit par Sun Lutang et mentionné plus haut⁶⁷⁰.

La théorie des Cinq Phases, *wuxing* 五行, se positionne ainsi comme composante fondamentale de la conception cosmologique du corps appliquée aux méthodes de longévité du *xingyiquan*, mais aussi à celles d'entraînement pour la pratique du combat. Je fais le choix de traduire le caractère *xing* par « phase », car cela traduit mieux la notion de mise en mouvement et de dynamisme qu'il exprime dans la pratique concernée. J'emploie aussi, par commodité quand cela est nécessaire, le terme « agent », qui reflète mieux une qualité substantielle stable dans le temps et l'espace⁶⁷¹.

La première mention écrite et connue de la théorie des Cinq Phases se trouve dans le *Shujing* 书经, le « Classique des documents »⁶⁷². Ce classique nous éclaire sur les Cinq Phases en ceci qu'elles apparaissent, à l'image du Yin et du Yang, comme des outils de catégorisation des phénomènes naturels. Les différents « agents » que sont le métal, l'eau, le bois, le feu et la terre sont associés, entre autres, à une saison, une direction ou une couleur et sont principalement les instruments, aux III^e et II^e siècles av. J.-C., d'une noblesse aux préoccupations centrées sur les cérémonies rituelles et sacrificielles visant à légitimer des droits de conquête ou de conservation du pouvoir⁶⁷³.

⁶⁶⁷ Benoît Domergue, *La réincarnation et la divinisation de l'homme dans les religions : approche phénoménologique et théologique*, Rome, Gregorian Biblical, 1997, p. 27.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

⁶⁷⁰ Voir *supra*, p. 252.

⁶⁷¹ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p. 256.

⁶⁷² Aussi appelé *Shangshu* 尚书, ce sont des écrits regroupant, entre autres, des discours et des conseils sur la gouvernance et l'administration depuis la supposée dynastie des Xia 夏 (II^e millénaire-XVIII^e) jusqu'au Zhou de l'Ouest, *Xi Zhou* 西周 (1044-771 av. J.-C.). Voir notamment le passage sur les classiques écrit par Jacques Gernet dans *Le monde chinois*, tome 1, *op. cit.*, pp. 118-220.

⁶⁷³ Voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, pp. 256-258.

À ce titre, l'histoire de la pensée cosmologique chinoise prend un tournant décisif avec Zou Yan 邹衍 (305-240 av. J.-C.), lequel élabore une théorie basée sur l'interaction du Yin et du Yang, ainsi que sur les mouvements cycliques des Cinq Phases⁶⁷⁴. Le métal s'associe à l'automne et à l'ouest ; l'eau s'associe à l'hiver et au nord ; le bois s'associe au printemps et à l'est ; le feu s'associe à l'été et au sud ; la terre, qui assure le lien entre les différentes phases, demeure au centre. Assimilé au principe du Yin et du Yang, le dynamisme des Cinq Phases se base ainsi sur l'alternance des phénomènes naturels spatio-temporels⁶⁷⁵. La mise en mouvement des Cinq Phases ne suit cependant pas un ordre figé, comme je l'ai évoqué plus haut, mais répond à des lois qui relèvent tantôt du domaine de l'engendrement *sheng* 生, tantôt de l'ascendance (ou de la domination) *ke* 克. Une règle à laquelle obéit le système d'entraînement du *xingyiquan* :

Le *xingyiquan* est conforme à la théorie ontologique d'engendrement et de domination réciproque des Cinq Phases issue de la période des Printemps et Automnes. Le principe d'engendrement réciproque des Cinq Phases est : le métal engendre l'eau, l'eau engendre le bois, le bois engendre le feu, le feu engendre la terre, la terre engendre le métal ; le principe de domination réciproque des Cinq Phases est : le métal domine le bois, le bois domine la terre, la terre domine l'eau, l'eau domine le feu, le feu domine le métal.⁶⁷⁶

Les cinq organes, *wuzang* 五脏 (cœur, foie, rate, poumons et reins), mais aussi les cinq organes des sens, *wuguan* 五官 (langue, yeux, philtrum, nez et oreilles), sont également gouvernés par les Cinq Phases, et c'est tout particulièrement cette relation entre la théorie cosmologique et le corps humain qui s'applique aussi bien à la dimension curative que martiale de cette boxe :

Les Cinq Phases se réfèrent aux organes internes. Ainsi le poumon appartient au métal, le foie appartient au bois, les reins appartiennent à l'eau, le cœur appartient au feu, la rate appartient à la terre ; les Cinq Phases se réfèrent également aux cinq organes des sens lesquels sont le nez pour les poumons, les yeux pour le foie, les oreilles pour les reins, la langue pour le cœur, le philtrum pour la rate ; de même les Cinq Phases se réfèrent à des méthodes de boxe : « fendre » (*piquan*) appartient au métal ; « détruire » (*benquan*) appartient au bois ; « percer » (*zuanquan*) appartient

⁶⁷⁴ *Ibidem*. Zou Yan parle notamment de « Cinq Vertus » ou de « Cinq Puissances », *wude* 五德.

⁶⁷⁵ Voir Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme*, op. cit., pp.17-18.

⁶⁷⁶ Texte original : 形意拳沿袭春秋时代的五行相生相克哲理。五行相生之道为金生水、水生木、木生火、火生土、土生金；五行相克之道为金克木、木克土、土克水、水克火、火克金。Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 28.

à l'eau ; « exploser » (*paoquan*) appartient au feu ; « renverser » (*hengquan*) appartient à la terre. Le *xingyiquan* utilise la théorie d'engendrement pour renforcer le corps et chasser les maladies, tandis que la théorie de domination s'applique au combat.⁶⁷⁷

L'initiation au *xingyiquan* passe par la pratique du *wuxingquan* 五行拳, la « boxe des Cinq Phases », au travers de laquelle l'adepte doit suivre un ordre précis d'apprentissage de mouvements en corrélation avec le cycle d'engendrement des Cinq Phases. Ces techniques sont désignées par *quan*, terme générique pour désigner les techniques de combat exécutées avec le poing ou la main : *piquan* 劈拳, « pourfendre »⁶⁷⁸ ; *zuanquan* 钻拳, « percer »⁶⁷⁹, *bengquan* 崩拳, « détruire »⁶⁸⁰ ; *paoquan* 炮拳, « exploser » — littéralement le « poing-canon » ; *hengquan* 横拳, « renverser » — littéralement « frappe transversale ». La maîtrise en exercice solitaire de ces mouvements est la condition première pour pouvoir aborder ensuite les méthodes d'applications au combat, qui obéissent, quant à elles, au cycle de domination :

D'après le principe d'engendrement, *henquan* engendre *piquan* ; *piquan* engendre *zuanquan* ; *zuanquan* engendre *bengquan* ; *benquan* engendre *paoquan* ; *paoquan* engendre *henquan*. Telle la Terre qui donne naissance à tous les êtres, c'est à partir de *hengquan* que peut s'engendrer chaque phase.

D'après le principe de domination, *piquan* soumet *benquan* ; *benquan* soumet *hengquan* ; *hengquan* soumet *zuanquan* ; *zuanquan* soumet *paoquan* ; *paoquan* soumet *piquan*.⁶⁸¹

La technique *piquan* constitue le mouvement de base que chaque novice est tenu d'apprendre durant une période minimum d'un an avant d'étudier le mouvement suivant. Associé à l'énergie de l'automne (énergie progressivement déclinante), au métal et aux poumons, *piquan* doit améliorer la qualité de la respiration de l'adepte. Sa pratique permet une respiration fluide, profonde et continue, alimentant de ce fait les muscles en oxygène et assure une bonne

⁶⁷⁷ Texte original : 五行对应内脏，肺属金，肝属木，肾属水，心属火，脾属土；五行对应五官，鼻通肺，目通肝，耳通肾，舌通心，人中通脾；五行对应拳法，劈拳属金，崩拳属木，钻拳属水，炮拳属火，横拳属土。形意拳以相生之理，强身祛病；以相克之理，技击应用。 *Ibidem*.

⁶⁷⁸ En pratique, le *piquan* est un mouvement semi-circulaire de haut en bas qui s'exécute avec le tranchant de la main ouverte, l'avant-bras et le poing fermé.

⁶⁷⁹ *Zuan* indique simultanément la notion de percer et de vriller, la traduction la plus proche dans ce contexte serait ainsi « percer en vrillant ».

⁶⁸⁰ *Beng* traduit ici l'idée de faire s'écrouler quelque chose par le biais d'un choc explosif, ou encore l'image de lancer un pétard qui éclate aussitôt après avoir atteint sa cible.

⁶⁸¹ Texte original : 由相生之理，故横拳能生劈拳，劈拳能生钻拳，钻拳能生崩拳，崩拳能生炮拳，炮拳能生横拳。如万物之于土，故横拳能生各拳。由相克之理，故劈拳能克崩拳，崩拳能克横拳，横拳能克钻拳，钻拳能克炮拳，炮拳能克劈拳也。 Li Zhongxuan, *ibidem*, p. 28.

circulation du sang dans tout le corps. Cette technique « chasse les maladies et renforce le corps », *qubing jianshen* 去病健身, soit elle corrige les déséquilibres internes à l'origine du manque de vigueur et de vitalité du novice dans son entraînement, mais aussi dans la vie quotidienne.

Le mouvement des mains éveille la sensibilité du corps entier, la respiration s'active, graduellement, et se met à « vibrer comme la peau d'un tambour » et les pores de la peau se dilatent. Xue Dian disait autrefois que « les boxeurs devaient apprendre à respirer avec le corps ». Les bienfaits merveilleux de la respiration peuvent, de cette façon, être éprouvés dans l'exercice du *piquan*. [...]

Une respiration ample et fluide est le fondement de l'étude d'un art martial ; c'est pour cette raison que l'exercice du *piquan* vient en premier dans la pratique du *Xingyiquan*. [...].⁶⁸²

Il est considéré dans les lignées de *xingyiquan* auprès desquels j'ai effectué mon étude que l'initié novice a « chassé ses maladies » et « rétabli son déséquilibre interne » au bout d'une période minimum d'une année d'entraînement. Au terme de cette durée, il peut ainsi faire l'expérience des premières sensations dans son propre corps, comme les décrit Li Zhongxuan dans son témoignage oral :

À partir d'une certaine étape dans l'exercice du *piquan*, tout le monde en ressent les sensations. La peau s'épaissit comme celle d'un éléphant, les doigts grossissent comme des carottes, des petits tourbillons se forment dans le creux des mains. Il y a aussi la sensation d'avoir tous les doigts de la main qui veulent spontanément saisir avec force, refusant de se déplier... Tous ces ressentis sont des illusions. Ils sont liés à l'abondance du *qi* et à la vitalité qui anime le corps. La bonne humeur qui en résulte, comme un enfant qui déborde de curiosité, provoque l'envie de s'occuper au quotidien. C'est une étape par laquelle il faut absolument passer [...]

L'exercice du *piquan* entraîne le souffle « *xi* », rééquilibre le corps d'abord, le renforce ensuite : cela demande au minimum un an de pratique pour y parvenir. Pratiquer le souffle réveille la vitalité, la poitrine est comme remplie d'une vive exaltation qui stimule l'esprit. On ressent, à partir de ce moment-là, un goût intarissable pour l'étude de la boxe.⁶⁸³

⁶⁸² Texte original : 手部动作激发了全身，渐渐感到气息鼓荡，全身毛孔开合。薛颠说过：「练拳的人要学会呼吸」呼吸的妙处在打劈拳时可以体会到。[...] 气息充沛，这是习武的基础，所以形意先练劈拳 [...]. Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁸³ Texte original : 在练劈拳的阶段，都会遇到这样的情况，觉得身上皮肤增厚，像大象皮似的，而且觉得手指粗得像胡萝卜，两个手心像有两个小旋涡，十根手指自发地紧紧握起，不愿意打开.....这都是错觉，因为身上的气充足了，情绪也变得活跃，忙了这个忙那个，小孩一样干什么都兴致盎然。这是一个必经的阶段 [...] 因为劈拳练息，这个功夫得一年才能成就，先去病再强身。通过练息，身上的气养育起来，大脑时常会有灵感，此时学拳就真是趣味无穷了。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 26-27.

Le mouvement *piquan* est couplé avec le mouvement *zuanquan*. Ce dernier est associé à l'énergie Yin de l'hiver, l'eau et, par conséquent, est en relation avec les organes des reins. Les reins s'entretiennent, sont « nourris et massés » au travers de la tonification des jambes que propose la méthode de déplacement et de torsion de la partie supérieure du corps (tronc, hanches, bustes) dans la technique *zuanquan*. Outre sa valeur curative et son application martiale, la pratique du *zuanquan* doit agir sur le comportement et la conduite morale de l'être humain.

En effet, de la même manière que la nature de l'eau amène celle-ci à couler vers le bas, le comportement du pratiquant doit tendre naturellement vers une attitude modeste, ferme et réservée, qui s'apparente par ailleurs à l'idée dans la pensée chinoise ancienne que l'homme, comme l'exprime la métaphore de l'eau, est naturellement prédisposé à la bienveillance⁶⁸⁴. À l'image du potentiel d'adaptation de l'eau, qui possède la propriété d'épouser n'importe quelle forme, un sentiment de confiance et d'adaptabilité aux différentes situations doit se manifester également au bout d'un certain temps de pratique.

[...] Les jambes, en revanche, sont associées aux reins. Du point de vue de l'application au combat (*dafa*), l'exercice du *zuanquan* met l'accent sur les bras, mais lorsqu'il est question de la méthode d'entraînement (*lianfa*), on porte l'attention sur le travail des jambes. Ainsi, une personne souffrant d'impuissance sexuelle, communément appelée « insuffisance de *yin* des reins », pourra nourrir ses reins en travaillant la tonicité et la souplesse de ses jambes. De ce fait, le déplacement du *zuanquan* ne se fait non pas en aller-retour linéaire, mais en avançant en spirale, ce qui permet d'être à l'aise dans le mouvement et de relâcher les jambes. Le *qi* des poumons et le *yin* des reins étant suffisant et vigoureux, le haut et le bas du corps sont alors restaurés et la progression dans l'entraînement est envisageable. D'où le sens de lier dans un seul mouvement *zuanquan* et *piquan* [...] L'exercice du *zuanquan*, quant à lui, agit sur le pratiquant à l'image de l'eau et de sa tendance naturelle à couler vers le bas. La personnalité devient ainsi réservée, ferme et modeste ; la qualité de la peau s'améliore, la voix est très agréable à entendre et l'esprit devient plus consciencieux. [...].⁶⁸⁵

La technique suivant la pratique de *zuanquan*, conformément à l'ordre cyclique des Cinq Phases, est le *bengquan*, « détruire ». Ce mouvement de frappe linéaire et directe avec le poing

⁶⁸⁴ Anne Cheng, *op. cit.*, pp. 126-127, 170-171, 192-194.

⁶⁸⁵ Texte original : 而人的两条腿属于肾。一个人得了阳萎病，会被叫做 « 肾水不足 »。钻拳以打法来说，是要练肘或指节的，但以练法来说，是要练腿的，以活腿来养肾。所以钻拳的步伐不是直来直去，而是螺旋前进。让两条腿有一个松快的余地，这样肺气足、肾水旺，上下身都修好，方可以向上进修。所以要钻拳接着劈拳练。水处卑下，往下流，所以练成钻拳后，人的性格会变得沉稳谦和，皮肤质地都会改善，声音非常悦耳，心思也会变得很缜密 [...]. Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 26-27.

est tout particulièrement rendu célèbre par Guo Yunshen, encore aujourd'hui considéré comme étant l'un des plus illustres maîtres de *xingyiquan* de la province du Hebei de la fin du XIX^e siècle. Instructeur militaire à la cour des Qing dès 1877 et réputé tant pour sa virtuosité martiale que pour sa brutalité au combat, Guo Yunshen popularise dans les dernières années du règne mandchou le mouvement *bengquan* après avoir tué Dou Xianjun 窦宪钧 (s.d.), un chef de brigand qui exerçait son autorité à Zhengding, dans la région de Cangzhou⁶⁸⁶.

Dans la théorie des Cinq Phases, le *bengquan* est associé à l'énergie Yang du printemps (énergie renaissante) au bois et au foie lequel est, d'après la médecine chinoise, à la source du courage et de l'esprit de décision. Le *qi* du foie en « abondance » ou en « excès », se traduit par une montée du *yang* du foie et du feu du foie provoquant colère et irritabilité, voire un comportement violent et hargneux⁶⁸⁷. Suivant ainsi la théorie des Cinq Phases, et en contraste avec la technique précédente, *zuanquan*, visant à la réserve et au contrôle des émotions, la pratique du *bengquan* voudrait stimuler chez l'adepte un caractère impulsif et une intention destructrice au combat, comme l'indique le caractère *beng*, « détruire ».

[...] Guo Yunshen avait la remarquable réputation de celui qui « renverse le pays tout entier de son coup de poing sur un demi-pas (*banbu bengquan*) ». Alors qu'il était en fonction sous l'autorité d'un officiel impérial issu de la noblesse mandchoue⁶⁸⁸ à Cangzhou, il tua un homme en le frappant. Le magistrat du district lui fournit toutefois une cour à côté de la prison. Il y resta enfermé deux ans pour le crime qu'il a commis [...] Le *bengquan* est la technique la plus efficace pour le combat : le bras s'étend comme on décoche une flèche et le poing percute aussitôt en plein milieu. Une telle aisance relève d'un très haut niveau, et il n'existe pas de méthode d'entraînement pour y parvenir. Celui qui y parvient est celui dont la

⁶⁸⁶ Voir d'abord Meng Xiangyin 孟祥寅 (éd.), *Shenxian zhi* 深县志 [Monographies du district de Shen], Beijing, Zhongguo duiwai fanyi, 1999, pp. 560-562 ; puis voir également Cangzhou wushi zhi bianzuan weiyuanhui 沧州武术志编纂委员会 (éd.), *Cangzhou wushi zhi* 沧州武术志 [Annales sur les arts martiaux de Cangzhou], Shijiazhuang, Hebei renmin, 1991, p. 422.

⁶⁸⁷ Je tire ces informations de l'ouvrage du médecin italien spécialiste en médecine chinoise Giovanni Maciocia. Voir notamment Giovanni Maciocia, *Les principes fondamentaux de la médecine chinoise*, Bruxelles, Satas, 1992, pp. 102-119.

⁶⁸⁸ Le texte original de ce passage précis est *yi pin guan jin lu* 一品官金禄, et précise plus loin qu'il s'agit d'un officiel descendant de la noblesse mandchoue, probablement Ronglu 荣禄 (1836-1903), lequel figure parmi les principaux commandants des troupes impériales. Cependant, l'auteur ne donne aucune information sur Ronglu. Voir à ce sujet l'ouvrage de John K. Fairbank, Kwang Ching-liu (éd.), *The Cambridge History of China, Volume 11, Late Ch'ing, 1800-1911*, Cambridge University Press, 1980, p. 412.

pratique de transcendance [des techniques] (*xiuwei*)⁶⁸⁹, commence à porter ses fruits [...].⁶⁹⁰

Le feu, engendré par le bois, selon la théorie des Cinq Phases, inscrit dans le cycle d'apprentissage du *xingyi quan* le mouvement *paoquan*, associé à l'énergie du cœur et à celle du Yang de l'été. C'est le quatrième et avant-dernier mouvement dans l'apprentissage initiatique. Le terme *paoquan* voudrait exprimer l'image de deux coups de poing qui « éclatent », *pao*, comme le projectile d'un canon. La première main positionnée en avant servant de protection, de parade ou d'appui est comparée à l'affût, tandis que la deuxième main, positionnée plus en retrait, est comparée au projectile du canon. Les deux « éclatent » en même temps. Le cœur est gouverné par l'énergie du feu, abrite l'esprit et régule les activités mentales⁶⁹¹. La technique de *paoquan* est censée développer la réactivité et l'explosivité du pratiquant, comme l'exprime cette formule en *gejue* :

Les techniques de combat se font avec [tout] le corps. Ainsi mains et pieds bougent ensemble dans la même direction. C'est cela [la technique] authentique. Poings comme canons ; [corps] torsadé comme dragon : devant l'ennemi, le feu embrase tout le corps.⁶⁹²

Le mouvement de *paoquan* est, à l'égal de celui de *bengquan*, un mouvement qu'il faut éprouver au travers du maniement de la lance. Sa gestuelle provient effectivement à l'origine de la méthode de lance, comme je l'ai mentionné plus haut, et plus précisément pour ces deux techniques de la méthode *shisan qiang* 十三枪, les « Treize lances ». *Paoquan* mime un mouvement de feinte qui consiste à donner l'apparence de « piquer » vers le bas avec la pointe

⁶⁸⁹ Ce que je choisis de traduire, de manière un peu réductrice, par « pratique de transcendance » des techniques est le terme *xiuwei* 修为. Il s'agit d'un terme employé notamment par les bouddhistes et les taoïstes. Pour une définition générale, le terme *xiuwei* indique l'état dans lequel le pratiquant parvient à se transcender et, par extension, à transcender sa pratique, en atteignant un niveau de conscience supérieur, et ce au travers de l'exercice, *xiu*, littéralement « cultiver », c'est-à-dire l'exercice physique et spirituel quotidien. Ce terme est notamment souvent associé aux pratiques d'ascèses à l'issue desquelles l'adepte doit parvenir au détachement du monde extérieur, et à se libérer de ses distractions matérielles — futiles pour l'esprit —, jusqu' à atteindre un état supérieur d'attention et de concentration.

⁶⁹⁰ Texte original : [...] 郭云深有 « 半套崩拳打遍天下 » 的美誉, 他归附在一品官金禄门下, 在沧州打死了人, 县官在监狱旁给他盖了院子, 关了两年, 算是偿还了人命。[...] 崩拳比武最方便, 伸手就是, 崩拳如箭, 发中同时, 这份利索是高东西, 没法练, 修为到了才能有。[...] Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 211-212.

⁶⁹¹ Voir Giovanni Maciocia, *les principes fondamentaux de la médecine chinoise*, *op. cit.*, pp. 102-105.

⁶⁹² Texte original : 打法定要先上身, 脚手齐到方为真, 拳如炮形龙折身, 遇敌好似火烧身. Extrait tiré des formules (*gejue*) transmises par le Maître Li Cunyi. Voir Li Zhongxuan, *op.cit.*, pp. 34-35.

de la lance pour, en réalité, soulever l'arme à la manière d'un levier, et faire chuter l'adversaire avec un mouvement similaire à celui de bêche⁶⁹³.

Cette technique provenant de l'art militaire de la lance est ainsi appliquée à l'art du combat *xingyiquan* à mains nues, et s'inspire, encore aujourd'hui, de la formule tirée de la transmission orale ancienne, volontairement imagée, voire codée, du maniement de la lance :

Lorsque tu charges, je suis déjà en garde et, avant même que tu puisses regrouper [ta garde], déjà je darde. Les reins solides mon arme tournoie, ainsi, les faiblesses [espaces vides] n'ont plus de secret pour moi. Si l'intérieur tu défends, vers l'extérieur je me tourne ; par les côtés tu lances l'assaut, d'un même mouvement je contourne. Mon attaque perce telle une flèche, et ma défense [aussi précise] que si elle traçait une ligne. Toute la maîtrise de l'art de la lance est celle de défendre et de piquer, et là aucun démon ne saurait te résister. Confiance dès l'aube puisque, le soleil étant à l'est, avec aise j'arme mon épéu. Mais Prudence à midi, car, l'astre à son zénith, peut brûler les deux yeux. Je préfère alors le crépuscule, qui permet de voir de la Terre jusqu'aux Cieux. Dès le sixième mois lunaire je prends l'ascendant, et à la douzième lune favorable m'est le vent.⁶⁹⁴

Enfin, *hengquan* arrive en cinquième position dans l'apprentissage, il est associé à la terre et de ce fait, est le mouvement qui engendre tous les autres d'après la théorie des Cinq Phases :

Dans la boxe des Cinq Phases, *hengquan* est le plus difficile à maîtriser [...] il faut s'y exercer lentement. Dans l'aspect martial, *hengquan* est une manière de combattre au corps à corps, consistant à employer les épaules, les fessiers, les coudes et les genoux [...] Atteindre un haut niveau dans l'étude des arts martiaux nécessite de respecter les phases [d'entraînement], mais maîtriser ne serait-ce qu'une seule de ces phases permettrait de toutes les maîtriser [...] Ainsi, comme c'est écrit dans les anciens traités de boxe, nous pouvons remarquer que la force transversale (*hengjin*) est la base de l'art de la boxe *xingyi* : « les Cinq Phases sont la mère du *xingyiquan* ; le *heng* est la mère des Cinq Phases ».⁶⁹⁵

⁶⁹³ Voir Li Zhongxuan, p. 47.

⁶⁹⁴ Ces dernières références cosmologiques semblent indiquer métaphoriquement le positionnement et le placement du lancier face à son ennemi, avec les avantages et les inconvénients que pourrait avoir l'emploi dans un contexte donné d'une technique ou d'une position précise. Je n'ai cependant pas davantage d'informations à ce sujet d'après les sources orales et écrites sur lesquelles j'ai traduit cette formule. Texte original : 你枪扎，我枪拉，你枪收，我枪发。枪是缠腰锁，虚点难招架，圈里风波圈外看，你绕我也绕。去如箭来如线，扎枪要扎机。中平枪，枪中王，闪法拉法鬼难防。辰时使枪日在东，站住东方好用攻；午时使枪日在南，勿叫太阳迎双眼；酉时使枪日在西，站住西方见高低；六月使枪迎风进，腊月使枪顺风行。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁹⁵ Texte original : 五行拳中横拳是最难学的 [...] 慢慢地横拳就会打了，进而对形意拳肩、臀、肘、膝的近身打法也能领会了 [...] 高深武术的学习肯定是有次第的，次第便是一通百通的途径。[...] 由此可见横劲是深入形意拳系统的基础，也正如拳谱所言：« 形意拳之母是五行，五行之母是横拳 »。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 152.

Les Cinq Phases du *xingyiquan*, dans l'ordre *pi, zuan, beng, pao* et *heng*, se présentent ainsi comme un processus d'apprentissage initiatique par phases indispensables dans la progression de la boxe interne.

Outre la dimension martiale, l'initiation aux Cinq Phases du *xingyiquan* se distingue au fur et à mesure de la progression par les « Cinq Phases externes », *wai wuxing* 外五行, correspondant aux cinq techniques susmentionnées et les « Cinq Phases internes », *nei wuxing* 内五行, correspondant aux cinq organes — poumons, reins, foie, cœur, rate. L'entraînement aux Cinq Phases doit par conséquent avoir également un effet concret sur le fonctionnement métabolique du corps humain et agir sur la vitalité, la santé générale et la longévité du pratiquant :

À partir de quand commence-t-on le travail interne (*neigong*) dans le *xingyiquan* ? À vrai dire, cela peut faire sourire, mais il commence à partir des gros et des petits besoins [uriner et déféquer]. Les postures du *xingyiquan* sont faciles à comprendre, et ce qu'on entend par les Cinq Phases externes (*wai wuxing*) sont ces quelques positions [*pi, zuan, beng, pao, heng*]. Qu'en est-il des Cinq Phases internes (*nei wuxing*) ? Celui qui ne fait pas l'expérience du ressenti de ses cinq organes et six entrailles ne pas progresser dans la pratique du *xingyiquan*. Faire cette expérience est très difficile. Lorsqu'on fait nos besoins, on se doit de « fermer les Cinq Phases » : fermer le regard, serrer les dents, contenir dans les oreilles, respirer silencieusement par le nez et maintenir l'esprit calme. Pendant qu'on fait nos besoins, l'intérieur du corps est en mouvement, et il est ainsi possible de faire participer les cinq organes et les six entrailles dans la pratique. Une fois que l'on éprouve de cette façon ses cinq organes et ses six entrailles, il n'est plus nécessaire d'attendre d'aller à la selle pour fermer les Cinq Phases ; dans le bus ou dans ses heures de loisir, on peut aussi fermer les Cinq Phases, et les bienfaits sont nombreux. Surtout lorsqu'on se lève le matin tôt, une fois réveillé, il ne faut pas tout de suite s'empresser de sortir du lit. Fermer pendant ces moments-là les Cinq Phases est la méthode de longévité du *xingyiquan*.⁶⁹⁶

La pratique des Cinq Phases se complète ensuite avec l'étude des *shi'er xing* 十二形, les « douze formes » animales. La méthode des *shi'er xing* se compose de douze enchaînements courts correspondant chacun aux douze animaux que sont le dragon, le tigre, le singe, le cheval,

⁶⁹⁶ Texte original : 形意拳的内功从何开始？说出来惹人笑话，从大小便开始。形意拳的架势好理解，所谓外五行就是那么几个架势。还有内五行呢？一个人对自己的五脏六腑没有体会，便没法练形意拳。人很难体会五脏六腑的，先要在大小便的时候“闭五行”，闭目，咬牙，耳内敛，鼻静气，脑静思。大小便时因为体内有运动，就牵扯上了五脏六腑。对五脏六腑有了体会后，不大小便的时候也就能闭五行了。闭五行好处多，在坐公共汽车时，闲散时间里，都可以闭五行。尤其是在早晨起来时，醒后先不要急于起床，闭一会五行，就是形意拳的长寿之法。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 133-134.

le coq, le busard, l'hirondelle, le serpent, le crocodile⁶⁹⁷, l'épervier, l'aigle et l'ours. Ces formes animales, bien que caractéristiques à la pratique du *xingyiquan*, relèveraient dans leur description plus de la description gestuelle que du rapport de l'art martial avec la cosmologie. Pour cette raison, je fais aussi l'économie d'aborder les principes relatifs à l'entraînement exclusivement technique et externe du *xingyiquan*, lequel se constitue d'un certain nombre de principes codifiés, tels que *qiqian shisi chu dafa* 七拳十四处打法, « sept poings et quatorze méthodes d'applications », *zheng ba qi ba* 正八奇八, « huit principes orthodoxes et huit principes extraordinaires », *shi fa* 十法, « dix méthodes », *ba xu* 八须, « huit conditions » et *ershi si fa* 二十四法, « vingt-quatre méthodes ». Le propos se concentre à présent, dans la sous-section suivante, sur une autre singularité du *xingyiquan*, qui est celle de l'entraînement de l'esprit pour le combat.

4.3.3. *Martialité et sensibilité : de l'entraînement pour le combat à l'éveil spirituel*

Ma démonstration consiste à présent à aborder la manière dont est lié le système ontologique et la méthode d'entraînement préparatoire aux Cinq Phases, décrites plus haut, en vue d'une « harmonisation de la forme avec l'esprit (intention) », *xing yu yi he* 形与意合. Le *xingyiquan* se compose effectivement d'un entraînement à la fois préparatoire à la gestuelle martiale et qui accompagne l'adepte tout au long de son apprentissage de la boxe. La propriété qui est recherchée par le pratiquant au travers de cet entraînement est une forme de « sensibilité », *mingan* 敏感, laquelle doit permettre à la fois d'augmenter ses capacités physiques, *tineng*, 体能, mais aussi et surtout d'affûter la perception et de galvaniser les émotions, c'est-à-dire de passer d'un état émotionnel stable, *zhengchang* 正常, à un comportement violent, voire d'une « énergie colérique », *nuqi* 怒气.

Les objectifs sont de faire ressurgir en l'homme, en ne cessant d'affiner la perception et l'appréhension des situations présentant quelques dangers que ce soit, ce que l'animalité oblitérée par les conditionnements sociaux et moraux peut renfermer de plus subtile, un « flair » animal, souvent infiniment plus développé que celui de cet homme-animal conditionné⁶⁹⁸, mais

⁶⁹⁷ Le « crocodile » est en fait une espèce très rare de petit crocodile vivant dans les eaux du fleuve Yangzi, appelée *tuo* 鼉 dans les textes anciens, mais plus connue aujourd'hui sous le nom de *yangzi'e* 扬子鳄, soit le crocodile (aussi appelé alligator) du Yangzi.

⁶⁹⁸ La remarque de Jean Grondin dans son article sur « Jacques Derrida et la question animale » est à ce titre éclairant ici quant à l'instinct animal que les pratiquants de *xingyiquan* voudraient retrouver : « l'animal comprend donc des choses et possède un flair, lequel est souvent infiniment plus développé que le nôtre. Pensons ici à ce que nous avons appris sur les animaux lors de cette terrible catastrophe que fut le tsunami du 26 décembre 2004, qui a

aussi qui peut être en certaines situations tout aussi redoutable d'imposance, *wei* 威 et de férocité, *meng* 猛⁶⁹⁹. L'adepte du *xingyiquan* est préoccupé par le retour à une nature instinctive et animale qu'il considère enfouie profondément en l'homme, voire oubliée, tel que Jacques Derrida le fait par ailleurs remarquer quand il questionne l'oubli « de l'animalité même de l'homme, de cette vie qui nous traverse, mais que la philosophie s'obstine à étouffer, en l'excluant de ce qui est censé constituer le propre de l'homme »⁷⁰⁰. Et cette animalité ne peut être réveillée que par un changement radical de paradigme concernant la mise en application de la force (*li*) sous le contrôle de l'intention (*yi*) : le geste, ou le mouvement extérieur est dans un premier temps délaissé au profit d'un effort d'intériorisation et d'immobilité pour permettre à l'esprit de reprendre le « contrôle » sur le corps, soit une disponibilité totale donnant la possibilité au combattant de s'exprimer au travers de la réactivité et de la spontanéité nécessaires en situation de combat.

Le *xingyiquan* est un art qui remet en question et bouscule volontairement les principes établis en cherchant constamment à faire l'inverse de ce que les autres font : si la plupart des pratiquants de boxe ont une tendance à l'extériorisation (*waixiang*), dans l'entraînement, le *xingyi* mettra plutôt l'emphase sur l'intériorisation (*neixiang*).⁷⁰¹

Immobilité et intériorisation façonnent le geste en *xingyiquan* qui sert, comme le décrit Jean-Marc de Grave dans ses observations ethnographiques sur les pratiques martiales javanaises de *tenaga dalam*, à « donner apparence » à la colère de l'être humain, à l'« illustrer », ainsi que la pratique interne dont il est le résultat a pour effet d'augmenter l'intensité de l'« émotion colérique » et « forme un réservoir où l'on peut puiser une grande force ».⁷⁰²

Les arts martiaux chinois, dans leurs diversités et complexités régionales, lignagères et stylistiques, ont ceci en commun qu'ils partagent tous la pratique des *taolu*, à l'exception de deux écoles que sont le *yiquan* 意拳, « boxe de l'esprit (intention), aussi appelé *dachengquan* 大成拳, « boxe du grand accomplissement », et le *ziranmen* 自然门, « école naturelle ». J'ai

causé la mort de 300 000 personnes. Contre toute attente, on a cependant retrouvé très peu de carcasses animales sur la scène du désastre. C'est que les animaux avaient gagné les hauteurs parce qu'ils avaient pressenti ou « compris », semble-t-il, ce qui venait, et mieux que tous les instruments de calcul des hommes ». Voir Jean Grondin, « Derrida et la question de l'animal », *Cités*, vol. 30, no. 2, 2007, pp. 31-39.

⁶⁹⁹ Li Zhongxuan évoque en ces termes le retour à une « nature instinctive », voir Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁰⁰ Cité par Jean Grondin, « Derrida et la question de l'animal », *op. cit.*

⁷⁰¹ Texte original : 形意拳是歪理, 处处和别人相反, 别家练拳是 « 外向 » 的, 形意练拳是 « 内向 » 的. Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁰² Jean-Marc de Grave, *Initiation rituelle et arts martiaux. Trois écoles de kanuragan javanais*, *op. cit.*, p. 185.

mentionné plus haut que la pratique des *taolu* consiste en la réalisation d'une gestuelle préétablie, en solitaire ou en binôme, et qui se présente comme un processus d'apprentissage à la fois initiatique, pédagogique et éducatif, de déplacements et de techniques d'attaques et de défenses avec ou sans armes conditionnés pour une situation donnée, c'est-à-dire dans le contexte où la technique concernée est admise comme applicable.

Le *xingyiquan* s'inscrit dans cette tradition de pratique des *taolu*. Toutefois, ces derniers, qui ne doivent pas être confondus avec la pratique des Cinq Phases décrite dans la sous-section précédente, relèvent au mieux dans les écoles de *xingyiquan* jusqu'à la période républicaine d'une pratique gymnique routinière, voire sont élaborés dans un objectif démonstratif et de diffusion extralignée et clanique du savoir confidentiel synthétisé et stylisé : les *taolu* sont, de cette façon, la codification et la simplification gestuelle de techniques résultantes d'une transformation subtile des énergies issue du travail interne, afin que la forme ainsi conçue de manière préétablie soit rendue intelligible pour l'observateur profane et extérieur à l'école.

La pierre angulaire à partir de laquelle va s'effectuer l'évolution physique (*xing*) et spirituelle (*yi*) du pratiquant de *xingyiquan* se construit, non pas à partir de la pratique des *taolu*, mais à partir d'exercices posturaux d'alchimie interne tenus au secret jusque dans les années 1920. Ces exercices sont désignés par le terme générique *zhanzhuang* 站桩, qui littéralement signifie « [se] tenir debout [comme un] pieu ». Le *zhanzhuang* consiste en un ensemble de postures dont l'entraînement est qualifié, du moins au départ, de « sans saveur », *dan* 淡, et « amer », *ku* 苦, caractérisant par ces qualificatifs l'austérité et la rigueur de cette pratique. Il s'agit néanmoins d'un entraînement progressif, qui accompagne l'adepte depuis son initiation jusqu'à un stade avancé, initialement secret, et qui vise à rassembler les « forces vitales et intérieures de l'être humain », et perfectionner la circulation du souffle (*qi*) afin de dompter ses pulsions agressives et dominer à travers elles celles d'autrui.⁷⁰³

Au premier stade de l'apprentissage, l'exercice au *zhanzhuang* se définit comme le maintien d'une posture sans bouger, sans se déplacer, afin d'éprouver le mécanisme à l'« origine du mouvement » à partir de l'immobilité et de la quiétude, *jing zhong qiu dong* 静中求动. Le novice s'initie donc à la première étape de cet exercice, qui mobilise son énergie et son attention à un effort isométrique constant : debout, les articulations des membres inférieurs légèrement fléchis et les membres supérieurs levés, le pratiquant maintient sa posture dans un état d'immobilité comme s'il « portait quelque chose », dans ses bras, *bao* 抱. Le type de force musculaire sollicitée est alors ce qui est désigné par la « force brute » du corps. La première

⁷⁰³ Voir notamment les descriptions de Jean-Marc de Grave sur les pratiques de *tenaga dalam*, *ibidem*.

étape consiste alors à maintenir la posture décrite, jusqu'à la disparition d'effets tels que les douleurs musculaires, les sensations d'engourdissements, les fourmillements et les tremblements dus à une mauvaise circulation du sang, par extension du *qi*.

L'étape suivante s'opère par un ajustement correct et toujours plus précis du placement de l'ossature, *gujia* 骨架, c'est-à-dire de l'alignement juste des différents segments osseux reliés par leurs articulations. C'est seulement dans cette configuration que l'adepte peut apprendre à solliciter la « force des tendons et des os », *jinguli* 筋骨力. Les tendons prenant leur insertion sur les os, il s'ensuit alors au travers d'un étirement permanent des chaînes tendineuses et une circulation fluide du *qi* par les canaux méridiens un changement qualitatif de la force « brute » (*ming* 明) du corps en une force « subtile » (*an* 暗). Ce processus, que j'ai évoqué avec la traduction plus haut des écrits de Sun Lutang, se nomme *huanjin* 换劲, « changer la force ». Les pratiquants des courants d'arts martiaux internes, mais aussi et d'abord les adeptes du *daoyin* 导引, considèrent ce processus comme préliminaire à celui qui consiste à « laver la moelle et transformer les tendons », le *xisui yijin* 洗髓易筋⁷⁰⁴. Cependant, la pratique du *zhanzhuang* pour l'adepte engagé dans une voie martiale, bien qu'issue des pratiques alchimiques, n'a pas seulement des bienfaits curatifs, mais doit permettre de générer un mouvement global du corps (cela renvoie notamment à la théorie des six harmonies évoquée plus haut) visant ainsi à ce que le combattant soit en mesure d'exécuter le *baofali* 爆发力, la « force explosive ».

Les deux postures d'entraînement fondamental au *zhanzhuang* sont le *hunyuanzhuang* 浑圆桩, posture élémentaire pour unir « les forces mélangées » et équilibrer la « répartition ronde » des forces dans le corps⁷⁰⁵, et le *santishi* 三体式, « posture des trois principes »⁷⁰⁶. Deux autres postures sont conçues pour renforcer les membres inférieurs du corps et le dos appelées

⁷⁰⁴ Voir à ce sujet les écrits attribués à Wang Xiangzhai, compilés et édités par Liu Tao 刘涛 et Li Quanyou 李全有, *Yiquan quanxue* 意拳拳学 [La science de la boxe de l'intention], Beijing, Beijing tiyu, 2001, p. 104.

⁷⁰⁵ *Hun* prend ici le sens de « mélangé », et *yuan* « rond ». Il s'agit du « mélange » des différentes forces du corps et le rapport avec la forme « ronde » du corps qu'elles entretiennent et au travers duquel elles s'équilibrent et se manifestent simultanément dans toutes les directions possibles que peut offrir la forme sphérique.

⁷⁰⁶ Le caractère *ti* 体 indique l'idée de globalité et provient de l'expression exprimant les trois « aspects » essentiels par lesquels se manifestent la nature que sont le Ciel, la Terre et l'Homme, *tian diren sancai* 天地人三才. Le chiffre trois fait également référence aux huit principes dont chacun exige trois conditions : les trois ports (têtes, mains, langue) *sanding* 三顶 ; les trois « verrouillages » (épaules, genoux, mains) *sankou* 三扣 ; les trois arrondis (colonne vertébrale, poitrine, coude) *sanyuan* 三圆 ; les trois « férocités » (l'esprit, le regard, la main) *sandu* 三毒 ; les trois « embrassés » (*dantian*, courage, coude) *sanbao* 三抱 ; les trois suspensions (*qi*, épaules, coudes) *sanchui* 三垂 ; les trois incurvations (bras, jambes, poignets) *sanqu* 三曲 ; les trois redressements (cou, reins, genoux) *santing* 三挺.

fuhuzhuang 伏虎桩, la posture à « soumettre le tigre », et *xianglongzhuang* 降龙桩, la posture à « dompter le dragon ».

L'immobilité n'est, cependant, qu'apparente et la durée du maintien des postures va d'une à deux heures pour le *hunyuanzhuang* et le *santishi*, et de quelques minutes seulement pour les postures *fuhuzhuang* et *xianglongzhuang* — celles-ci étant plus basses (articulations des membres inférieurs plus fléchies), elles sont donc physiquement plus éprouvantes.

L'adepte doit produire au cours du maintien postural un « mouvement intentionnel », *suiyi yundong* 随意运动, animé par l'intention de « bouger sans bouger », *si dong fei dong* 似动非动. Il est question en premier lieu de parvenir à un état de « quiétude, mais non sans-mouvement », *si jing fei zhi* 似静非止, puis, en deuxième lieu, d'induire un effet d'alternance de contraction et de relâchement des muscles profonds⁷⁰⁷.

Ces « micro-mouvements », *weidong* 微动, résultants de l'effet de contraction-relâchement, *songjin* 松紧, n'est cependant profitable au développement de l'explosivité alors recherchée qu'à partir du moment où la totalité du corps atteint un état de relâchement relatif, c'est-à-dire que l'adepte parvient à relâcher les groupes musculaires importants superficiels, tout en exerçant un maintien de l'ossature « étirée ». L'alternance de contraction des muscles profonds favorise l'élasticité générale du corps et est stimulée par un exercice singulier de visualisation, ou d'imagination, appelé *jiajie* 假借⁷⁰⁸. Un certains nombres d'images peuvent être employées telles que, pour les plus basiques, « tirer » ou « pousser » un mur devant soi, ou encore « envelopper » de tout son corps un tronc d'arbre et tenter de le faire bouger dans toutes les directions possibles et imaginables. Les activités de visualisation les plus intenses consistent à se situer dans un état de « contradiction », *maodun* 矛盾, qui se traduit par des imaginations telles qu'être « entre tenir et ne pas tenir » un objet, « entre tirer et pousser » quelque chose devant ou autour de soi, ou bien imaginer bouger « réellement » dans une direction choisie tout en manifestant l'intention de se déplacer dans la direction opposée.

D'autres activités de visualisation vont agir de manière plus importante sur l'état émotionnel et la réactivité nerveuse de l'adepte. Elles peuvent être, entre autres, celles d'imaginer un ou plusieurs ennemis, devant lesquels le pratiquant se mettra dans un état d'autosuggestion générant le sentiment d'être « grand », *ziwo fangda* 自我放大, face à ses adversaires.

⁷⁰⁷ Sur la notion de « mouvement intentionnel », voir les travaux de Yu Yongnian, *Dachengquan zhanzhuang yu Daodejing*, op. cit., pp. 249-265.

⁷⁰⁸ Voir Wang Xiangzhai, *Yiquan quanxue*, op. cit., p. 62.

Ces images nourrissent à la fois l'agressivité et la confiance de l'adepte. Celui-ci, débutant, passe ainsi d'un état psychologique négatif (position défensive et subordination à l'agresseur), à un état positif (position offensive et ascendance sur l'agresseur) qui vise à se considérer comme un « tigre affamé devant sa proie ».

Il est toutefois intéressant de faire remarquer, avant de poursuivre ma description, que l'emploi des termes liés à la pratique du combat dans les traités de *xingyiquan* et de la boxe qui en sera issue, le *yiquan*, publiés entre la fin du XIX^e et le milieu du XX^e siècle sont influencés par les différentes tendances politiques : Li Cunyi écrit au début de la période républicaine, en 1912, le *Cisha quanpu* 刺杀拳谱⁷⁰⁹, le « Traité de la boxe pour tuer », tandis que quelques décennies plus tard, le discours de diffusion de l'art martial change radicalement sous le régime maoïste, où Wang Xiangzhai écrira (ou fera écrire) des manuels qu'il qualifiera de *ziwei* 自卫, « autodéfense ». Même si les écrits tardifs attribués à Wang Xiangzhai promeuvent, sous l'autoritarisme communiste et ce dans l'« intérêt du peuple chinois », d'abord une pratique curative et, en second, une pratique dite défensive, ses recherches initiales sur le développement des capacités de l'être humain à combattre convergent au moins jusqu'au début des années 1950 vers celles de ses aînés et maîtres, et plus particulièrement celles de son maître Guo Yunshen, réputé pour ses qualités martiales.

Ces textes, publiés entre la fin de la période impériale et le début de la période maoïste, nous apprennent alors que l'adepte de *xingyiquan* doit parvenir à équilibrer modestie, calme et réserve ; vertus que procurent l'entraînement aux deux premières phases des Cinq Phases, tout en cultivant un état d'esprit *offensif* au travers duquel combattre revient à « frapper comme si l'on marchait » *daren ru zoulu* 打人如走路 et à « considérer l'ennemi comme un brin d'herbe » *kanren ru haocao* 看人如蒿草⁷¹⁰.

Ces qualités sont développées dans un environnement précis déterminé par une règle stricte : celle de ne jamais s'exercer à la pratique du *zhanzhuang* en extérieur. Les jardins, les parcs et les espaces ouverts, publics et naturels sont préconisés seulement pour les exercices curatifs. La perception de l'espace compte dans le développement des dispositions physiques et mentales pour le combat. Dans l'idéal, l'environnement de pratique doit être une pièce fermée et peu éclairée. La cour traditionnelle intérieure carrée est tolérée à condition que l'enseignement se déroule à l'abri des regards. Les récits et les témoignages oraux nous apprennent qu'il était

⁷⁰⁹ *Cisha* prend aussi le sens de tuer en « perçant » à l'aide d'une baïonnette ou d'une arme blanche pointue. Un détail que nous pourrions relier aux tentatives d'incorporation des techniques de *xingyiquan* dans les armées d'abord impériales mandchoues puis républicaines.

⁷¹⁰ Sun Yukui, *Sun Lutang wuxue lunyu*, op. cit., pp. 100-101.

courant que des pratiquants s'isolent plusieurs jours durant, voire des mois, dans le hall d'un temple abandonné qui laissait peu passer la lumière du jour⁷¹¹. L'obscurité participe au développement de cette sensibilité recherchée : positionné au centre de la pièce, le pratiquant doit parvenir à se « connecter », et être conscient et sensible à l'espace qui l'entoure en s'imaginant être relié, par une infinité de cordes ou de fils, aux murs, au sol et au plafond. Il peut, de la sorte, produire la sensation dans son corps, et ce grâce à l'imagination, des « forces contraires », *nili* 逆力, et des « forces de contentions », *zhengli* 争力, qui ensemble participent au bon ajustement de l'ossature et à l'alignement des chaînes tendino-musculaires permettant l'expression de la « force complète », *zhengli* 整力, dans les « six directions » (devant, derrière, haut, bas, gauche, droite) *liumianli* 六面力.

Nous avons vu que le *zhanzhuang* est une pratique progressive. Le stade suivant la « connexion » à l'espace est celui des *sirujingjie* 四如境界, les « quatre états [de réalisation] ». Il s'agit pour l'adepte de faire l'expérience sensitive de : *tizhengruzhu* 体整如铸, qui exprime l'idée d'un « corps complet et uni » comme si du métal avait été fondu à l'intérieur du corps ; *shenruqianguan* 身如铅灌, « solidité et lourdeur » du corps comme si celui-ci était rempli de plomb ; *jirouruyi* 肌肉如一, tous les « muscles ne font qu'Un » ; *maofaruji* 毛发如戟, les « poils et les cheveux sont hérissés comme des hallebardes ». Ces sensations sont un critère indiquant que la force est désormais tangible, que le pratiquant peut en éprouver la « réalité », et participe au développement de la réactivité, *fanying* 反应⁷¹².

Une fois les « quatre états » éprouvés, le pratiquant doit naturellement ressentir les *sishao* 四梢, les « quatre extrémités ». La sensation de la force aux « quatre extrémités » mobilise les terminaisons nerveuses et agit tout particulièrement sur l'état émotionnel. Il s'agit de quatre terminaisons externes, qui sont chacune en relation avec un correspondant interne : *she wei rou shao* 舌为肉梢, la langue est le prolongement des muscles ; *ya wei gu shao* 牙为骨梢, les dents sont le prolongement des os ; *fa wei xue shao* 发为血梢, les cheveux sont le prolongement du sang ; *zhao wei jin shao* 爪为筋梢, les ongles sont le prolongement des tendons. En pratique, cela donne les effets suivants : pousser la langue contre le palais procure l'envie de contracter simultanément chaque muscle ; serrer les dents (comme s'il on voulait mordre un tendon) procure une sensation de vibration dans les os et mobilise toute l'ossature ;

⁷¹¹ Ces données ont été relevées au cours de mon ethnographie dans la province du Shanxi, mais sont aussi évoquées par écrit dans le récit de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, *op. cit.*, p. 24 ; 96, ainsi que dans la biographie de Wang Xiangzhai, « Wang Xiangzhai xiansheng shengping dashiji », *op. cit.*

⁷¹² Wang Xiangzhai, *Yiquan quanxue*, *op. cit.*, p. 61.

imaginer avoir les cheveux et les poils hérissés « comme des lances et des piques » à la surface du corps stimule la circulation sanguine et l'agressivité (comme un chat face au danger dont les poils sont hérissés) ; imaginer vouloir planter ses ongles dans la paume de sa main en serrant le poing, ainsi que d'agripper le sol avec les orteils étire les tendons dont le résultat est une alternance de contractions et de relâchements des muscles⁷¹³.

Ces sensations permettent d'exalter l'impétuosité, le courage et l'agressivité de l'adepte, et se manifestent par une expression faciale censée effrayer l'adversaire et une « force humaine des plus animale ». Le degré d'intensité induit par ces exercices produit une sécrétion abondante d'adrénaline mettant le pratiquant dans un état de « folie artificielle », à travers lequel le combat ne peut que se dérouler « dans la dimension de la violence ». Le travail de visualisation doit évoquer des situations de danger, parfois extrêmes, dans lesquelles le pratiquant se trouve agressé par les « êtres les plus haïs et redoutés » qu'il faut « écraser »⁷¹⁴ :

Lorsque Maître Wang [Xiangzhai] sortait la force explosive, son visage se transformait complètement. Je n'ai jamais rencontré un visage humain aussi terrible dans ma vie. C'est difficile à imaginer en voyant son visage paisible sur les photos, n'est-ce pas ?⁷¹⁵

Pratique secrète, longtemps réservée à un nombre restreint d'initiés, le *zhanzhuang* commence, à partir des années 1920, à se transmettre publiquement par quelques figures emblématiques du *xingyiquan* tel que Xue Dian⁷¹⁶, ainsi que du *yiquan*, nouvelle branche alors naissante à cette époque, fondée et représentée par Wang Xiangzhai. Notons toutefois le cas particulier de Wang Xiangzhai sur ce point : il décide effectivement de renommer son art, qu'il appelle désormais le *yiquan*. Wang fait deux observations : d'une part, la transmission confidentielle des arts martiaux renforce les croyances superstitieuses et les déviances à l'origine d'une perte des valeurs martiales des pratiques chinoises populaires et traditionnelles de combat et, d'autre part, l'ignorance des jeunes générations, due à la rétention du savoir des anciens, entraîne la mécompréhension des pratiques martiales et une tendance portée moins sur l'esprit (*yi*) que sur la forme (*xing*). Il renomme ainsi sa pratique en enlevant le caractère qui signifie la forme (*xing*), et focalise son enseignement sur l'esprit (*yi*). Il est

⁷¹³ *Ibidem* ; voir aussi Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 207.

⁷¹⁴ Kenji Tokitsu, *La recherche du ki dans le combat*. Gap, Désiris, 2004, p. 21.

⁷¹⁵ *Ibidem*. Cette citation est cependant un témoignage de Yu Yongnian, disciple de Wang Xiangzhai, citée par Kenji Tokitsu.

⁷¹⁶ Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 204, 217-218.

considéré comme le premier maître issu d'une lignée de *xingyiquan* à avoir ouvertement et publiquement révélé les exercices de la pratique du *zhanzhuang* tenus secrets jusqu'alors :

[...] L'art de la boxe, ce n'est pas qu'une affaire de coups de poings ou de pieds, ni une recette de combinaisons « je délivre trois coups, j'en défends deux », et encore moins une succession d'enchaînements prédéfinis (*taolu*). La [vraie] boxe, c'est celle qui prend racine au fond du cœur [...] le grand mouvement n'est pas mieux que le petit mouvement, le petit mouvement n'est pas mieux que l'immobilité, l'immobilité est le mouvement qui s'engendre à l'infini [...]. Si l'on veut saisir l'essence de l'art martial, il faut commencer par « tenir le pieu » (*zhanzhuang*) [...].⁷¹⁷

À partir de 1949, début de la période communiste, les arts martiaux sont, au pire prohibés, au mieux considérés par le gouvernement comme une tradition inutile pour le peuple. Wang Xiangzhai se consacre alors plutôt à l'étude des méthodes curatives et thérapeutiques que peut offrir l'entraînement au *zhanzhuang*, qu'aux méthodes martiales⁷¹⁸. C'est notamment à partir de cette époque que se développe le travail postural dit « curatif », appelée *yangshengzhuang* 养生桩, « [tenir] le pieu pour nourrir la vie » :

[...] [faire] le vide à l'intérieur et tonifier l'extérieur. Il s'agit du principe originel pour parvenir à l'immobilité. Dureté et souplesse, vide et plénitude, mouvement et quiétude, relâchement et contraction ; toutes ces notions s'imbriquent entre-elles en même temps et prennent part à ce mécanisme [pour atteindre l'immobilité] [...].⁷¹⁹

Dans l'ordre progressif d'apprentissage, la pratique du *zhanzhuang* précède ainsi théoriquement celle de la boxe des Cinq Phases. Les maîtres ne souhaitant toutefois pas transmettre l'essence de leur art n'enseignaient pas le travail postural dans les détails, mais uniquement les formes et les techniques⁷²⁰. Cependant, le *zhanzhuang* n'a pourtant pas une

⁷¹⁷ Texte original : [...] 拳学一道，不是一拳一脚谓之拳，也不是打三携两谓之拳，更不是一套一套谓之拳，乃是拳拳服膺谓之拳也 [...] 大动不如小动，小动不如不动，不动之动，乃是生生不已之动 [...] 欲知拳真髓，首由站桩起。 [...] « Wang Xiangzhai xiansheng shengping dashij », *op. cit.*, pp. 347.

⁷¹⁸ D'après Yu Yongnian, disciple de Wang Xiangzhai et dentiste formé à la médecine occidentale au Japon, les différentes recherches médicales sur le *zhanzhuang* attestent que sa pratique n'entraîne aucun effet secondaire notable et fournit des résultats satisfaisants concernant, entre autres, les maladies chroniques de trachéite, de gastro-entérite, d'hépatite, de problème cardiaque, d'hypertension, de neurasthénie, d'arthrite rhumatoïdale ainsi que des maladies des tissus graisseux (lipomes) et de gonflement de la thyroïde. Voir Yu Yongnian, *I-Chuan, les bases scientifiques*, Paris, L'originel, 2001, p. 27, 184 p.

⁷¹⁹ Texte original : [...] 内虚灵、外挺拔，舒适得力为基本不动的原则。更以刚柔虚实、动静松紧，同时起参互错综作用 [...]. Yu Yongnian et Wang Yuxiang, *Dachengquan zhanzhuang yu Daodejing*, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁷²⁰ *Ibidem*.

origine martiale. D'après les recherches menées par Yu Yongnian, le *Guanzi* 管子⁷²¹, serait le premier texte à faire mention d'un exercice d'immobilité. Dans ce texte, il est question de *qiuwu* 求物, c'est-à-dire de « rechercher l'objet », à travers l'exercice qui consiste à « se tenir debout sans bouger ».

Le *Daodejing* y ferait également référence avec l'idée de s'unir au Dao par le fait d'« embrasser l'Un sans quitter sa place »⁷²² ou de « se tenir debout et ne pas changer [de place] »⁷²³. Yu Yongnian précise également que la tradition du *zhanzhuang* dans les pratiques martiales est inspirée d'un passage du *Huangdi neijing*, et soutient, par ailleurs, que ce texte contient la forme la plus ancienne de pratique d'immobilité : « conserver son esprit et unifier ses muscles en se tenant debout »⁷²⁴. De ce point de vue, l'exercice du *zhanzhuang* dépasse le cadre de l'art martial, et rejoint davantage les préoccupations des taoïstes et leurs pratiques d'alchimie interne visant à l'« hygiène du corps et de l'esprit ».

[...] pratiquer *zhanzhuang*, c'est faire « comme les vers ». En hiver, les vers s'enfouissent sous la terre et attendent, comme s'ils étaient morts, puis ils reviennent à la vie au moment où l'énergie du printemps ranime les sols. S'exercer au *zhanzhuang*, c'est ressentir cette force de [la] vie, cette énergie vitale vigoureuse qui traverse le corps entier. Comme les vers qui ressuscitent, comme la végétation qui bourgeonne. Le *zhanzhuang* est un entraînement du corps aux innombrables bienfaits. [...] ⁷²⁵

Rétablir l'instinct « animal » de l'être humain pour le combat est une étape indispensable et nécessaire selon les conceptions propres au système martial du *xingyiquan*. Toutefois, en vertu des principes cosmologiques et alchimiques à partir desquels se structure également cet art martial, le pratiquant ne doit effectivement pas s'arrêter à un comportement brutal, dont la valeur n'aurait d'existence et d'application ailleurs que dans la violence d'un combat : sa sensibilité aux agressions extérieures, son énergie colérique, voire sa « folie artificielle »,

⁷²¹ Composé de 86 chapitres, le *Guanzi* est un recueil encyclopédique de textes philosophiques et politiques. Catégorisés selon le courant de pensée légiste ou taoïste, les premiers textes du *Guanzi* remontent à l'époque des Royaumes combattants. Une partie semble avoir cependant disparu et ce qu'il en reste aujourd'hui se présente comme un corpus recomposé de 86 chapitres. Ces textes sont consultables à l'URL : <http://ctext.org/guanzi>

⁷²² *Bao yi, neng wu li hu* [...] 抱一，能无离乎 [...] *Daodejing*, chapitre X.

⁷²³ *Du li bu gai* 独立不改, *Daodejing*, chapitre XXV.

⁷²⁴ *Du li shou shen, jirou ruo yi* 独立守神，肌肉若一. Pour plus de détails sur ce sujet, voir les recherches et commentaires de Yu Yongnian, *Dachengquan, zhanzhuang yu Daodejing, op. cit.*, pp. 1-3, 145, 188, 191, 198, 237.

⁷²⁵ Texte original : [...] 站桩的要点是 « 学虫子 », 冬天虫子钻进地里死了一般, 等到了春季, 土里生机一起, 虫子就又活了。站桩要站出这份生机, 如虫子复苏般萌动, 身上就有了精力。站桩有无穷益处, 是练功。[...] Li Zhongxuan, *op. cit.*, p.25.

devront être sublimées pour espérer atteindre un niveau dans l'art interne qui relève davantage d'une science subtile des techniques du corps dans l'art du combat que de la brutalité :

[...] « quand on frappe quelqu'un, il faut parvenir à ce que la personne qui se fait frapper ressente une sensation agréable, une impression de n'avoir jamais rien ressenti de comparable auparavant, allant même jusqu'à vous prier de la frapper à nouveau parce qu'elle a encore envie de goûter à cette saveur étrange... ». Mais qui donc peut bien croire qu'un coup puisse procurer des sensations agréables ? Quel genre d'imbécile voudrait volontiers se prendre des coups ? C'est pourtant le niveau que Maître Wang [Xiangzhai] avait atteint dans cet art. Il maîtrisait la direction et la quantité de sa force avec une extrême précision. Si d'une seule frappe lourde il pouvait tuer quelqu'un, ses frappes légères étaient indolores et laissaient même mystérieusement la personne hébétée.⁷²⁶

À l'instar du budô, la « voie martiale » japonaise, où la recherche est celle de la construction d'un corps moral découlant de la technique martiale⁷²⁷, la pratique du *xingyiquan* offre à l'être humain la possibilité d'explorer des dimensions supérieures dans la pratique corporelle. Aussi, le cadre de pensée ontologique que j'ai décrit jusqu'à présent doit, à terme, moins permettre à l'homme de nourrir le feu de la violence instinctive qui sommeille en lui que de révéler sa « nature propre », *ziji de tianfu* 自己的天赋⁷²⁸. Sur la base de cette sensibilité (re)découverte au travers de l'exercice du *zhanzhuang*, le pratiquant pénètre dès lors dans une dimension à la fois corporelle et spirituelle où les techniques des Cinq Phases et les formes animales qu'il a apprises jusqu'alors, parfois mécaniquement, se fondent au sein d'une forme transcendée ; il n'est plus question d'imiter la forme, ni de fabriquer dans l'imagination les scénarios visant à galvaniser les émotions colériques, mais de s'approprier, de saisir le « sens véritable » qui fait la raison d'être de toutes les choses dont l'homme peut s'inspirer pour élever à la fois la sensibilité du corps et celle de l'esprit⁷²⁹. Dans la terminologie des principes du *xingyiquan*, ce phénomène est appelé *xiangxing quyì* 象形取意, « saisir l'esprit des formes et des apparences ».

Ces quatre caractères, *xiangxing quyì*, sont extrêmement précieux. C'est sur ce principe de « saisir l'esprit des formes et des apparences » qu'ont ainsi été inventés les caractères de l'écriture chinoise, mais aussi la musique, les échecs, la

⁷²⁶ Texte original : [...] 打人时，要使被打倒者产生一种舒服感，认为从来也没有挨过这样的打，而且还会主动要求你再打我一次，让我再尝尝这个滋味好吗？谁能相信挨打还有舒服感？哪有这种傻人，情愿挨打？这就是芑斋先生在拳术上达到炉火纯青地步的表现。他能精确地掌握发力方向与力量的分寸：重力能将人一拳击毙；轻力不但不痛，而且使人莫名其妙。Yu Yongnian, *Dachengquan, zhanzhuang yu Daodejing*, p. 342.

⁷²⁷ Kenji Tokitsu, *La recherche du Ki dans le combat*, op. cit., p. 21.

⁷²⁸ Li Zhongxuan, op. cit., p. 52.

⁷²⁹ Wu Dianke, *Xingyi quanshu daquan*, op. cit., p. 23.

calligraphie et la peinture. En comprenant ce principe, les montagnes et les fleuves, les astres et les saisons, tout peut être intégré dans la boxe.⁷³⁰

En pratique, le principe *xiangxing quyì* commence avec la transformation en énergie créatrice des sentiments d'excitation, de joie et de plaisir, contrastant avec la transformation en énergie destructrice des sentiments de colère et de hargne évoqués plus haut pour la pratique du combat. En effet, d'après Li Zhongxuan, le désir de s'adonner à la pratique d'un art, quel qu'il soit, provient d'une intention bien souvent motivée par la recherche d'un certain plaisir : ce sentiment doit être sublimé, transformant ainsi le plaisir en énergie créatrice, et l'animalité en humanité. En s'inspirant de tout ce qui peut émouvoir l'esprit et éveiller le corps, de l'art à la poésie, jusqu'à l'observation de la nature et du cosmos, la nature humaine ne se réduit dès lors plus à « un microcosme, un abrégé de l'univers : elle remplit l'univers même, elle le dépasse, et se perd dans l'infini »⁷³¹.

Si les êtres humains sont capables de s'émouvoir en écoutant une pièce d'opéra, ils sont aussi capables de s'émouvoir devant l'Univers et la myriade des êtres qui les entourent. On peut alors parler de réalisation dans l'art martial (*gongfu*) dès que l'on atteint cette sensibilité. Et, à ce moment-là, notre technique de boxe est alors complètement différente : la musique, les échecs, la calligraphie, la peinture, les fleuves et les montagnes, mais aussi la nature toute entière y compris la vie animale, tout peut être incorporé à la forme [de la boxe]. Un pratiquant d'arts martiaux ainsi cultivé peut faire usage de son érudition bien mieux qu'un homme de lettres, car il sait ressentir et éprouver ces sensations dans son propre corps. La poésie des Tang reflète tout à fait le principe de « saisir l'esprit des formes et des apparences ». S'entraîner au *xingyi*, c'est comme être animé d'une inspiration poétique.⁷³²

Dès lors que le disciple atteint le niveau où, dans son apprentissage, le maître évoque l'idée de « saisir l'esprit des formes et des apparences », il ne s'agit plus d'imiter la forme extérieure des gestes enseignés, mais de percevoir et de s'approprier ce qui relève de la nature quintessentielle qui anime des phénomènes et formes observés.

⁷³⁰ Texte original : 象形取意 — 这四个字太金贵了，汉字是这么发明的，琴棋书画都是搞这个东西。明白了这个道理，山川江河、日月星辰都能入到拳里。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 62.

⁷³¹ Nous empruntons cette citation de Frédéric Ozanam (1813-1853), *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Louvain, C.J. Fonteyn, 1847, p. 200. Voir l'archive originale numérisée en ligne à l'URL : <https://archive.org/details/danteetlaphiloso00ozanuoft/page/200>

⁷³² Texte original : 人听戏会受感动，在天地万物中也会受感动，有感动就有功夫。一感动，拳架子里头的东西就不一样了。到时候，琴棋书画、山河美景、禽兽动态都可以借来入象。练武人学了文化，能比文人用得还好，都能用在身上。唐诗也是象形取意，练形意，练得诗兴大发似的，就对了。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 62.

[...] « Saisir l'esprit des formes et des apparences » ne signifie pas d'avoir en pensée une image trop claire, laquelle risquerait de générer de la chaleur endogène, mais plutôt d'imaginer quelque chose de vague. Au plus l'image est brève et imprécise, plus importante sera la force d'inspiration qui s'en dégagera, et même le tout premier jet d'encre sur le papier fera un excellent poème. Cet état procure une sensation de bien-être sur toute la surface de la peau comparable à la douceur d'un bain chaud ; l'intérieur du corps « siffle » (*sou*), les souffles (*qi*) chauds et froids s'unissent, le haut s'étire et le bas se rétracte, ainsi que la peau en surface du point [d'acupuncture] temporal (*taiyang*) est bombée comme un tambour. Puis, si l'on continue, subitement l'on ne peut plus ouvrir la bouche, et survient la sensation d'être en apnée ; les dents mordent avec force ; le haut exerce une pression vers le bas, le bas exerce une poussée vers le haut, comme si quelque chose voulait s'extirper [du corps]. Les bienfaits se font alors sentir : les cinq organes et les six entrailles, mais aussi les tendons, les os, la peau et les muscles sont en train de se transformer [...]⁷³³

Le maître prononce à son disciple des mots, à un moment qu'il estimera propice. Ses mots traduisent une image qui doit déclencher chez l'apprenti une prise de conscience immédiate en transformant le sens de l'image en sensation réelle :

Si l'on s'arrête à des indications telles que « porter [quelque chose] avec le sommet du crâne », on peut toujours acquérir une agilité certaine [relative à l'image évoquée], mais cela reste toutefois peu satisfaisant. En disant les choses autrement : « il faut avoir la volonté de traverser les nuages ». Alors là, le ressenti devient radicalement différent. On trouve [l'image] déjà plus appropriée, on a trouvé quelque chose. [...] lorsque la posture est correcte, et que piquan s'enchaînent de manière fluide et continue, les mouvements commencent à ressembler à quelque chose. Là, quand le maître dit « il faut que ça roule comme une explosion de tonnerre dans le ciel ». Ce genre de petites phrases, en étant prononcées au moment opportun, produisent un changement immédiat chez le pratiquant. [...] il faut savoir transformer l'insipide en savoureux [...] et surtout comprendre ce qu'il faut nourrir dans son propre corps.⁷³⁴

L'unité ainsi recherchée dans le rapport du corps à l'esprit, de l'être à son environnement, est celle d'un processus qui participe également à la convergence vers un devoir social et moral

⁷³³ Texte original : [...] 说象形取意得含糊糊，不是想画面，想画面想得太清楚，会上火。模模糊糊地有点意思，一动笔好诗就出来了，这点意思的动力大。到时候，肌肤爽透，比洗热水澡还舒服，体内“嗖”的一声，热气、凉气打在一起，上伸下缩的，太阳穴就鼓了。再往后，突然一下，人张不开口了，也喘不上气了，牙咬得很紧，上压下顶的，拔也拔不开——这个时候好处就来了，五脏六腑、筋骨皮肉起了变化 [...]. *Ibidem*.

⁷³⁴ Texte original : [...] 光讲 « 发顶 », 身子灵巧了, 但还觉得欠, 师傅说一句: « 要有凌云之志. » 一下就不同了, 觉得妥帖了, 得了东西. [...] 打劈拳, 架子对了, 一收一放循环往复的动势有点意思了, 师傅说一句 « 如雷音滚滚 » 立刻就功夫妥帖了 [...] 要把 无趣的变得有趣, 这是形意的练法. [...] 尤其要懂得往自己身子里补东西. *Ibidem*.

au sein des écoles. La voie martiale étant aussi celle de la construction d'un corps moral, le pratiquant s'engage à observer un certain nombre de règles et d'interdits intrinsèques à l'école. La conduite morale œuvre au respect entre les membres d'une même lignée, à la fidélité envers le maître de cette dernière, ainsi qu'à l'équilibre des relations interlignagères. L'initiation du disciple vise à le « rendre courageux et non-violent [...] patient, persévérant, attentionné et humble »⁷³⁵ ; la section suivante décrit et analyse la manière dont ces qualités cultivées au travers de la pratique et du système relationnel propres aux lignées concernées offrent à l'initié la possibilité d'accroître sa vertu martiale (*wude*), sa conduite morale, *renpin* 人品, ou « qualités humaines », qui sont les conditions nécessaires à l'ascension hiérarchique dans l'école.

4.4. Initiation rituelle, règles et intronisation lignagère dans les écoles de *xingyiquan*

4.4.1. Cérémonie de révérence au maître et système de parenté classificatoire

L'intronisation au sein d'une lignée d'arts martiaux implique le respect et l'observance de règles, *guiju* 规矩, inhérentes à chacune des lignées qui forment le cercle des artistes martiaux (*wulin*). La lignée sur laquelle s'appuie à présent ma démonstration est principalement celle de Li Cunyi du Hebei. D'abord maître-escorte, puis ex-partisan de la Révolte des Boxers, Li Cunyi fonde entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle une école de *xingyiquan*, issue de la lignée de Che Yizhai du Shanxi.

Les usages relatifs au système d'intronisation dans les écoles de *xingyiquan*, et celle de Li Cunyi tout particulièrement, sont à l'œuvre au moins jusqu'en 1937 — début de la guerre sino-japonaise. Ces règles sont rarement inscrites sur le papier ; comme dans le fonctionnement des compagnies d'escorte, l'oralité ayant sa logique propre dans l'équilibre relationnel entre les membres d'une lignée. Cependant, mes recherches ont pu relever un certain nombre de données écrites qui corroborent avec celles recueillies au cours de mon enquête ethnographique des écoles actuelles.

L'emploi du terme *baishi yishi* 拜师仪式, « cérémonie solennelle [pour faire la] révérence au maître », est à l'œuvre dans un certain nombre de disciplines chinoises pour désigner l'intronisation d'un apprenti au sein d'une école, voire d'une lignée familiale ou clanique. Par exemple, le *baishi yishi* se pratique, entre autres, dans le théâtre, la calligraphie, la peinture

⁷³⁵ Voir Jean-Marc de Grave, *Initiation rituelle et arts martiaux*, op. cit., p. 115.

traditionnelle et la médecine chinoise (l'acupuncture, notamment). Les arts martiaux ne font pas exception. La transmission d'un savoir qui ne descend pas d'un ancêtre maître-fondateur, qui ne s'inscrit pas dans une transmission lignagère d'après les codes de la cérémonie d'intronisation, ne sera pas reconnue, ou tout du moins, elle sera perçue par les autres écoles et lignées comme *bu zhengui* 不正规, c'est-à-dire « non conforme » ou « irrégulière ».

Le *shifu* 师父, « maître-père », est le maître de l'école dépositaire du savoir provenant du *shizu* 师祖, « maître-ancêtre ». Le premier disciple du maître intronisé dans l'école est appelé *dashixiong* 大师兄, « grand maître-frère », *kaishan dizi* 开山弟子, « disciple [qui] ouvre la montagne », ou plus couramment, le *kaimen dizi* 开门弟子, « disciple [qui] ouvre la porte [de l'école] » — désignant par là que le disciple est le premier élève du maître et se positionne donc, suivant le code hiérarchique d'ancienneté, comme celui qui « ouvre » la tradition d'intronisation aux futurs disciples. Le dernier disciple intronisé est appelé *xiaoshidi* 小师弟, « petit-maître frère », ou *guanmen dizi* 关门弟子, « disciple [qui] ferme la porte [de l'école] ». Un pratiquant d'une autre école, déjà initié à l'art martial au sein d'une lignée proche, mais n'ayant pas été intronisé dans les règles de cérémonie du *baishi*, est appelé *shimen dizi* 师门弟子, « disciple-maître de la porte [de l'école] ». À la différence des autres disciples, le *shimen dizi* est un *xueyuan* 学员, un élève, et ne peut pas être considéré comme *rumen dizi* 入门弟子, soit le « disciple [qui a] pénétré la porte [de l'école] », aussi appelé *rushi dizi* 入室弟子, « disciple intronisé à demeure ». Dans le cas du *shimen dizi*, qui est souvent un ami ou un membre de la famille du maître ou d'un de ses condisciples, le savoir peut se transmettre alors qu'il n'a pas effectué la cérémonie d'intronisation. Toutefois, un *shimen dizi* ne peut avoir la légitimité de transmettre à son tour au nom de l'école du maître-fondateur et ne peut se revendiquer disciple de la lignée du maître de l'école.

Une fois intronisé en tant que membre de la lignée, le disciple doit fidélité et loyauté envers le maître, qui est désormais son « maître-père ». Il fait alors partie intégrante de sa nouvelle famille martiale. Ses condisciples sont appelés *shixiong* 师兄, « maîtres-frères », ainsi que les condisciples cadés du maître sont les *shishu* 师叔 et les condisciples aînés du maître les *shibo* 师伯, les deux termes se traduisent par « maîtres-oncles ». Le maître du maître est le *shiye* 师爷, « maître-grand-père », tandis que l'épouse du maître est appelée *shimu* 师母, « maîtresse-mère ».

La cérémonie de révérence au maître dans les écoles actuelles de *xingyiquan* du Shanxi (et du Hebei)⁷³⁶ se déroule d'après un protocole culturel proche de celui à l'œuvre dans la cérémonie d'intronisation des escortes dans les compagnies d'escorte au cours de la période impériale tardive. Le processus à l'œuvre encore aujourd'hui dans les écoles ethnographiées pour cette étude consiste, pour le futur disciple, à se prosterner par trois fois, non devant le maître — geste qui serait considéré comme une irrévérence à la lignée —, mais devant le portrait (photographie, dessin) de l'ancêtre maître-fondateur de l'école. Le maître doit s'asseoir à la droite du portrait du maître-fondateur disposé sur une table ou accroché en hauteur sur le mur. Le disciple s'incline et se prosterne donc devant le portrait du maître-fondateur en présence du maître. Ce culte à l'ancêtre fondateur est effectué également aux ancêtres des générations qui se sont succédé jusqu'à la génération du maître, et dont les portraits peuvent figurer à côté ou au-dessous du portrait du maître-fondateur. L'offrande par fumigation de bâtons d'encens fait partie des usages toujours en vigueur lors des cérémonies.

La cérémonie de révérence est officialisée par la remise au disciple du *baishitie* 拜师贴, « carton de cérémonie » ou « certificat d'intronisation ». C'est un document qui se présente sous la forme d'une feuille cartonnée épaisse pliée en quatre dans le sens de la verticalité, et dont les contours sont repliés sur eux-mêmes.

Le maître procède à l'ouverture de la cérémonie en allumant les encens : trois séries de prosternations ; neuf prosternations par série. Par ces prosternations, le maître s'adresse symboliquement à l'ancêtre fondateur et aux générations précédentes. Cette étape est une manière de demander l'autorisation de procéder à l'intronisation d'un disciple dans la lignée.

Les « oncles » et les « frères » sont présents en tant que témoins de l'intronisation du futur disciple. Un « oncle », désigné comme maître de cérémonie, est ensuite chargé d'énoncer les règles inhérentes à l'école :

Figure 15. Tableau des règles et des conditions d'intronisation

⁷³⁶ D'après mes observations et sur la base des données ethnographiques recueillies exclusivement auprès des maîtres du Shanxi sollicités pour cette recherche. Les témoignages de mes informateurs allaient cependant dans le sens d'une uniformité du protocole à l'œuvre dans les écoles d'arts martiaux actuelles de la Chine du Nord. Notamment pour les provinces du Shanxi et du Hebei. Le protocole d'intronisation d'un disciple dans les écoles de *xingyiquan* du Shanxi ainsi observé converge vers les données relevées relatives aux cérémonies d'intronisation et de recrutement des escortes dans les compagnies. Voir première partie, chapitre 3, p. 147.

Les douze règles de prérequis et d'attitudes proscrites pour l'aspirant-disciple ⁷³⁷	Fidélité et piété ; bienveillance et devoir moral ; clarté des intentions ; être sans vices ; ne pas profiter de sa force et dominer plus faible que soi ; ne pas être enrôlé dans des groupes (sectes, écoles) ; avoir un tempérament calme et attentionné ; avoir de la déférence pour tous ; être constant dans ses actes ; être indulgent à l'égard de tous ; bienséance et considération ; aller au bout de toute entreprise
Les cinq conditions pour recevoir la transmission ⁷³⁸	Fidèle, pieux, avisé et aimable ; pacifiste ; vertueux ; sincère ; constant
Les huit catégories de personnes interdites de transmission ⁷³⁹	Déloyale et impieuse ; malfaisante ; calculatrice ; impulsive ; égoïste ; intéressée ; inconstante ; instable ; criminelle

1. Le maître de cérémonie énonce le nom du futur disciple, qui se positionne debout, devant le portrait du maître-fondateur, à la droite duquel est assis le maître de l'école.
2. Le futur disciple effectue, au signal du maître de cérémonie, les trois prosternations suivant la position suivante : les deux genoux sont au sol ; les deux mains sont à plat sur le sol ; le crâne touchant le sol à chaque prosternation.
3. Le maître de cérémonie porte ensuite à l'aspirant disciple une tasse de thé ; celui-ci tend la tasse au maître des deux mains et en gardant un genou au sol, en prononçant : « maître, veuillez boire ce thé », *qing shifu he cha* 请师父喝茶.
4. Le maître boit une seule gorgée de thé. Puis il remet le « certificat d'intronisation » (*baishitie*) à l'élève, qui est désormais disciple, et fait partie de la « famille » (*jia*) du maître. Les cadeaux de la part du disciple ont été remis en amont de la cérémonie (une somme d'argent dans une enveloppe rouge, qui est symbolique, mais à la discrétion du disciple).

⁷³⁷ Liste des termes vernaculaires : *bu zhong bu xiao* 不忠不孝 ; *bu ren bu yi* 不仁不义 ; *xinshu bu zheng* 心术不正 ; *xie e nao du* 邪恶肆虐 ; *chiqiang lingruo* 恃强凌弱 ; *labang jiepai* 拉帮结派 ; *cao lu lu mang* 草率鲁莽 ; *muzhong wuren* 目中无人 ; *fanfu wuchang* 反复无常 ; *qionshe ji yu* 穷奢极欲 ; *zhili wu'en* 知礼无恩 ; *youshi wuzhong* 有始无终.

⁷³⁸ Liste des termes vernaculaires : *zhong xiao zhi en zhe* 忠孝知恩者 ; *xinqi pinghe zhe* 心气平和者 ; *shoudao bushi zhi* 守道不失者 ; *zhen yi wei shi zhi* 真以为师者 ; *shi zhong ruo yi zhe* 始终若一者.

⁷³⁹ Liste des termes vernaculaires : *bu zhong bu xiao zhi ren* 不忠不孝之人 ; *gendi bu hao zhi ren* 根底不好之人 ; *xinshu bu zheng zhi ren* 心术不正之人 ; *lu she mie lie zhi ren* 鲁莽灭裂之人 ; *muzhong wuren zhi ren* 目中无人之人 ; *zhili wu'en zhi ren* 知礼无恩之人 ; *fanfu wuchang zhi ren* 反复无常之人 ; *de yi shi yi zhi ren* 得易失易之人 ; *feiren* 匪人.

5. Le disciple se lève et se positionne à côté du maître, à sa gauche, et procède à une séance de photographie, puis à une séance de photographie de groupe avec le maître et tous les disciples présents le jour de la cérémonie.
6. Enfin, la cérémonie peut se terminer par un repas avec le maître et tous les disciples présents.

La cérémonie de révérence au maître ne pouvait qu'en de très rares occasions se produire pour un élève qui n'a pas été préalablement recommandé au maître par une relation de confiance⁷⁴⁰. En dépit de l'ouverture vers une transmission extrafamiliale et extraclanique des traditions martiales au travers du métier d'escorte et de gardiennage, l'intronisation dans une lignée demeure néanmoins exclusive. Notons que le nombre de prosternations, et le degré d'intensité avec lequel le futur disciple frappe la tête sur le sol, symbolisent toute sa déférence à l'égard du maître et de sa lignée ; se prosterner une fois avec conviction devait ainsi avoir une symbolique plus forte que de se prosterner trois fois :

Par crainte que Xue Dian refuse de m'enseigner, Maître Tang me dit : « Quand tu arrives chez lui [Xue Dian], prosterne-toi en frappant la tête une fois sur le sol ». En effet, selon les règles de notre milieu [*wulin*], le geste qui consiste à se prosterner en frappant le front trois fois sur le sol est déjà un grand signe de reconnaissance. Cependant, frapper une fois le sol a une signification encore plus forte. En se prosternant trois fois, on utilise le front pour frapper le sol, tandis qu'en se prosternant qu'une seule fois, on utilise le sommet du crâne. Cette façon de se prosterner est tirée du proverbe « l'assassin se prosterne pour implorer le pardon ». On doit entendre le bruit du crâne qui frappe le sol. C'est le rite le plus important dans le *wulin*.⁷⁴¹

Le *ketou* 磕头, la prosternation qui consiste à faire toucher le crâne sur le sol, se pratique dans différents contextes en dehors de celui réservé au culte des ancêtres fondateurs. La prosternation sert aussi pour manifester la reconnaissance au maître, envers un aîné ou envers un adversaire contre lequel l'on est sorti perdant d'un duel. Le maître de l'école peut aussi être incarné dans un objet. La lignée de *xingyiquan* de Li Cunyi conserve à ce titre un rituel appelé *baijian* 拜剑, « révérence à l'épée ». La présence de l'arme devient celle du maître. En l'occurrence, il s'agit ici de Li Cunyi. L'épée chinoise est considérée comme l'arme la plus

⁷⁴⁰ Voir à ce titre le témoignage détaillé de Li Zhongxuan pour le cas de la lignée de Li Cunyi. Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit. p. 187.

⁷⁴¹ Texte original : 去见薛颠前，唐师怕薛颠不教我，说：「见了薛颠，你就给他磕一个头。」在武林规矩里磕三个头已经是大礼了，而磕一个头比磕三个头还大，因为三个头是用脑门磕的，这一个头是用脑顶磕的，「杀人不过头点地」的「头点地」指的就是这个，要磕得带响，是武林里最重的的礼节。Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 13.

noble parmi toutes les armes blanches des styles d'arts martiaux : elle incarne à la fois l'élégance, l'efficacité et la pureté du geste. Cependant, Li Cunyi s'illustre au cours de la révolte des Boxers, non pas au travers du maniement de l'épée, mais dans sa virtuosité à manier le sabre comme une épée. Son disciple Shang Yunxiang 尚云祥 (1864-1937) fera pratiquer dans son école ce rituel de révérence à l'épée en l'honneur de son maître :

[...] Li Cunyi avait pour surnom « Li simple-sabre » [*dandao Li*]. On appelle le tranchant d'une lame de sabre le « ciel » (*tian*) et son dos la « terre » (*di*), tandis que la garde se nomme le « souverain » (*jun*) et le manche les « parents » (*qin*). Le fourreau quant à lui, considéré comme le gardien de son contenu, s'appelle le « maître » (*shi*). Mais selon Maître Li, ce que l'on appelle véritablement le « sabre » (*dao*) commence à trois phalanges en dessous de la tête de la lame. En effet, alors que la plupart des gens utilisent le « ciel » et la « terre », à grands coups de mouvements qui fendent et qui hachent, l'art du sabre de Li Cunyi consistait à n'utiliser que la pointe.⁷⁴²

[...] Un jour, Maître Tang [Weilu] vint me rendre visite à Beijing, et me surpris en train de manier les pinceaux du juge mandarin (*panguanbi*)⁷⁴³ : « S'il y a bien quelque chose qu'il faut que tu apprennes de lui (Shang Yunxiang), s'embrassait-il soudainement, c'est l'épée ! Apprendre sa boxe sans apprendre son art de l'épée, c'est comme venir jusqu'ici pour rien ». Maître Tang disait que n'importe qui munit d'une canne est capable de se battre. Les hommes ont une aptitude innée à l'utilisation du bâton, mais quand il s'agit d'empoigner une épée, chacun se retrouve vite désemparé. C'est la raison pour laquelle l'escrime est un art unique et exceptionnel. [...] Dans l'école de Maître Shang, l'apprentissage de l'épée était une chose très sérieuse ; chaque matin, au réveil, il fallait se prosterner devant son arme, et ce culte s'appelait « révérence à l'épée » (*baijian*). Le manche étant la représentation du maître, on disait donc que « la présence de l'épée est comme celle du Maître ». [...] ⁷⁴⁴

En vue de la cérémonie de révérence, le disciple est tenu d'apporter un présent destiné au maître. Il s'agirait rarement d'argent — soit une somme symbolique —, mais plutôt d'objets d'une valeur symbolique ou matérielle. La situation financière du futur disciple n'influence pas

⁷⁴² Texte original : [...] 李存义，绰号「单刀李」。刀刃叫天，刀背叫地，刀镡叫君，刀把叫亲，因为刀是张扬的形状，所以刀鞘叫师，接受老师管束之意，刀头三寸的地方才叫刀，人使刀一般用天地，大劈大砍，而李存义的刀法用刀尖。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁷⁴³ Les « pinceaux du juge mandarin », *panguanbi* 判官笔, désigne une arme en métal à la pointe acérée. C'est une sorte de pique de la taille d'un pinceau se maniant généralement par deux, une pique dans chaque main.

⁷⁴⁴ Texte original : [...] 唐师一次来京，见我在耍判官笔，一下就火了，说：「要跟他（尚云祥）学剑呀！学得到尚云祥的拳，学不到尚云祥的剑，就等于白来了北京。」唐师还讲，人使用棍子是天生的本事，什么人拎着棍子都能去打架，而让他手里握把剑，便手足无措了，由此可见剑法的特殊。[...] 在尚门中学剑是隆重的事情，每天早晨起来要向剑磕头，名为「拜剑」。剑柄便代表老师，所谓「剑在如师在」。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 40.

ou peu le maître dans sa décision d'accepter ou non de l'introniser. Si le disciple est financièrement aisé, le don se fait alors de manière logique et naturelle ; en revanche, si le disciple se trouve dans une situation financière précaire, mais qu'il a été recommandé par une tierce personne de confiance et fait bonne impression au maître, celui-ci prend alors la responsabilité de le loger et de le nourrir, de la même façon qu'il le ferait pour un membre de sa famille :

L'argent n'est pas un problème du moment que le maître apprécie véritablement l'élève. Seule compte une conduite morale exemplaire. Autrefois, les maîtres de boxe entretenaient leurs disciples avec leur propre argent. Qu'entendons-nous par « disciple intronisé à demeure » (*rushi dizi*) ? Nourriture, hébergement, vêtements, quotidien ; le maître s'occupait de tout cela.⁷⁴⁵

L'argent revêt cependant une portée symbolique importante dans les relations entre condisciples, et d'une manière générale entre pratiquants d'arts martiaux indépendamment de l'appartenance lignagère. Le code du *wulin* insiste sur la générosité et le respect des bienséances à l'égard des « frères », *xiongdì*, et les « oncles », *shishu/shibo*. Tous les membres du *wulin*, quelle que soit leur position hiérarchique, leur ancienneté dans une école et leur appartenance lignagère, sont considérés comme des amis. Ce code fait notamment échos à la nature des relations « amicales » qui s'établit entre escorteurs et brigands :

À l'époque où je fréquentais le milieu des arts martiaux (*wulin*), les règles étaient très strictes. Quand on recevait la visite [d'un confrère], il fallait assurer les repas et lui tenir compagnie. Puis, à son départ il fallait assurer ses frais de voyage. Mettons qu'il soit riche, il fallait quand même lui payer le voyage retour. On est pauvre, mais jamais devant les amis. Ces règles, ce sont nos ancêtres qui les ont fixées. Le maître fera de son disciple un homme de talent en commençant par lui enseigner ces valeurs d'intégrité et de savoir-vivre.⁷⁴⁶

Le rapport entre formation martiale et éducation morale dans les écoles de *xingyiquan* se présente, d'après mon analyse, comme un système de transmission ne laissant pas transparaître d'opposition marquée « théorie/pratique »⁷⁴⁷. Cela suppose de comprendre la notion

⁷⁴⁵ Texte original : 老师真正看上你，财力不够不成问题，只要人品好就行，旧时代的拳术名家都是自己贴钱养徒弟，什么叫 « 入室弟子 » ? 吃、住、穿、用，老师都包了. Li Zhongxuan p. 125.

⁷⁴⁶ Texte original : 我所处的时代，武林规矩大，来客要陪吃陪聊，临走要送路费，就算客人有钱这个路费也一定要送的。人穷对朋友不能穷，这是祖上定下的规矩。师傅教徒弟，先教出来一个清白知礼的为人，才能造就人才。 Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁴⁷ Voir à ce sujet Jean-Marc de Grave, *Dimensions formelle et non-formelle de l'éducation en Asie orientale. Socialisation et rapport au contenu d'apprentissage*, *op. cit.*, p. 195.

d'éducation au sens large, c'est-à-dire celle de « transmettre un savoir ou un savoir-faire comme base de l'apprentissage à se positionner et à vivre en société »⁷⁴⁸. Ce système nous donne en quelque sorte une idée de ce que pourrait être une « formation idéale », prenant en compte l'origine et le devenir de l'être dans cette société, dont le potentiel d'expérience bénéficie d'une formation adaptée au contexte social pour s'épanouir et approcher ainsi l'idéal de réalisation définit plus haut⁷⁴⁹.

Cette réflexion m'amène à consacrer à présent une sous-section à la relation maître/disciple, structurée par l'attitude révérencielle et pieuse du disciple à l'égard de son « maître-père ».

4.4.2. *La relation maître/disciple : révérence et fidélité comme valeurs de référence*

Suite à la cérémonie d'intronisation, le pratiquant passe donc du statut d'élève (*xueyuan*) à celui de disciple intronisé (*rumen dizi*). Le certificat d'intronisation (*baishitie*) du disciple fait office de document attestant de sa filiation : à l'intérieur du certificat sont inscrits les noms des maîtres antérieurs, les règles de la lignée et la date de cérémonie, suivis de la signature du maître et du disciple. La relation maître/disciple devient dès lors une relation père/fils où « prendre [pour] maître c'est renaître », *toushi ru toutai* 投师如投胎. La piété filiale envers le maître aura alors la même portée que celle pour les parents biologiques considérant qu'un « maître d'un jour, [est un] père pour toujours », *yi ri wei shi, zhong sheng wei fu* 一日为师, 终生为父.

L'enseignement moral n'est cependant pas explicitement prodigué oralement ; c'est la pratique couplée à l'application des règles qui sont, par analogie avec les processus de transmission notamment étudiés par Jean-Marc de Grave, « censées éveiller le sentiment éthique et l'empathie des élèves »⁷⁵⁰. En outre, l'enseignement de l'art martial est une activité professionnelle, bien que celle-ci ne serait pas l'activité principale du maître lui permettant de subvenir à ses besoins. De ce fait, la relation maître/disciple au sein d'une école, n'échappe pas à une forme de déontologie analogue à celle de la relation maître/artisan, ou maître/ouvrier, au sein de leur milieu professionnel. À la manière des boxeurs formés aux codes moraux et déontologiques du métier de la boxe, c'est donc tout un « ensemble de règles et de stipulations qui définissent le caractère et la conduite des membres » impliqués dans le fonctionnement de

⁷⁴⁸ Jean-Marc de Grave, *Dimensions formelle et non-formelle*, op. cit., pp. 28-29.

⁷⁴⁹ Nous empruntons ici l'idée de « formation idéale », évoquée par Jean-Marc de Grave, *Initiation rituelle et arts martiaux*, op. cit., p. 334.

⁷⁵⁰ Sur l'enseignement implicite des principes moraux, il apparaît que des points sont analogues avec les processus de transmission étudiés par Jean-Marc de Grave, *Dimension formelle et non-formelle*, op. cit., p. 30.

l'école, « ainsi que la nature des rapports censés les lier entre eux »⁷⁵¹. Cependant, la relation maître/disciple peut être aussi établie sur un rapport conflictuel. L'initiation martiale est couramment effectuée autour de la tromperie : le maître est en effet souvent celui qui « teste », *kaoyan* 考验, son disciple afin que celui-ci progresse⁷⁵². La tromperie est alors perçue comme faisant partie intégrante de la formation initiatique du disciple. Mais s'il advient que le disciple tente de tromper le maître, ce dernier peut alors prendre la décision de le bannir de l'école et lui retirer le droit de transmettre à son tour au nom de la lignée. Le respect des règles de fidélité et de piété envers le maître est, par conséquent, garant à la fois de la nature de l'enseignement que le maître choisira de transmettre et de la pérennité de son savoir :

Maître Tang [Weilu] était une fois en train d'enseigner à un de ses élèves tout en pensant à autre chose. Il était comme l'esprit ailleurs. Son disciple en a profité pour tester le niveau du Maître et l'a attaqué brusquement en lui délivrant un coup de poing par surprise. Dans la confusion, Maître Tang l'a envoyé valdinguer le ventre par terre. Le Maître lui-même n'en revenait pas. Le disciple, lui, s'est relevé heureux d'avoir enfin pu ressentir le véritable niveau du Maître. Mais depuis ce jour, Maître Tang refusait de lui enseigner quoi que ce soit. Il se contentait de dire aux autres : « Lui ? Ma foi, il m'a déjà dépassé ! ». En réalité, Maître Tang l'avait banni de l'école. La relation entre le maître et les disciples doit être d'une sincérité mutuelle. Le rôle du maître est de transmettre tout son savoir au disciple, mais s'il tente de « chiper un peu de ce que le Maître n'a pas encore dit », alors il sera considéré comme indigne de recevoir les connaissances du maître.⁷⁵³

Le maître choisit lui-même ses disciples (souvent par recommandation) et leur enseigne à l'abri des regards, généralement chez lui. En revanche, l'enseignement aux élèves (*xueyuan*), peut tout à fait être public (parcs, salles de sport, gymnases). Nous pouvons, à ce titre, observer la tendance actuelle de l'enseignement public des arts martiaux en Chine s'inscrivant moins dans une préoccupation liée à la transmission d'un savoir lignager, qu'à la création de centres à buts mercantiles, servant la promotion touristique régionale, mais aussi et surtout le discours

⁷⁵¹ Une relation maître/disciple effectivement analogue à celle évoquée par Loïc Wacquant à propos de la relation entraîneur/boxeur dans ses travaux sur la transmission de la boxe à Chicago, ainsi que cette dernière éclaire la manière dont fonctionne un *gym* (salle de boxe) par l'enseignement implicite. Voir Loïc Wacquant, *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, *op. cit.*, p.149.

⁷⁵² Sur la relation maître/disciple et la tromperie voir notamment Jean-Marc de Grave, *Initiation rituelle et arts martiaux*, *op. cit.*, pp. 114-115.

⁷⁵³ Texte original : 唐师一次给徒弟讲拳，心中思索着什么，处于失神的状态。而这徒弟想试唐师的功夫，突然一拳打来。唐师胡乱一拨弄便将他按爬下了，自己还是恍恍惚惚的。这徒弟从地上爬起来，非常高兴，觉得试出了唐师的真功夫。唐师却从此不教他了，对外说：「某某已经超过我啦。」其实，便是将他逐出师门了。师徒间要坦诚相见，当倾心相授时，却还抱着「偷学点什么」的心态，这种人是不可传授的。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 37-38.

d'une politique d'influence tant économique et culturelle qu'idéologique⁷⁵⁴. La standardisation des techniques résultant de cette marchandisation du savoir semble opérer la dichotomie — « art secret/art tout public » — d'un savoir martial tirant originellement sa logique dans la transmission restreinte et confidentielle.

En effet, la dimension confidentielle permet, paradoxalement, de favoriser la relation solennelle entre le maître et son disciple, et d'établir ainsi entre eux la distance nécessaire à la modération des affects⁷⁵⁵. Il y a une limite à ne pas franchir dans l'affection du maître pour son disciple, et inversement, tout en assurant une proximité suffisante pour que puisse s'établir la confiance. La relation maître/disciple ne doit pas devenir une relation amicale, au risque de perdre une des notions fondamentales de l'apprentissage, à savoir l'enthousiasme :

Il n'est pas souhaitable que le maître entretienne une relation trop intime avec son disciple. Plus les règles sont strictes, mieux le disciple sera formé. Quand la relation entre deux personnes devient trop intime, on perd alors cette sorte d'excitation qu'il y a dans le fait d'enseigner et d'apprendre. La boxe ne s'explique pas, tout repose sur l'enthousiasme. On ne peut rien transmettre si l'on passe à côté de cette subtilité [...]⁷⁵⁶

Il ne peut y avoir d'affect pour transmettre un art martial. Ce n'est pas parce que l'on a une relation très intime [avec son maître] que l'on pourra connaître tous ces secrets. Nombre de maîtres de boxe n'enseignent même pas à leur propre fils. [...] la « piété », c'est capital dans la pratique des arts martiaux. Celui qui n'est pas pieux envers ses propres parents, celui-là, personne ne lui enseignera quoique ce soit. Il faut chaque jour se remettre en question selon les principes de dévotion, de loyauté, de bienséance, et faire preuve d'intelligence et de fidélité.⁷⁵⁷

Je trouve pertinent de mettre encore une fois en miroir le témoignage de Li Zhongxuan avec celui de son contemporain et condisciple Zhao Daoxin (également descendant de la lignée de Li Cunyi). Zhao propose une remise en question des règles d'intronisation qui régissent la relation maître/disciple. Il défend plus précisément l'idée que les pratiquants d'arts martiaux

⁷⁵⁴ Nous pouvons observer la manière dont les arts apparentés au monastère de Shaolin servent, depuis la fin des années 1980, de moyen pour développer l'économie locale au travers de la mise en tourisme du monastère et de ses arts martiaux. Voir sur ce sujet le commentaire de Meir Shahaar, *The Shaolin Monastery*, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁷⁵⁵ Pour garantir la stabilité relationnelle maître/disciple, l'écart d'âge entre le maître et son disciple ne doit idéalement pas dépasser quinze années. Toutefois, il ne s'agit là pas d'une règle strictement observée par les lignées que j'ai ethnographiées, ni dans les récits étudiés pour ce travail.

⁷⁵⁶ Texte original : 有的时候师徒感情太好了，也不行。规矩越大越能教出徒弟来，人跟人关系一密切，就缺乏一教一学的那种刺激性了。拳不是讲的，要靠刺激，少了这份敏感，就什么都教不出来了。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p.114.

⁷⁵⁷ Texte original : 武术的传承是不讲情面的，不是关系越好教得越多，许多拳师连自己儿子都不传的 [...] 练武是 « 孝 » 字为先，连自己父母都不孝顺的人，没有人会教他，每日要以 « 忠义礼智信 » 来衡量自己，忠诚，义气，礼节，智慧，信用。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp.123-124.

doivent adapter au contexte social en évolution les valeurs morales des écoles et pas l'inverse ; ayant lui-même été formé selon les règles traditionnelles d'intronisation, il critique le rapport de subordination à l'autorité incarnée par l'idée de « vertu martiale » qui, d'après lui, n'est qu'un frein à l'ascension autant technique, morale que sociale du pratiquant. Afin de retrouver la cohérence des valeurs morales, le maître ne devrait plus se comporter comme un maître, mais comme un partenaire, un ami, dont le rôle n'est plus prioritairement d'assurer l'intérêt collectif par la transmission fidèle du savoir lignager, mais celui de servir avant tout l'intérêt individuel du pratiquant, quitte à rompre avec les usages anciens du milieu des arts martiaux :

Les professeurs médiocres prennent souvent leur âge pour se légitimer d'une expérience, et s'en servent ensuite pour subjuguier leurs jeunes disciples. Or, la tâche et le devoir d'un bon professeur envers ses disciples est de faire en sorte que ces derniers puissent aller au-delà du cadre environnemental dans lequel ils évoluent, et ce le plus rapidement possible. Pour que les disciples puissent acquérir de l'« expérience », il faudrait les laisser se tracer une nouvelle voie, les laisser travailler et innover. L'expérience qu'ils en tireront sera une leçon à la fois pour le maître et pour le disciple. Voilà ce qu'est une aide honnête à l'élévation [du disciple]. Mais la majorité des professeurs pensent qu'il ne leur sera d'aucun profit d'agir ainsi. Je conseille aux jeunes de s'en méfier et de ne pas se faire avoir. Si un professeur demande de la reconnaissance et du respect de ta part, mais qu'il veut véritablement te former, suis-le. Quant à l'enseignement de son savoir et de sa technique, il ne doit pas agir comme un chef de famille, mais comme ton partenaire ; s'il te dit qu'en entretenant une telle relation il n'en tirera aucun profit, voire que ce n'est pas à son avantage, alors ne lui prête plus aucune attention et tu feras même mieux de t'éloigner de lui. Au pire, il va t'injurier au nom de la « vertu martiale » [*wude*], mais au moins tu n'auras pas perdu ton travail ni ta jeunesse.⁷⁵⁸

La relation maître/disciple est donc cristallisée par l'idée de « vertu martiale » (*wude*) ou « *ethos* guerrier », en ceci qu'elle incarne et prend l'apparence unifiée de ce qui fait le corps moral et martial du pratiquant, indispensable à son intronisation et à son évolution au sein de la lignée. Cet « *ethos* guerrier » jouait un rôle déjà central dans le rapport relationnel entre les escorteurs et les brigands, tel que je l'ai déjà évoqué⁷⁵⁹. Nous retrouvons ce schéma dans la

⁷⁵⁸ Texte original : 庸师往往把年纪当成经验，用来驯服徒弟徒孙。而明师的任务是为学生尽快超过自己创造外围环境。「经验」应放手让徒弟去闯、去干、去创。干出来的经验使师徒俩都受教育，这才是正常的扶植。但绝大多数老拳师却觉得这样做不合算。因此，你们年轻人不要上当，如果你的老师真要把你培养出来，或许他在人格上和生活上需要尊严，需要你的尊敬，但在学问上在技术上他决不能作你的家长，而应作你的伙伴、你的随从。如果他觉得这样作师父吃亏，那你就不要再理睬他，应远离他。最多他也只能搬出那套「武德」来咒骂你，可你却保住了事业和青春。Zhao Daoxin, « Une 'sanglante dissection' des arts martiaux chinois », *op. cit.*

⁷⁵⁹ J'ai évoqué en première partie le rôle de ce que je choisis de définir comme étant un « *ethos* guerrier » dans la relation escorteurs/brigands. Voir première partie de thèse, chapitre 3, p. 171.

mise en pratique du savoir-faire guerrier des maîtres de *xingyiquan* héritiers des maîtres-escortes, qui répond à une codification précise du comportement éthique garantissant la stabilité relationnelle des rapports interlignagers. La sous-section suivante montre ainsi dans quelles mesures les valeurs morales s'enchaînent dans la dimension de la violence des situations de combat vécues par le pratiquant.

4.4.3. *L'ethos guerrier : la construction d'un corps moral et martial*

Ce chapitre s'achève sur les règles relatives aux rapports internes et externes entretenus par les membres de la lignée de *xingyiquan* concernée. Les données recueillies ne sont pas exhaustives, mais nous permettent d'appréhender la manière dont les valeurs morales inculquées par les maîtres maintiennent une cohérence éthique et sociale — du point de vue des pratiquants eux-mêmes —, dans l'application des techniques de combat enseignées dans le groupe donné. J'ai pu ethnographier et analyser au travers des sources documentaires retenues deux modes de rapport d'interaction entre les combattants : les rapports internes, qui sont les relations entre membres d'une même lignée ; les rapports externes, qui sont les relations entre pratiquants de différentes lignées ou d'écoles, mais tous en communauté de pratiques martiales.

Ces rapports ne sont pas abstraits de critères propres aux « qualités humaines », *renpin* 人 品, que le maître se doit d'apprécier chez son élève avant de l'introniser et de l'initier à son savoir ; cela constitue même la première des qualités observées par le maître avant l'intronisation du disciple. Les enseignements de Li Cunyi sur cette notion d'*ethos* guerrier montrent que l'art de former un combattant doit, pour être complet, se conjuguer avec celui de former un être moral. L'apprentissage du combat se présente dans cette lignée comme une éducation fondamentale de l'être humain, notamment marquée par des enseignements que nous pourrions qualifier de proprement confucéens : piété filiale, fidélité au maître et rapport de subordination à l'ancienneté conditionnent l'attitude du disciple et sa capacité à faire usage de la violence selon que la confrontation est d'ordre « interne » ou « externe ».

Le rôle de l'*ethos* guerrier se comprend ainsi, dans la transmission initiatique martiale où l'esprit de combativité est omniprésent, comme une forme de domestication de la violence au sein d'un cadre social structuré et défini par ses mêmes règles morales. La violence sauvage des combats est transformée par le respect des codes moraux en une violence socialisée dès lors que sa mise en application dans les confrontations entre combattants compromet la pérennité de la transmission du savoir de la lignée concernée — de la même manière que l'escalade d'une

violence désordonnée menant au conflit entre brigands et escorteurs est dommageable pour la durabilité des affaires commerciales d'une compagnie d'escorte.

L'idée de violence socialisée dans les pratiques martiales des maîtres-escortes et de leurs descendants nous renvoie, par analogie, aux pratiques pugilistiques « savamment sauvages » des boxeurs. L'école de *xingyiquan* s'oppose en effet au désordre des violences urbaines (gangs, sociétés secrètes), mais aussi plus rurales (brigandage, soulèvements paysans), comme « la salle de boxe s'oppose donc à la rue comme l'ordre au désordre, comme la régulation individuelle et collective des passions à leur anarchie privée et publique, comme la violence contrôlée et constructive [...] d'un échange strictement policé et clairement circonscrit à la violence sans rime ni raison des affrontements imprévus et dépourvus de bornes et de sens que symbolise la criminalité des gangs [...] »⁷⁶⁰. Nous verrons cependant, dans le dernier chapitre de ce travail, que la frontière est parfois poreuse entre *ethos* guerrier et violence urbaine/rurale, laquelle a marqué la transition chaotique d'une Chine impériale à républicaine ; à cette époque, les valeurs des artistes martiaux résistent peu, en tout cas non sans difficultés, à la tentation de s'impliquer dans les mouvements de révolte aux idéologies qu'eux-mêmes iront pourtant jusqu'à qualifier de comportements peu vertueux.

Le temps que le pratiquant de *xingyiquan* consacre à se construire un corps martial tient un rôle dominant dans la mise en pratique concrète des enseignements des codes de conduite qui accompagnent l'apprentissage technique. L'inculcation des dispositions morales d'un disciple se ramène alors à « un procès d'éducation du corps, à une socialisation particulière de la physiologie, dans lequel 'le travail pédagogique a pour fonction de substituer au corps sauvage (...) un corps habitué'⁷⁶¹, c'est-à-dire temporellement structuré et physiquement remodelé selon les exigences propres du champ »⁷⁶².

En d'autres termes, les qualités humaines recherchées dépendent d'un processus de formation du corps, à la fois austère et ascétique, tout particulièrement marqué par la répétition des mêmes techniques de l'initiation jusqu'à la fin de la vie du pratiquant. Le caractère répétitif de l'entraînement postural et des techniques des Cinq Phases exposées plus haut dispose le disciple à une dévotion quasi monastique, au travers de laquelle est rendue possible la

⁷⁶⁰ Loïc Wacquant, « Corps et âme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 80, novembre 1989, pp. 33-67.

⁷⁶¹ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 196. Cité notamment par Loïc Wacquant, *ibidem*.

⁷⁶² *Ibidem*.

« subordination totale du soi »⁷⁶³ aux règles de morales intrinsèques à l'école ou à la lignée concernée :

Étudier l'art de la boxe, c'est soixante ou quatre-vingt-dix pour cent pour [se réaliser] soi-même, et seulement vingt-trente pour cent [pour utiliser] contre autrui. La voie de l'art de la boxe est profonde et sans limites : celui qui en effleure la superficie se fait un ennemi ; celui qui la pénètre en profondeur s'en fait dix mille ! Pour étudier la boxe, l'adepte doit résolument être empreint de modestie, de respect, de sincérité, ainsi qu'il se doit d'être animé d'un esprit de persévérance dans les nombreuses années d'études qui l'attendent, sans ne jamais se lasser, tant que les limites de la voie ne sont pas atteintes. Modestie et persévérance, se livrer à l'étude avec le goût de l'effort, comment celui qui ne possède pas ces valeurs peut-il espérer se perfectionner ?

Celui qui pratique le *xingyi* ne cherche pas à obtenir de résultats immédiats, ni ne laisse naître en lui de lassitude, mais s'applique à persévérer, toute sa vie durant, dans la transformation de son corps. Il n'importe peu de se confronter : l'effort portera naturellement ses fruits si l'on s'en tient à pratiquer ainsi.

Le niveau véritable s'obtient pour celui qui, durant toute sa vie, n'a jamais eu, ne serait-ce qu'une seule fois, l'intention d'arracher la victoire avec tromperie. À qui peuvent bien profiter les bénéfices d'une victoire trompeuse, sinon à celui qui n'a point le courage de s'avouer vaincu ? Dans la confrontation, doivent être toujours observés les principes de droiture et de loyauté, car que l'on perde ou que l'on gagne, on ne peut naturellement se soustraire à la réalité. Ces principes de conduite seront profitables à celui qui est capable de les appliquer.

Le perdant doit ainsi reconnaître sa défaite. [Lorsque l'on] consacre sa vie entière à l'entraînement [parvenir à] dominer autrui relève du Dao. Ce qui vient d'être exposé est la parole des anciens, ainsi que le résultat d'expériences de toute ma vie. Les futures générations doivent retenir scrupuleusement que, en dépit du fait qu'il faille se garder d'être fourbe, il faut néanmoins se prémunir de ceux qui empruntent ce chemin : prudence et discrétion sont de mises lorsqu'il s'agit d'affronter autrui.⁷⁶⁴

⁷⁶³ « Subordination of the self », une expression de Joyce Carol Oates, *On Boxing*, Garden City, Doubleday, 1987, pp. 28-29 ; cité par L. Wacquant, *ibidem*.

⁷⁶⁴ Texte original : 夫习拳艺者，对己者十之七八，对人者，仅十之二三耳。拳艺之道，深无止境。得其浅者，一人敌，得其深者，何尝不万人敌耶！习拳固宜虚心，谦谨，非多历年所熟复而无间断，未足以致极境。能致极境者，一由于虚习，一由于恒心，设辄作辄止，安能望其深造耶！练形意者勿求速效，勿生厌烦之心，务要有恒，作为自己一生始终修身之功课，不管效验不效验，如此练去，功夫自然而成。余练习拳学，终身未尝有意一次用诈胜人，皆以实在功夫也。若以诈胜人，彼未必肯心服也，诈心有何益哉？与人相交总是光明正大，不能藏心，或是胜人或是败人，心中自然明晓，皆能于道理有益也。被人所败亦不能用诈心也。余所以练拳一生，总是以道服人也。以上诸先师常言，亦是余一生经验之事也，以后学者切记，虽然不用诈，不可不防诈，与人较量总要慎之慎之。[...] Extraits des écrits de Li Cunyi sur la conduite morale dans l'art de la boxe. Voir Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 29.

Ce que nous entendons par la conduite morale dans les relations internes est le rapport confraternel entre les membres d'une même lignée ou d'une même école, et le respect des règles qui font le système codifié des confrontations entre ces représentants. Les relations que nous qualifions d'externes concernent en revanche l'interaction entre pratiquants ne dépendant pas de la même lignée ou école.

Le type d'interaction dont il est question ici est plus précisément celui qui s'établit au travers de l'usage entre pratiquants de la pratique du duel. Le mode de confrontation entre pratiquants n'est pas uniforme au regard de l'ensemble des traditions martiales chinoises, dont le nombre d'écoles, leur évolution dans le temps et leurs différences régionales constituent un objet complexe à étudier. En 1929, une première volonté de standardisation des formes de duels traditionnels en une forme de combat règlementée applicable à toutes les écoles a laissé des témoignages relatant une « tentative chaotique » du gouvernement républicain⁷⁶⁵. Mais la pratique du combat n'est pas uniforme non plus selon qu'il s'agit d'une rencontre amicale ou inamicale.

En effet, les modes de duels interlignagers traditionnels, qui nous sont parvenus grâce aux récits écrits, témoignent d'une distinction selon qu'il s'agit d'un duel clanique (interne et amical) ou extraclanique (externe et donc potentiellement inamical). La nature de ses confrontations diffère, par conséquent, en fonction du contexte dans lequel elle s'applique : elle sera codifiée en s'appuyant sur des règles de conduite morale strictes pour les duels internes, ou bien basée sur l'expression d'une violence indifférente aux considérations vertueuses des valeurs morales pour les duels externes.

Le chapitre « li zhi yunyong » 力之运用 [L'emploi de la force], du texte *Dachengquan lun* 大成拳论 [Théorie de la boxe du grand accomplissement], attribué à Wang Xiangzhai et paru en 1944, décrit avec précision des codes de confrontation que nous pourrions imaginer être à l'œuvre entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Wang Xianzhai tire effectivement ses connaissances des coutumes relatives à la pratique du combat des anciens maîtres-escortes. Elles proviennent de son maître, Guo Yunshen, lui-même descendant de la lignée de Liu Qilan 刘奇兰 (1819-1889), huitième disciple de Li Luoneng et un de ses principaux représentants du *xingyiquan* dans la province du Hebei⁷⁶⁶. Pour Wang, la nature des duels se différencie entre la

⁷⁶⁵ Le tournoi de 1929 à Hangzhou, appelé *leitai* 擂台, « plateforme de combat », reste une référence de l'échec de standardisation des duels traditionnels. Les combats qui se sont déroulés durant ce tournoi, sans protections et quasiment sans règles, d'après les témoignages et les textes que j'ai recueillis, ont la réputation d'avoir été particulièrement aussi violents que chaotiques.

⁷⁶⁶ *Hebei xian zhi : tiyu zhi* 河北省志 : 体育志 [Monographies de la province du Hebei : monographie des pratiques sportives], Hebei sheng difangzhi weiyuanhui 河北省地方志委员会 (éd.), vol. 87, 1992, p. 9 ; 186.

« lutte (combat) absolue », *juedou* 决斗, et le combat « pour se mesurer », *jiaoliang* 较量. Le combattant engagé dans une « lutte absolue », doit faire fi de toute considération envers un quelconque « devoir moral et vertueux » envers son adversaire pour remporter la victoire, *juedou ze wu daoyi* 决斗则无道义. Qui plus est, le combattant doit être également prêt à tuer comme à mourir, et observer les six états mentaux fondamentaux qui sont les suivants : détermination, *ken* 肯 ; férocité, *ren* 忍 ; cruauté, *hen* 狠 ; prudence, *jin* 谨 ; stabilité, *wen* 稳 ; précision, *zhun* 准⁷⁶⁷.

Par contre, lors de rencontres interlignagères ou claniques définies comme étant « amicales », *youyi jiaoliang* 友谊较量, les deux combattants, qui suivent les « mêmes principes », *tongdao* 同道, sont alors tenus de respecter un comportement vertueux l'un envers l'autre et observer les règles morales définies au sein de la lignée ou de l'école concernée. Leur échange ne doit viser qu'à « évaluer le potentiel de l'adversaire », *guan cha duifang nengli ruhe* 观察对方能力如何⁷⁶⁸.

Les duels amicaux sont donc réservés aux représentants des mêmes lignées ou de lignées proches. Le combat absolu ne devait être engagé que contre les adversaires ne faisant pas partie de l'école et qui refusent l'échange amical. Dans ces conditions, les deux combattants doivent signer un document appelé *wushizi* 武士字, un « pacte martial », ou *shengsi wenshu* 生死文书, « document de vie ou de mort ». Ces données nous indiquent que la mort d'un des deux combattants apparaît comme une issue contingente dès lors que s'engage le duel.

Cependant, nous n'avons pas relevé de données écrites ou orales relatives à des cas de décès au cours des duels. Le discours des descendants actuels sollicités dans les entretiens ethnographiques ne semble pas non plus aller dans le sens d'une valorisation de la violence des combats ; les duels se présentent plus comme une confrontation mentale que comme un affrontement physique. Celui qui emporte le duel est alors celui qui manifeste la plus forte détermination mentale à combattre, *dashi* 大势. Cette disposition d'esprit fait échos à l'éveil d'une nature agressive et impulsive abordée dans la section précédente. Nous comprenons ce phénomène comme un moyen de désarmer psychologiquement l'adversaire, et de le dominer ensuite au travers d'une démonstration faisant preuve d'une virtuosité technique tout à fait

⁷⁶⁷ Voir Wang Xiangzhai, *Yiquan quanxue*, op. cit., p. 28.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

singulière. Une manière de combattre qui permettrait alors de soumettre le combattant ainsi venu inviter au défi, en évitant de faire usage de la violence physique envers lui⁷⁶⁹.

Dans d'autres cas — plus rares —, il s'agit pour les pratiquants peu scrupuleux d'utiliser de méthodes sournoises pour parvenir à remporter un échange préalablement convenu comme « amical », ou profiter d'une entente cordiale pour lancer une attaque par surprise⁷⁷⁰. Par conséquent, aucun initié à l'art martial fréquentant les cercles des artistes martiaux ne peut ignorer les « ruses du *jianghu* », *jianghu shouduan* 江湖手段⁷⁷¹. Ces ruses peuvent toutes aussi être celles de l'intimidation comme moyen de refuser un duel :

[...] Durant les deux années pendant lesquelles j'ai été aux côtés de Shang Yunxiang, personne n'est venu le défier en duel. Car si l'on s'en réfère aux règles de notre milieu, les jeunes générations ne peuvent pas lancer de défis aux anciens. Puis, tout le monde connaissait les excellentes compétences de Maître Shang en la matière, nul n'aurait osé « se faire un nom sur le dos de Shang Yunxiang ».

Mais un commandant de régiment de l'armée était venu lui lancer un défi, et il [Shang] ne pouvait le faire décamper en se conformant à nos codes. En plus, on voyait au premier regard que le niveau du militaire n'était pas terrible. Comme il continuait de la ramener, Maître Shang lui dit : « On peut combattre. Mais il faut d'abord qu'on établisse un pacte martial (document écrit de duel à mort). Si tu me tues, mes disciples s'occuperont de m'enterrer et ça s'arrête là ; mais si c'est moi qui te tue, [tu dois promettre] que les militaires ne viennent pas s'en mêler ! ». Il avait un peu peur de signer le contrat, mais puisqu'il restait planté-là, l'air bête et tourmenté, Maître Shang lui dit de nouveau : « Si tu ne veux pas signer ce pacte, dans ce cas, frappe-moi d'un coup de poing. Si tu parviens à me blesser, tu deviendras célèbre ». Au moment même où Shang Yunxiang encaissa le coup, le commandant se retrouva le dos collé au mur : « Puisse mon poing te renvoyer les respects ? », lui dit Shang en plaisantant.

— Après ce que je viens de recevoir, alors que c'est moi qui me suis engagé le premier... dans quel état vais-je me retrouver si vous me frappez à votre tour ? ». Il s'en alla en avouant sa défaite d'un ton mielleux, puis n'est plus jamais revenu.⁷⁷²

⁷⁶⁹ Il est courant d'observer dans les témoignages des maîtres de *xingyiquan* les cas où les duels se concluent sans violence physique ; la virtuosité technique et la domination psychologique sont alors mises en avant. Voir à titre d'exemple la biographique de Wang Xiangzhai, par Yu Yongnian, *Dachengquan zhanzhuang yu Daodejing*, op. cit. pp. 334-348.

⁷⁷⁰ Le témoignage de Ao Shipeng 敖石鹏 nous renseigne sur les mœurs relatives aux confrontations entre représentants d'écoles d'arts martiaux à la fin de l'ère impériale. Laurent Chircop-Reyes, « À la mémoire de Qiu Zhihe », *Les chroniques du wulin*, nov. 2015 [en ligne], à l'URL : <https://wulin.hypotheses.org/98>

⁷⁷¹ Le *jianghu* est la « communauté des marginaux » ; se reporter à ma définition du *jianghu* en première partie de thèse, au chapitre 2, p. 120.

⁷⁷² Texte original : [...] 我跟尚云祥的近两年时间里, 没有人找尚师比武, 因为按照武林规矩, 底辈分是不能向高辈分挑战的, 而且都知道尚师功力深, 没人动 « 在尚云祥身上争名 » 的心思。但有个军队团长来挑战, 我们不能按武林规矩将他赶走, 其实一看就知道他功夫不行。由于他纠缠的时间太长, 尚师就说: « 比武可以, 得先立下武士字 (生死文书)。你把我打死了, 我徒弟将我一埋就完了, 我要把你打

Au cours de la dynastie Qing, la notion d'*ethos* guerrier des différentes écoles de traditions martiales impliquées dans le métier d'escorte interdisait aux ex-brigands d'être intronisés escorteurs, et aux escorteurs devenus brigands de revenir exercer la profession. Entre la fin de l'ère impériale et le début de la période républicaine, la notion d'*ethos* guerrier propre à la lignée de *xingyiquan* de Li Cunyi devient incompatible avec deux autres activités sociales : le métier de fonctionnaire et celui de boucher. En effet, il est interdit à un disciple déjà intronisé de devenir un *guan* 官, c'est-à-dire un fonctionnaire au service de l'État, ou à un boucher — car il possède déjà le savoir-faire de tuer (des animaux) —, d'être intronisé.

Dans le premier cas, la règle vise à éviter tout abus de pouvoir et de tentation à la corruption qui entache la réputation des fonctionnaires. Descendant d'une grande famille de mandarin, Li Zhongxuan témoigne ainsi du choix qu'il a dû faire entre celui de s'engager dans une carrière de fonctionnaire et être au service du gouvernement, et celui de continuer de faire partie de la communauté des pratiquants d'arts martiaux :

Alors que l'opportunité de devenir un haut fonctionnaire s'offrait à moi, Maître Tang [Weilu], qui était opposé à cela, me dit : « Selon les anciennes règles, si un pratiquant reçoit le statut d'un officiel au gouvernement, alors il ne pourra plus jamais revenir dans le milieu [*wulin*] »⁷⁷³.

Un maître de cette lignée devait également se montrer prudent quant à la décision d'introniser ou non un disciple exerçant le métier de boucher. Si le rapport avec la mort et le fait de tuer un être sensible devient une tâche banale du quotidien, le disciple qui maîtrise des techniques élaborées pour blesser, voire tuer, peut potentiellement nourrir, à terme, une forme d'insensibilité dangereuse pour ses proches, mais qui est aussi susceptible de ternir la réputation du maître et des ancêtres de la lignée concernée. Li Zhongxuan nous raconte dans ses témoignages le cas du disciple de Tang Weilü, Ding Zhitao 丁志涛 (s.d.), boucher de profession, qui battait sa femme et finit par se suicider :

[...] Ding Zhitao éprouvait une grande admiration pour Maître Tang, et sollicita plusieurs fois ce dernier de l'accepter comme disciple. Maître Tang ne

死了，你们部队不干呀。」他有点害怕，但既不立下字据也不走，还呆着磨。尚师说：「不立武士字也行。这样，你打我一拳，把我打坏了你就成名了。」团长一拳打来，尚师身子一迎，团长就后背贴了墙。尚师还跟他开玩笑，说：「我能回敬你一拳吗？」团长连忙说：「我打您，我都成这样了，您要打我，我不就完了吗？」说了服软的话，这团长就走了，以后再没来过。Li Zhongxuan, p. 203.

⁷⁷³ Texte original : 后来我有机会做官，唐师不准，说：「按照古代的规矩，练武之人要有了官府的身份，就不能再入武林了。」Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 24-25.

donna cependant pas son agrément, et méprisait le fait que Ding Zhitao abattait des porcs : « Celui qui sait saigner un animal peut aussi saigner un homme⁷⁷⁴, ces gens-là qui sont capables d'une telle cruauté, on ne peut pas leur transmettre [l'art martial] ». ⁷⁷⁵

Le comportement agressif et violent d'un autre disciple de Tang Weilu est à l'origine d'une règle pour le moins atypique dans les traditions martiales, qui est celle de l'interdiction de faire usage des techniques de *qinna* 擒拿, c'est-à-dire la saisie des articulations en vue de contrôler ou de briser les os de l'adversaire. L'impulsivité et l'agressivité de Yuan Bin 袁彬 (s.d.), expert en *qinna*, conduit sa jeune femme au suicide ; le maître, par devoir de responsabilité quant au savoir qu'il transmet et aux valeurs morales qu'il inculque, lesquelles découlent de l'apprentissage des techniques martiales, prend à la mort de la jeune femme la décision d'interdire la pratique du *qinna* :

Un jour, alors qu'il se disputait avec sa jeune femme, la colère emporta Yuan Bin et il lui brisa la cheville de ses propres mains. Quelques jours plus tard, sa femme se suicidait par pendaison. Je me suis donc rendu chez Yuan Bin, et lui dit en l'injuriant : « Tu as poussé ta femme à se tuer ! Comment as-tu pu en venir aux mains aussi cruellement envers une si bonne personne ?

— Je me suis emporté... je n'ai pas voulu que cela se passe de la sorte ! me répondit-il dans une immense souffrance ». ⁷⁷⁶

Conclusion de chapitre

Les données exposées et analysées dans cette sous-section sont exclusivement tirées d'une recherche ethnographique et documentaire auprès de la seule lignée de Li Cunyi du Hebei — représentant, je le rappelle, de la troisième génération de l'école *xingyiquan* des maîtres-escortes du Shanxi (Li Luoneng et Liu Qilan). Les règles d'intronisation qui figurent dans cette sous-section sont donc spécifiques à la lignée de Li Cunyi, et inexistante, en l'état actuel de mes

⁷⁷⁴ L'expression vernaculaire est 白刀子进去红刀子出来, « le couteau est blanc quand il pénètre, rouge quand il ressort », signifiant par là qu'il n'y a pas de différence entre pénétrer la chair d'un être humain et celle d'un animal. C'est une expression généralement employée pour désigner ceux dont l'activité consiste à saigner les animaux au moment de l'abattage.

⁷⁷⁵ Texte original : [...] 那时丁志涛仰慕唐师, 求拜师多次, 唐师都不答应, 嫌弃丁志涛是杀猪的, 说: « 白刀子进去红刀子出来, 这种人狠, 不能教。 » Li Zhongxuan, p. 79.

⁷⁷⁶ Texte original : 我是由袁彬介绍给唐师的。袁彬一次和媳妇吵嘴, 一怒之下把媳妇的脚腕子给掰断了, 他媳妇几日后上吊自杀了。我为此登门把袁彬骂了一顿, 说: « 你把嫂子逼死了, 嫂子多好的人, 你出手, 怎么那么狠! » 他很痛苦, 说: « 我在气头上。我不想这样呀。 »。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 186-187.

recherches, dans les autres lignées de *xingyiquan*. Cependant, cette démonstration, qui vient clore ce chapitre 4, nous éclaire néanmoins sur le rapport logique entre l'apprentissage des techniques de combat et l'éducation à un comportement exemplaire d'après les valeurs sociales et morales de références à l'*ethos* guerrier.

La mise en exergue de la lignée de Li Cunyi est justifiée par le fait que ce dernier exerce une influence toute singulière dans les milieux politiques républicains de la Chine du Nord. En effet, son implication dans les mouvements populaires, portée par l'idéologie nationaliste émergente au début du XX^e siècle, attire mon attention en ceci qu'elle participe à la reconversion professionnelle des escorteurs en miliciens, instructeurs militaires ou encore instructeurs dans les écoles d'arts martiaux fédérés par les acteurs du monde politique républicain. Les activités sociales découlant des pratiques d'escortes et de la transmission de la tradition *xingyiquan* structurante de cette profession font ainsi l'objet du dernier chapitre de ma thèse.

Chapitre 5. Le devenir social des maîtres-escortes et de leurs héritiers au xx^e siècle

Introduction de chapitre

Ce chapitre est le dernier de mon travail de thèse. La démonstration se développe sur trois sections : elle propose en premier lieu l'identification des différentes activités sociales sur lesquelles ont débouché les pratiques des maîtres-escortes dans la première partie du xx^e siècle. En deuxième lieu, je fais le point sur le statut des (ex)maîtres-escortes, de leurs disciples, ainsi que des transformations techniques et des modes de diffusion de leurs pratiques martiales, de l'effondrement du système impérial dans la première décennie du xx^e siècle, jusqu'en 1928. Cette date marque, en effet, le début d'une période au cours de laquelle s'opèrent officiellement un processus de standardisation et une volonté de sportivisation des techniques martiales traditionnelles.

Ces trois dernières sections de ma recherche explorent ainsi la manière dont les maîtres-escortes et leur postérité s'organisent autour de la pratique du *xingyiquan* impliquant le système de valeurs de référence ontologique et de transmission initiatique, étudié au chapitre précédent, dans le contexte particulier de la transition sociopolitique d'une Chine impérialiste à républicaine.

Suivant la description des activités sociales auxquelles prennent part les groupes concernés — reconversions professionnelles (milice, armée) et ralliement aux rébellions populaires (sociétés secrètes) —, mon attention se porte singulièrement sur les processus de politisation et de standardisation évoqués, participant à la transformation des techniques des écoles de *xingyiquan* du Hebei héritières des lignées du Shanxi.

Je montre que ces processus sont le signe d'une certaine autorité politique nationaliste sur les groupes étudiés. L'adaptation des pratiquants de *xingyiquan* à ce contexte social et politique nouveau se fait au détriment des dimensions rituelles et ontologiques structurantes des modes d'intronisation lignagère et de transmission confidentielle de leur pratique. Ainsi, en mettant en miroir les activités susmentionnées avec les événements marquants du premier xx^e siècle, ce dernier chapitre doit nous permettre de mieux comprendre dans quelles mesures le primat idéologique peut influencer sur le devenir social d'un groupe et des valeurs de référence au travers desquelles il s'incarne.

5.1. D'escorteur à milicien, militaire ou policier

5.1.1. Les milices anti-criminelles

Au cours de la transition Qing-République, avec la construction des chemins de fer reliant les principaux centres urbains, mais surtout du fait de la périclitation des activités commerciales des familles de marchands⁷⁷⁷, les circonstances opportunes d'exercer la profession d'escorteur et de gardien de résidences se font de plus en plus rares. Les maîtres de *xingyiquan* ex-membres des compagnies d'escorte doivent, par conséquent, se tourner progressivement vers d'autres moyens de subsistance. Parmi les solutions qui s'offrent à eux, en dépit de la mauvaise réputation dont ils faisaient l'objet jusqu'alors par les fonctionnaires des Qing, figurent les activités relatives à la surveillance et au maintien de l'ordre public. Leurs savoirs et savoir-faire acquis au travers des métiers d'escortes correspondent, effectivement, au profil de « milicien » recherché par les autorités locales pour le service spécial de *jibuye* 缉捕业, le « métier d'arrestation » des brigands et toutes autres catégories qui s'assimilent à celle de malfaiteur dans les villes. Tantôt désigné sous le terme *makuai* 马快, littéralement « prompt cavalier », les équipes préposées aux « arrestations » des malfaiteurs peuvent, dans une certaine mesure et à défaut d'équivalent, s'apparenter au grade de milicien paramilitaire en France dans les années 1870. Une « force supplétive ou paramilitaire levée par appel ou enrôlement [...] ; une force supplétive de police », une milice populaire comme instrument légal à la milice paramilitaire⁷⁷⁸.

Cette profession, qui consiste principalement à l'arrestation des malfaiteurs et des criminels, se divise en deux branches : celle dépendante du *yamen* local se nomme *buyi* 捕役, le « service des arrestations », et celle dépendante du *neiwufu* 内务府, l'administration générale des affaires intérieures de l'empire se nomme *fanyi* 番役, le « service multiple »⁷⁷⁹. Le recrutement d'un milicien non issu du corps militaire par les autorités mandchoues relève cependant d'un cas tout à fait particulier ; il convient ainsi, à ce titre, de préciser que les (ex)maîtres-escortes ou artistes martiaux n'ayant pas été militairement formés, et n'étant pas passés par le système des concours, exercent sous les directives d'un *yamen* local (*buyi*), et non sous celles de la cour centrale (*fanyi*).

⁷⁷⁷ Voir *infra*, conclusion de chapitre, p. 361.

⁷⁷⁸ Danielle Domergue Cloarec, *Milices du seizième siècle à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 13-14.

⁷⁷⁹ Voir Jing Junjian 经君健, *Qingdai shehui jianmin dengji* 清代社会的贱民等级 [La classe des parias de la société des Qing], Hangzhou, Zhejiang remin, 1993, p. 131, 277 p.

Nous sommes néanmoins, et de nouveau, en présence d'une relation d'échange entre le milieu des arts martiaux et les autorités impériales⁷⁸⁰. Les fonctionnaires sollicitent les compétences martiales des adeptes du *xingyiquan* pour pallier les problèmes d'insécurité, généralement en milieux urbains. Une corrélation entre les maîtres de *xingyiquan* et les *yamen* locaux qui donneront naissance à un certain nombre de récits. Ces témoignages retiennent mon attention, car ils nous font parvenir des événements anecdotiques, inédits dans la littérature historique, sur la manière dont ces « miliciens » mènent leurs opérations :

[...] À la fin de la dynastie Qing, le métier qui consistait à arrêter les malfaiteurs s'apparentait à celui de nos brigades anti-criminelles modernes des grandes villes. Ces milices étaient spécialement préparées pour faire face à de dangereux meurtriers, souvent armés et sans scrupules, qui tenaient tête avec opiniâtreté même poussés jusque dans leurs derniers retranchements. Perspicace et doué pour traquer la pègre, Zhang Zhankui faisait cavalier seul dans ses opérations et se fit comme cela une réputation remarquable. Les habitants de Tianjin le reconnaissaient comme leur protecteur. Les organisateurs des activités du milieu de la scène artistique, florissante à cette époque, notamment le théâtre donnaient tous entrée libre à Zhang Zhankui. Ce n'était, bien sûr, qu'un moyen pour que ce dernier puisse faire régner l'ordre dans ces maisons populaires. [...]

[...] Durant une patrouille de routine dans une auberge, Zhang Zhankui et son assistant Zhou Yuxiang remarquèrent un client dont les antécédents paraissaient fort douteux. Au moment même où les deux équipiers l'interrogèrent, une personne dans la pièce d'à côté fit tout à coup retentir un bruit de chargeur de fusil ; l'arme pointée dans le dos de Zhou fit alors subitement feu lorsque Zhang Zhankui poussa brusquement son assistant et le suspect à travers la porte de la pièce où se trouvaient les brigands. Zhang profita de la situation pour se jeter d'un bond fulgurant par-dessus Zhou — alors à plat dos sur le sol —, et terrassa en un battement de cils la totalité des cinq brigands armés, assis sur le lit traditionnel en pierre. Suite à cet exploit, Zhang Zhankui fut promu chef-milicien et chargé d'affaire à la tête du bataillon. [...].⁷⁸¹

⁷⁸⁰ J'ai évoqué en première partie de thèse que les maîtres-escortes entretiennent des rapports avec les fonctionnaires et sont effectivement déjà sollicités par ceux-ci pour des missions de convois. Voir notamment le chapitre 3, p. 118.

⁷⁸¹ Texte original : [...] 清末的缉捕业相当于现代的城市刑警，专门对付那些身怀特技或手持致命武器而有负隅顽抗的凶犯。张占魁习惯于单枪匹马地孤身行动，功劳卓著。其洞察力与制敌身手在当年的天津卫百姓中几乎尽人皆知。当时繁华的书场戏院也免费对张占魁开放，以借此弹压市井。[...] / [...] 在一次例行的巡查中，张占魁与助手周玉祥在旅店中发现有一店客来历不明，正拟查问，突听屋里有拉枪栓的响动。张占魁当机立断，朝周的后背骤然发力射击，使周连人带门一起被抛入室内。他则顺势向扑倒的周玉祥身上飞跃而过，眨眼之间，将炕上的五名持枪者全部击垮。由此，张占魁被提升为营处长马快班出班头领。[...] Voir la traduction intégrale du récit par Laurent Chircop-Reyes, « Anecdotes sur la vie de Zhang Zhankui », *Les chroniques du wulin. Carnet de recherche sur la culture martiale chinoise* [en ligne], 2015, disponible à l'URL : <https://wulin.hypotheses.org/72>

Il [Qiu Zhihe]⁷⁸² connaissait les anecdotes de Maître Zhang Zhankui sur le bout des doigts et savait les raconter avec beaucoup de détails. Un jour, durant la période républicaine, Maître Zhang se trouvait dans une maison close en train de faire une partie de cartes avec la tenancière (autrement dit la maquerelle de la maison) quand, soudain, une prostituée entra en pleurant dans la pièce et se prosterna devant le Maître. Un brigand venait en effet d'abuser d'elle et la menaçait de la vendre sur le marché de la prostitution. Elle pria ainsi Maître Zhang de venir à son secours. Ce dernier accepta et lui dit : « Dis-lui que tu es désormais sous ma protection. Qu'il vienne donc me voir s'il a quelque chose à dire ». Peu après que la courtisane soit partie, l'homme en question s'amena devant Maître Zhang et lui fit ses excuses après lui avoir expliqué qu'il ignorait que la fille était sous sa protection. Voulant toutefois distraire l'attention, il s'inclina devant Maître Zhang comme dans l'intention de se prosterner. Ce dernier l'en empêcha d'un mouvement franc de la main lorsque, contre toute attente, la tenancière se mit à hurler de frayeur : l'homme avait brusquement sorti une dague pour poignarder Zhang. En creusant sa poitrine vers l'intérieur pour esquiver le coup de lame, Zhang saisit alors le poignet du brigand d'une main et, de l'autre, lui écrasa le coude pour l'amener calmement à ses pieds. Il le traîna ensuite jusqu'au fourneau sur lequel était en train de bouillir de l'eau dans une marmite en fonte, puis, tout en le soulevant doucement au-dessus, lui dit : « Je vais te faire bouillir, tu vas voir ». Maître Zhang finit toutefois par relâcher l'homme qui suppliait qu'on lui laisse la vie sauve, et retourna s'asseoir finir sa partie de cartes. [...]

Maître Qiu me disait que Zhang Zhankui était un homme de sang-froid, impassible, l'esprit aiguisé, la main preste et l'œil vif. En écoutant ces histoires, je comprenais ainsi petit à petit plus en profondeur ce qu'autrefois Wang Xiangzhai voulait dire par « la boxe prend racine dans le cœur ».⁷⁸³

Ce récit nous apprend, également, que le maître de *xingyiquan* Zhang Zhankui 张占魁 (1865-1938), d'abord disciple de Li Cunyi et Liu Qilan, est recruté comme milicien par Ruan Guojian 阮国楨 (s.d), « magistrat de localité », *zhixian* 知县, de la sous-préfecture de

⁷⁸² Qiu Zhihe 裘稚和 (1904-1994), disciple de Zhang Zhankui, fondateur du *luoxuanquan* 螺旋拳 (« boxe [en] spirale », une branche évolutive du *xingyi-bagua*).

⁷⁸³ 谈张占魁老先生的轶闻，他如数家珍。民国时期有一次张老去妓院，在女班主（即老鸨子）屋内斗纸牌。一妓女进门跪地磕头，哭诉一个恶棍霸占了她的地，并把她的卖淫收入勒索一光，哀求张老救她一命。张老慨然应允说：「你告诉他说我包下你啦，有事找我说。」妓女去后不久，那人进来直走到张老面前说他不知道那妓女是张老的人，现来赔礼道歉。说时屈膝欲跪，张老伸手拦阻，此人突然拔出匕首，分心就刺，吓得老鸨尖声惊叫，张伸手缩胸，一手拿腕一手托肘，从容下地穿鞋，把此人架到灶上开水铁锅前，轻轻举起说「我煮了你吧。」那人连喊饶命，张老放下他又坐下斗纸牌。[...] 裘先生说张老手疾眼快，冷静机智。我听了后，进一步懂得了王老说的「拳拳服膺」谓之拳的理论也是经验之说。Voir Ao Shipeng 敖石鹏, « Yi Qiu Zhihe » 忆裘稚和 (Souvenirs de Qiu Zhihe), dans *Cangzhou wushu bianzhi weiyuanhui* (éd.), vol. 8 « chuanren shilüe », *Cangzhou wulin zhi* 沧州武林志 (Les annales du cercle des arts martiaux de Cangzhou). Shijiazhuang : Hebei renmin, 1991. Voir notamment une traduction personnelle à l'URL : <https://wulin.hypotheses.org/98>

Tianjin⁷⁸⁴. En effet, bien que le règlement des écoles d'arts martiaux interdise aux initiés d'avoir un statut mandarinal, les pratiquants sont néanmoins en étroite relation avec des fonctionnaires, des eunuques, ainsi que des généraux militaires :

À l'automne de la troisième année du règne de l'empereur Guangxu (1877), la Chine du Nord était en proie à une terrible sécheresse. À cette époque, Zhang Zhankui (aussi connu sous le prénom de Zhaodong), villageois originaire du bourg de Hongyan, était le représentant de la sixième génération de l'école du *xingyiquan* de la province du Hebei. Alors qu'il passait les remparts de la ville de Tianjin pour y faire commerce de fruits et légumes, il fut arrêté par un milicien du *yamen* pour avoir lourdement blessé quelqu'un au cours d'une bagarre à mains nues. Qiu Zucheng, chargé de l'arrestation de Zhang, le présenta à son père, Qiu Xiaohua. Ce dernier était censeur au service de la bureaucratie impériale. Sous les directives de l'eunuque Gaojing, Qiu Xiaohua fit alors recommander Zhang Zhankui auprès du fondateur de la boxe des huit trigrammes [*baguazhang*], Dong Haichuan. À quelque chose de malheur est bon, par son intronisation en tant que disciple dans la lignée de Dong Haichuan, Zhang Zhankui est devenu une des personnalités les plus respectées dans l'histoire des arts martiaux chinois moderne en créant la boxe *xingyi-bagua*.⁷⁸⁵

Zhang Zhankui n'est pas un ex-maître-escorte ; il n'a jamais exercé le métier d'escorteur ni de gardien de résidences de marchands. Cependant, son histoire nous intéresse dans la mesure où, d'une part il est l'une des personnalités les plus influentes du milieu des arts martiaux en Chine du Nord post-impériale et d'autre part, il s'inscrit dans la lignée directe de transmission du savoir-faire de maîtres-escortes. Les récits sur sa personne traduits ici nous montrent ainsi ce que sont des trajectoires sociales que prennent les descendants des maîtres-escortes à la fin de la dynastie Qing.

Son enfance, Zhang Zhankui la passe à travailler la terre et à se former à l'art du *dahongquan* 大洪拳, « grande boxe des Hong », une branche dérivée du *xiaohongquan* 小洪拳, « petite boxe des Hong », appartenant traditionnellement au courant des boxes du monastère de Shaolin. Ce n'est qu'à l'âge de 13 ans, en raison des sécheresses qui frappent les campagnes, qu'il décide

⁷⁸⁴ Tianjin difangzhi bianxiu weiyuanhui 天津市地方志编修委员会 (éd.), *Tianjin tong zhi : jun shi zhi* 天津通志: 军事志 [Monographies de Tianjin : annales des affaires militaires], Tianjin Shehui kexue, 2010, pp. 423-438 ; 538.

⁷⁸⁵ Texte original : 光绪三年 (1877) 秋, 华北旱灾, 一位同乡, 后鸿雁村的河北派形意拳第六代传人张占魁 (张兆东) 进天津城贩卖瓜果蔬菜时, 因殴斗重创他人而遭官衙的缉捕。裘祖诚从中作保, 并将张介绍给自己的父亲裘晓华。身为礼部浙江道监察御史 的裘晓华来到座落在京城难河沿至玉河桥东岸一带的肃王府内, 委托太监高警将张占魁推荐到八卦掌创始人董海川门下。就这样, 因祸得福, 为张占魁最终首创 « 形意八卦 » 并成为中国近代拳术史上显赫的人物奠定了基础。Voir la traduction intégrale du récit par Laurent Chircop-Reyes, « Luoxuanquan : la boxe de Maître Qiu Zhihe », *Les chroniques du wulin. Carnet de recherche sur la culture martiale chinoise* [en ligne], 2015, disponible à l'URL : <https://wulin.hypotheses.org/86>

de quitter son village, Hongyan, dans le district Hejian de la préfecture de Cangzhou, pour aller vendre des légumes à la ville, à Tianjin. Rapidement, Zhang Zhankui fait la connaissance des pratiquants de *xingyiquan* aux ambitions nationalistes et révolutionnaires, notamment Li Cunyi. Ce dernier le recommande à Liu Qilan, plus discret et qui vit isolé en campagne. Liu fera introniser Zhang comme disciple représentant de la septième génération de la branche du *xinyiquan* du Hebei. La lignée de Liu Qilan étant proche de celle de Guo Yunshen, les groupes de pratiquants de *xingyiquan* sont donc très vite remarqués par les cercles politiques dont l'ambition est de bâtir une nouvelle nation sur l'empire en déclin.

En effet, en tentant d'enseigner, à la fin du XIX^e siècle, des techniques du *xingyiquan* à certaines des troupes armées Qing du Nord de la Chine — alors en défaites face aux attaques des nations étrangères —, Guo Yunshen participe à la diffusion du *xingyiquan* et à sa réputation en tant que pratique guerrière efficace aux caractéristiques purement chinoises (en contraste avec les techniques guerrières des puissances étrangères). Mais surtout, les figures du nationalisme républicain chinois en devenir semblent observer de près cette relation entre la tradition martiale populaire et l'armée impériale, et voient les écoles d'arts martiaux comme pouvant, potentiellement, servir de support de ralliement et de soutien à leurs ambitions idéologiques pour bâtir une nation républicaine.

5.1.2. Une tentative de militarisation des techniques de *xingyiquan*

Fin du XIX^e siècle, la dynastie Qing s'affaiblit. L'armée est défaillante et les autorités n'ignorant pas la tradition guerrière populaire sollicitent la contribution de pratiquants d'arts martiaux locaux, tout aussi influents dans leur milieu que, d'après les récits, redoutés des brigands. S'agissant des tentatives de militarisation des techniques de *xingyiquan* au travers de leur enseignement dans l'armée impériale, les témoignages oraux font surtout mention de Guo Yunshen et de Sun Lutang. Guo Yunshen est un ex-maître-escorte charismatique et réputé pour ses talents de combattant. Des services d'instructeur sont attendus par les officiels mandchous, mais seront vains face aux armées étrangères. De plus, les soulèvements populaires, les famines et les désastres naturels affaiblissent l'intérieur du pays et la communauté des pratiquants d'arts martiaux se veut moins attirer par l'enrôlement militaire que par le ralliement aux mouvements de rébellion ; tel sera le cas de Li Cunyi et de ses disciples dans la Révolte des Boxers.

J'ouvre, à ce titre, une parenthèse en revenant brièvement sur les causes participant à la chute des deux dernières dynasties chinoises. Il est intéressant d'observer que la fin d'un cycle

dynastique en Chine est souvent le résultat d'une cause interne ; une fin marquée par une succession de troubles sociaux et de catastrophes naturelles ou climatiques, comme si le *tianming* 天命, le « mandat du ciel »⁷⁸⁶, avait décidé que la dynastie alors en place avait assez duré, et qu'il était temps de céder le trône à la suivante. Coïncidence ou décision du Ciel, les dynasties Ming et Qing ont étrangement ceci en commun qu'elles doivent faire presque face aux mêmes problèmes à la fin de leur règne : corruption et crise politique, mauvaises récoltes, sécheresses, invasions, soulèvements populaires et rébellions sectaires sonnent en effet le glas de ces deux dynasties. Ayant perdu tout contrôle sur les révoltes paysannes engendrées par le manque de ravitaillement dans le nord du pays dans les années 1627-1628⁷⁸⁷, les Ming ont recouru à l'aide de ceux qu'ils considéraient pourtant être les « barbares » contre lesquels ils se sont toujours protégés. Cet appel à l'aide, qui devait être temporaire, se transforme en une invasion meurtrière ; les Mandchous répriment rapidement les insurrections paysannes et s'emparèrent de la capitale en 1644. Peut-être l'histoire de Chine aurait-elle été différente si le célèbre général Wu Sangui n'avait pas fait alliance avec les Mandchous pour venir à bout de Li Zicheng. Trois siècles plus tard, les descendants de ceux qui avaient si glorieusement profité du chaos général pour envahir le pays se retrouvent dans une situation quasi similaire.

Cette parenthèse voudrait ainsi rappeler que le système militaire des Qing ne saurait être appréhendé sans les événements antérieurs, s'inscrivant sur une période historique longue, qui ont entraîné son déclin. L'organisation militaire caractéristique des Mandchous est basée sur les Huit Bannières, *baqi* 八旗. C'est un système militaire spécifiquement mandchou qui a été certes efficace contre les Ming, mais qui commence en réalité à montrer des signes de faiblesse dès le XVIII^e siècle, et sera pour le moins inefficace face aux attaques des armées occidentales tout au long du XIX^e siècle⁷⁸⁸.

C'est donc dans une armée mandchoue impuissante que, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, Guo Yunshen intègre le milieu militaire impérial en tant qu'instructeur. Le récit d'un échange entre Guo Yunshen et un prince mandchou renseigne sur l'attention portée par l'élite Qing envers la pratique des arts martiaux, mais aussi sur la dimension de secret dans l'échange, c'est-à-dire la rétention du savoir par les dépositaires de la tradition *xingyiquan* à l'égard des représentants de l'autorité impériale :

⁷⁸⁶ Le « mandat du ciel » se présente comme un message du ciel — ou divin —, que les souverains « interprétaient » à partir de la dynastie Zhou pour affirmer leur légitimité.

⁷⁸⁷ Voir Jacques Gernet, *Le monde chinois. Tome 2, op. cit.*, p. 178.

⁷⁸⁸ Voir notamment l'ouvrage de Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The 8 Banners and Ethnic Identity In Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

[...] n'ayant eu de cesse d'entendre des propos élogieux sur le talent de Guo Yunshen, Yixuan⁷⁸⁹, dont le père n'était autre que Daoguang, demanda à recevoir son enseignement. À sa sortie de prison, Guo Yunshen se rendit donc auprès du prince, se prosterna devant lui et dit : « Ce n'est qu'après avoir été intronisé comme disciple par mon maître et m'être incliné le front sur le sol que j'ai pu apprendre cette boxe. Comment pourrais-je ainsi l'enseigner en me prosternant à nouveau ? ».

Le prince ne se prosterna qu'une fois que Guo Yunshen eut pris congé de lui. Le coup-de-poing [*bengquan*] se pratiquait selon neuf méthodes différentes dans l'ancienne transmission. Guo Yunshen lui transmet les méthodes de déplacements du *xingyi*, et en vint ainsi tout naturellement à lui enseigner le changement [de direction] circulaire de la technique de coup-de-poing. Cependant, après être parvenu à ce stade de la transmission, Guo Yunshen ne souhaita plus poursuivre l'enseignement, et lui dit : « Vous n'avez pas besoin d'en savoir davantage. Je vous garantis qu'avec la méthode du coup de poing sur un demi-pas, nulle chose en ce monde ne saurait vous résister »⁷⁹⁰.

Rappelons toutefois que, peu avant d'être emprisonné pour avoir causé la mort du brigand Dou Xianjun⁷⁹¹, Guo Yunshen exerce sous l'autorité d'un noble mandchou à Cangzhou, lequel est probablement le commandant des troupes impériales, Ronglu 荣禄 (1836-1903)⁷⁹². En 1877, sur les recommandations de l'intendant général Tan Chongjie 谭荣杰 (s.d.), Guo Yunshen est engagé comme instructeur militaire à la cour des Qing, et il est, notamment, l'instructeur des familles impériales comme les Chun 纯 ou encore les Lian 廉⁷⁹³. La brève initiation du *xingyiquan* chez les soldats de l'armée des Qing n'est d'aucune aide, sinon dérisoire, face à la puissance et à l'organisation des armées occidentales. Cependant, le fait que la jeune noblesse mandchoue accorde un tel privilège à un ex-maître-escorte comme Guo Yunshen, ou encore comme Li Cunyi, qui exerce au cours de l'année 1890 en tant qu'instructeur des troupes sous l'autorité du militaire Liu Kunyi 刘坤一 (1830-1902)⁷⁹⁴, est déjà un fait intéressant qu'il fallait souligner dans ce travail.

⁷⁸⁹ Le prince Yixuan 奕譞 (1840-1891) est le fils de l'empereur Daoguang 道光 (1782-1850) et père du dernier empereur Puyi 溥仪 (1906-1967).

⁷⁹⁰ Texte original : [...] 总在光绪父亲奕譞面前说郭功夫高，出狱后，奕譞就让郭云深教他，郭云深来时给王大爷磕了头，就说：「我这拳是拜师磕着头学来的，我不能磕着头教出去。」王爺就免了郭云深以后再磕头。崩拳古传有九法，郭云深教形意的行劲，必然教到崩拳的转环崩，教到这就不愿意教了，说：「您不用学那么多，我包你半套崩拳打遍天下。」。Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin, op. cit.*, pp. 211-212.

⁷⁹¹ Voir chapitre 4, p. 276.

⁷⁹² Voir le témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin, op. cit.*, p. 216.

⁷⁹³ Ces données proviennent du témoignage oral de Li Zhongxuan. Aucune donnée écrite contemporaine de cette période n'atteste un quelconque lien entre Guo Yunshen et les familles impériales susmentionnées. Voir Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin, op. cit.*, p. 19.

⁷⁹⁴ Zheng Tianting 郑天廷, Rong Mengyuan 荣孟源 (éd.), *Zhongguo lishi da cidian: Qing shi* 中国历史大词典 : 清史 [Grand dictionnaire de l'histoire de Chine : les Qing], Part 2, Shanghai cishu, 1992, p. 336.

Les informations concernant l'enseignement des techniques de *xingyiquan* dans les armées de la fin des Qing sont rares ; les données sur l'implication des maîtres de cet art dans l'armée républicaine sont, quant à elles, plus abondantes.

En effet, les premiers écrits sur les techniques de *xingyiquan* à usage militaire ne paraissent qu'à partir de 1928⁷⁹⁵. Plus précisément, c'est en 1930 qu'un ouvrage en particulier et tout spécialement consacré à l'emploi militaire des techniques de combat du *xingyiquan* est publié, et écrit par Huang Bonian 黄柏年 (1880-1954), disciple de Li Cunyi, et Jiang Rongqiao 姜容樵 (1891-1974). L'ouvrage s'intitule *Xingyiquan xie jiao fan* 形意拳械教范, « Manuel d'instructions aux armes de la boxe xingyi »⁷⁹⁶. Le gouvernement républicain supervise la publication de ce manuel dans le cadre de son programme de soutien aux pratiques martiales et des vertus de ces dernières tant pour le corps militaire que pour la population civile⁷⁹⁷.

Les soldats ne reçoivent toutefois pas tout à fait le même apprentissage que les pratiquants qui font l'expérience des entraînements initiatiques d'après les concepts relatifs aux principes cosmologiques, et qui suivent les règles précises d'intronisation. Les militaires n'ont pas le temps de former leur corps de cette façon : ils reçoivent une formation essentiellement basée sur l'apprentissage des fondamentaux de la gestuelle des Cinq Phases, ainsi que sur les applications pratiques au travers des formes codifiées de simulations de confrontations armées à effectuer en binôme⁷⁹⁸. La formation des soldats se déroule généralement sur un module de trois stages étalés sur une période de deux mois selon le programme suivant : apprentissage des techniques solitaires ; exercices codifiés en binômes ; mise en application libre des techniques.

Les entraînements sont dirigés par les maîtres instructeurs de *xingyiquan* à la Zhongyang lujun junguan xuexiao 中央陆军军官学校, « École militaire centrale ». Sur le plan technique, seule la dimension offensive est enseignée : pour stimuler l'agressivité des soldats, mais aussi pour des raisons stratégiques de combat à distance courte (plus cohérent pour l'utilisation des baïonnettes), le recul ou les techniques de retrait devant l'ennemi ne sont pas enseignés. Ces descriptions insistent aussi sur la notion nouvelle de fluidité et de mouvements continuent qu'apporte les principes de combat du *xingyiquan* dans les attaques à la baïonnette, lesquelles

⁷⁹⁵ Bryan Kennedy, Elizabeth Guo, *Chinese Martial Arts Training Manuals: A Historical Survey*, Berkeley, North Atlantic Books, 2007, pp. 234-235.

⁷⁹⁶ Guo Chunyang 郭春阳, « Minguo xingyiquan zhuzuo tezheng yu jiazhi yanjiu » 民国形意拳著作特征与价值研究 [Caractéristiques et valeurs du xingyiquan durant la République de Chine], Henan University, *Sport Culture Guide*, n°12, 2016, pp. 164-168.

⁷⁹⁷ Bryan Kennedy, Elizabeth Guo, *Chinese Martial Arts Training Manuals*, op. cit., p. 235.

⁷⁹⁸ Voir notamment à ce sujet la description des entraînements au xingyiquan des militaires sous la période républicaine par Denis Rovere, *The Xingyi Quan of the Chinese Army: Huang Bo Nien's Xingyi Fist and Weapon Instruction*, Berkeley, North Atlantic Books, 2008, pp. 13-14.

semblaient faire défaut chez les soldats chinois, dont les attaques auraient été jugées trop saccadées⁷⁹⁹.

5.1.3. Les maîtres de *xingyiquan* en « policiers volontaires » dans la Chine post-impériale

Les transformations de la catégorie des maîtres-escortes en celle de miliciens ou de « policiers » au XX^e siècle est aussi concomitantes des conséquences des crises économiques et sociales qui se succèdent tout au long du XIX^e siècle.

La prospérité agricole dans les campagnes ne s'accompagne effectivement d'aucune innovation technologique permettant de nourrir la population rurale et urbaine qu'elle engendre. La population est passée de 143 millions d'individus en 1741, à 439 millions en 1852⁸⁰⁰. Cette croissance démographique qui n'est pas soutenue par des moyens technologiques adaptés entraîne inévitablement la raréfaction des terres cultivables et une augmentation du chômage.

Quant à la crise politique, l'introduction massive de l'opium par les Anglais en vue d'ouvrir de force la Chine au commerce international s'ajoute aux différents conflits internes : les mouvements sectaires et soulèvements populaires achèvent la dynastie Qing agonisante.

Le climat d'insécurité dans les villes, lié à l'augmentation de la criminalité qui découle directement ou indirectement des facteurs de déclin précités, incite les Mandchous à mettre en place un système de police civile inspirée des gouvernements occidentaux. En effet, à partir de 1902, dans une Chine en pleine transition de pouvoir Qing-République, Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916) est l'initiateur d'écoles de police et de « commissariats locaux » visant à assurer la sécurité des habitants dans les milieux urbains importants du nord de la Chine, Tianjin notamment.

Ce système, qui se veut résolument « moderne » pour Yuan Shikai, alors général en chef de l'armée de Beiyang 北洋⁸⁰¹ et nommé vice-roi de Zhili 直隸⁸⁰², devait avoir pour but de remplacer l'ancien « système communautaire d'application des lois et de contrôle civil » inventé

⁷⁹⁹ Denis Rovere, *The Xingyi Quan of the Chinese Army*, op. cit., p. 14. Notons également les descriptions de l'emploi d'un sabre droit, et non du sabre large nommé *dadao* 大刀 : Denis Rovere, *The Xingyi Quan of the Chinese Army*, p. 103.

⁸⁰⁰ Isabelle Attané (dir.), *La Chine au seuil du XXI^e siècle. Questions de population, questions de société*, Paris, INED, 2002, pp. 28-29.

⁸⁰¹ Région qui regroupe à cette période les trois provinces côtières le Liaoning, le Hebei et le Shandong sous la dynastie Qing.

⁸⁰² Ancienne appellation de l'actuelle province du Hebei sous la dynastie Qing.

sous la dynastie Song par Wang Anshi 王安石 (1021-1086), appelé *baojia zhidu* 保甲制度⁸⁰³. En 1904, le système de police de Yuan Shikai s'étend jusqu'en zone rurale : dans les zones riches est ainsi assigné un policier pour cinquante familles, alors qu'un policier pour cent familles est assigné dans les zones pauvres. Les policiers sont en uniforme, ils sont armés, ainsi qu'ils sont militairement formés au combat⁸⁰⁴.

J'ai déjà évoqué plus haut qu'au début de la période républicaine, il est courant pour les banques et pour les commerces de marchandises précieuses de louer les services de garde du corps privés, lesquels sont généralement, sinon souvent, d'anciens maîtres-escortes. Mais ces gardes privées sont rapidement remplacées par les *qingyuanjing* 请愿警, les « policiers élus sous pétition de la collectivité locale ». Cette profession possède une double fonction : agir comme force de soutien de la police gouvernementale ; offrir leurs services de protection à la population civile en tant que « police privée »⁸⁰⁵. Les « policiers élus par pétition de la collectivité locale », que je traduis plutôt par « policiers volontaires »⁸⁰⁶, sont tout aussi habilités à mener des opérations sous les directives gouvernementales, que sous les demandes de services de « clients » riches ayant le besoin d'une protection rapprochée. Ces « clients » sont généralement des représentants de grandes firmes industrielles et commerciales⁸⁰⁷.

À titre d'exemple, Li Zhongxuan, exerce la profession de garde du corps privé lorsqu'il était âgé d'une trentaine d'années, au cours des années 1920 et 1930⁸⁰⁸. Les maîtres de *xingyiquan* ayant exercé le métier de policier volontaire participent à la valorisation sociale de leur savoir : la réputation du *xingyiquan* atteint son apogée au cours des années 1920-30 dans les milieux de pratiquants d'arts martiaux, mais aussi dans le milieu politique et militaire républicains :

[...] Il [Guo Zhensheng] était un agent de police volontaire local et s'occupait autant du recensement de la population que de la sécurité publique. À ce moment-là, une grande et riche famille venait justement d'être enlevée par des brigands qui

⁸⁰³ Un système qui fait sa réapparition au début de la période républicaine. Voir Li Huaiyin, *Village governance in North China, 1875-1936* (Gouvernance des villages dans le nord de la Chine, 1875-1936). Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 42-44.

⁸⁰⁴ Deng Zhenglai (éd.), *State and Civil Society: The Chinese Perspective (Series on Developing China. Translated Research from China)*, vol. 2, Shanghai, World Scientific Publishing Company, 2010, pp. 340-341.

⁸⁰⁵ Voir Fang Biao 方彪, *Biaohang shushi* 镖行述史 [Raconter l'histoire du métier d'escorte], Beijing, Xiandai, 1995, p. 92.

⁸⁰⁶ En effet, ces policiers sont recrutés selon une « pétition », *qingyuan* 请愿, faite par la population locale. Bien qu'exerçant sous le même régime, ayant les mêmes uniformes et les mêmes équipements que les policiers de carrière, ils n'ont, toutefois, pas suivi de formation classique militaire ou de formation à l'école de police. Ainsi, ce système s'apparente davantage à une forme de « volontariat », qui plus est temporaire, qu'à une véritable carrière de policier d'état.

⁸⁰⁷ Voir Fang Biao, *Biaohang shushi*, *op. cit.*, p. 215.

⁸⁰⁸ Voir Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, *op. cit.*, p. 16.

réclamaient une rançon de deux mille pièces d'argent⁸⁰⁹. Guo Zhensheng demanda alors à des amis de collecter dix-huit pièces d'argent pour s'occuper de l'affaire : il en garda neuf pour sa mère et s'en alla seul à la poursuite des brigands. Dans une auberge du village Heiyu, il captura deux d'entre eux en s'emparant de leurs armes à mains nues. Mais l'un d'eux n'était autre que le chef des ravisseurs : Liu Heiqi. Le repaire de ce dernier se trouvait tout proche ; Guo Zhenqiang comprit qu'il ne pourrait pas les arrêter et les escorter tout seul. Il rendit alors à Liu Heiqi son fusil, et lui dit : « Les séquestrés, je les libère. Quant à toi, si tu refuses de te livrer à la justice, tu dois au moins me laisser tes armes.

— Et qu'est-ce que je deviens moi ? Est-ce que tu sais qui j'étais avant ? dit-il en tirant Guo Zhensheng par le bras ».

À l'origine, Liu Heiqi était le jeune patron du Pavillon Deng Ying, un grand restaurant réputé de Tianjin. Il s'enfuit sur la côte puis devint brigand après avoir frappé à mort un client au restaurant. Mais suite à son arrestation, il décida tout de même de collaborer avec Guo Zhensheng : « Tant que je serai en vie, plus aucun brigand ne viendra semer le trouble au village de Daishen ». Puis, il voulait donner trente pièces d'argent à Guo Zhensheng. Pour pas que le brigand ne perde la face, Guo n'en accepta seulement que deux pièces. Cette opération menée par Guo Zhensheng permit de rétablir la paix, et ce pendant plus de dix ans au village Dai Shen, mais aussi dans les districts environnants. Le retour de Guo Zhensheng et la libération des victimes fut ensuite célébrés par le village tout entier qui organisa un grand banquet, auquel d'ailleurs je [Li Zhongxuan] me joignis.⁸¹⁰

Guo Zhensheng 郭振声 (s.d.), est le disciple de Tang Weilu. Nous n'avons pas davantage d'informations biographiques à son sujet, mais les récits nous renseignent qu'il devait être plus âgé que Li Zhongxuan, car ce dernier est reconnu comme son *shidi*, « maître-petit-frère ». Liu Heiqi 刘黑七 (s.d.), quant à lui, est présenté comme un ancien commerçant et patron de restaurant devenu brigand à partir de 1915. Il commence la formation d'un groupe criminel avec lequel il participe, durant cette même année, à un certain nombre d'activités de brigandage pendant vingt-neuf ans⁸¹¹.

Le récit précise que les brigands devaient se compter probablement par dizaines de milliers à cette période ; ils se répartissent le « contrôle » de localités dans des provinces comme celle

⁸⁰⁹ *Dayang* 大洋, monnaie d'argent qui était en circulation durant la période républicaine.

⁸¹⁰ Texte original : [...] 他是此地的请愿警，户籍、治安都是他一个人，当时有一家大户被匪徒绑票，索要两千大洋，郭振声让朋友凑了十八块大洋，留了九块给母亲，一个人去捉匪徒了。他在黑鱼籽村的旅馆里空手夺枪，捉住了两个劫匪。其中一个竟然是大土匪头子刘黑七，不远就是他的老巢，郭振声知道凭自己一个人，没法将他押走，就把枪还给了刘黑七，说：「绑票我得带走，你要不仗义，就给我一枪。」刘黑七连忙说：「那我成什么了？」拉着郭振声讲：「你知道我以前什么人吗？」原来这刘黑七是天津有名的大饭庄——登瀛楼的少东家，因为打死了客人，才逃到海边作了土匪。他向郭振声保证，只要他活着，大神堂村再不会受土匪骚扰，还要给郭振声三十块大洋，郭振声为不扫他面子，拿了两块。郭振声之举，保了大神堂村以及附近地区十余年太平。郭振声带着人票回来，全村人庆祝，我就跟着大吃大喝。[...] Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., pp. 8-9.

⁸¹¹ Voir le témoignage de Li Zhongxuan, op. cit., p. 18.

du Shandong, du Hebei, de Rehe 热河⁸¹², du Liaoning, ainsi que de l'Anhui, où ils s'adonnent aux pillages des plus riches et commettent des meurtres. Désarmés, le gouvernement et les seigneurs de la guerre admettent que la présence de Liu Heiqi est, pour la population du Shandong, une véritable calamité⁸¹³. Les témoignages font par ailleurs éloges de la technique de *xingyiquan* dans les arrestations de ces brigands :

Parmi les disciples de Li Cunyi, à Ninghe, il y avait Tang Weilu, Zhang-le-fruit, puis un autre (dont j'ai oublié le nom) qui passait souvent par là. C'était un policier promu au service des arrestations des brigands. Il agissait en solitaire pour les capturer et les escortait tout seul également. Une fois, un brigand voulait s'emparer de son arme, qu'il portait à la ceinture. Il saisit aussitôt la main du brigand et lui envoya une talmouse à le faire tomber incontinent sur ses fesses ; le bandit n'a même pas eu le réflexe de lâcher l'arme qu'il voulait dérober. Complètement ahuri, il resta ainsi plusieurs jours durant dans l'étourdissement — le choc lui avait probablement provoqué un traumatisme crânien. [...] Une autre fois, à Yantai, il s'était blessé la main lors d'une arrestation et l'hôpital ne voyait pas d'autre solution que de lui amputer le pouce. [...] Hélas, peu de temps après, il perdit la vie dans une fusillade alors qu'il était en train d'escorter une bande de brigands qu'il venait d'arrêter. Sa méthode de combat était excellente. Il doit sans doute rester quelques-uns de ses disciples encore vivants dans ce monde, lesquels représentent une de ces veines du *xingyiquan* qui, je l'espère, pourra continuer de faire battre le cœur de cet art.⁸¹⁴

Je ne saurais faire l'économie d'évoquer dans cette sous-section les seigneurs de guerre, *junfa* 军阀, du nord de la Chine⁸¹⁵, qui constituent les premières forces de police modernes chinoises⁸¹⁶. La période des seigneurs de guerre, née dans un contexte d'affaiblissement de l'autorité centrale — notamment lié à la mort de Yuan Shikai —, représente un phénomène de militarisation de la société prenant une ampleur importante surtout entre 1916 et 1928 : ils dirigent des troupes armées avec lesquelles ils pouvaient prendre le contrôle d'une province

⁸¹² Ancienne province spéciale qui faisait frontière commune au Hebei, Liaoning et la Mongolie intérieure sous les Qing.

⁸¹³ *Ibidem*.

⁸¹⁴ Texte original : 李存义在宁河的徒弟，有唐维禄，有果子张，还有位经常路过宁河的人（忘记了名字）。他是位捉通缉犯的警察，独往独来，捕着犯人，自己一个人押解。一次犯人抢他腰里的枪，都抓到手了，他在犯人脑门上抽了一巴掌，犯人握着枪傻呆呆地坐在了地上，一连几天都迷迷糊糊，可能被震成了脑震荡 [...] 这位师叔一次在烟台，他的手掌在捉犯人时受了伤，医院说得将大拇指切除 [...] 他后来在押解途中，中了劫犯人的匪徒的乱枪而死。这位师叔打法精湛，他应该还有传人在世，希望形意拳的这一脉能够延续. Li Zhongxuan, pp. 32-33.

⁸¹⁵ Les seigneurs de guerre se distinguaient en deux générations : la première, active durant la période de la clique de Zhili, était composée d'anciens militaires mandarins et d'officiers de carrière ; la deuxième était composée essentiellement d'anciens militaires mandarins chassés de l'armée et de brigands. Voir Alain Roux, *La Chine contemporaine*, Paris, Armand Collin, 2010, p. 40.

⁸¹⁶ Deng Zhenglai (éd.), *State and Civil Society: The Chinese Perspective*, op. cit., pp. 340-341.

toute entière. Les armées étaient composées de paysans pauvres et de brigands. L'effectif de ces armées est passé de 500 000 soldats à 2 000 000 de soldats en moins d'une douzaine d'années⁸¹⁷.

Mais le rapport entre seigneurs de guerre et membres de la communauté des pratiquants d'arts martiaux est conflictuel. Les témoignages des maîtres de *xingyiquan* dressent un portrait à charge des seigneurs de guerre ; ces derniers incarnent couardise et petitesse ; un comportement moral aux antipodes des vertus que prônent les règles d'intronisation dans les écoles d'arts martiaux : anciens malfrats, ex-chefs de brigands ou mandarins militaires chassés de l'armée pour malhonnêteté, les seigneurs de guerre tendraient à effacer leur passé en se donnant une image de meneurs exemplaires ; ils profitent de leur relative et intimidante supériorité hiérarchique à travers un comportement qui serait, en fait, tout à fait exécration. Zhao Fujiang 赵福江 (?-2007)⁸¹⁸ fait le témoignage oral suivant :

En 1928, durant la période républicaine, il [Zhang Entong] a reçu le premier prix [lors d'un tournoi d'arts martiaux]. T'as beau avoir le premier prix, tu crois que ces vieux seigneurs de guerre t'auraient laissé le prendre comme ça ? Son fils [à l'un des seigneurs de guerre] était là lui aussi, ma foi, c'est à lui qu'ils l'ont donné ! D'accord, ils lui laissent le titre, mais faut savoir s'il en est capable ! Cela dit, quand des baïonnettes sont pointées vers toi... tu fais quoi, hein ? On voulait un match retour. Tu parles, les arbitres n'ont servi à rien ! C'était toujours l'autre le gagnant. Il a fallu faire et refaire encore... En vain. Il [Zhang Entong] a enlevé alors ses vêtements, il n'a gardé sur lui que son caleçon. Il était comme ça, les mains dans le dos et dit : « allez, frappe ! ». L'autre s'est précipité et d'un coup — bam ! ; il l'a frappé jusqu'à l'épuisement, mais sans parvenir à le [Zhang Entong] faire bouger. « Tu as fini ? », disait Zhang, et d'un coup — vlan !, le fils du seigneur de guerre a été éjecté jusqu'au bas de la plateforme [de combat]. Il a finalement gagné. C'est comme ça qu'il me l'a raconté⁸¹⁹.

⁸¹⁷ Alain Roux, *La Chine contemporaine, op. cit.*, p. 39.

⁸¹⁸ Zhao Fujiang était un maître de *bajiquan* 八极拳, « boxe des huit extrémités », originaire de Cangzhou. Il a été intronisé disciple de la branche de *xingyiquan* du Hebei sous la direction de Qian Yusheng 钱雨生 (s.d.) et Zhao Huazhang 赵华章 (s.d.). Il est notamment initié au *yiquan* sous la direction de Zhang Entong 张恩桐 (1910- ?), disciple de Wang Xiangzhai.

⁸¹⁹ Transcription du témoignage oral original : 民国二十八年 [张恩桐 (1910-1978) 比赛时] 拿第一。那些老军阀，第一能让你拿吗？(军阀) 他儿子在那，得让他儿子拿！让他拿，他能拿得了吗？刺刀对着你。。。怎么办？重新来！裁判没用啊，重来怎么办？还是不行，还是第一。不行，还得重来，就这样的反复。把衣脱了，穿着裤衩。他这样背着手，打吧！就冲着你走那人嘴！打不动。力气是有限的，打得没劲儿了。还打吗？不打了。腾一下，就到台下去了。他这样拿的，他是这样给我说的。 Voir le témoignage oral complet de Zhao Fujiang, dans la série enregistrée sous le nom de « Wuxue dajia Zhao Fujiang xiansheng shishi liuzhounian 武学大家赵福江先生逝世六周年 [Sixième anniversaire commémoratif de la mort du Maître d'arts martiaux Zhao Fujiang], voir un extrait traduit partiellement et disponible à l'URL : <https://www.youtube.com/watch?v=llC-2SIo8v0>

Ces témoignages dénotent un esprit enclin à la sédition des pratiquants d'arts martiaux face à l'autorité excessive et corrompue exercée par les seigneurs de guerre. L'arrivée au pouvoir des communistes mettra fin aux seigneurs de guerre, et les ex-maîtres-escortes comme leurs descendants, bien que partageant à un moment des fonctions policières proches, ne semblent avoir jamais rejoint leurs rangs :

Un jour, Zhang Zhankui était au Grand Théâtre Chunhe de Tianjin en train d'assister à une pièce d'opéra. Durant la pause, il en profita pour quitter son siège et aller faire la petite commission. Lorsqu'il fut de retour, il s'aperçut qu'un soldat, un ancien « seigneur de guerre » avait pris sa place. Zhang Zhankui tenta de s'expliquer poliment, mais vaine fut sa courtoisie... Alors, il souleva de ses deux mains le soldat par les épaules, puis fit quelques pas en le portant avant de le jeter sur un siège libre tout proche. Les soldats, comme les spectateurs autour, furent tous complètement stupéfaits...⁸²⁰

5.2. Guerres, sectes et rébellions : la période sombre des maîtres de *xingyiquan*

5.2.1. Le ralliement au mouvement des Boxers

Entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle en Chine du Nord, l'implication des maîtres de *xingyiquan* dans les mouvements de révoltes populaires est un phénomène social complexe, en particulier celui de la Révolte des Boxers (1899-1901). Ce phénomène est étudié dans cette sous-section au travers des récits oraux sur les maîtres qui ont participé à ces soulèvements. Dans ces témoignages, sont notamment mentionnées les attaques menées contre des groupes d'Occidentaux à la gare ferroviaire et des Japonais à l'ambassade japonaise à Tianjin.

La Révolte des Boxers est le résultat de la cohésion d'émeutiers essentiellement originaires du milieu rural. Ces derniers revendiquent initialement une appartenance à une secte structurée autour de la pratique martiale *yihequan* 义和拳, la « boxe [du/pour le] devoir moral [et l'] harmonie ». Les Qing reconnaissent ce mouvement, avant qu'il soit réprimé, comme une « organisation populaire » légale et légitime pour « défendre leurs maisons et leurs propriétés » et « défendre leurs villes natales »⁸²¹. Or, deux formes de ralliement peuvent

⁸²⁰ Texte original : 一日张在天津春和大戏院听戏，中间离座小解，回来后发现座位被一军阀士兵所占。张客气地解释一番无效，乃将士兵从座位上平端起来，走了几步，搁在附近的空座上。士兵和旁观者都惊呆了…… Voir la traduction intégrale du récit par Laurent Chircop-Reyes, « La vie de Zhang Zhankui », *Les chroniques du wulin. Carnet de recherches sur la culture martiale chinoise*, OpenEdition [en ligne], 2015, disponible à l'url : <https://wulin.hypotheses.org/72>

⁸²¹ *China Report: Political, Sociological and Military Affairs*, Springfield, Foreign Broadcast Information Service, National Technical Information Service [repr.], 1980, n° 56-63, p. 60.

chronologiquement être distinguées — une distinction qui a notamment son importance dans la suite de ma démonstration relative à l'implication des maîtres de *xingyiquan*. Le *yihequan* est, en effet, renommé par les autorités impériales Yihetuan 义和团, la « Milice [du] devoir moral [et de l'] harmonie », après un soulèvement dans la province du Shandong⁸²² :

Yihetuan movement was a spontaneous anti-imperialist storm of the people, a mass war in which armed masses constituted the main force. The Qing Army united with the Yihetuan against the enemy only after the movement had reached a climax. As soon as the Qing Government surrendered to the foreign forces, the Qing Army turned its gunpoint on the Yihetuan.⁸²³

En remplaçant le nom de « boxe » (*quan*), connotée secte et société secrète, par « milice » ou « union » (*tuan*), le mouvement veut ainsi acquérir une légitimité à la violence des émeutes⁸²⁴. D'abord soutenu contre les puissances étrangères, puis réprimé à nouveau par l'armée Qing, le Yihetuan n'en reste pas moins un mouvement sectaire organisé initialement dans les campagnes, et né de l'idée que les désastres écologiques et les famines qui sévissent en milieu rural sont de la faute des étrangers et de leur religion.

Dans les régions isolées et pauvres, des « prédicateurs hétérodoxes inspirés par le taoïsme ou le millénarisme bouddhiste » usent alors de leur charisme pour influencer les paysans et les villageois victimes de ces calamités. Ces « maîtres de boxe », car ils maîtrisent effectivement les arts martiaux, se servent des croyances populaires locales pour rallier à leur cause les jeunes et les hommes forts des campagnes dans le but d'intimider, voire d'attaquer physiquement celles et ceux qui ont des liens avec le monde occidental « moderne » : « [...] ils détestent les choses étrangères, c'est-à-dire les premiers résultats de la modernisation. Ils pratiquent de façon rudimentaire les arts martiaux et sont encadrés par des 'maîtres de boxe' » [...]⁸²⁵.

Ces « maîtres de boxe » s'inscriraient alors comme les initiateurs du mouvement *yihequan*, un « mouvement d'émeutiers spontané et local », dont les premières victimes, sont les missionnaires occidentaux et les Chinois convertis au christianisme⁸²⁶. Ce sont également eux

⁸²² *Ibidem*.

⁸²³ *China Report: Political, Sociological and Military Affairs*, Springfield, Foreign Broadcast Information Service, National Technical Information Service [repr.], 1986, n°58, p. 20.

⁸²⁴ Joseph W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 32.

⁸²⁵ Voir Alain Roux, *La Chine contemporaine*, op. cit., p. 29.

⁸²⁶ Li Chang, Maria Roman Sawinski (éd.), *The Modern History of China*, Kiesgarnia Akademica, Krakow, 2006, p. 98.

qui devaient être responsables de l'enseignement des techniques guerrières aux partisans du Yihetuan, lequel va rapidement devenir un mouvement plus important⁸²⁷.

Je ne suis pas en mesure de mettre en évidence un lien historique entre les boxeurs du *yihequan* et les maîtres des lignées de *xingyiquan* concernés dans ce travail. Cependant, j'ai recueilli des données tirées des récits oraux évoquant le ralliement de ces derniers au mouvement appelé le Yihetuan, sous l'autorité de Li Cunyi notamment. Notons que la différence entre le *yihequan* et le Yihetuan ne devait être que chronologique : dans les deux cas, les groupes se composent de jeunes hommes des campagnes endoctrinés pour mener des attaques d'intimidation, menant jusqu'au massacre des étrangers et des Chinois chrétiens. Ces jeunes hommes sont conditionnés, à la fois mentalement et physiquement, à l'idée qu'ils possèdent grâce à l'entraînement aux techniques du *yihequan* un pouvoir d'invulnérabilité les rendant insensibles et invincibles aux impacts de projectiles des armes à feu ; des formules orales comme *daoqiang buru* 刀枪不入, « ni les couteaux, ni les fusils ne peuvent [nous] pénétrer », sont rituellement répétées pour exalter ce sentiment d'invulnérabilité.

Ces formules d'endoctrinement sont accompagnées d'autres slogans aux paroles belliqueuses à l'encontre des Occidentaux. Sur une période relativement courte, le milieu rural de la Chine du Nord se retrouve prit dans un élan de xénophobie croissant, alimenté alors par un radicalisme selon lequel l'harmonie ne peut être rétablie qu'à condition d'exterminer, non seulement les étrangers, mais aussi les Chinois convertis au christianisme et ceux qui prennent de nouvelles habitudes de vie construites sur le progrès technologique venu de l'Ouest.

Les meneurs de ces soulèvements les plus instruits prennent des symboles forts de la culture traditionnelle chinoise pour renforcer chez les adeptes un comportement alors inspiré de l'aura de personnages fictifs ou historiques incarnant une dimension tutélaire. Ainsi, des personnages héroïques et déifiés tels que Zhuge Liang 诸葛亮 (181-234), stratège militaire de la période des Trois Royaumes, ou encore Sun Wukong 孙悟空⁸²⁸, ayant une symbolique forte dans l'esprit des Chinois sont invoqués dans l'entraînement au *yihequan*⁸²⁹.

Dès le printemps 1900, ces adeptes sont chassés de leur campagne suite à une répression massive opérée par l'armée mandchoue. Les « Boxers » des campagnes atteignent alors

⁸²⁷ *Ibidem*.

⁸²⁸ Célèbre personnage fictif du roman de Wu Cheng'en 吴承恩 (1500-1582), le *Xiyouji* 西游记, « Le voyage vers l'Ouest ». Sun Wukong est aussi appelé Houwang 猴王, le Roi des singes. Voir notamment Wu Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, André Lévy (trad.), Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque de La Pléiade », 1991, 2 volumes.

⁸²⁹ Liu Caifu 刘才赋, *Mimi shehui shihua* 秘密社会史话 [Histoire des sociétés secrètes], Beijing, Shehui kexue wenxian, 2012, pp. 51-52.

progressivement les villes de Beijing et de Tianjin, et leur mouvement commence à s'officialiser en « union » : les chemins de fer et les télégraphes seront leurs premières cibles⁸³⁰. C'est à ce moment précis que naissent les premières milices — lesquelles seront donc appelés ensuite Yihetuan —, mélangeant des fanatiques animés d'une folie meurtrière envers la population occidentale en général, et des groupes ayant trouvé dans ces milices le moyen de se révolter contre les puissances étrangères oppressives. En d'autres termes, il apparaît que les milices du Yihetuan deviennent un phénomène social complexe rassemblant, sous une même bannière et dans une confusion certaine, des adeptes du *yihequan* radicaux et des groupes de pratiquants d'autres arts martiaux, par nécessairement liés à ladite boxe, mais en tout cas motivés par l'objectif commun de mener une guerre contre les puissances occidentales.

En effet, le 6 juin 1900, l'Alliance des Huit Nations, *baguo lianjun* 八国联军, pénètre dans la ville de Beijing où, sous l'effet d'une indignation quasi généralisée de la population, des émeutes populaires éclatent et viennent s'ajouter aux troubles causés par les Boxers. Le 13 juin 1900, il est recensé que les milices ont déjà repoussé près de 2000 soldats étrangers, massacrés pas moins de 200 missionnaires étrangers et 32 000 Chinois convertis au christianisme. L'impératrice douairière Cixi 慈禧 (1835-1908), profite de l'ampleur du mouvement — qu'elle surestime cependant —, et déclare la guerre aux étrangers.

C'est toutefois un échec et les milices du *yihetuan* ne s'étendent pas au-delà des provinces du nord du pays : les gouverneurs des provinces du sud de la Chine, alors en contact avec les consuls étrangers, considèrent cette déclaration comme fautive et ne participent donc pas à l'effort de guerre⁸³¹. Les émeutes des milices deviennent rapidement incontrôlables et l'impératrice Cixi se retrouve dépassée par les événements.

En ce printemps de l'année 1900, les Boxers tuent deux ingénieurs des trains (Français et Belge) ; un événement qui, chronologiquement, est concomitant avec l'attaque de la gare ferroviaire de Tianjin (où il est aussi question du meurtre de soldats russes) et de l'ambassade japonaise dans cette même ville dirigée par le maître de *xingyiquan* Li Cunyi — je fournis la traduction partielle du récit plus bas. Le 11 juin 1900, le diplomate japonais Tsugiyama Akira 杉山彬 (1862-1900) est tué ; le 20 juin de la même année, c'est le diplomate allemand Clemens von Ketteler (1853-1900) qui est tué : ces meurtres ne sont toutefois, historiquement, pas attribués aux Boxers, mais aux soldats Qing⁸³².

⁸³⁰ Ariane Knüsel, « 'Western civilization' against 'hordes of yellow savages': British perceptions of the Boxer Rebellion », *Asiatische Studien*, vol. 62, n° 1, 2008, pp. 43-83.

⁸³¹ Alain Roux, *La Chine contemporaine*, *op. cit.*, p. 30.

⁸³² Ariane Knüsel, « 'Western civilization' against 'hordes of yellow savages': British perceptions of the Boxer Rebellion », *op. cit.*

Sur les 231 étrangers qui ont été tués pendant la Révolte des Boxers, près de la moitié seulement sont morts à Beijing et à Tianjin ; la plupart sont effectivement morts dans les campagnes⁸³³. Li Zhongxuan raconte dans son récit ces événements meurtriers. Son maître, Shang Yunxiang, y a participé, et insiste notamment sur l'établissement du *xinchou tiaoyue* 辛丑条约, littéralement le « Traité nauséabond » (généralement traduit par le « Protocole de paix »), qui procure le droit aux puissances étrangères de décapiter ou d'emprisonner tout individu qui auraient participé, de près ou de loin, aux émeutes : Shang Yunxiang et Li Cunyi sont donc obligés de quitter la ville et d'aller se cacher plusieurs jours durant après les attaques⁸³⁴. Conformément aux règlements du traité, le gouvernement des Qing fait envoyer au Japon le Mandchou Natong 那桐 (1857-1925), haut dignitaire de la cour et membre de la Bannière *Xianghuang* 镶黄, afin de faire part du décès de Tsugiyama Akira aux autorités japonaises. Li Cunyi ne revendique pas directement le meurtre de Tsugiyama, en revanche, il témoigne avoir participé aux attaques et avoir tué des représentants officiels travaillant à l'ambassade japonaise⁸³⁵.

C'est donc à cette période précise que Li Cunyi et ses disciples ont participé aux émeutes confondues avec celles des Boxers : le témoignage de Li Zhongxuan nous apprend que les héritiers de cette branche de *xingyiquan* du Hebei profitent des soulèvements des Boxers, moins pour assassiner des pratiquants de la religion chrétienne ou des consommateurs de marchandises occidentales, que pour trouver un appui de mobilisation contre l'Alliance des Huit Nations et les représentants des puissances étrangères. Li Cunyi retiendra, effectivement, davantage l'idéologie véhiculée par le *yihequan* selon laquelle la contre-attaque envers les représentants des forces occidentales est un « devoir moral », *yi* 义, nécessaire pour rétablir l'« harmonie », *he* 和. C'est aussi à ce moment-là qu'émerge chez Li Cunyi un sentiment nationaliste renforcé par les valeurs martiales de sa lignée, qu'il pense être utile pour mettre fin aux désordres sociaux que la Chine traverse depuis les débuts des conflits opposant la Chine des Qing aux puissances étrangères. L'implication de Li Cunyi dans les soulèvements des Boxers survient, comme je l'ai déjà évoqué plus haut, juste après qu'il eut fait en 1890 un passage en tant qu'instructeur militaire dans l'armée Qing ; en parallèle de ces événements, il a notamment été le fondateur

⁸³³ Bruce Allen Elleman, Sarah C. Paine, *Modern China: Continuity and Change, 1644 to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2019, p. 251.

⁸³⁴ Voir le récit de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, *op. cit.*, p. 140.

⁸³⁵ Li Zhongxuan, p. 222.

de la compagnie d'escorte Wantong 万通, en activité à Baoding de 1847 à 1921⁸³⁶. Au moment de prendre part aux émeutes aux côtés des Boxers, Li Cunyi est âgé de 53 ans :

[...] Il [Li Cunyi] dirigea de nombreuses attaques de nuit pour défendre l'ancienne gare ferroviaire Laolongtou de Tianjin, où il y massacra avec sauvagerie des soldats russes. L'année de l'avènement de la République de Chine (1912), Li Cunyi fonda à Tianjin la plus importante organisation d'arts martiaux populaires : l'Alliance des Guerriers de Chine. Il en était le président et l'instructeur de *xingyiquan*. Il rédigea le livret en seize parties du *Manuel de l'art de la boxe* ainsi que le *Guide de la boxe pour tuer*. Il enseigna à plus d'une centaine de disciples et succomba des suites d'une maladie à l'âge de 74 ans. Il a été enterré au village Nanxiaoying.⁸³⁷

Shang Yunxiang, disciple de Li Cunyi et maître de Li Zhongxuan, participe aux attaques contre les soldats étrangers, d'abord en s'attaquant aux Japonais, puis aux Occidentaux. Le récit fait notamment l'éloge de la technique de sabre de Li Cunyi qu'il manie comme une épée ; sa virtuosité au sabre dans les combats lui vaut le surnom de « Li simple-sabre »⁸³⁸ :

Parmi les armes qui étaient accrochées chez lui, Maître Shang avait un sabre à propos duquel il disait : « Ce sabre a déjà goûté au sang de ces diables d'étrangers ». Maître Tang m'en avait effectivement déjà parlé : « Cette année-là, ton professeur, Maître Shang, avait massacré bon nombre d'Occidentaux ! » Li Cunyi et Shang Yunxiang partageaient se cacher plusieurs jours après une les tueries d'étrangers. Heureusement pour eux deux, il ne leur est jamais rien arrivé. À contrecœur, ils massacrèrent d'abord les agents de l'ambassade japonaise, puis ils s'attaquèrent ensuite à ceux de couleur blanche. La méthode de sabre de Li Cunyi était celle d'utiliser la pointe de la lame, ce qui s'apparentait ainsi à l'art de l'épée.⁸³⁹

⁸³⁶ Voir chapitre 3, p. 189.

⁸³⁷ Texte original : [...] 他曾率众夜袭天津老龙头火车站，痛杀守站俄兵。民国元年（1912年），李存义在天津创办北方最大的民间武术团体——中华武士会，亲任会长，教授形意拳，创编十六路的《拳术教范》，编写《刺杀拳谱》，教授门徒数百人。[...] 因病逝世，安葬于南小营村，终年74岁。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 17.

⁸³⁸ Voir notamment la biographie de Li Cunyi par He Zhuoxin 何卓新, Wang Zhenming 王珍明 (éd.), *Beijing wenshi ziliao jingxuan* 北京文史资料精选 [Sélections de documents historiques de Beijing], « Haidian juan » 海淀卷 [Les archives du district Haidian], Beijing, Beijing chubanshe, 2006, vol. 6, pp. 86-90.

⁸³⁹ Texte original : 尚师家中挂枪，他有一把刀，说：「这刀吃过鬼子的血」。唐师对我说过：「当年，你尚师傅可是把洋人一场好宰！」李存义和尚云祥杀洋人，是杀一场就躲几天，所幸没有发生意外。拿日本使馆的人开了杀戒，后来是白种人也杀。李存义的刀法用刀尖，也等于是剑法。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 134.

L'Alliance des Huit Nations représentait des contingents de plus de 16 000 hommes venant d'Angleterre, de Russie, du Japon, de France, des États-Unis, d'Allemagne, d'Italie et d'Autriche. Peu après son arrivée à Beijing et à Tianjin — et dans les campagnes environnantes —, l'Alliance se livre à des pillages et de mises à sac⁸⁴⁰ qualifiés d'une « folie d'orgie sauvage »⁸⁴¹. Dans leurs témoignages, les maîtres de *xingyiquan* justifient leurs attaques en réaction aux crimes commis par l'Alliance. Tel que je l'ai évoqué plus haut, Li Cunyi revendique le meurtre de Japonais à l'ambassade du Japon avec l'aide de son disciple Shang Yunxiang :

Lorsque l'Alliance des Huit Nations entre dans Beijing, [les membres] de l'ambassade du Japon se joignent à elle et se mettent aussi à tuer des gens. Li Cunyi, accompagné de Shang Yunxiang, se rendit donc à l'ambassade pour tuer des Japonais. Par la suite, Shang Yunxiang partit se cacher à Beijing, et Li Cunyi s'enfuit également de Tianjin.⁸⁴²

Li Cunyi raconte notamment que, peu avant ces événements et toujours accompagné de Shang Yunxiang, ils participent tous deux à des tueries d'« agresseurs étrangers » dans la province du Hebei et à Tianjin⁸⁴³. Dans son ouvrage « Commentaires véritables sur le *xingyi* », *Xingyi zhenquan* 形意真詮, Li Cunyi évoque le soutien qu'a pu lui apporter le métier de maître-escorte dans la formation de disciples pour ensuite se rallier, d'après son témoignage, à la Révolte des Boxers et même participer à son organisation :

Après avoir étudié par moi-même le *xingyiquan*, je décidai d'entrer dans une compagnie d'escorte afin de gagner ma vie et de former des disciples. [...] avec Zhang Decheng, Liu Shijiu et bien d'autres, nous avons ensuite organisé l'Union pour le devoir et l'harmonie [Yihetuan], pour mener à bien la résistance contre ces diables d'étrangers et leur armée d'agresseurs à la gare ferroviaire Laolongtou de Tianjin. Nous avons utilisé des sabres simples⁸⁴⁴, des épées et des hallebardes pour tuer l'ennemi ; telle une bourrasque nous avons ainsi balayé ces Occidentaux sans combativité. Durant les combats, l'ennemi ne fut qu'un brin d'herbe face au courage,

⁸⁴⁰ Voir à propos des pillages à Beijing, James L. Levia, « Moral discourse and the Plunder of Beijing, 1900-1901 », Robert A. Bickers, R. G. Tiedemann (éd.), *The Boxers, China, and the World*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007, p. 93.

⁸⁴¹ Alain Roux, *La Chine contemporaine*, op. cit., p. 30.

⁸⁴² Texte original : 八国联军进北京时, 日本使馆的也跑出来杀人, 李存义就带着尚云祥找去了, 在使馆外杀了日本人, 然后尚云祥藏在天津, 李存义逃去了天津。Li Zhongxuan, op. cit., p. 222.

⁸⁴³ *Ibidem*.

⁸⁴⁴ Par opposition au maniement de sabres doubles — un sabre dans chaque main —, le sabre simple est pratiqué avec une seule main ou empoigné avec les deux mains.

à la vigueur et à l'imposance que nous avons acquis à travers l'entraînement au *xingyiquan*. [...] ⁸⁴⁵

Suite à l'établissement des « traités inégaux » visant la répression des émeutiers, la cour des Qing lance un mandat d'arrêt contre Li Cunyi, alors déjà en fuite⁸⁴⁶. Dans son témoignage, Li Zhongxuan précise que les événements relatifs aux saccages causés par l'Alliance des Huit Nations lui sont racontés par son grand-père maternel. Ce dernier n'est intronisé dans aucune lignée de *xingyiquan*, cependant, il fait l'objet d'une renommée certaine dans le milieu des pratiquants d'arts martiaux pékinois de la fin d'ère impériale :

Mon grand-père maternel s'appelait Wang Xie. C'était un chef de clan et fonctionnaire de cinquième grade responsable de la guérilla de résistance à la veille du déclin de la dynastie Qing. Il défendit d'abord le quartier Dongzhimen, puis Yongdingmen à Beijing. Il s'est fait tuer alors qu'il résistait aux soldats de l'Alliance des Huit Nations, au moment où celle-ci s'empara de la capitale. C'est comme cela qu'il s'est fait une réputation parmi les habitants de Beijing. Maître Tang raconta cette histoire à Maître Shang, lequel s'exclama : « Ainsi donc, c'est le petit-fils du grand Wang ! ». ⁸⁴⁷

Cheng Tinghua 程廷华 (1848-1900), maître de l'art martial interne *baguazhang* 八卦掌, la « Paume des huit trigrammes », proche de la lignée de *xingyiquan* du Hebei et des disciples de Li Cunyi, est aussi considéré comme un héros de la guerre dans le milieu des arts martiaux interne de la Chine du Nord⁸⁴⁸. Il est d'abord arrêté et poursuivi par des soldats de l'Alliance, puis tué par ces derniers. Plusieurs versions orales circulent à propos de la mort de Cheng Tinghua tué par des soldats allemands. Celle que je retiens raconte précisément qu'il est mort en essayant de se réfugier à l'étage d'un établissement ; d'abord arrêté dans la rue par des soldats allemands près du commerce de verres à lunettes dont il est le patron, Cheng résiste,

⁸⁴⁵ Texte original : 余自学形意拳以后，入镖业谋生，兼授门徒。[...] 张德成、刘十九等人所组之义和团，抗拒洋鬼子侵略军于天津老龙头火车站。我们用单刀剑戟杀敌，洋人望风披靡，实仗练形意拳之功和胆壮气盛势雄，乃能视敌如草芥也。[...] Li Zhongxuan, p. 140.

⁸⁴⁶ *Ibidem*.

⁸⁴⁷ Texte original : 我的姥爷叫王燮，是掌门长子，在清末任左营游击，官居五品，先守北京东直门后守永定门，八国联军进北京时因抵抗被杀害，他在北京市民中有声誉。唐师把这情况也讲了，尚师说：「噢，王大人的外孙子。」 Li Zhongxuan, p. 12.

⁸⁴⁸ Voir notamment ces données biographiques de Cheng Tinghua : Zhang Mingyi 张明义 (éd.), *Beijing zhi: tiyu zhi* 北京志: 体育志 [Monographies de Beijing : les annales des éducations physiques], Beijing shi difang zhi, Beijing, 2004, vol. 104, p. 28.

dégaine son sabre, un *dakandao* 大砍刀⁸⁴⁹, et se met à attaquer les soldats pour s'échapper — certains soldats seraient morts suite aux coups de sabre de Cheng. Celui-ci prend la fuite et se réfugie dans un immeuble. Les soldats le rattrapent, l'accule à l'étage et, lorsque Cheng se retrouve sans issue, les soldats ouvrent finalement le feu sur lui et le tue⁸⁵⁰.

Des maîtres d'arts martiaux d'autres lignées de *xingyiquan*, mais aussi d'autres écoles, rejoignent Li Cunyi dans la résistance, tel que Shen Wanlin 申万林 (1842-1928), maître originaire du Hebei expert en boxe de Shaolin. Shen Wanlin se forme d'abord auprès des moines au monastère de Shaolin dans le Henan, puis s'initie au *xingyiquan*, ce qui lui permet d'être recruté pour occuper la fonction d'instructeur militaire des armées Qing⁸⁵¹.

Le groupe d'émeutiers dirigé par Li Cunyi se disperse juste après l'attaque de la gare ferroviaire de Tianjin. Shen Wanlin, qui fait désormais partie des troupes armées commandées de rejoindre l'armée des Alliés et d'arrêter les Boxers, aurait par fidélité et amitié pour ses « maîtres-frères » de *xingyiquan*, décidé de se démettre de ses fonctions de militaire et quittera son poste d'instructeur des armées impériales pour éviter d'avoir à arrêter Li et ses disciples. Shen Wanlin fondera par la suite sa propre école de *xingyiquan* dans le district de Ninghe, non loin de Tianjin⁸⁵².

Je termine ici les événements liés à la période des Boxers, et consacre la sous-section suivante au début de la République de Chine, quelques années plus tard, où les pratiquants d'arts martiaux des bourgs aux alentours de Tianjin se regroupent de nouveau pour former une secte ; le but sera, cette fois-ci, de chasser les brigands et les chefs locaux qui pillent et exploitent la population locale. Nous verrons, également, que le phénomène de banditisme qui sévit à Shanghai à cette époque tentera de persuader les pratiquants de *xingyiquan* du nord, qui souhaitent développer leurs activités plus au sud, de s'allier à la pègre locale.

5.2.2. « Lances rouges » et « Bande verte » : maîtres de *xingyiquan* et sociétés secrètes

Nous entrons à présent dans la période républicaine qui débute officiellement en 1912 et se termine en Chine continentale en 1949. Le début de cette période en Chine du Nord est marqué

⁸⁴⁹ Un sabre à lame courte et épaisse, en forme de machette, et au manche long pour pouvoir être éventuellement empoigné à deux mains.

⁸⁵⁰ Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 202.

⁸⁵¹ Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 216. Voir également Li Ruilin, « 1916 nian de 'Tianjin Zhonghua wushihui' biye zheng » 1916 年的 '天津中华武士会' 毕业证 [Le certificat de fin d'études de 1916 de l'Alliance des guerriers de Chine], *Wenshi zhishi* 文史知识 [Connaissances historiques], 2005, vol. 9, pp. 113-115.

⁸⁵² Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 216.

par des problèmes d'ordres écologiques importants : les habitants des campagnes traversent de longues périodes de sécheresse l'hiver et sont victimes d'inondations, parfois soudaines, à l'arrivée de l'été. Ces changements climatiques brutaux devaient avoir un impact certain sur les récoltes céréalières. Cependant, les recherches sur les activités agricoles entre 1912 et 1931 montrent que ce secteur maintient une productivité tout à fait correcte, étant donné qu'il ne fait l'expérience d'aucun progrès technologique signifiant avant 1949. Le rendement et le revenu de la production céréalière restent néanmoins fluctuants en raison du climat, des catastrophes naturelles, de la guerre et de l'évolution défavorable du prix des céréales⁸⁵³.

De famines terribles et de la pauvreté sont donc provoquées par les caprices de la nature, mais aussi, et surtout par l'émergence d'un brigandage rural mené, en partie, par les seigneurs de guerre. Ces derniers « nourrissent la famine » ; ils forcent la culture de l'opium sur les terrains destinés à cultiver des céréales : le fait que cette famine dévastatrice, qui frappe la Chine du Nord au milieu et à la fin des années 1920, soit si clairement la cause des seigneurs de la guerre va jusqu'à pousser le *China International Famine in North China*⁸⁵⁴ à changer leur définition de la famine, ceci de manière à pouvoir venir en aide aux populations victimes de la famine pour cause de mauvaise gouvernance⁸⁵⁵.

À la fin des années 1920, ce banditisme des campagnes ne cesse de s'accroître et la Chine compte, dix ans plus tard, près de 20 millions de brigands, dont un certain nombre d'entre eux sont issus de la classe paysanne — 310 000 brigands mêlés à des troupes militaires non organisées sont recensés rien que dans la province du Shandong⁸⁵⁶. Il s'agit de « brigands-paysans », dont les chefs sont, en effet, issus de familles de paysans aisés, ou bien de « brigands-soldats » et ex-seigneurs de la guerre : « Banditry flourished in all parts of the country, and robbery and violence were commonplace [...] disorder and exploitation became the order of the day »⁸⁵⁷.

Mais quelques années plus tôt, en 1916, les paysans des campagnes du Shandong les plus modestes montrent déjà des signes de colère et de révolte devant les pillages, les taxes forcées et la domination générale des brigands et des seigneurs de guerre qu'ils subissent. Ils se regroupent ainsi progressivement pour créer une organisation, inspirée du mouvement des

⁸⁵³ Albert Feuerwerker, « Economic Trends, 1912-49 », *The Cambridge History of China. Volume 12. Republican China 1912-1949, Part 1*, John K. Fairbank (éd.), Cambridge University Press, 1983, pp. 66-67.

⁸⁵⁴ Une commission internationale pour pallier aux problèmes de famine en Chine du Nord.

⁸⁵⁵ James E. Sheridan, « The Warlord Era: Politics and Militarism Under The Peking Government, 1916-28 », *The Cambridge History of China. Volume 12, op. cit.*, p. 318.

⁸⁵⁶ *Ibidem.*

⁸⁵⁷ *Ibidem.*

Boxers, qu'ils nommeront *Hongqianghui* 红枪会, l'« Alliance des lances rouges » ou « Société des lances rouges ».

Il s'agit d'un mouvement né dans les campagnes largement inspiré de celui des Boxers une quinzaine d'années auparavant. On observe la présence de groupement se revendiquant des Lances rouges dans les provinces du Shandong, du Henan et du Hebei. Les districts Dezhou 德州 et Lingxian 陵县, dans la province du Shandong, figurent parmi les premières régions du Nord où est observée, dès 1924, l'émergence de groupes se revendiquant des Lances rouges⁸⁵⁸. Entre 1924 et 1928, le mouvement attire progressivement des milliers d'adeptes⁸⁵⁹, répartis dans les différentes provinces susmentionnées. Rapidement, une mobilisation de résistance contre le paiement forcé des taxes se forme : le seigneur de guerre Zhang Zongchang 张宗昌 (1881-1932) rejoint des brigands du Shandong et force les paysans à payer des taxes élevées, auxquelles ces derniers s'opposent fermement en véhiculant le slogan « on ne paiera ni taxes sur les grains, ni impôts [car] il n'est personne qui ne soit pas des Lances rouges », *bu fu liang, bu nashui, shei jia bu ren hongqianghui* 不赋粮, 不纳税, 谁家不人红枪会⁸⁶⁰. Ils reprendront notamment le slogan des Boxers « ni les couteaux ni les fusils ne peuvent nous transpercer », et les paysans qui ne sont pas déjà des pratiquants d'arts martiaux se forment au combat pour résister aux seigneurs de guerre et aux brigands qui les exploitent⁸⁶¹. En effet, à l'instar des Boxers, les Lances rouges représentent un mouvement composé d'abord de pratiquants d'arts martiaux, parmi lesquels Lian Ruozeng 廉若增 (s.d.), initié au *xingyiquan* de la branche du Hebei sous la direction de Tang Weilu. Li Zhongxuan nous raconte comment Lian Ruozeng a rejoint les rangs de la secte, mais témoigne également de sa rencontre avec des survivants de la secte au moment de la répression de cette dernière par les Japonais à Ninghe :

[...] à cette époque, Ninghe était en proie à de terribles inondations qui provoquèrent de graves famines. Les denrées venant à manquer, la société secrète des Lances rouges profita de la situation pour recruter des adeptes. Ils [les membres de la secte] disaient que pitance serait fourni à tous ceux qui s'engageraient dans le mouvement. Lian Ruozeng, disciple de Maître Tang, et dont le grand-père était le frère cadet de ma grand-mère, intégra les Lances rouges pour échapper à la famine.

⁸⁵⁸ Lu Yao 路遥, Zhang Donghai 张东海, Kong Xiangtao 孔祥涛, Wu Songling 吴松龄, *Shandong minjian mimi jiaomen* 山东民间秘密教门 [Les sociétés secrètes populaires du Shandong], Beijing, Dangdai Zhongguo, 2000, p. 501.

⁸⁵⁹ Nous n'avons pas de chiffres précis concernant le nombre exact d'adeptes chez les Lances rouges, cependant, Li Zhongxuan, qui a été témoin vivant du phénomène, évoque « des milliers » de personnes. Voir Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, op. cit., p. 18.

⁸⁶⁰ Lu Yao, Zhang Donghai, Kong Xiangtao, Wu Songling, *Shandong minjian mimi jiaomen*, op. cit., p. 505.

⁸⁶¹ Li Zhongxuan, op. cit., p. 18.

Maître Tang et Ding Zhitao ne cachait pas leur aversion à l'égard des Lances rouges : « Il ne faut pas croire en ces choses-là, s'y engager n'apporte que malheurs ». Ainsi, je tentais de convaincre Lian Ruozeng de ne pas en faire partie : « Les Boxers prétendaient eux aussi que ni sabres ni fusils ne pouvaient les tuer. Le résultat, c'est qu'ils sont tous morts criblés de plombs et transpercés par des sabres. Tant d'années se sont écoulées et les Lances rouges jouent toujours cette même mascarade. Comment peux-tu encore y croire ?

— J'y vais seulement pour manger », se justifiait Lian Ruozeng.

Le chef des Lances rouges était Yang San, disciple du superviseur des troupes de sécurité publique, Qi Xieyuan. J'ai toujours pensé que l'Alliance des Lances rouges n'était qu'un mouvement de tromperie qui amenait ceux qui l'intégreraient à la mort. J'avais alors caché mes lances et mes sabres au-dessus de l'autel à offrandes des ancêtres.⁸⁶²

La plupart des membres des Lances rouges sont presque tous morts au combat durant la bataille qui eut lieu avec les Japonais. Leurs cadavres recouvraient toute la surface du fleuve, à tel point qu'on l'appelait, en dialecte de Ninghe, la « rivière des corps flottants ». Seul un enfant de 14 ans parvint à survivre. Il s'appelait Li Rui. Lui aussi avait intégré le mouvement dans l'espoir d'échapper à la famine qui sévissait. Il avait le même nom de famille que moi, donc je l'ai considéré comme mon petit frère. Pris de peur au moment de son arrestation, Li Rui agita les bras en l'air pour se rendre devant des Japonais armés, qui pointaient leur fusil vers lui. Les Japonais firent alors signe de la main au gamin de partir, lequel dû escalader le tas de cadavres sous lequel il se trouvait avant de s'échapper.

Ce jour-là, il y avait peut-être un autre survivant de l'Alliance des Lances rouges. Il était reconnaissable grâce à ses vêtements tout noirs que portaient les membres de la secte. Il se réfugia dans le Hall des ancêtres où j'habitais, en me priant de lui porter secours. À ce moment-là, les Japonais patrouillaient sur la rivière en hors-bord, prêts à ouvrir le feu sur le moindre survivant. Ce fut certainement suicidaire que de vouloir se cacher dans le Halle des ancêtres, car celui-ci donnait directement sur la rue. Les Japonais finiraient probablement par débarquer.

« Tu vas te faire tuer si tu restes ici », lui dis-je. « Escalade donc ce mur, en continuant tout droit vers le nord tu atteindras la rive nord. Là-bas, il n'y a pas de Japonais et tu seras en sécurité une fois que tu auras traversé le fleuve ». Je lui ai montré comment faire une sorte de baudruche avec son caleçon long de coton en le gonflant d'air. En l'accrochant à son pantalon, il put se laisser porter par l'eau pour traverser le fleuve. Qui sait, peut-être est-il encore en vie.⁸⁶³

⁸⁶² Texte original : [...] 当时宁河发大水，闹了饥荒，红枪会趁机招会众，参加就管饭。唐师的徒弟廉若增亦因饥饿参加了红枪会，他的爷爷和我奶奶是亲姐弟。唐师、丁志涛都对红枪会反感，说：「不能信那个，一信就倒霉。」我劝过廉若增：「义和团也说刀枪不入，结果枪也入了刀也入了，过多少年了，红枪会还玩这套，你怎么能信呢？」他说：「我就是去吃饭。」红枪会头目杨三是治安军督办齐燮元的表弟，他知道我收藏刀枪，就让我捐给红枪会，我认为他们是骗人去送死，所以把刀枪藏在神龛上面 [...]. Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁶³ Texte original : 红枪会和日本人开了仗，几乎全部阵亡，河里都是死尸，宁河话叫「河漂子」。只有一个人生还，叫李锐的十四岁小孩，也是为吃饭进的 红枪会，算起来还是我本家的弟弟。日本人拿

Presque au même moment, loin des campagnes du nord, les grandes villes modernes du littoral plus au sud, alors en plein essor économique et industriel, sont, elles aussi, touchées par le banditisme. Mais ce ne sont pas les partisans de sociétés secrètes qui s'opposent à ce brigandage, au contraire, ce sont ces derniers qui alimentent le crime. La pègre locale de Shanghai représente un fléau si important qu'elle parvient même à prendre le contrôle du trafic d'opium dans les rues de certaines concessions étrangères, notamment la concession française⁸⁶⁴. C'est le cas de la « Bande verte », *Qingbang* 青帮, dont le membre le plus célèbre du Shanghai des années 1920 est le gangster Du Yuesheng 杜月笙 (1888-1951). Celui-ci devient rapidement une personnalité forte et influente dans la Bande verte. En 1920, il ouvre une bijouterie en concession française, rue du Consulat, qui deviendra le quartier général du trafic de drogue en coopération avec les gangsters et les forces de polices et militaires locales⁸⁶⁵.

La tradition légendaire fait remonter la naissance des Triades aux activités anti-Qing au cours du XVIII^e siècle soutenues par les moines combattants du monastère de Shaolin. Mais le lien entre le monastère de Shaolin et les Triades ne fait pas l'unanimité parmi les historiens. Des données archéologiques mettant cependant en évidence l'émergence d'un sentiment anti-Qing chez les moines survivants de la destruction du monastère en 1763 permettent, dans une certaine mesure, de soutenir ces hypothèses⁸⁶⁶. Les activités criminelles (trafic d'opium, prostitution, maisons de jeu) de la Bande verte du Shanghai des débuts du XX^e siècle n'ont plus grand-chose à voir avec celles du temps de la rébellion anti-Qing motivées par l'idéologie pro-Ming pour la « sauvegarde de l'ethnie Han ». Pour autant, on observe que cette idéologie reste cependant présente dans les activités des Triades jusqu'en 1853, comme le montre l'étude de documents épigraphiques relatifs à la participation des Triades dans les rébellions de Shanghai et de Xiamen⁸⁶⁷.

Au début du XX^e siècle, la Bande verte devait compter près de 30 000 membres et plus de 100 000 brigands à son service⁸⁶⁸. La Bande, et surtout au travers de Du Yuesheng, est en

机关枪对着他，他吓得直摆手，那日本兵也摆摆手，意思让他快走，他就从死尸堆里走出来了。可能还有一个。红枪会的服装是一身黑，一个生还者躲进我住的祠堂，求我救他。当时日本人开着快艇在河道转，见到人就扫机关枪。日本人要上岸搜查，祠堂临街，是躲不过。我说：「你呆在这儿必死，翻墙吧，一直向北翻，北边河面上没日本人，过了河就安全了。」我教给他做水裤：将棉裤脱下来，吹足气，扎上裤脚就成了气囊，浮着过河。也许他活下来了。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁸⁶⁴ Brian G. Martin, *The Shanghai Green Gang: Politics and Organized Crime, 1919-1937*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 53-54.

⁸⁶⁵ *Ibidem*.

⁸⁶⁶ Barend J. ter Haar, *Ritual and Mythology of Chinese Triads*, Leyde, Brill, (1998) 2000, pp. 404-405.

⁸⁶⁷ Barend J. ter Haar, *Ritual and Mythology of Chinese Triads*, *op. cit.*, p. 345.

⁸⁶⁸ Ces chiffres sont tirés de l'ouvrage synthétique d'Alain Roux, *La Chine contemporaine*, *op. cit.*, pp. 42-43.

relation étroite avec le Guomindang⁸⁶⁹ — dont elle protège les agents clandestins de passage à Shanghai —, ainsi qu'elle est « aidée » par des agents consulaires français corrompus dans le commerce de l'opium au sein de la concession française comme je viens de l'évoquer⁸⁷⁰. Dans les années 1920 et 1930, il est intéressant de noter que la Bande verte tend à se rapprocher des maîtres d'arts martiaux locaux⁸⁷¹ ; les récits évoquent le fait que des membres de la Bande veulent introniser dans la société secrète des maîtres d'arts martiaux influents à Shanghai⁸⁷². Wang Xiangzhai vit à cette époque à Shanghai et fait surtout parler de lui et des lignées du *xingyiquan* du Nord en mettant au point un nouveau système censé revaloriser la dimension martiale et l'efficacité technique des traditions martiales populaires chinoises⁸⁷³. De retour à Beijing, en 1939, un admirateur et élève proche de Wang, le journaliste Zhang Yuheng 张玉衡 (s.d.) — appelé également dans les récits oraux et écrits Zhang Bi 张壁 —, propose à Wang de l'aider à diffuser sa boxe en changeant le nom de *yiquan* en *dachengquan*⁸⁷⁴. Les témoignages des initiés au *yiquan* de Beijing présentent Zhang Yuheng comme un membre de la Bande verte ; son rapprochement de Wang Xiangzhai aurait été ainsi motivé par l'intention d'introniser ce dernier, maître influent dans le milieu des arts martiaux, dans la Bande verte. Pour davantage soutenir la diffusion de l'art de Wang Xiangzhai, Zhang Yuheng propose cette même année de faire paraître dans le journal Shibao 实报 (*Global Times*), un article intitulé « La nomination du *dachengquan* », « Dachengquan de mingming » 大成拳的命名⁸⁷⁵. Ao Shipeng 敖石鹏 (s.d.), disciple de Wang Xiangzhai, nous raconte le témoignage qu'il lui a été transmis de la manière suivante :

Ce n'est qu'un peu plus tard que furent dévoilées les intentions de Zhang Bi
[Zhang Yuheng], à savoir celles de vouloir faire entrer les célèbres artistes martiaux,

⁸⁶⁹ Pour les relations entre la Bande verte et le Guomindang voir notamment Brian G. Martin, *The Shanghai Green Gang: Politics and Organized Crime, 1919-1937*, op. cit., pp. 135-157 ; et sur les relations de Du Yuesheng en particulier avec des membres du Guomindang, se reporter au chapitre pp. 158-189.

⁸⁷⁰ Sur le trafic d'opium dans la concession française voir aussi la synthèse d'Alain Roux, op. cit., pp. 42-43.

⁸⁷¹ La présence de Du Yuesheng est observée lors d'une rencontre entre représentant de lignées et d'écoles d'arts martiaux des provinces du Nord et du Sud de la Chine à Shanghai. Cette rencontre est organisée par l'Académie des arts martiaux de Chine de Nanjing. Voir Hebei sheng wenshi ziliao weiyuanhui (éd.), *Hebei wenshi ziliao xuanji* 河北文史资料选辑 [Sélection de documents historiques de la province du Hebei], Shijiazhuang, Hebei renmin, 1987, p. 42.

⁸⁷² À cette époque, Shanghai est une ville économiquement attractive et dynamique, ce qui attire naturellement un certain nombre de maîtres de *xingyiquan*, ainsi que d'autres écoles de boxe, qui tentent d'échapper aux problèmes sociaux de la Chine du Nord. Les maîtres d'arts martiaux, comme nous l'abordons dans la dernière section de ce chapitre, se rendent à Shanghai pour y promouvoir leur pratique et trouvent là des opportunités d'établir des relations avec le milieu politique, mais aussi avec des sportifs occidentaux et japonais spécialistes de boxe, de lutte et d'escrime.

⁸⁷³ Nous abordons la création du système de Wang Xiangzhai, le *yiquan*, au chapitre 4, p. 286.

⁸⁷⁴ Yu Yongnian, *Dachengquan, zhanzhuang yu Daodejing*, op. cit., p. 343.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

du nord comme du sud du pays, dans la société secrète de la Bande verte. Connaissant les dessous de cette affaire, Maître Qiu [Zhihe] fit ainsi exprès de perturber audacieusement la réunion pour saper ce complot. Maître Qiu a toujours été très fier de nous raconter cette histoire : « J'ai sauvé la vie de Maître Wang... » disait-il à chaque fois. Je n'étais personnellement pas à Beijing⁸⁷⁶ au moment des faits, et je ne peux donc témoigner [directement]. Je l'ai seulement entendu, c'est tout.⁸⁷⁷

Le passage cité, ci-dessus, donne des éléments de réflexions concernant le positionnement des ex-maîtres-escortes vis-à-vis des nouvelles formes de brigandage et d'activités criminelles en Chine républicaine. Elle nous donne également de premières indications, que je complète plus bas, sur les liens qui unissent la pratique martiale populaire à la dimension coercitive d'un pouvoir nationaliste pris en étau, par les seigneurs de guerre en provinces, et les gangs des sociétés secrètes dans les grandes villes du littoral. Cela nous amène ainsi à poser la question du rapport qui s'institue entre l'hégémonie des organisations occultes, l'idéologie politique nationaliste et son pouvoir militaire, et « l'établissement d'un espace social normalisé qui inclut la pratique sportive »⁸⁷⁸.

5.3. L'« art de la Nation » : de la politisation à la standardisation, de l'âge d'or au déclin

5.3.1. L'Alliance des guerriers de Chine à Tianjin

Du point de vue des descendants des maîtres-escortes auxquels nous devons les récits oraux et écrits exploités pour cette recherche, la période républicaine, de 1912 à 1928 précisément, est considérée comme étant celle d'un « âge d'or », *huangjin shidai* 黄金时代, de la tradition martiale populaire chinoise, en particulier pour la branche du *xingyiquan* de la province du Hebei. En revanche, les deux décennies suivantes marquent le début d'une période de désuétude des pratiques martiales, lesquelles seront ensuite interdites dès 1949. En effet, le processus de

⁸⁷⁶ La Bande verte était effectivement active essentiellement à Shanghai. Cependant, la réunion, dont il est question dans ce témoignage, entre maîtres d'arts martiaux du nord et du sud du pays, se déroulait à Beijing peu avant les années 1940. Zhang Bi 张壁 (date inconnue) fut, d'après les récits étudiés pour ce mémoire, un journaliste proche des maîtres de *Xingyiquan* de l'époque et soupçonné de faire partie de la Bande verte.

⁸⁷⁷ Texte original : 事后才知是张壁要让南北名手在比赛后，全体参加「青帮」。裘先生知道内情，故意大胆搅乱会场，破坏阴谋。裘先生每谈到此事，就说：「我救王先生一命……」脸上有得意之色。笔者当时不在北京，故无话可说，唯有听之而已。Voir la traduction intégrale du récit par Laurent Chircop-Reyes, « À la mémoire de Qiu Zhihe », *op. cit.*

⁸⁷⁸ L'analogie peut dans une certaine mesure être établie avec le cas du développement des arts martiaux indonésiens sous l'occupation japonaise. Voir Jean-Marc de Grave, « Genèse du pencak silat moderne. Note de recherche sur la standardisation des arts martiaux indonésiens sous l'occupation japonaise et à l'époque de l'indépendance (1942-1965) », *Le Seuil, Actes de la recherche en sciences sociales*, 2009, vol. 4, n° 179, pp. 112-117.

périclitation des traditions martiales s'enclenche bien avant le régime liberticide communiste ; il est concomitant avec une volonté de modernisation impliquant un processus de standardisation et de sportivisation des pratiques traditionnelles dès 1928 : les arts martiaux chinois s'inscrivent alors dans une « perspective d'apports déterminants pour le devenir national ». Mais ce processus se fait au détriment des dimensions rituelles structurantes des modes de transmission claniques et confidentiels, ainsi qu'il dénote un nationalisme hégémonique croissant de personnalités politiques républicaines influentes sur les groupes de pratiquants d'arts martiaux⁸⁷⁹.

L'« âge d'or » de 1912 s'accompagne donc d'une ascension sociale des maîtres de *xingyiquan*, évoluant de la sphère privée liée aux activités du négoce du métier de maître-escorte, à ceux dépendant du pouvoir politique tels que milicien, militaire, policier ou instructeur. Outre la période sombre du ralliement aux mouvements de rébellions orchestrés par les sociétés secrètes, les activités professionnelles susmentionnées offrent, sur le temps long, la possibilité aux dépositaires de ce savoir martial de le faire techniquement évoluer, d'en transformer les modes de transmission, et de participer ainsi à une diffusion extrarégionale de la province du Shanxi à celle du Hebei. Le *xingyiquan* des ex-maîtres-escortes atteint l'apogée de sa reconnaissance sociale autour des années 1920 à Tianjin, et le phénomène de désuétude des pratiques martiales observable dès 1928 est quelque peu lié à cette reconnaissance synonyme d'instrumentalisation politique.

Les arts martiaux montrent effectivement des signaux de décadence, d'abord en réponse à une volonté de simplification des techniques visant à la militarisation, puis avec la standardisation de celles-ci dirigées par des fédérations puissantes d'enseignement des pratiques martiales populaires. Un système fédérateur s'organisant autour d'écoles « publiques », au travers desquelles l'art martial chinois devient un instrument unificateur des groupes concernés autour de l'idéologie nationaliste.

Le *xingyiquan* peut, dès la fin des années 1920, se transmettre autrement que sous les conditions soumises aux règles relatives à l'intronisation lignagère du disciple par le maître. L'homogénéité sociale des cercles de pratiques confidentielles structurées par ces règles et composées, essentiellement, de paysans, de marchands et de descendants de lettrés reconvertis en activistes anti-Qing, disparaît peu à peu : hommes politiques, militaires, « bourgeois » et étudiants plus ou moins fortunés accèdent petit à petit aux savoirs lignagers à la théorie occulte et à l'entraînement pénible sous une forme accessible et édulcorée. Le système de transmission

⁸⁷⁹ Je tiens cette réflexion des travaux de Jean-Marc de Grave sur l'hégémonie de groupes d'influence (républicains, nationalistes) sur les groupes de pratiquants d'arts martiaux traditionnels en Indonésie. *Ibidem*.

clanique s’efface peu à peu devant un enseignement politisé où le maître devient un instructeur employé pour un service professionnel par un représentant de la classe politique républicaine. Le rapport maître/disciple traditionnel en est, d’une certaine manière, ainsi modifié en passant du « communautaire au sociétaire, de *Gemeinschaft* à *Gesellschaft* [...], et une distance se crée entre l’apprenant et l’enseignant qui se voit assigné une position d’altérité »⁸⁸⁰.

Dans le contexte des lignées de *xingyiquan* de la branche du Hebei, je relie ce phénomène de désuétude avec une première tentative d’instrumentalisation politique des arts martiaux à Tianjin. Le 1^{er} janvier 1912, Sun Zhongshan 孙中山 (1866-1925) est élu président provisoire de la République de Chine. Cet événement de courte durée et les réformes politiques qui l’accompagnent rendent possible, cette même année, la création de la Tianjin Zhonghua wushi hui 天津中华武士会, que je traduis par l’« Alliance des guerriers de Chine de Tianjin ». Il s’agit de la première organisation populaire de diffusion et de promotion des arts martiaux chinois à Tianjin fondée par les héritiers de la troisième génération de *xingyiquan* depuis l’ancien maître-escorte Li Luoneng⁸⁸¹.

En effet, Sun Zhongshan place d’emblée en avant l’idée selon laquelle une nation n’est forte que si elle fait honneur à sa culture martiale et à l’esprit guerrier qui a façonné son histoire. Par conséquent, le slogan politique *shangwu jingshen* 尚武精神, « vénérer l’esprit martial » ou « élever l’esprit martial », devient rapidement une valeur motrice à l’établissement d’un sentiment d’appartenance à une Nation forte. Des valeurs guerrières telles que l’héroïsme, l’honneur, la persévérance, la camaraderie, l’audace et la détermination⁸⁸² au combat soutiennent le Guomindang 国民党, le « Parti nationaliste de Chine ». Créé en 1912 par Sun Zhongshan et Song Jiaoren 宋教仁 (1882-1913), le Guomindang devait succéder à la Xingzhonghui 兴中会, « Société pour la renaissance de la Chine », fondée en 1894, ainsi qu’à la Tongmenghui 同盟会, « Société de la conjuration », fondée en 1905. Mais ces sociétés « s’apparentent beaucoup plus à des associations de conspirateurs qu’à de véritables partis politiques »⁸⁸³ ; la Tongmenghui passe officiellement de société révolutionnaire à un parti

⁸⁸⁰ Je cite Benoît Gaudin, par analogie avec le phénomène de rationalisation des techniques martiales de la capoeira au Brésil entre le XIX^e et le XX^e siècle. Voir Benoît Gaudin, « Les maîtres de capoeira et le marché de l’enseignement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Le Seuil, 2009, vol. 4, n° 179, pp. 52-61.

⁸⁸¹ Voir le chapitre d’introduction du recueil d’archives sur la Tianjin Zhonghua wushihui compilé par Li Ruilin 李瑞林 (éd.), *Xingyiquan xia. Tianjin “ Zhonghua wushihui ” danchen yibai zhounian jinianban* 形意拳侠 — 天津“中华武士会” 诞辰一百周年纪念版 [« Les grandes personnalités du *xingyiquan* — édition de l’anniversaire commémoratif des cent ans de l’Alliance des guerriers de Chine à Tianjin »], Hong Kong, Zhongguo guoji wenhua, 2010, pp. 1-5.

⁸⁸² Nicolas Schillinger, *The Body and Military Masculinity in Late Qing and Early Republican China: The Art of Governing Soldiers*, Lanham, Lexington Books, 2016, p. 325.

⁸⁸³ Jacques Gernet, *Le monde chinois, tome 3, op. cit.*, pp. 43-45.

politique en mars 1912. Le parti absorbe ensuite quatre autres partis plus petits et adopte un nouveau nom qui sera celui de Guomindang, conventionnellement traduit par « Parti Nationaliste »⁸⁸⁴.

Sun et Song militent pour un avenir politique chinois fondé sur l'idéologie de triple démisme, *sanminzhuyi* 三民主义, à savoir nationalisme, démocratie libérale, et justice sociale : « to inculcate the revolutionary spirit, to increase fighting power, to tighten discipline, and to develop San Min Chu-i (Three Principles of the People) education »⁸⁸⁵. Les partisans de cette idéologie, par ailleurs liés au milieu des sociétés secrètes, « croient naïvement que le salut de la Chine est entre leurs mains ». L'histoire nous montre que le destin en décidera autrement.

L'un des moteurs de cette « étrange révolution sans révolutionnaires »⁸⁸⁶, est donc la circulation des valeurs martiales, mises en avant de manière à nourrir le sentiment d'appartenance à une nation puissante. Ces valeurs, qui devaient aider à « chasser la dynastie barbare et proclamer une république »⁸⁸⁷, sont les mêmes qui serviront d'appui aux partisans du Guomindang pour gouverner le pays de 1928 à 1949, et de participer à la création d'écoles d'arts martiaux « académiques », que j'aborde plus bas.

La création de l'Alliance des guerriers de Chine de Tianjin est officiellement proclamée par Sun Zhongshan au parc Zhongshan⁸⁸⁸ de Tianjin le 24 août 1912⁸⁸⁹. Sun croit au soutien des pratiquants d'arts martiaux et tient à ce qu'ils rejoignent les rangs de son Parti nationaliste fraîchement fondé ; il veut se débarrasser de la dynastie impériale mourante, comme évoqué, mais sa motivation à réunir les pratiquants d'arts martiaux autour d'une organisation comme celle-ci réside surtout dans l'idée de (re)forger l'aura d'une Nation puissante capable de se relever des humiliations causées par les nations étrangères durant les dernières décennies de la période impériale⁸⁹⁰.

Pour cela, Sun est épaulé de deux autres personnalités politiques influentes telles que Zhang Ji 张继 (1882-1947), membre du « comité d'inspection du parti nationaliste » et Feng Guozhang 冯国璋 (1859-1919), président de la République de Chine de 1917 à 1918. Tous les

⁸⁸⁴ Ernest P. Young, « Politics in the aftermath of revolution: the era of Yuan Shih-k'ai, 1912-16 », *The Cambridge History of China*. Volume 12, *op. cit.*, p. 219.

⁸⁸⁵ C. Martin Wilbur, « The Nationalist Revolution: from Canton to Nanking, 1923-28 », *The Cambridge History of China*. Volume 12, *op. cit.*, p. 561.

⁸⁸⁶ Pour reprendre l'expression d'Alain Roux, *La Chine contemporaine*, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁸⁷ Alain Roux, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁸⁸⁸ On pourrait trouver étonnant que le nom du parc soit déjà « Zhongshan » à cette époque. Mais c'est bien ce que donne le texte de Li Ruilin (éd.), *Xingyiquan xia. Tianjin "Zhonghua wushihui" danchen yibai zhounian jinianban*, *op. cit.*

⁸⁸⁹ Li Ruilin (éd.), *op. cit.*, p. 7.

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

trois soutiennent, dès 1910 en réalité, ceux qui sont considérés à cette époque comme les trois grandes figures de l'art martial chinois du Nord, les « trois braves intrépides du nord », *beifang fengchen sanxia* 北方风尘三侠⁸⁹¹ : Li Cunyi, Li Ruidong 李瑞东 (1851-1917)⁸⁹² et Zhang Zhankui. Ce soutien, effectif le 08 septembre 1912, 14 jours après la fondation officielle de l'Alliance des guerriers de Tianjin, durera 17 ans et se terminera au cours de l'année 1928⁸⁹³. Pour l'anecdote, et non des moindres, en 1915 est fondée une branche de l'Alliance au Collège de Nankai, à Tianjin, qui compte parmi les apprenants des techniques de *xingyiquan* de la lignée de Li Cunyi, le futur Premier ministre de la République populaire de Chine et grand soutien de Mao Zedong 毛泽东 (1893-1976), Zhou Enlai 周恩来 (1898-1976)⁸⁹⁴.

Li Cunyi est nommé « président du département d'instruction » de l'Alliance⁸⁹⁵ le jour de sa création. Le 18 octobre 1912, Li fait organiser au nom de celle-ci un événement sportif à l'occasion du *Quanguo qiuji yundong dahui* 全国秋季运动大会, « Grande réunion nationale sportive d'automne », localement connue sous le nom de *Zhonghua wulin yingxiong hui* 中华武林英雄会, « Rencontre des héros de la communauté des pratiquants d'arts martiaux de Chine »⁸⁹⁶. La dimension sportive calquée sur la tendance occidentale fait alors progressivement son apparition.

Les archives collectées par l'historien Li Ruilin compte la participation de plus d'une soixantaine de maîtres illustres représentant divers courants de boxe comme le *xingyiquan*, le *baguazhang*, le *taijiquan*, le *bajiquan* 八极拳, « boxe des huit extrémités », ou le *tongbeiquan* 通背拳, « boxe qui traverse le dos ». Cette première rencontre « interécoles », réunissant des pratiquants venant du Nord (Hebei, Shandong), mais aussi de provinces du Sud (Guangdong), marque les débuts d'une volonté à la sportivisation formelle des pratiques martiales traditionnelles, dont le caractère devait porter davantage sur la dimension démonstrative esthétique des techniques que sur l'aspect pugilistique mettant en opposition deux adversaires.

Pour donner suite à cette rencontre d'envergure « nationale », les nationalistes mettent à la disposition des maîtres instructeurs d'arts martiaux de l'Alliance un établissement, situé au parc Zhongshan, prévu pour accueillir les pratiquants. Les premiers groupes d'apprenants se

⁸⁹¹ La traduction du terme *xia* 侠, est toujours problématique. Nous préférons le traduire par « brave », plutôt que par « chevalier » (comme c'est parfois le cas dans la traduction littéraire), terme anachronique et bien trop éloigné du contexte.

⁸⁹² Li Ruidong est le fondateur du *taijiquan* de la famille Li, *Lishi taijiquan* 李氏太极拳. Il est souvent surnommé « Bizi Li » 鼻子李, « Li-le-nez », dans les témoignages oraux, en raison d'une malformation de son nez.

⁸⁹³ Li Ruilin, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁹⁴ *Ibidem*.

⁸⁹⁵ Témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin*, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁹⁶ Li Ruilin, *op. cit.*, p. 2.

composent essentiellement de soldats, d'anciens escorteurs et de paysans déjà formés à l'art martial venant essentiellement des provinces voisines du Nord. Les instructeurs sont souvent de jeunes disciples promis à un avenir brillant comme Shang Yunxiang (disciple de Li Cunyi), Cheng Haiting 程海亭 (1875-1928, héritier de la lignée de Cheng Tinghua de l'école *baguazhang*), Han Muxia 韩慕侠 (1877-1947, disciple de Zhang Zhankui), Huang Bonian (disciple de Li Cunyi), Li Yulin 李玉琳 (1885-1965, disciple de Sun Lutang) ou encore Li Shuwen 李书文 (1862-1934, représentant de l'école *bajiquan*). Le *xingyiquan*, le *baguazhang* et le *taijiquan* sont les trois grandes écoles de boxe internes représentatives de l'Alliance des guerriers de Chine⁸⁹⁷. Dès 1915, l'Alliance s'entoure également de savants et d'hommes érudits dans le domaine des « lettres » (*wen*) afin d'inscrire sur le papier le savoir martial qui ne se transmet qu'oralement, de génération en génération depuis les maîtres fondateurs : plus de deux cents ouvrages et manuels sur la théorie et la pratique des arts martiaux seront édités au cours de l'existence de l'Alliance. L'un des quatre calligraphes les plus célèbres de Tianjin à cette époque, Du Zhitang 杜之堂 (1869-1928)⁸⁹⁸, participe notamment à l'écriture, sous la direction de Li Cunyi, d'ouvrages sur la boxe et le maniement de l'épée⁸⁹⁹.

La réputation du *xingyiquan* continue de croître dans le milieu nationaliste en septembre 1918, période au cours de laquelle l'Alliance des guerriers dirige l'organisation, dans un Beijing secoué par les seigneurs de guerre, le Wanguo saiwu dahui 万国赛武大会, « Grande compétition internationale des arts martiaux ». C'est un événement de grande ampleur qui réunit des pratiquants d'arts martiaux chinois, mais aussi étrangers.

En parallèle se forment des armées indépendantes au nord, dirigées par d'anciens officiers protégés de Yuan Shikai : Feng Guozhang et Duan Qirui 段祺瑞 (1864-1936) deviennent les rivaux de Yuan Shikai peu de temps avant la mort de ce dernier⁹⁰⁰. À peu près au même moment, on assiste à un « âge d'or de la bourgeoisie »⁹⁰¹, qui entraîne une révolution industrielle, entre 1917 et 1922, dans les grandes villes du littoral. Notons que l'apparition d'une classe bourgeoise sur une large partie des régions urbaines côtières n'aurait pas été possible sans l'ascension

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

⁸⁹⁸ Les trois autres calligraphes sont Zhao Yuanli 赵元礼 (1868-1939), Hua Shikui 华世奎 (1863-1942) et Gan Mianyang 甘眠羊 (s.d.).

⁸⁹⁹ Li Ruilin, *op. cit.*, p. 3-12-34. Rappelons les maîtres sont dans de nombreux cas analphabètes, ou du moins avaient reçu une éducation rudimentaire avec laquelle ils maîtrisaient mal l'écriture. Les maîtres dictaient ainsi leur savoir à un écrivain. Les textes sont généralement écrits en chinois classique. Sun Lutang et Xue Dian figurent parmi les rares artistes martiaux qui maîtrisaient parfaitement l'écriture, par conséquent ils rédigeaient eux-mêmes leurs traités de boxe.

⁹⁰⁰ James E. Sheridan, « The Warlord Era: Politics and Militarism Under The Peking Government, 1916-28 », *op. cit.*, pp. 284-285.

⁹⁰¹ Expression employée par Alain Roux, *La Chine contemporaine, op. cit.*, pp. 51-55.

sociale de la classe marchande sous les Ming et les Qing, de la multiplication de guildes locales (*huiguan*) sur l'ensemble du pays, ainsi que de la création de nouvelles pratiques de crédits⁹⁰². Ce contexte entraînera l'événement de l'année suivante qui mobilise la population (jeunes intellectuels, ouvriers, patrons) pour une Chine « nouvelle » et moderne : lors de la Conférence de paix de Paris en 1919, le traité de Versailles avait prévu de céder la province du Shandong aux Japonais ; cette décision sera l'étincelle provoquant la colère des intellectuels et des étudiants qui déclenchent le mouvement du 4 mai 1919, *wusi yundong* 五四运动⁹⁰³.

Il m'apparaît nécessaire de rappeler ces événements, pour contextualiser à la fois le chaos politique, mais aussi le bouillonnement intellectuel dans lequel les maîtres d'arts martiaux embrassent, peut-être avec naïveté, les idéaux nationalistes de modernité contre les seigneurs de guerre oppresseurs et la Chine impuissante et corrompue du passé. Les maîtres de *xingyiquan* se revendiquent en effet fervent patriotes et s'honorent de pouvoir bénéficier du soutien d'hommes militaires et politiques puissants comme Duan Qirui 段祺瑞⁹⁰⁴. Ils sont ainsi souvent sollicités pour répondre, au travers de manifestations sportives, à l'intimidation que les étrangers tentent de provoquer dans leurs « démonstrations de force ».

Les réunions « sportives » impliquant les maîtres d'arts martiaux chinois susmentionnées plus haut ont un enjeu politique clair, et nous pourrions même y voir là « un rapport immédiat entre sport et problèmes internationaux »⁹⁰⁵. En effet, si le sport, avec la renaissance des Jeux olympiques en 1896, peut servir à une volonté de pacifier les rapports entre les nations comme avec la « diplomatie du ping-pong » en 1971⁹⁰⁶, il peut aussi servir à affirmer la domination d'une nation sur une autre en faisant étalage de la force, de l'intelligence et de l'agilité des sportifs. Le cas le plus éloquent est sans doute celui de la guerre froide entre les États-Unis et l'URSS de 1947 à 1989 ; l'URSS, d'abord réfractaire aux compétitions internationales « perçues comme véhiculant le nationalisme chauvin et modelées sur le système capitaliste de la concurrence », change ensuite d'idée en 1924-1925, en pensant que le sport peut,

⁹⁰² Marie-Claire Bergère, « The Chinese bourgeoisie, 1911-37 », *The Cambridge History of China. Volume 12, op. cit.*, p. 721. Sur les nouvelles pratiques de crédits et les guildes marchandes, se reporter notamment au chapitre 1 sur le développement du négoce et le rôle des marchands du Shanxi, p. 80.

⁹⁰³ Sur le mouvement du 4 mai 1919 voir notamment Benjamin I. Schwartz, « Themes in intellectual history: May Fourth and after », *The Cambridge History of China. Vol. 12, op. cit.*, p. 406-407.

⁹⁰⁴ Voir à ce propos le témoignage de Li Zhongxuan, *Shiqu de wulin, op. cit.*, p. 13. Son témoignage nous indique que Duan Qirui était tout particulièrement impressionné par l'agilité aux arts martiaux des maîtres de *xingyiquan*, en particulier Sun Lutang, qui aurait impressionné Duan par la souplesse et la puissance de ses jambes dans ses déplacements. Le récit précise aussi qu'à cette époque la réputation du *xingyiquan* s'est fait grâce à la médiatisation dans la presse de cette démonstration effectuée par Sun Lutang devant Duan Qirui, alors Premier ministre de la République de Chine.

⁹⁰⁵ Alfred Wahl, « Sport et politique, toute une histoire ! », *Outre-Terre*, vol. 8, n° 3, 2004, pp. 13-20.

⁹⁰⁶ *Ibidem*.

effectivement, servir leurs intérêts⁹⁰⁷. L'anecdote de la « Grande compétition internationale des arts martiaux » en 1918 reflète, d'une certaine manière, ces enjeux d'intérêts et de domination par le sport. La manifestation est d'ailleurs bien médiatisée par la presse chinoise, et permet ainsi de faire mieux connaître le *xingyiquan* dans les autres provinces du pays. Les maîtres d'arts martiaux acquièrent, peu à peu, la reconnaissance sociale de porte-drapeaux du nationalisme chinois :

Sept ans se sont écoulés depuis l'avènement de la République de Chine (1918). Un artiste d'origine russe, appelé « Kanthal », se produisit d'abord à l'Opéra Mínxing de Shanghai, puis au petit jardin de l'hôpital de Tianjin. Dans l'intention d'impressionner les Chinois, il faisait démonstration de sa force en soulevant d'énormes boules de fer, tirant de lourdes chaînes et brisant des barres d'acier. Le public restait toutefois indifférent à ses tours de foire. Alors Kanthal eut l'idée de se proclamer l'« homme le plus fort du monde » et « celui qui demeure invaincu après avoir parcouru la terre entière ». Il fit paraître sa réputation dans les journaux *Yiyang*, *Shuntianshi* et *Chenzhong* et décida de se rendre à Beiping⁹⁰⁸. Évidemment, cela a attiré l'attention des boxeurs, du Nord comme du Sud du pays, et tous se sont massivement rassemblés à Beiping. L'honneur de relever le défi lancé par le Russe revenait au disciple de Zhang Zhankui, Han Muxia. Aussitôt que Li Cunyi, Zhang Zhankui, Liu Jinqing, et Wang Junchen arrivèrent à Beiping, Zhang doutait cependant que Han puisse remporter la victoire, et s'inquiétait de la sécurité de son jeune disciple. Ils rendirent quand même visite à Kanthal, à l'hôtel des Six Nations dans le Quartier des légations de Beiping. Il voulait se mesurer avec lui et tirer au clair, une bonne fois pour toutes, le fameux secret et autre mystère des performances de casses de barres de fer du Russe. Celui-ci refusa tout d'abord l'invitation au combat, déclarant qu'il désirait une rencontre sur le tapis, dans les règles, et avec décision arbitraire. Zhang Zhankui prétendit, avec ruse, que son disciple était bien trop plus fort pour lui, bien plus fort que le maître lui-même, et prit donc la place de Han dans la confrontation. Dès les premiers instants du combat, la paume de Zhang Zhankui vint percuter le flanc gauche de Kanthal, lequel s'effondra immédiatement sur le sol. Pris de convulsions, le Russe se mit à vomir longuement. Le cœur net, Zhang Zhankui présenta de brèves excuses et s'empressa de quitter cet endroit afin d'éviter de créer davantage d'ennuis.

Le lendemain, Kanthal changea les règles du jeu : la « compétition d'arts martiaux », initialement prévue, fut modifiée en « démonstration d'arts martiaux ». L'indignation la plus totale se fit ressentir chez les experts de tous horizons venus de loin. Ces derniers exigèrent le retrait, sur-le-champ, de cet imposteur qui se prétendait le « plus fort du monde ». Les combattants les plus audacieux montèrent alors à tour de rôle sur la plateforme de combat pour démontrer leur art et force fut de constater le manque de courage de Kanthal, qui refusa de se présenter pour affronter Han Muxia. Le Russe se contenta de faire parvenir un mot d'excuse et s'en

⁹⁰⁷ *Ibidem*.

⁹⁰⁸ À cette époque, la capitale de la Chine étant Nanjing, Beijing s'appelait alors Beiping de 1928 à 1949. Mais le récit donne « Beiping » alors que les faits racontés devaient se dérouler en 1918.

alla sans se retourner. L'événement parut dans tous les journaux. La Nation toute entière fut stupéfaite, et le nom de Han Muxia se fit ainsi entendre dans tout le pays.⁹⁰⁹

Les récits témoignant de la vie des maîtres d'arts martiaux au cours de la période républicaine contiennent un certain nombre d'anecdotes comme celle traduite ci-dessus. Elles font référence aux duels impliquant des maîtres d'arts martiaux chinois contre des escrimeurs, des lutteurs et des boxeurs étrangers (Russie, Europe de l'Est, Japon). Ces récits racontés par les descendants actuels — témoins rarement directs, mais indirects à minimum une génération d'intervalle —, sont clairement teintés du nationalisme d'antan et ont l'ambition certaine de transmettre à la postérité que les exploits accomplis par ces maîtres, guerriers honorables, ont permis de laver les affronts des étrangers. La publication de ces récits dans des journaux et magazines spécialisés devait, en outre, participer à la diffusion post-maoïste des arts martiaux chinois dans les années 1980-90. Après une longue léthargie martiale, à son paroxysme pendant la Révolution Culturelle, les boxes chinoises internes sont confrontées dans les années 1980 à leur propre efficacité au combat vis-à-vis des autres formes de combat déjà bien reconnues, émergentes ou faisant autorité sur la scène internationale (boxe, lutte, judo, *muay thai*, *kick-boxing*). Ce n'est ainsi pas tant la véracité des faits exposés qui nous intéresse que les raisons pour lesquelles les maîtres décident de raconter ces histoires de cette manière précise.

Cette volonté d'efficacité au combat est d'ores et déjà observable au cours de la décennie de 1920 à 1930 — souvenons-nous la création du *yiquan* par Wang Xiangzhai dans les années 1920 à Shanghai. Wang, présenté comme appartenant à la lignée de Guo Yunshen, entretient par ailleurs une relation fraternelle avec les maîtres de *xingyiquan* de l'Alliance des guerriers. Il leur est attribué les premières tentatives de militarisation des techniques de leur art, même si, rappelons-le, les premières traces écrites et preuves contemporaines de l'enseignement du

⁹⁰⁹ Texte original : 民国七年 (1918 年), 有一个俄裔艺人康泰尔先后在上海民兴剧场及天津天和医院的小花园内表演举铁球, 扯铁链等节目后, 由于观众反应冷淡, 康氏灵机一动, 在《益杨报》、《顺天时报》、《晨钟报》上自称“世界第一力士”、《周游四十六国无敌手》, 并转赴北平, 致使南北拳手云集京城。此时, 张占魁的高足韩慕侠主动请战, 乃决定第一场由韩与康泰尔对阵。李存义, 张占魁, 刘晋卿, 王俊臣等人进京后, 张占魁对自己的徒弟的安危和取胜没有把握, 为弄清俄国人拉断铁链的秘密, 到东交民巷六国饭店拜访康泰尔并要求较量。起初康不同意交手, 声言要在赛场上见分晓张占魁诡称功力不及韩慕侠, 若不能赢己, 就不要与韩对阵了, 刚一接触, 张占魁的一掌击中康泰尔的左肋, 导致康胃部痉挛, 狂吐不止张占魁计已得售, 略加致歉就仓促离开了这是非之地。翌日康泰尔《赛武会》改为演武会, 各界人士激愤中敦促《第一力士》出战。各路英雄轮番上场演武示威。康哪敢与韩慕侠上擂, 迫于无奈, 寄书致歉, 然后一走了之。此事当年震惊全国, 北京各报多有刊载。韩慕侠也因此名扬海内。 Voir la traduction intégrale du récit par Laurent Chircop-Reyes, « Anecdotes sur la vie de Zhang Zhankui », *Les chroniques du wulin. Carnet de recherche sur la culture martiale chinoise* [en ligne], op. cit.

xingyiquan dans l'armée n'apparaissent pas avant 1928⁹¹⁰. L'art martial entre dans sa « décennie d'or », mais au détriment de ses principes fondamentaux. La simplification technique qui s'ensuit devait permettre à la pratique d'être transmissible au plus grand nombre et de la manière la plus rapide possible⁹¹¹.

Les soldats devaient être opérationnels sur le terrain et, de ce fait, les subtilités de l'art relatives aux conceptions cosmologiques et d'alchimie interne taoïque sont ignorées ; seules quelques positions et techniques rudimentaires à la gestuelle directe et épurée sont conservées pour être transposées au maniement de la baïonnette. La tradition orale attribue donc à Wang Xiangzhai, en particulier proche de Zhang Zhankui, d'avoir fait partie de la première génération de maîtres de *xingyiquan* à occuper un poste d'instructeur dans l'armée républicaine. Or, aucun document officiel ni aucun récit contemporain de cette période ne vient étayer ce fait. Cependant, les récits oraux racontent qu'il est nommé chef-instructeur de 1913 à 1919 sous la tutelle de l'officier Wu Fengjun 吴封君 (s.d.), présenté comme descendant de la lignée du général Wu Sangui : il épousera sa fille Wu Suzhen 吴素贞 (s.d.). Wang aurait ainsi ouvert la voie à une carrière militaire à ses condisciples :

Cette même année [1913], Maître Wang [Xiangzhai] prit ses fonctions en tant que chef-instructeur militaire dans l'armée. Il engagea, par la suite, en tant qu'instructeurs Liu Wenhua, disciple de Liu Qilan, Shang Yunxiang, successeur de Li Cunyi, ainsi que Sun Fuquan [Sun Lutang], disciple de Li Kuiyuan. Ce fut une grande époque durant laquelle tous ces héros furent réunis [...]. En 1918, Maître Wang, âgé de 33 ans, dû, en raison des troubles politiques qui sévissaient à Beijing, interrompre son activité d'instructeur militaire et décida de voyager à travers le sud du pays. [...].⁹¹²

Suite au départ de Wang Xiangzhai, c'est Sun Lutang qui devient instructeur dans l'armée à Beijing de 1919 à 1924. Il est promu lieutenant dès 1920. Un autre expert de *xingyiquan*, Huang Bonian, évoqué plus haut, est reconnu comme un éminent théoricien de l'art martial. Il

⁹¹⁰ Voir plus haut dans la sous-section consacrée à la tentative de militarisation des techniques du *xingyiquan*, p. 319.

⁹¹¹ Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 117-118.

⁹¹² Ce passage ne figure pas dans la biographie de Wang Xiangzhai écrite par son disciple, Yu Yongnian. Si le récit de Yu mentionne bien la fonction de Wang dans l'armée, il tronque le récit suivant, à partir duquel nous avons produit la traduction du texte ci-dessus : 是年，先生应陆军部之聘任武技教练所教务长，徐氏任所长。先生聘刘奇兰先生之子刘文华、李存义先生嫡传弟子尚云祥、李魁元先生弟子孙福全等为该所教练。时教练所群英荟萃，盛极一时。[...] 1918年，先生33岁，武技教练所因政局变动停办，先生负笈南游[...]。 Voir « Wang Xiangzhai xiansheng shengping dashiji », Yu Yongnian et Wang Yuxiang, *Dachengquan zhanzhuang yu Daodejing*, pp. 336 (version tronquée) ; voir notamment une autre version de cette biographie traduite intégralement par Laurent Chircop-Reyes, « Les annales de Wang Xiangzhai », *Les Chroniques du wulin. Carnet de recherche sur la culture martiale*, *op. cit.*

enseignera le *xingyiquan* dans l'armée de 1931 à 1937 et fera publier les premiers manuels à ce sujet⁹¹³. Durant toute la période républicaine, le fait que le *xingyiquan* ait pu jouer un rôle, même mineur, dans l'instruction des soldats au cours de la période républicaine nourrit la fierté des maîtres concernant leur héritage : l'origine militaire de cet art attribuée au général Yue Fei est mise en avant, renforçant ainsi l'idée qu'il s'agit de techniques qui ont tout à fait une place dans les entraînements des armées nationalistes. Néanmoins, tous ne se montrent pas aussi favorables à cette instrumentalisation politique des traditions martiales populaires, comme le témoigne Li Zhongxuan. Celui-ci se montre quelque peu critique à l'égard du phénomène de simplification de la pratique militarisée du *xingyiquan* :

[...] N'avez-vous pas remarqué un phénomène étrange après avoir lu les livres d'arts martiaux du temps de ma jeunesse (dans les années 1920 et 1930) ? Tous se targuent d'utiliser les « méthodes pour entraîner les soldats dans les camps militaires », à coups de mots d'ordre pour diriger les mouvements. À cette époque, le peuple traversait une crise à la suite des invasions des étrangers, et le milieu des arts martiaux avait pour slogan de « cultiver la force pour une nation forte ». Les pratiquants d'arts martiaux espéraient mobiliser leur force pour le pays, entraîner les troupes et partir au combat pour anéantir l'ennemi. C'est la raison pour laquelle nombre de maîtres de boxe effectuèrent une simplification de leur art pour les enseigner. Tout ça dans le but de pouvoir, en enseignant à sept cents voire huit cents personnes en même temps, obtenir des résultats rapides et immédiats.

Mon maître, Shang Yunxiang, était une personne accommodante en apparence, mais il était en fait inflexible intérieurement. Il était aussi sagace qu'il maîtrisait les règles de bienséances. Il ne s'est jamais fait duper par les autres, et en même temps il avait beaucoup d'idéaux. Quand je l'ai connu, il avait presque soixante-dix ans. Mais il était d'une jeunesse éclatante. Il émanait de lui une grande générosité. C'était un fervent patriote qui attendait avec beaucoup d'espoir la victoire du pays. Ceux à qui il avait enseigné le *xingyiquan* et qui revenaient de la guerre disaient effectivement qu'ils avaient pu appliquer ce qu'ils avaient appris.

D'après la légende, l'origine du *xingyiquan* est attribuée à Yue Fei ; il s'agirait donc d'une pratique utilisée sous la dynastie des Song du Sud pour entraîner les soldats : « Il faut valoriser le *xingyiquan* dans le milieu militaire moderne ! » — à cette époque, les maîtres de l'ancienne génération avaient tous cette idée en tête. En ces temps, tous les pratiquants d'arts martiaux étaient des patriotes, et les pratiques de combat s'appelèrent alors les Arts martiaux de la Nation [*Guoshu*]. Li Cunyi disait à ce propos : « Si le *xingyiquan* s'appelle désormais le *Guoshu*, alors il nous faut [l'utiliser pour] protéger et défendre notre patrie ».

Li Cunyi avait déjà fait l'expérience des champs de bataille. Aussi, en tant que chef de l'Académie des Arts martiaux de la Nation [*Guoshuguan*], il n'eut de cesse

⁹¹³ Voir à ce titre l'ouvrage de Dennis Rovere et Chow Hon Huen (trad.), *The Xingyi Quan of the Chinese Army. Huang Bo Nien's, Xingyi Fist and Weapon Instruction*, Berkeley, Blue Snake Books, 2008, p. XVIII.

de réfléchir à la manière de militariser au mieux la pratique du *xingyiquan* et d'obtenir ainsi des résultats rapides [...].⁹¹⁴

À partir de novembre 1924, la région de Tianjin est en proie à une guerre entre les factions du Zhili 直隶 et celle de la Clique du Fengtian, Fengxi 奉系. Au terme de ce conflit, c'est Li Jinling 李景林 (1884-1933), subordonné du seigneur de guerre mandchoue à la tête du Fengtian, Zhang Zuolin 张作霖 (1873-1928), qui prend le pouvoir sur le Zhili et Tianjin⁹¹⁵. En 1925, l'armée de la Clique du Fengtian s'empare de l'établissement de l'Alliance des guerriers de Chine et s'en sert comme caserne militaire : Li Jinglin, lui-même grand amateur d'arts martiaux et réputé expert du *Wudangjian* 武当, l'art de l'« épée du Mont Wudang », confie son propre fils aux instructeurs de l'Alliance afin que ces derniers le forment aux arts de combat⁹¹⁶. En 1926, l'Alliance se retrouve au sein d'une guerre politique qui entraîne d'incessants conflits et trahisons entre nationalistes et seigneurs de guerre. Le Guominjun 国民军, l'« armée nationaliste », occupe Tianjin pour une période de seulement trois mois avant que la Clique de Fengtian, désormais dirigée par Chu Yupu 褚玉璞 (1887-1931), ne prenne le pouvoir dans l'opération appelée *beifa* 北伐, l'« expédition au Nord »⁹¹⁷.

Les seigneurs de guerre contrôlent ainsi Tianjin et sa région jusqu'en 1928 et entraîneront la fin des activités de l'Alliance des guerriers de Chine. Dès 1926, et malgré la présence et le soutien financier de Li Jinglin, l'Alliance ne survit pas aux mains des seigneurs de guerre : deux ans plus tard, l'organisation est dissoute, ou du moins sera absorbée par une nouvelle organisation entièrement d'État nommée Zhongyang Guoshuguan 中央国术馆, l'« Académie centrale des arts martiaux de la Nation »⁹¹⁸.

⁹¹⁴ Texte original : [...] 我们年轻时（二十世纪二三十年代）的武术书，你们看了后，有没有发现一个奇怪的现象？就是总用口令来标示动作，或是标榜«可用于军营练兵»。那时民族危机，国外侵略，武术界的口号叫«强国强种»，希望能为国出力，训练部队上阵杀敌，所以许多拳种在教授时一切趋于简化，向往能一教七八百人，一蹴而就，速成。我的老师尚云祥，是个外柔内刚的人，处世精明，不受人骗，可同时又很理想主义。我认识他时，他已年近七十，仍时常像青年一样暴发很大热情。他很爱国，盼望国家打胜仗，教形意拳时，企图一说，听的人转身上战场，就能用上。形意拳传说起源于岳飞，本就是南宋时代用来训练士兵的。一定要让形意拳在现代发挥军事作用——当时老一辈拳师都在动这份脑筋。练武术的都爱国，当时管武术叫国术。李存义说：«形意拳叫国术，就要保家卫国。»李存义本身就亲自上战场，当国术馆馆长时一直琢磨形意拳的军体化和速成法。[...] Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 117-118.

⁹¹⁵ Yves Chevrier, Alain Roux et Xiaohong Xiao-Planes, *Citadins et citoyens dans la Chine du XX^e siècle. En hommage à Marie-Claire Bergère*, Paris, La maison des sciences de l'homme, 2010, pp. 165-166.

⁹¹⁶ Li Ruilin, *Xingyiquan xia. Tianjin "Zhonghua wushihui" danchen yibai zhounian jinianban*, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁹¹⁷ Yves Chevrier, Alain Roux et Xiaohong Xiao-Planes, *Citadins et citoyens dans la Chine du XX^e siècle*, *op. cit.*, p.168.

⁹¹⁸ Voir Li Ruilin, *op. cit.*, p. 5.

5.3.2. La création de l'Académie Centrale des arts martiaux de la nation

Le Zhongyang Guoshuguan, ou Guoshuguan en abrégé, « Académie des arts martiaux de la Nation », est fondée et est officiellement effective à Nanjing au mois de mars 1928 sous l'initiative de Zhang Zhijiang 张之江 (1882-1966), général du Guomin gemin jun 国民革命军, l'« Armée nationale révolutionnaire » (ANR). Dans la continuité de l'Alliance des guerriers de Chine de Tianjin, l'Académie se donne en premier lieu pour mission une diffusion massive des traditions martiales chinoises sans distinction, du moins apparente, de catégorie sociale ni de sélection propre aux règles d'intronisation lignagère. Le premier établissement ouvre ses portes à Xihuamen 西华门, dans la ville de Nanjing :

[...] En 1927, des membres du comité du gouvernement républicain, Zhang Zhijiang, Feng Yuxiang, Yu Youren, Cai Yuanpei et d'autres, établirent à Nanjing l'Académie de recherche des arts martiaux de la nation [*Guoshu yanjiuguan*], et déclarèrent : « La fondation de l'Académie des arts martiaux de la nation a pour but principal celui de sauvegarder la ferveur nationale, de renforcer la Nation et de faire en sorte que les arts martiaux se développent à tous les niveaux de la société ». En 1928, le nom devient alors l'Académie centrale des arts martiaux de la nation [*Zhongyang Guoshuguan*], désignant par-là les arts martiaux comme étant une composante du pouvoir exécutif central durant cette période de la République de Chine.

Au niveau provincial, au niveau municipal, ainsi qu'au niveau des districts s'établirent, en grand nombre, des subdivisions administratives de l'Académie centrale des arts martiaux. Les directeurs furent nombreux, ainsi que maires et maires de sous-préfectures y occupèrent plusieurs fonctions. L'Académie des arts martiaux de la nation de la branche de Tianjin eut en tout vingt-trois succursales, et au moins cinq d'entre elles eurent leur siège près de Dajinglu.

Les bâtiments de l'Alliance des Guerriers de Chine, que dirigea Li Cunyi de son vivant, mais aussi ceux de l'Académie centrale des arts martiaux de la Nation établis à l'intérieur du parc du Hebei y ont été préservés. Par la suite, Xue Dian reprit en mains les lieux pour en faire son école d'entraînement.⁹¹⁹

⁹¹⁹ Texte original : [...] 1927年，国民政府委员张之江发起，冯玉祥、于佑任、蔡元培等人呼吁，于南京创立了国术研究馆，称«国术馆组设，原本救国之热诚，以期强种强国，而循至于民众均国术化»。1928年更名为中央国术馆，它是中华民国时期主管国术的中央行政机构。省、市、县级国术馆（分馆、支馆）纷纷新设，馆长不乏由市长、县长兼任者。天津市国术馆的23个分馆中，至少有5个设在大经路附近。李存义生前主管的武士会也以国术馆形式留存下来，地址在河北公园内。薛颠日后接管的便是这所武馆。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 43.

Des membres de l'ancienne Alliance des guerriers de Chine sont sollicités pour participer aux activités de l'Académie. Ils en deviennent des acteurs importants : Zhang Zhankui, Li Xingjie 李星阶 (1879-1948), Shang Yunxiang, Huang Bonian, Jiang Rongqiao 姜容樵 (1891-1974), Fu Jianqiu 付剑秋 (1880-1956) et Zhao Daoxin fournissent leur soutien à l'Académie. Les premiers instructeurs sont également des ex-membres de l'Alliance tels que les maîtres de *xingyiquan* Han Huachen 韩化臣 (1886-1937), Zhu Guofu 朱国福 (1891-1968) et Sun Lutang, ainsi que Gao Zhendong 高振东 (1879- ?) et Ma Yingtu 马英图 (1898-1956), experts en *bajiquan*⁹²⁰.

Dès le début de la République de Chine, le terme « arts martiaux » [*wushu*] fut changé par « art national » [*guoshu*] jusqu'en 1928. L'Académie centrale des arts martiaux de la nation officialisa le terme « art national ». C'est comme cela que le monde des arts martiaux chinois vécut sa « décennie d'or ».⁹²¹

L'Académie centrale des arts martiaux s'inscrit dans la continuité, désormais de manière formellement institutionnelle, des projets à visée nationaliste portés par le slogan « vénérer l'esprit martial », amorcés par l'Alliance en 1912. L'organisation réunit au sein d'une même institution des écoles fondatrices de la tradition martiale chinoise (*shaolinquan*, *taijiquan*, *bajiquan*, *baguazhang*, *xingyiquan*) historiquement divisées pour des raisons liées à des divergences de considérations théoriques, stylistiques ou aux références ancestrales des origines lignagères.

L'objectif commun est aussi explicitement de tendre vers un mode de transmission standardisé des différentes traditions martiales afin que puissent concrètement se mettre en place un processus de sportivisation des techniques. Le sport étant plus que jamais un des synonymes de la modernité dans les années 1920-30, l'art martial traditionnel doit suivre cette tendance pour conserver une cohérence idéologique. Les maîtres d'arts martiaux vont donc peu à peu devoir adapter et transformer leurs pratiques selon les modèles, les exercices et les conceptions sur le corps des pratiques sportives et d'éducation physique occidentales. Un processus de sportivisation qui confirme ainsi « la suprématie d'un groupe et d'une idéologie donnés au regard des nations extérieures », et montrant par-là que « la reconnaissance

⁹²⁰ Li Ruilin, *op. cit.*, p. 5.

⁹²¹ Texte original : 民国之初，武术便有国术之称，至1928年，中央国术馆正式将武术定名为国术，此后迎来中华武术界的「黄金十年」。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 43.

internationale suscite et légitime des faits coercitifs qui conduisent à formater les nations dans le moule la ‘modernité’ »⁹²².

Sans tarder, une première rencontre sportive organisée par l’Académie se tient à Hangzhou du 9 au 27 novembre 1929. Il s’agit d’un tournoi national d’arts martiaux appelé Hangzhou Guoshu youyi dahui 杭州国术游艺大会, le « Grand festival des arts martiaux de la Nation de Hangzhou » :

De 1929 à 1934, en réponse à l’invitation du président de l’Académie centrale des arts martiaux de la Nation, Zhang Zhijiang, Zhang Zhankui fut nommé juge et arbitre du Grand festival des arts martiaux de la Nation de Hangzhou en 1929 ; de la rencontre sportive de Shanghai en 1930 ; de la dix-septième réunion des sports du Nord à Qingdao en 1933 ; de la cinquième rencontre sportive nationale de Nanjing ; du deuxième examen national d’arts martiaux chinois ; de la dix-huitième réunion des sports du Nord à Tianjin en 1934.

Pour chaque événement, Zhang Zhijiang se chargea, en personne, d’aller chercher et raccompagner Zhang Zhankui en voiture. Sur les recommandations du vice-président de l’Académie, Li Jinglin, Zhang Zhankui fit également participer deux de ses plus jeunes et talentueux disciples aux compétitions : Zhao Daoxin et Zhang Dianqing. Ces derniers remportèrent d’ailleurs la victoire à maintes reprises. La performance de Zhao Daoxin se répandit telle une onde de choc dans le milieu [des arts martiaux] à Beijing, Tianjin et Shanghai, et il fut ainsi reconnu comme le disciple de Zhang Zhankui le plus remarquable. [...].⁹²³

Le tournoi se divise en deux grandes formes de compétition : démonstrative et pugilistique. Les récits et les témoignages oraux s’accordent à l’unanimité sur la brutalité des échanges pugilistiques, qui se déroulent alors sur une estrade de combat surélevée appelée *leitai* 擂台. En effet, les combats s’effectuent sans protection et au travers d’un système de règles limité. Zhao Daoxin, qui occupera la treizième place sur 125 participants aux combats (240 participants sont recensés en comptant les démonstrations), témoigne avec ironie que la violence des rencontres aura eu le mérite d’éloigner les lutteurs étrangers provocateurs, mais aussi les ex-seigneurs de guerre, les maîtres charlatans et les moines combattants imposteurs. Il

⁹²² Jean-Marc de Grave, « Genèse du pencak silat moderne. Note de recherche sur la standardisation des arts martiaux indonésiens sous l’occupation japonaise et à l’époque de l’indépendance (1942-1965) », *op. cit.*, pp. 112-117.

⁹²³ Texte original : 在 1929 年的杭州国书游艺大会, 1930 年的上海市运动会, 1933 年的青岛第十七届华北运动会、南京第五届全国运动会、第二届国术国考, 1934 年的天津第十八届华北运动会上, 应中央国术馆馆长张之江的邀请, 张占魁出任总裁判长或评判委员等职, 每次赛事皆有张之江驱车亲自接送。经国术馆副馆长李景林推荐, 张占魁的晚期名徒赵道新和章殿卿执技擅场, 屡获优胜。后赵道新掌震京津沪, 遂成为张占魁闻优秀的学生 [...]. Voir la traduction intégrale du récit par Laurent Chircop-Reyes, « La vie de Zhang Zhankui », *op. cit.*

se montre également particulièrement critique à l'égard des ex-militaires qui se présentent dépositaires d'un savoir martial lignager au nom de l'Académie :

[...] Pendant les « combats à mort » sur l'estrade [*leitai*] à Hangzhou, puis à Shanghai, aucun étranger n'avait osé s'inscrire pour participer. Quant à ces authentiques héritiers des arts de la boxe traditionnelle orthodoxe, ces soi-disant grands bonzes et autres immortels taoïstes, ainsi que ces vénérables maîtres provinciaux bien entourés et protégés au cas où ça tournerait mal pour eux, ceux-là, ou bien ils se sont fait exploser la tête, ou bien ils ont tout simplement eu peur de combattre [...]

[...] Je me souviens que, dans les années 1920-30, ces prétendus « derniers vrais maîtres », ces militaires appartenant à l'Académie des arts martiaux de la Nation, s'enfuyaient comme des rats sur l'estrade de combat devant des jeunes encore un peu laiteux derrière les oreilles [...].⁹²⁴

La diffusion des arts martiaux prend une dimension davantage institutionnelle avec l'établissement de modalités d'évaluation des candidats aspirant au statut d'instructeur. L'Académie met en place un système d'examen, *Guoshu guokao* 国术国考, « examen national d'arts martiaux », délivrant un certificat de maîtrise des techniques martiales et d'aptitude à les enseigner. Zhang Zijiang et Feng Yuxiang 冯玉祥 (1882-1948) dictent les modalités d'examen comportant quatre épreuves : démonstration de style, combat à mains nues, combat avec armes courtes et combat avec armes longues. Les témoignages oraux corroborent les documents d'archives qui nous rapportent que le règlement d'évaluation aux aptitudes pour le combat sur plateforme autorise les participants à « blesser leur adversaire, sans être tenu responsable » *dashang ren, bu fuze* 打伤人, 不负责, et « à tuer leur adversaire, sans devoir payer de leur vie », *dasi ren, bu changming*, 打死人, 不偿命 ; les coups doivent donc être réellement portés pour correspondre aux critères d'évaluation et la violence des assauts entraîne parfois la mort d'un des deux candidats⁹²⁵. Le *Guoshu guokao* disparaît lors de la prise de pouvoir par les communistes en 1949. Mais durant les deux dernières décennies de la période républicaine,

⁹²⁴ Texte original : [...] 在杭州和上海的 « 拼命擂台 » 上, 没有外国人敢报名参赛, 而练着正统的传统拳术的那些正宗的传人, 不管是凡人不理的高僧仙道, 还是前呼后拥的地方武圣, 不是被打破了头就是被吓破了胆。[...] / [...] 我记得, 二、三十年代, 那国术的 « 最后王牌 » 军在拳台上被乳臭未干的后生追得抱头鼠窜的场面。[...] Voir la traduction intégrale du témoignage de Zhao Daoxin par Laurent Chircop-Reyes, « Une sanglante dissection des arts martiaux chinois », *Les chroniques du wulin. Carnet de recherche sur la culture martiale chinoise, op. cit.*

⁹²⁵ Henan wenshi ziliao yanjiu weiyuanhui (éd.), *Henan wenshi ziliao xuanji* 河南文史资料选辑 [Sélection de documents historiques du Henan], Zhengzhou, Henan renmin, n° 20, 1986, p. 66. Voir aussi Zhang Shan 张山 (dir.), *Zhongguo wushu baike quanshu* 中国武术百科全书 [Encyclopédie complète des arts martiaux de Chine], Beijing, Zhongguo dabaike, p. 78.

l'efficacité des techniques traditionnelles au combat fait l'objet d'une obsession telle que l'art martial ne peut désormais plus se concevoir autrement qu'en tant que pratique guerrière porteuse des idéaux nationalistes :

Li Cunyi a écrit un traité de boxe, dans lequel est écrit : « Quand il s'agit de vaincre et de gagner, il n'est qu'un seul art, et c'est le *xingyiquan* ». Lors d'un entretien avec un journaliste, Li Cunyi déclara également : « Celui qui pratique les arts martiaux [*wushu*], entraîne et renforce son corps ; celui qui pratique l'art de [notre] Nation [*Guoshu*], protège et défend notre patrie. Le *xingyiquan*, [peut s'appeler] l'art de la Nation ». Cette déclaration a été très vite la source de confusions. Certains pensaient que Li Cunyi voulait assimiler les deux caractères « *guo-shu* » au *xingyiquan*. Alors les gens venaient pour le provoquer en duel : « Maître Li, ma pratique, c'est de l'art martial [*wushu*] ou bien un art de notre Nation [*Guoshu*] ? ». Ils venaient pour combattre, et Li Cunyi acceptait. De toute façon, toutes les explications de Li étaient vaines, et la moindre négligence se payait cher. Fréquenter ce milieu [des arts martiaux] à l'époque, c'est comme tenir un tigre par la queue. Li Cunyi a toujours su faire preuve de dignité et d'intégrité morale. Sauf avant de mourir, où il s'est empêtré dans des conflits oiseux. Il n'a cependant jamais été vaincu et a pu préserver sa réputation.⁹²⁶

Suite aux échecs des compétitions interécoles et face au peu d'engouement des aspirants pour le combat sportif et brutal, les nationalistes se rendent assez vite compte de l'infructuosité d'une politique centrée uniquement sur l'impératif d'efficacité martiale. Ils veulent désormais montrer à la Nation toute entière, mais aussi au monde entier ce que les arts martiaux ont finalement de singulier, et ils penseront le trouver dans la dimension gymnique et esthétique des pratiques martiales traditionnelles. Les maîtres d'arts martiaux commencent ainsi petit à petit à dépendre financièrement des écoles placées sous l'autorité de l'Académie. Les apprenants paient une cotisation pour apprendre des enchaînements codifiés, et cela montre, dans une certaine mesure, le positionnement des nationalistes concernant la marchandisation de l'enseignement des arts martiaux.

Tel un retournement de veste, ce marché de l'enseignement se fait clairement au détriment des gestes « utilitaires »⁹²⁷, c'est-à-dire des techniques efficaces en combat. Dans le début des années 1930, les techniques se rationalisent pour répondre aux nouvelles attentes de l'Académie

⁹²⁶ Texte original : 李存义出过一本拳论，开章言：「克敌制胜，唯形意拳独擅其长。」受记者采访时，说：「武者，强身健体，国术者，保家卫国，可称国术者，形意拳。」一下引起了误会，以为他要将「国术」二字划归形意拳所有。众人找来比武时说：「李先生，您看我这是武术还是国术？」来比武，李存义便接，因为解释也没用，旧时代的武林便是这样，稍有不慎便骑虎难下。李存义一生高风亮节，不料晚年陷入无谓的纠纷中，所幸没有失败，保住了名誉。Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁹²⁷ Pour reprendre le terme employé par Benoît Gaudin, « Les maîtres de capoeira et le marché de l'enseignement », *op. cit.*

(dont les adhérents sont essentiellement des enfants, des lycéens et des étudiants universitaires), et l'enseignement porte moins sur le geste martial que sur le « geste propre », gymnique, esthétique, à l'élégance chargée d'un symbolisme culturellement chinois capable de porter haut les couleurs de la Nation sur la scène internationale⁹²⁸. Mais cette visée nationaliste à la standardisation des pratiques mène les arts vers une forme dépouillée d'un contenu propre aux principes d'alchimie interne et cosmologique, que seule une dévotion quasi ascétique permette d'atteindre, pour ne garder que, ou presque, sa dimension gymnique.

L'ouverture des écoles d'arts martiaux publiques est une tendance apparue durant la période républicaine. Avant cela, soit il était interdit de pratiquer les arts martiaux, soit la population chinoise formait des sociétés de boxeurs, car le but était de se forger une petite expérience au combat au réel pour faire face aux brigands. On était alors [sous la période républicaine] bien loin du véritable esprit des arts martiaux. Autrefois, un maître qui voulait vraiment transmettre son art avait peu de disciples. Il ne transmettait son savoir qu'à quatre, ou cinq disciples, guère plus. « Nombreux sont ceux qui enseignent la boxe, rares sont ceux qui transmettent un art ; nombreux sont ceux qui donnent des leçons, rares sont ceux qui transmettent les principes ». Voilà ce qui arrive lorsque les maîtres ne cherchent qu'à avoir toujours plus de disciples [...]⁹²⁹

Les ambitions de modernité des nationalistes laissent sur le banc de la société les vieux maîtres sans éducation et analphabètes qui ne parvenaient pas à s'adapter à ces changements sociaux. Ils étaient les premiers à souffrir de la disparition des métiers d'escorte, de gardiennage et de police de surveillance dans les villes. Les arts martiaux ne répondaient plus aux attentes de ces professions, et les maîtres décédés entre le début et la fin de la guerre sino-japonaise (1937-1945) étaient peu familiers des pratiques sportives standardisées. Pour eux, l'art martial restait une hygiène de vie dont l'existence et la pratique ne sauraient avoir de sens ailleurs que dans le monde marginal du *jianghu* dans lequel il est né et en est extrait. C'est une voie de réalisation physique et spirituelle, une ascèse pouvant parfois mener à une dévotion « addictive » ; la pratique n'était dès lors, pour ces vieux ex-maîtres-escortes, qu'un moyen pour oublier les vicissitudes d'un quotidien précaire à l'avenir incertain :

⁹²⁸ *Ibidem*.

⁹²⁹ Texte original : 开武馆，这是民国出现的形式。在这之前，中国民间要么是禁武，要么是拳团，就是操练一点实战格斗，目的也只是为了对付土匪，离武术的精深处较远。凡是武师真传的，人数一定不会很多，三五个人，才能忙得过来，教得透。广收门徒，往往就会出现 « 教拳的多，传功的少；讲招的多，传理的少 » 的情况 [...]. Li Zhongxuan, *op. cit.*, pp. 117-118.

[...] Pratiquer le *xingyiquan*, c'est tendre encore et toujours plus vers l'expression de « soi-même ». Se trouver « soi-même », c'est fortifier son être. Mais se trouver « soi-même » engendre rapidement un sentiment d'addiction. Par conséquent, le *xingyi* ne peut pas se transmettre à n'importe qui, car, une fois dépendant, il y a le risque que tout son héritage familial soit dilapidé dans la pratique. Le jeune condisciple de « Cheng-le-lunetier »⁹³⁰, Liu Fengchun⁹³¹, était un tranquille petit commerçant. La passion addictive qu'il vouait à l'art lui a toutefois fait perdre toute sa fortune familiale et, n'ayant plus cœur à son activité commerciale, il finit mendiant. En tant que mendiant, il avait tout le temps devant lui. Mais alors qu'il progressait dans la pratique, il perdait l'envie de continuer son métier et n'eut d'autre choix que de demander l'aide financière de ses condisciples. Cheng Tinghua disait de lui qu'il était chanceux d'être comme ça. C'est si rare. Il prit donc la responsabilité de subvenir à ses besoins.

Maître Tang fut un paysan sans propriétés ni économies familiales. Même à un âge avancé, son seul but était celui de se réaliser au travers de la pratique. Malgré toute la passion qu'il vouait à la boxe, Li Cunyi ne l'a pas intronisé comme disciple. Il restait du matin jusqu'au soir à l'Académie des arts martiaux sans se soucier de savoir s'il allait ou non pouvoir manger le lendemain. À cette époque, il régnait en effet un désordre total et les gens ne pensaient pas au futur. Ne pouvant accepter davantage cette situation, Li Cunyi nomma Maître Tang à la conciergerie de l'Académie, afin que ce dernier puisse gagner un peu d'argent. Il était chargé de recevoir les lettres et transporter les colis : c'était pour lui mission impossible, car il était analphabète. Maître Tang ne savait pas lire, mais cela ne lui a pas enlevé cette allégresse avec laquelle il demandait de l'aide pour lire les courriers. Une fois qu'il connaissait le destinataire, il courait à toute jambe lui livrer sa lettre.

Peut-être fut-il quelqu'un de niais, il n'empêche qu'il était toujours en bons termes avec les autres. Par la suite, il enchaîna toutes sortes de tâches, comme celle de faire bouillir l'eau ou de transporter des marchandises, sans ne jamais prêter attention à quoique ce soit. C'était pour ainsi dire un niais qui sortait de l'ordinaire. Il peinait à progresser dans ce que Li Cunyi lui enseignait, mais il réussit, tant bien que mal, à effectuer de prodigieux progrès et finit par gagner l'estime du maître. Ce dernier l'accepta alors formellement en tant que disciple.

Les pratiquants des anciennes générations ont tous traversé des années de désordre social et durent surmonter de grandes souffrances. Seulement, en ces temps-là, on n'en ressentait nulle douleur et chacun s'efforçait de traverser ces moments, animé d'une joie niaise et insouciante.⁹³²

⁹³⁰ Il s'agit du surnom de Cheng Tinghua. Voir notamment *infra*, p. 335.

⁹³¹ Liu Fengchun 刘凤春 (1853-1922), originaire du district de Zhuo de la province du Hebei. Son métier consistait à confectionner des fleurs avec des plumes de martin-pêcheur, et avait pour surnom dans le milieu des arts martiaux « Liu le fleuriste ».

⁹³² Texte original : [...] 练形意拳是越练越有自己。有了自己，人就越来越强。也因为有了自己，容易上瘾。不能随便教人形意，否则一上瘾，整个家当赔进去了。眼镜程有个师弟，叫刘凤春，一下上瘾了，他本是个小本买卖人，结果买卖没心做了，赔光了家当，最后当了乞丐。当上乞丐后，反而有了时间，但练成了，更不想作买卖了，只好投奔师兄。程廷华一看，觉得：「挺好，难得。」结果是程廷华养着他。唐师是个农民，没有家底，年龄又大，怎么也没理由是他练出来。唐师只是上瘾了，李

Conclusion de chapitre

Le cadre chronologique de cette recherche se termine à la période correspondante à celle de la disparition de la catégorie sociale des maîtres-escortes. Il apparaît parfois que les données historiques nous permettent plus facilement de dater l'émergence d'un phénomène que sa disparition. Le récit d'un des derniers maîtres-escortes, Li Yaochen (compagnie Huiyou), ainsi que les témoignages oraux recueillis au cours de mon ethnographie dans la province du Shanxi, me permettent cependant d'estimer la périlclitation des métiers relatifs aux compagnies d'escorte aux environs de l'année 1921.

C'est effectivement la date à laquelle s'arrêtent les activités de la compagnie Huiyou, à Beijing, également concomitante avec le développement, lent, mais progressif, des réseaux de chemins de fer interprovinciaux du Nord. La supplantation des modes de crédits bancaires traditionnels par des pratiques financières modernes devait en toute logique participer à la disparition des métiers d'escorte (caravanier et gardiennage) ; la révolution de 1911 marque un changement majeur dans la vie économique en Chine, dont l'expansion et la diversification des secteurs d'activités commerciales favorisent l'apparition d'une catégorie sociale nouvelle d'hommes d'affaires frayant avec la bourgeoisie urbaine naissante : banquiers et industriels prennent les devants sur une classe marchande déclinante⁹³³.

Cela dit, il convient de préciser que si les modes de transport modernes connaissent une expansion certaine en Chine républicaine, ils ne remplacent pas entièrement tous les moyens de communication et de transport traditionnels, mais suppléent à leur insuffisance⁹³⁴. 9 618 km de chemin de fer sont construits avant 1912, et 3 422 km supplémentaires entre 1912 et 1927. En 1945, ce sont près de 24 845 km de rails qui sont installés, qui plus est sur le trajet de routes régulièrement empruntées par les caravanes marchandes des compagnies d'escorte, reliant

存义不收他，他也一天到晚呆在国术馆，日后能不能吃上饭，都不在乎了。这时候，人不想未来的，一塌糊涂。李存义实在看不过去，让唐师到国术馆传达室，作收信和邮寄包裹的事，能领一份钱，可唐师又不识字，真是没办法。但唐师一天到晚乐呵呵的，自己不识字，就请教别人，问明白了这是谁的信，就挺高兴的，跑着给人送去。这么一个糊涂人，人缘还挺好。后来，唐师是烧水、搬运，什么活都干了，什么都不计较了，也是难得糊涂，结果李存义手把手教的没练出来，这个跟着混的却突飞猛进了，赢得了李存义的另眼相看，正式收唐师作了徒弟。老辈人都经历过一段颠倒岁月，从大辛酸里爬起来的，只是当时不知道是辛酸，傻乐呵地就过来了。Li Zhongxuan, *op. cit.*, p. 55.

⁹³³ Marie-Claire Bergère, « The Chinese bourgeoisie, 1911-37 », *op. cit.*, pp. 721-722.

⁹³⁴ Albert Feuerwerker, « Economic Trends, 1912-49 », *op. cit.*, pp. 38-39.

notamment Beijing à Taiyuan (Shanxi), Baotou (Mongolie intérieure), Tianjin, Xi'an (Shaanxi), Qingdao (Shandong) et d'autres centres urbains plus au nord en direction de la Mandchourie⁹³⁵.

L'obsolescence graduée des savoirs relatifs aux métiers de caravanier et de gardien de résidences marchandes entraîne d'abord les maîtres-escortes vers des carrières militaires et policières de courtes durées. L'épisode bref, mais intense des années sombres de l'implication, de près ou de loin, dans le mouvement des Boxers et de leur xénophobie meurtrière opère une rupture assez radicale avec le milieu marchand, habitué aux échanges mercantiles avec les étrangers via le commerce au loin au-delà des frontières du pays, qui a fait leur réputation et leur richesse familiale.

La chute des Qing annonce l'arrivée de groupes politiques aux idéaux résolument « modernes » et d'anciens militaires impériaux qui encouragent la formation d'organisations fédératrices des pratiques martiales populaires. Les arts martiaux et ceux qui en sont les dépositaires sont vus comme un moyen de diffusion de l'idéologie nationaliste : la reconnaissance sociale des maîtres de *xingyiquan*, ex-maîtres-escortes et futurs instructeurs au service du Parti nationaliste, prend de l'importance dès 1912, et atteint son apogée dans les années 1920 avec la « décennie d'or ».

À partir de 1928, en réponse aux mesures politiques de standardisation des arts martiaux, ils entament une longue déchéance, parfois dans l'indifférence générale, dans une société aspirant à toujours plus de modernité, et où les savoirs anciens ne parviennent guère à retrouver leur cohérence sociale d'antan.

Enfin, ce dernier chapitre a voulu rendre compte du devenir social des maîtres-escortes et de leurs pratiques. J'ai, pour ce faire, restitué le rôle de ces dernières en regard des valeurs constituant l'idéologie politique de la société dans laquelle elles s'inscrivent. La réflexion qui en est issue doit nous permettre de mieux comprendre l'action des processus de rationalisation des techniques traditionnelles et l'effectivité qu'elle exerce sur le déclin de cette catégorie sociale, mais aussi le phénomène de désuétude des modes de transmissions claniques et confidentielles des pratiques concernées.

⁹³⁵ Albert Feuerwerker, *op. cit.*, pp. 92-93.

Conclusion

Nous voici arrivés au terme de cette ethnohistoire des maîtres-escortes. En partant d'une échelle macrosociologique en première partie de la thèse, l'étude a d'abord tenté de saisir les contours et la composition du phénomène des compagnies d'escorte dans une perspective globale des changements économiques et sociaux et des logiques relationnelles et environnementales dans lesquels il s'inscrit. Ensuite, en deuxième partie, la démonstration nous a amené, progressivement, à une échelle plus microsociologique pour proposer de sonder les contenus de la vie sociale, les activités socioprofessionnelles et la pratique alchimique, rituelle et martiale d'une formation clanique de maîtres-escortes en particulier et de leurs lignées.

1. Entre marchands et brigands : une catégorie définie au travers de son corps social

Les compagnies d'escorte, nous l'avons vu en introduction, sont très peu étudiées dans le domaine des sciences sociales. En dehors des travaux effectués par un petit nombre de sinologues, chinois pour la plupart, elles n'ont, à ce jour, et dans le champ des études identifiées, fait l'objet d'aucune recherche scientifique approfondie, tout du moins menée dans la recherche francophone et anglophone. Cette thèse, sans avoir certes épuisé le sujet, a cependant exploré la complexité sociale de ce phénomène, et éclaircie les processus d'émergence, d'ascension, de déclin et de transformation des maîtres-escortes. Ce travail a également mis en exergue le système organisationnel, les logiques relationnelles et les modes de transmission du savoir de cette catégorie sociale rarement investiguée. Les résultats de chacun des cinq chapitres de cette thèse ont fait la lumière sur des mécanismes sociaux méconnus de ces groupes de caravaniers-gardiens qui, malgré qu'ils aient pu tisser, tel que je le montre, une quasi interdépendance socioprofessionnelle avec des familles de marchands parmi les plus puissantes de la Chine impériale tardive, semblent ne pas avoir leur place dans l'histoire officielle des réseaux d'échanges commerciaux ; leurs vies, leurs faits, parce qu'ils n'ont pas été écrits ou établis de manière institutionnelle sont, en quelque sorte, « rejetés dans le registre inconsistant du 'folklore' »⁹³⁶.

Ce travail voudrait ainsi contribuer à la recherche en sciences sociales par sa thématique, mais aussi par son approche interdisciplinaire, conjuguant anthropologie et histoire. Du témoignage au récit, du terrain à l'archive : l'intention la plus ambitieuse aura été sans doute

⁹³⁶ François Laplantine, *L'anthropologie*, Paris, Payot et Rivages, 2001, p. 161.

celle de vouloir restituer les logiques intrinsèques à la formation de ces lignées d'escorteurs au travers de leurs relations sociales, de leurs pratiques et de leurs métiers.

En effet, une approche fondamentalement descriptive et empirique de l'objet étudié se serait avéré insuffisant pour une recherche doctorale. Aussi, ce travail inclut un positionnement philosophique que j'argumente sur la base de concepts sociologiques et anthropologiques appliquées aux données brutes exploitées. Dans une symphonie de points de vue présentant des aspects contradictoires sur les compagnies d'escorte — tantôt élogieux, tantôt dépréciatifs —, j'ai cherché à accorder les différents discours pour faire ressortir une tonalité autre, quelque part singulière, montrant que la réalité, du moins celle qui m'a été possible de reconstituer, devait être socialement plus complexe que celle qu'il nous est donnée à voir.

Et si l'émergence formelle et l'ascension sociale des maîtres-escortes tenaient à un équilibre rationnellement conservé durant près de deux siècles dans leurs relations avec les marchands et les brigands ? Que les techniques défensives qui ont façonné leur réputation n'avait finalement jamais, ou qu'en de rares occasions, eu le rôle défensif qu'on leur attribue ? Que cette martialité s'exprimait moins par l'opposition avec le brigand que par une quasi ascétique pratique rituelle et alchimique solitaire, au rôle symbolique, représentatif et fédérateur des compagnies d'escorte ?

Pour répondre à ces questions, cette étude a respecté, comme mentionné en introduction, le pari engagé consistant dans un ordre logique au plan de thèse à 1) définir le statut social des maîtres-escortes, et évaluer leur reconnaissance en tenant compte de la proximité relationnelle entretenue avec les familles de marchands du Shanxi ; 2) fournir des éléments de réponses sur la nature des rapports entretenus avec les brigands ; 3) comprendre et déterminer dans quelles mesures l'imbrication des différents aspects complémentaires entrant dans la constitution des groupes et de leurs métiers (savoirs, techniques, codes, rituels, systèmes de références), s'établissaient d'une part comme éléments de reconnaissance sociale et, d'autre part, tenaient un rôle dans l'émergence, l'ascension et la transformation de la catégorie concernée.

2. Par-delà les représentations : une martialité remise en perspective

Les maîtres-escortes étaient remarquables par leur bravoure, leur courage, leur endurance, leur force physique et leur objectif d'élévation morale (*wude*). Ce travail ne leur soustrait

aucunement ces qualités : ils s'incarnaient bien dans un système de valeurs caractéristique de la communauté des artistes martiaux (*wulin*), et étaient, en ce sens, socialement reconnus comme des maîtres fondateurs de lignées respectables par le milieu marchand sous les Qing, puis par le monde politique républicain dès la fin de l'ère impériale.

Mais ces représentations tendent à se construire sur un imaginaire quelque peu encensé. Les discours emphatiques sur le maître-escorte présenté comme « chevalier » expert en art martial (*wuxia*), voire comme « justicier » (*xiake*), nourrissent l'idée selon laquelle sa « science du combat ancienne » (*gulao quanxue*) était mise en œuvre avec efficacité dans la conduite des voyages caravaniers et l'organisation de leurs compagnies. Les récits hyperboliques — point de vue de l'observateur —, participent à façonner un imaginaire qui tend à représenter une morphologie sociale ainsi modelée depuis le prisme de la martialité : Flèche-errante et Chameau-volant, les chefs de brigands les plus redoutés de la steppe mongole, se sont-ils vraiment inclinés face à la technique du « dragon qui s'élève vers les cieux » du vertueux Dai Kui ?⁹³⁷. Qui étudie les maîtres-escortes doit nécessairement prendre en considération, traiter, interpréter, analyser et rendre intelligibles ces récits de traditions claniques. L'interprétation des récits peut toutefois mener à la création de ce que Paul Veyne nommait les « fausses intensités ». Et même « les plus grands », disait-il, peuvent être tentés par la surinterprétation, qu'il décrivait dans sa discipline comme un processus d'écriture ethnocentrique qui consiste à « croire que le maximum de vérité coïncide avec le maximum d'exotisme ou d'intensité », et « par lequel on veut croire que certains peuples étrangers (ou anciens) échappent à la banalité »⁹³⁸. Dans le souci d'une mise en perspective sociologique plus élargie et honnête envers la démarche historiographique, ma position a été celle d'éviter autant que possible l'inclination vers ces « fausses intensités ».

Ainsi, penser par-delà les représentations implique de prendre le recul nécessaire pour tenter de déconstruire ce prisme de la martialité par lequel sont généralement vus les maîtres-escortes. Ce regard distancié a permis de faire ressortir « une banalité qui ressuscite » les faits historiques étudiés et, d'une certaine manière, a permis de « rendre au passé son authenticité de grisaille »⁹³⁹. Pénétrer de la sorte dans l'épaisseur de ce corps social n'aurait, par ailleurs, pas été possible sans souligner la dimension alchimique et rituelle de la pratique à l'étude. Les résultats obtenus, détaillés chapitre par chapitre ci-dessous, montrent donc des rapports, souvent

⁹³⁷ Voir chapitre 3, p. 208.

⁹³⁸ Paul Veyne, « L'interprétation et l'interprète », *Enquête* [En ligne], n° 3, 1996, mis en ligne le 11 juillet 2013, URL : <http://journals.openedition.org/enquete/623>

⁹³⁹ *Ibidem*.

tacites, à la fois avec le corps social et les savoirs du corps qui révèlent les maîtres-escortes sous un jour nouveau.

3. Résultats par chapitre et cohérence du cheminement de la thèse

3.1. Dimension économique et rapport avec les marchands

Le chapitre 1 a porté sur la relation des maîtres-escortes avec les marchands : il a permis de mettre en évidence les ressorts d'interactions sociales entre ces deux groupes, et a montré comment le développement des réseaux commerciaux, dans lesquels s'inscrit cette rencontre, prend racine dans un contexte socioéconomique global depuis les Ming (en faisant mention des mesures politiques et économiques des dynasties antérieures). La reconnaissance des marchands du Shanxi, grâce aux pratiques fiduciaires et d'agiotage, mais aussi à la spécialisation bancaire (*piaohao*), se confirme dans la deuxième moitié des Qing jusqu'à la fin de l'ère impériale. Le chapitre 1 s'est conclu sur l'idée que ces pratiques bancaires fondées sur un système de mandats marquent, de manière concomitante, les débuts d'une obsolescence des pratiques d'escorte caravanière et la naissance du métier de gardiennage de résidences de marchands.

3.2. Logiques de coopération avec les brigands

Le chapitre 2 a porté sur les logiques des rapports des maîtres-escortes avec les brigands : il a tenté de fournir des éléments de réponse sur les causes du brigandage et des modes d'organisation des brigands, essentiellement dans le contexte environnemental des régions lœssiques, désertiques (isolées) et steppiques (où s'établissaient des groupes au mode de vie semi-nomadique) de la Chine du Nord. La réflexion a été menée à partir de sources primaires (essentiellement des récits de maîtres-escortes) et secondaires (des études sociohistoriques) nous renseignant sur les systèmes de représentation des brigands, mais aussi sur la crainte que pouvait susciter le brigandage, ou sa menace et, par extension, sur les motivations et les intérêts des marchands à entrer en relation avec des groupes locaux pratiquants de techniques martiales. Ce chapitre a permis aussi de mieux comprendre les enjeux d'un effort de « pacification » des rapports entre maîtres-escortes et brigands. Il a notamment permis de connaître mieux les codes

et les comportements structurés autour de ce langage commun partagé avec les brigands (*heihua*) : profitant ainsi de rapports d'entente privilégiés avec ces derniers, les maîtres-escortes sont progressivement entrés dans une logique de formalisation (création des *biaoju*, des compagnies d'escorte fonctionnant sur le modèle des sociétés marchandes) de leur service de protection.

Ces résultats ont été déterminants pour la suite du propos, en ceci qu'ils nuancent la relation qui s'établissait entre maîtres-escortes et brigands : je soutiens ainsi l'idée d'une relation d'entente relative, de rapports complexes et tacites de coopération, dans lesquels une réponse à d'éventuelles situations d'opposition par le conflit physique ne devait, globalement, être l'intention d'aucun des trois groupes concernés.

En consacrant les deux dernières sections aux pratiques langagières des maîtres-escortes comme moyen de coopération avec les brigands, le chapitre 2 fait lien avec le suivant, qui a proposé de repenser le rôle des savoirs martiaux en tant qu'élément structurant des compagnies d'escorte à l'efficacité martiale symbolique, représentative et fédératrice.

3.3. Système organisationnel des compagnies d'escorte

Le chapitre 3 a d'abord permis de définir un cadre chronologique des activités d'escorte, étayé par la deuxième section qui est essentiellement basée sur des documents d'archives (Qing). Ce chapitre est central dans mon analyse et confère une base chronologique à l'analyse sociologique générale. Ces repères temporels ont offert la possibilité de mener une réflexion concernant les logiques de formalisation du métier d'escorte, ainsi que sa composition rythmée par le système périodique des convois (*biaoqi zhidu*). Le propos s'accompagne de la traduction de récits de témoignages directs (essentiellement ceux de Li Yaochen) mentionnant les pratiques (savoirs de caravaniers, savoirs préventifs et défensifs), les codes (utilisations de bannières d'escortes, *biaoqi*, et cris rituels de reconnaissance sur les routes, *han biaohao*) et les interdits intrinsèques à la profession.

Les documents d'archives m'ont renseigné sur l'apparition historique d'escorteurs de marchands dans les textes officiels (*zouzhi*). Nous pouvons désormais, au stade actuel de la recherche, nous appuyer sur une date précise de ce phénomène : les activités d'escorte privée existaient, en Chine du Nord, à partir 1735 (Qianlong). Nous ne pouvons cependant pas, tel que je l'ai souligné dans le texte, ignorer l'existence d'une forme d'escorte privée, même sous des

aspects organisationnels plus informels, avant cette date ; des textes datant des Ming (littérature classique) font effectivement mention de la pratique d'escorte.

Les mémoires et les rapports de fonctionnaires que j'ai pu étudier, écrits entre 1736 et 1741 nous ont indiqué aussi un fait important dans l'histoire des compagnies d'escorte : des gouverneurs provinciaux (notamment Yan Ruilong) de cette période se plaignaient des escorteurs — en qui ils voyaient des imposteurs plus brigands que garde-caravaniers —, voire s'opposaient fermement et imploraient l'arrêt de ces activités privées. Les autorités provinciales (la province du Shanxi, mais un cas a aussi été relevé dans la province du Shandong) voulaient donc faire interdire ces pratiques, qu'ils associaient à du brigandage dissimulé sous un service privé de protection et de transport caravanier. À ce titre, ces archives, ainsi que celles plus tardives datant de 1906 (Guangxu), nous ont renseignés sur le fait que les maîtres-escortes caravaniers étaient dans l'illégalité, car ils possédaient des armes à feu au cours de leurs voyages. Ces données ont apporté beaucoup à cette recherche, et ont fourni des informations écrites précieuses et rares émanant des autorités impériales sur le comportement des maîtres-escortes en société. Ces descriptions analytiques ont permis une compréhension plus complète de l'inscription sociale de ce métier, ainsi que des transformations socioculturelles qu'il opère sur les lignées de traditions martiales impliquées. Ces textes, dont un certain nombre sont inédits à la publication, ont fait pour la première fois ici l'objet d'une traduction en langue française.

Enfin, le chapitre 3 m'a permis de soutenir l'idée que le maintien des compagnies d'escorte jusqu'à leur déclin au début du XX^e siècle a été lié à des motivations d'ordre économique : les groupes d'escorteurs (paysans ou descendants d'ex-lettrés reconvertis en activistes anti-Qing) tiraient un moyen nouveau de subsistance. Le chapitre 3 fait le lien avec le suivant en fournissant les données permettant d'établir la différence entre l'activité caravanrière et celle de gardiennage de résidences. Le métier de caravanier évolue, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, en activité que je qualifie de « domestique », dans le sens où elle implique un service de protection résidentielle sédentaire et d'autres tâches domestiques (la forge, la fonte et la fabrication des tael, le métayage, cocher ou la conduite de véhicules tirés par des animaux, etc.). Cette évolution professionnelle marque le changement du statut des maîtres-escortes caravaniers, proche de commerçant (rappelons qu'ils travaillent pour leur compte et entretiennent une relation commerciale avec les négociants), en statut de domestique-gardien sédentaire à résidence pour le compte des familles de marchands du Shanxi.

En somme, le chapitre 3 a montré que les maîtres-escortes se présentaient comme des acteurs du champ social marchand à la fois complices, rivaux et subordonnés aux brigands et, en ce

sens, ce travail nous offre, plus largement, la possibilité de remettre à l'étude le rôle et la contribution des organisations d'escorte dans le développement des réseaux marchands.

3.4. De caravanier à gardien : les chaînes de transmission lignagères

L'objectif de la deuxième partie de la thèse a alors été, dans un premier temps, d'établir dans le chapitre 4 le lien sociologique et chronologique entre le passage d'une escorte caravanière à sédentaire et la transformation et la diffusion des savoirs des lignées de maîtres-escortes. Les premières sections du chapitre 4 se sont donc ouvertes sur une introduction étymologique éclairant la différence entre les pratiques martiales *xinyiquan* et *xingyiquan*, et a permis de mieux comprendre les logiques d'une transmission extrafamiliale et régionale, ainsi que les modifications des techniques au contact des marchands.

Le travail descriptif s'est concentré sur les modes de diffusion des savoirs d'une lignée fondatrice de maîtres-escortes du Shanxi : la lignée Dai Longbang, à partir du début XVIII^e siècle. Puis, il a été question de poursuivre l'analyse en étudiant les lignées héritières locales Li Luoneng et Che Yizhai au XIX^e siècle, ainsi que la lignée Li Cunyi, au début XX^e siècle, l'une des principales ramifications extrarégionales dans la province du Hebei et la région de Tianjin.

J'ai procédé ensuite à une description détaillée de l'origine historique (légendes et références ancestrales) et des spécificités de ces techniques (système ontologique, procédés alchimiques et codes d'initiations rituelles), puis j'ai dressé un état des règles d'intronisation lignagère dans les écoles héritières, en prenant comme cas celle de Li Cunyi de la branche du Hebei. Par ailleurs, cette description des techniques martiales contextualisées dans leurs aspects alchimiques et rituels, inspirées de la pensée cosmologique, mais aussi comprises au travers des processus d'intronisation et d'apprentissages initiatiques, a également constitué un levier pour mieux comprendre les mécanismes qui entrent en jeu dans la reconnaissance et la valorisation sociale des groupes dépositaires de ces savoirs.

En portant ainsi l'attention sur les lignées des branches évolutives du *xingyiquan* de la province du Hebei, ce chapitre a ainsi tenté d'éclairer le rapport logique entre les techniques martiales héritées des maîtres-escortes du Shanxi et l'initiation et la formation du disciple à un comportement moral constitué des valeurs éthiques de référence (*wude*). Il a montré également comment ce contexte social agit, en retour, sur les relations interactionnelles entre les groupes constitués d'une part, et tend à modifier les modes de transmission et participe à la transformation, la sélection, la suppression et l'innovation des techniques du corps d'autre part.

Ces descriptions détaillées, étayées par un important travail de traduction de textes en chinois, justifient la longueur accordée au chapitre 4 par rapport au précédent.

3.5. Des sociétés secrètes aux organisations politiques : trajectoires et devenir sociaux

Le chapitre 5 marque la fin du propos de la thèse et propose une ouverture complémentaire à la compréhension diachronique sur le temps long des maîtres-escortes, en étudiant la mise en récits des trajectoires sociales de leurs lignées héritières.

Ce chapitre a insisté sur le fait que les lignées du début du XX^e siècle héritières des maîtres-escortes du Shanxi jouent un rôle singulier dans les milieux politiques républicains en Chine du Nord. Il y a d'abord une implication dans les mouvements populaires (sectes, sociétés secrètes), portée par l'idéologie nationaliste naissante à cette période, puis une reconversion professionnelle des maîtres-escortes en miliciens, instructeurs militaires et instructeurs dans les écoles d'arts martiaux fédérées par les politiques républicaines (volonté de politisation puis de standardisation). Ce dernier chapitre a voulu entrer dans le détail de ces activités sociales découlant de la pratique du *xingyiquan* des maîtres-escortes. En parallèle de cette reconversion professionnelle, nouveaux banquiers et industriels l'emportent sur la classe marchande, alors déclinante, et signent, de manière concomitante avec le développement des réseaux de chemins de fer interprovinciaux du Nord, l'arrêt progressif, puis la périclitication des métiers relatifs aux activités d'escorte. Ce déclin des compagnies d'escorte peut historiquement être situé autour de l'année 1921, date à laquelle cesse le fonctionnement de la compagnie Huiyou, à Beijing, considérée à ce jour par les sources historiques comme étant la dernière compagnie d'escorte en activité.

Enfin, le chapitre 5 a souhaité rendre compte du devenir social des maîtres-escortes et de leurs pratiques, dont le rôle est restitué en regard des valeurs constituantes de l'idéologie politique nationaliste de la société républicaine. Il vient conclure ce travail en permettant de mieux appréhender l'action des processus de rationalisation des techniques traditionnelles et les répercussions de tels processus à la fois sur les modifications des modes de transmissions claniques et confidentielles des techniques. Mon observation confirme ainsi que la technique s'est modifiée dans le temps, mais que le système de références idéologiques qui orientait l'action martiale, rituelle et alchimique, devait en revanche agir dans la structuration des groupes et dans le mécanisme de formalisation professionnelle comme invariant structurel commun aux lignées temporellement séparées.

4. Ouvertures et perspectives de recherches

L'essentiel de cette étude a, comme nous venons de le voir ci-dessus, permis de répondre à certaines questions délimitées par un cadre spatial et temporel précis, mais a aussi soulevé d'autres interrogations le dépassant, offrant de nouvelles perspectives plus larges concernant des problématiques aux dimensions tant synchroniques (présent) que diachroniques (passé).

4.1. De la Chine à la Sibérie : les pratiques caravanières sur la « route du thé »

Pour ce qui est des possibles recherches ultérieures en histoire, cette thèse laisse entrevoir de nouvelles perspectives comparatives et transrégionales des échanges marchands entre la Chine impériale tardive (Ming et Qing) et l'Asie septentrionale. En effet, si la Route de la Soie est un domaine bien connu et étudié par les spécialistes du monde romain, chinois et d'Asie Centrale, celle que l'on nomme « route du thé » (*chashang*), ou encore « route de Sibérie », semble avoir encore beaucoup à nous révéler : un certain nombre de travaux ont certes déjà ouvert la voie⁹⁴⁰, toutefois des questions restent en suspens sur l'organisation précise des modes de transports caravaniers, et plus spécifiquement le rôle des compagnies d'escorte assurant la sécurité des convois sur cette portion de route. En effet, connectée à l'Europe en 1689, cette route d'Asie septentrionale est sillonnée dès 1733 par les caravanes des marchands du Shanxi, depuis Zhangjiakou jusqu'à Kiakhta (frontière russo-mongole), en traversant les steppes de la Mongolie intérieure et le désert de Gobi de la Mongolie. Nous savons aussi qu'un lien était tissé entre la société marchande Dashengkui et une compagnie d'escorte représentée par Dai Kui, descendant des Dai, en Mongolie intérieure⁹⁴¹ : il serait, à ce titre, intéressant de dresser un inventaire descriptif des différents groupes, clans, familles, compagnies, guildes ayant participé à tisser ce réseau commercial.

Outre les lignées décrites dans ce travail, quelles étaient les familles de marchands et les compagnies qui sillonnaient cette route ? Quelle était l'envergure de ces convois ? Peut-on

⁹⁴⁰ Voir notamment : Kang Jian 康健, « Ming Qing xi shang jiadao Qiaketu maoyi yanjiu » 明清西商假道恰克图贸易研究 [Études sur les marchands de l'Ouest de la route vers Kiakhta durant la période Ming-Qing], *Zhongguo jingji shi yanjiu*, 2019, n°4, pp. 150-164 ; Cheng Guang 程光, Li Shenqing 李绳庆, *Jinshang chalu* 晋商茶路 [« La route du thé des marchands du Shanxi »], Taiyuan, Shanxi chuban jituan, 2008, 226 p. ; mais aussi un ouvrage en anglais de Martha Avery, *The Tea Road: China and Russia Meet Across the Steppe*, 2004, *op. cit.*

⁹⁴¹ Voir chapitre 4, p. 232.

estimer le nombre d'hommes et d'animaux engagés dans ces voyages ? Peut-on parvenir à localiser les différentes étapes de ces voyages (localisation des caravansérails sur le trajet), ainsi que les distances qui les séparaient (problèmes de ravitaillement, de sécurité) ? Dans quelles conditions se déroulait le balisage des trajets par les « escortes des routes mongoles »⁹⁴² ? Outre le thé, la fourrure, etc., y avait-il d'autres échanges culturels, tels que des textes religieux, des livres et des manuels techniques, des cartes ? Une analyse de matériaux textuels et cartographiques⁹⁴³ en langue chinoise de la période impériale tardive — ainsi que celle des descriptions de voyageurs étrangers et de missionnaires⁹⁴⁴ — compléterait le présent travail avec de nouvelles données sur le degré d'implication de ces groupes caravaniers chinois dans les échanges commerciaux et culturels transrégionaux entre la Chine et l'Asie du Nord.

4.2. *Vieux maîtres et nouvelle génération en Chine aujourd'hui*

Sur le plan d'une ethnologie synchronique, ce sujet nous amène à réfléchir sur d'éventuelles pistes d'investigations sur le renouveau traditionnel en Chine. Cela pourrait, par exemple, concerner un projet⁹⁴⁵ impliquant l'évaluation de la valeur sociale d'un savoir traditionnel donné (pratiques religieuses, divinatoires, ascétiques, ésotériques, artisanales, médicales, artistiques, scripturaires, martiales), dont les chaînes de transmission observables actuellement auraient, de près ou de loin, été en contact ou, de quelques manières, influencées par la culture et les échanges marchands étudiés ici. Interroger ce que sont devenus aujourd'hui de tels savoirs anciens nous aiderait à mieux saisir les continuités ou les ruptures dans la transmission d'un domaine en particulier, et par conséquent obtenir une base d'enquête pour déterminer sa cohérence sociale, et ses effets sur l'organisation des groupes constitués qui vivent à travers ces pratiques ou qui cherchent à les faire revivre (incluant les dynamiques de patrimonialisation en cours)⁹⁴⁶. Il s'agirait également d'appliquer une autre approche de l'ethnohistoire : l'étude des

⁹⁴² Voir le témoignage de Bu Bingquan, p. 233.

⁹⁴³ J'ai pu relever au cours de mon terrain que des textes, des peintures, des objets du commerce, mais aussi des cartes anciennes en chinois sont exposés dans les résidences des familles marchandes Cao (Taigu) et Qiao (Qixian).

⁹⁴⁴ Je pense notamment au récit de Michie Alexander (1833-1902), *The Siberian overland route from Peking to Petersburg, through the deserts and steppes of Mongolia, Tartary &c*, 1864. Voir l'archive numérisée à l'URL : <https://archive.org/details/siberianoverland00mich/page/n7>

⁹⁴⁵ Cette idée rejoint notamment celle d'un projet mené depuis 2013 par Adeline Herrou, comptant parmi ses membres, entre autres, Ji Zhe, Guillaume Dutournier et Georges Favraud. Le projet vise à étudier la vie quotidienne des maîtres et spécialistes du fait religieux en Chine, plus spécifiquement dans le contexte des changements sociaux. Voir description du projet « shifu » : <https://lesc-cnrs.fr/en/shifu-en>

⁹⁴⁶ Cette perspective pourra s'inscrire dans les activités de l'axe de recherche, dirigé actuellement par Jean-Marc de Grave, « Transmission de savoirs et des savoir-faire, orientation des valeurs sociales », du laboratoire IrAsia, voir fiche de présentation de l'axe : <http://irasia.cnrs.fr/les-axes/axe-5/>

rapports entretenus par un groupe à son histoire, pour tenter de mieux comprendre non seulement le passé, mais aussi comment celui-ci « pèse sur le présent »⁹⁴⁷.

La méthode d'enquête exigerait un travail minutieux de collecte et de conservation de matériaux et de données (textuels, visuels, sonores, matériels) relatives au savoir ou au savoir-faire concerné. L'objet étudié, tel que le suggère Jean-Marc de Grave⁹⁴⁸, peut être en voie de déclin ou de transformation, ce qui engagerait à l'étude préalable des causes contextuelles synchroniques (sociales, géographiques, politiques, économiques) de sa modification ou de sa disparition et, de fait, ces processus peuvent potentiellement anticiper celui de la disparition ou de la transformation du groupe, de la catégorie ou de la classe sociale dépositaire de la pratique en question. Par ailleurs, cela conduirait à une recherche sur ce par quoi, le cas échéant, est remplacé l'ancien savoir, c'est-à-dire soit par une pratique traditionnelle renouvelée, soit par une pratique entièrement nouvelle.

L'étude des maîtres (*shifu*) et des nouvelles générations d'adeptes de pratiques anciennes dans le monde chinois aujourd'hui constitue une porte d'entrée indispensable à franchir pour (re)définir au mieux la diversité sociale chinoise actuelle, et comprendre des transformations silencieuses en cours, difficilement saisissables à l'observation, parfois invisibles, et ce en raison des logiques intrinsèques aux règles confidentielles de transmission de « maître à disciple » (*shi-tu guanxi*).

Paul Veyne disait qu'une « culture est bien morte quand on la défend au lieu de l'inventer »⁹⁴⁹ : on ne saurait effectivement bien faire l'anthropologie des maîtres sans interroger l'idée d'« authenticité » (*zhengzong*) que se font les continuateurs d'une tradition pour en garantir la transmission. À ce propos, Gérard Lenclud disait aussi que « la réitération juste n'est pas nécessairement fidèle : il n'existe pas de 'modèle' qu'il faudrait reproduire à l'identique »⁹⁵⁰. Adeline Herrou souligne cette observation pour le cas des chaînes de transmission taoïstes, en ajoutant que « certains contenus peuvent être dissimulés et c'est peut-être justement ce qui leur a permis de survivre aux différentes périodes de destruction que la religion taoïste a connues au fil de l'histoire »⁹⁵¹. Il est, je crois, important de prendre ce point en considération pour être en

⁹⁴⁷ Gérard Noiriel, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La découverte, 2006, p. 4.

⁹⁴⁸ Voir *supra* le lien vers fiche de présentation de l'axe de recherche dirigé par J.M. de Grave.

⁹⁴⁹ Paul Veyne, *L'inventaire des différences*, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁵⁰ Gérard Lenclud, « Tradition », Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaires de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 711, pp. 710-712. Cité par Adeline Herrou, « Une vie religieuse confisquée. L'histoire d'un maître taoïste d'arts martiaux à Pékin », *Ethnologie française*, n°3, vol. 44, 2014, p. 486, pp. 479-489.

⁹⁵¹ *Ibidem*.

mesure de créer une ouverture sur la manière qu'ont les maîtres de pratiques analogues — par leur nature initiatique —, de formaliser la conception de leur art et de leurs techniques.

Enfin, j'espère que cette thèse, pour les résultats qu'elle a pu fournir et les perspectives auxquelles elle pourrait mener, puisse apporter sa pierre à l'édifice des études en sciences sociales. Comme mentionné en introduction, et je souhaite le rappeler dans cette conclusion, cette recherche n'a pas voulu prétendre à l'exhaustivité. Elle n'a pas non plus voulu prétendre être exempte de mésinterprétation des données recueillies et étudiées. D'autres investigations sur le terrain, de nouvelles recherches dans les archives et d'études monographiques, permettront certainement d'affiner, de compléter, voire d'infirmier la réflexion menée ici. J'espère aussi que la conjugaison du témoignage verbal des descendants contemporains des maîtres-escortes d'une part, et l'exploitation des récits écrits et le travail d'archives d'autre part, aura permis de réfléchir mieux, ou du moins différemment, sur la place que peut occuper l'histoire orale de ces groupes dans l'histoire officielle de la Chine impériale tardive.

En effet, puisqu'à terme une telle démarche « conduit toujours à une réflexion sur la mémoire », puisse ce travail qui aura voulu valoriser le souvenir des hommes soit en mesure de fournir, même modestement, « une coloration inédite et vive »⁹⁵² à l'histoire du monde du chinois.

⁹⁵² Emprunté à Jean-Pierre Roux, « L'histoire orale : essor, problèmes et enjeux », *Clio*, 1983, vol. 75-76, pp. 29-48 ; cité par François Trudel, « De l'ethnohistoire et l'histoire orale à la mémoire sociale chez les Inuits du Nunavut », *Anthropologie et sociétés*, 2002, vol. 26, n° 2-3, pp. 137-159.

Bibliographie

Sources primaires

Archives impériales

LI Jiangong 李建功, *Zou wei xunji difang qing xing bing qing cebu zhuoyi ge sheng keshang gumi baobiao fa gei lu zhao shi* 奏为巡缉地方情形并请敕部酌议各省客商雇觅保镖发给路照事 [Mémoire à l'empereur concernant l'enquête régionale relative au recrutement d'escorteurs par les marchands en vue d'assurer la sécurité sur les routes], Qianlong (1736), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catégorie 04, catalogue n°3, *juan* n°16, catégorie 04, document n°5.

Guangxu sanshi'er nian jingcheng guanli biaoju qiangzhi shiliao 光绪三十二年京城管理镖局枪支史料 [Série d'archives de la 32^{ème} année de Guangxu sur l'administration des compagnies d'escortes et leurs armes à la capitale], Ha Enzhong 哈恩忠 (éd.), Beijing, *Zhongguo diyi lishi dang'an*, 2005, vol. 3, pp. 19-34.

———, *Ge biaoju qiangzhi qingce* 各镖局枪枝清册 [Inventaire des armes à feu de chaque compagnie d'escorte], 1906.

———, *Guanli biaoju qiangzhi guize* 管理镖局枪枝规则, 1906.

———, *Guanli biaoju qiangzhi guize* 管理镖局枪枝规则 [Règlement administratif concernant les armes des compagnies d'escorte], 1906.

———, *Waicheng xunjing zongting wei chengbao guanli laoyin qiangzhi guize shi zhi xunjingbu shenwen* 外城巡警总厅为呈报管理烙印枪枝规则事致巡警部申文 [Rapport officiel du Bureau Général du Ministère de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure à propos de la lettre du Ministère de la Police d'Inspection sur l'administration et les procédures de marquage des armes à feu], 1906.

———, *Waicheng xunjing zongting wei zaosong ge biaoju qiangzhi qingce ji biantong laoyin banfa shi zhi jicha chu yiwen* 外城巡警总厅为造送各镖局枪枝清册及变通烙印办法事致稽查处移文 [Lettre officielle du Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure à propos de l'affaire du registre et du marquage des fusils de chaque compagnies d'escorte], 1906.

———, *Xunjingbu jicha chu wei jiang waicheng xunjing zongting yiwen deng yisong he banshi zhi jingbaosi yiwen* 巡警部稽查处为将外城巡警总厅移文等移送核办事致警保司移文

[Lettre officielle du Ministère de la Police d'Inspection à l'attention du Département de la Sécurité Policière à propos du rapport officiel sur les affaires d'inspections du Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure], 1906.

——, *Xunjingbu jicha chu wei jiang waicheng xunjing zongting yiwen deng yisong he banshi zhi jingbaosi yiwen* 巡警部稽查处为将外城巡警总厅移文等移送核办事致警保司移文 [Lettre officielle du Ministère de la Police d'Inspection à l'attention du Département de la Sécurité Policière à propos du rapport officiel sur les affaires d'inspections du Bureau Général de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure], 1906.

——, *Xunjingbu wei guanli laoyin qiangzhi guize shi zhi waicheng xunjing zongting piwen* 巡警部为管理烙印枪枝规则事致外城巡警总厅批文 [Acte d'approbation du Ministère de la Police d'Inspection au Bureau Général du Ministère de la Police d'Inspection de l'enceinte extérieure concernant le règlement d'administration et des procédures de marquage des armes], 1906.

YAN Ruilong 严瑞龙, *Shanxi bu zhenshi Yan Ruilong — wei qing yanjing baobiao hu fei wei shi zouzhi* 山西布政使严瑞龙为请严禁保镖胡作非为事奏折 [Le gouverneur de la province du Shanxi Yan Ruilong — Mémoire pour l'interdiction des activités illégales des escorteurs], Qianlong (1741), archive numérisée, Beijing, First Historical Archives of China, catégorie 04, catalogue n°1, *juan* n°73, document n°12.

Zou wei pian song Qingsheng biaoju Ma xing suo dai qiang zhi zi dan shi gei minzhengbu pian xing 奏为片送庆升标局马姓所带枪支子弹事给民政部片行 [Mémoire à l'attention du Ministère des Affaires Civiles concernant l'affaire du port d'armes et de munitions par [l'escorteur] Ma de la compagnie d'escorte Qingsheng], Guangxu (1907), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 011.

Zou wei pian song Wansheng biaoju Zhao xing suo xie qiangzhi shi gei minzhengbu pian xing 奏为片送万盛标局赵姓所携枪支事给民政部片行 [Mémoire à l'attention du Ministère des Affaires Civiles concernant l'affaire du port d'armes par [l'escorteur] Zhao de la compagnie d'escorte Wangsheng], Guangxu (1906), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 008.

Zou wei pian song Xinchang biaoju Wang Junling suo xie yang qiang song bu cunfang shi gei minzhengbu pian xing 奏为片送信昌标局王俊铃所携洋枪送部存放事给民政部片行 [Mémoire à l'attention du Ministère des Affaires Civiles concernant l'affaire du port de fusils étrangers par [l'escorteur] Wang Junling de la compagnie d'escorte Xinchang], Guangxu (1906), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 009.

Zou wei Yuanshun biaoju huoji Chen Jingshan xiedai qiangzhi yi an jiaofa shen chu zhuan xun shi gei fa shen chu pian xing 奏为源顺标局伙计陈景山携带枪支一案交发审处传讯事给发审处片行 [Mémoire à l'attention [des autorités] locales concernant l'affaire sur la possession de fusils du commis Chen Jinshan de la compagnie d'escorte Yuanshun], Guangxu (1906), archive numérisée, Beijing, *First Historical Archives of China*, catalogue n°21, *juan* 1049, document 019.

Monographies locales et recueils de documents historiques

Beijing wenshi ziliao jingxuan 北京文史资料精选 [Sélections de documents historiques de Beijing], « Haidian juan » 海淀卷 [Les archives du district Haidian], He Zhuoxin 何卓新, Wang Zhenming 王珍明 (éd.), Beijing, Beijing chubanshe, vol. 6, 2006, 304 p.

Beijing zhi: tiyu zhi 北京志: 体育志 [Monographies de Beijing : les annales des éducations physiques], Zhang Mingyi 张明义 (éd.), Beijing shi difang zhi, Beijing, vol. 104, 2004, 475 p.

Cangzhou wushu zhi 沧州武术志 [Annales sur les arts martiaux de Cangzhou], Cangzhou wushi zhi bianzuan weiyuanhui 沧州武术志编纂委员会 (éd.), Shijiazhuang, Hebei renmin, 1991, 667 p.

Hebei wenshi ziliao xuanji 河北文史资料选辑 [Recueil de documents historiques du Hebei], Shijiazhuang, Hebei renmin, 1981, 187 p.

Hebei wenshi ziliao xuanji 河北文史资料选辑 [Sélection de documents historiques de la province du Hebei], Hebei sheng wenshi ziliao weiyuanhui (éd.), Shijiazhuang, Hebei renmin, 1987, 226 p.

- Hebei xian zhi : tiyu zhi* 河北省志：体育志 [Monographies de la province du Hebei : monographie des pratiques sportives], Hebei sheng difangzhi weiyuanhui 河北省地方志委员会 (éd.), vol. 87, 1992, 365 p.
- Henan wenshi ziliao xuanji* 河南文史资料选辑 [Sélection de documents historiques du Henan], Henan wenshi ziliao yanjiu weiyuanhui (éd.), Zhengzhou, Henan renmin, n° 20, 1986, 204 p.
- LI Ruilin, « 1916 nian de ‘Tianjin Zhonghua wushihui’ biye zheng » 1916 年的 ‘天津中华武士会’ 毕业证 [Le certificat de fin d’études de 1916 de l’ ‘Alliance des guerriers de Chine’], *Wenshi zhishi* 文史知识 [Connaissances historiques], vol. 9, 2005, pp. 113-115.
- LI Xun 李洵, « Mingshi Shihuozi Jiaozhu » 明史食貨志校注 [Registres des annales du commerce de nourriture au cours de l’histoire des Ming], *Shihuozi* 食貨志 [Annales du commerce de nourriture] (1714), Beijing, Zhonghua shuju, 1982, 329 p.
- LIU Xianting 刘献廷, *Guangyang Zaji* 广阳杂记 [Registre de faits divers à Guangyang] (1687), Hong-Kong, Zhonghua shuju, 1957, *juan* 4, 256 p.
- Pingyao wenshi ziliao* 平遥文史资料 [Documents historiques de Pingyao], Pingyao xian weiyuanhui wenshi ziliao weiyuanhui 平遥县委员会文史资料委员会 (éd.), série « Pingyao wushu », vol. 4, 2002, 185 p.
- Qianlong Datong fu zhi* 乾隆大同府志 [Les annales de Datong sous le règne de Qianlong] (1782), *Zhongguo Difangzhi Jicheng* 中国地方志集成 [Collection des monographies locales de Chine], coll. « Shanxi fu xian zhi ji » 山西府县志辑, vol. 4, *juan* 32, Nanjing, Fenghuang, 2005, 613 p.
- Qingdai Zhong E guanxi shi dangan ziliao xuanbian* 清代中俄关系档案资料选编 [Sélection d’archives sur les relations sino-russes au cours de la dynastie Qing], *Zhongguo diyi lishi dang’an guan* (éd), Beijing, Zhonghua shuju, 1985, 326 p.

Qingshi lun cong 清史论丛 [Les annales de l'histoire des Qing], Qingshi Yanjiushi 清史研究室 (éd.), Beijing, Zhongguo guangbo dianshi, 2008, 337 p.

QU Dajun 屈大均, « Huoyu » 货语 [Sur les marchandises], *Guangdong xinyu* 广东新语 [Les nouveaux discours du Guangdong], *Chinese Text Project* [en ligne], *juan* 5, URL : <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=900261>

Shanxi tongzhi : tudizhi 山西通志 : 土地志 [« Les annales du Shanxi : les registres fonciers »], Shanxi sheng shizhi yanjiuyuan 山西省史志研究院 [« Institut de recherches sur les chroniques historiques de la province du Shanxi »] (éd.), Zhonghua shuju, 1998, 667 p.

Shanxi wenshi ziliao 山西文史资料 [Documents historiques de la province du Shanxi], Shanxi sheng zhengxie wenshi ziliao yanjiu weiyuanhui 山西省政协文史资料研究委员会 (éd.), Taiyuan, Shanxi renmin, vol. 3-4, n°123-124, 1999, 291 p.

Shanxi wenshi ziliao 山西文史资料 [Documents historiques du Shanxi], Shanxi sheng weiyuanhui wenshi ziliao 山西省委员会文史资料 (éd.), Taiyuan, Shanxi renmin, 1987, vol. 49, 188 p.

Shenxian zhi 深县志 [Monographies du district de Shen], Meng Xiangyin 孟祥寅 (éd.), Beijing, Zhongguo duiwai fanyi, 1999, 787 p.

SHI Hongbao 施鸿保, « Hui fei » 会匪 [Les brigands], *Min zaji* 闽杂记 [Faits divers du Fujian], *Chinese Text Project* [en ligne], *juan* 9, URL : <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=469375#>

Songshi 宋史 [Histoire de la dynastie Song], *juan* 365, *liezhuan* 124, *Chinese text project* [en ligne], URL : <https://ctext.org/library.pl?if=en&file=75979&page=3>

Taigu xian zhi 太谷县志 [Monographies locales du district de Taigu], Taigu xian zhi bianzuan weiyuanhui 太谷县志编纂委员会 (éd.), Taiyuan, Shanxi renmin, 1993, 865 p.

Tianjin tong zhi : jun shi zhi 天津通志: 军事志 [Monographies de Tianjin : annales des affaires militaires], Tianjin difangzhi bianxiu weiyuanhui 天津市地方志编修委员会 (éd.), Tianjin Shehui kexue, 2010, 740 p.

WANG Shizhen 王世贞, *Yanzhou shiliao* 弇州史料 [Documents historiques de Yanzhou] (1614), The Chinese University of Hong Kong Library [en ligne], vol. 2, *juan* 36, URL : <http://repository.lib.cuhk.edu.hk/en/item/cuhk-409906#page/1/mode/2up>

WANG Shuicheng 王水成, *Yuncheng renwu zhi* 运城人物志 [Annales des personnalités de la ville de Yuncheng], Beijing, Zhongyang wenxian, 2009, 507 p.

Xingyiquan xia. Tianjin “ Zhonghua wushihui ” danchen yibai zhounian jinianban 形意拳侠 — 天津“中华武士会”诞辰一百周年纪念版 [« Les grandes personnalités du *xingyiquan* — édition de l'anniversaire commémoratif des cent ans de l'Alliance des guerriers de Chine à Tianjin »], Li Ruilin 李瑞林 (éd.), Hong Kong, Zhongguo guoji wenhua, 2010, 232 p.

XU Jiyu 徐继畲, *Song kan quanji* 松龕全集 [Collection complète de Song Kan], « Zhi Wang Yanting Zhongcheng Yu » 至王雁汀中丞圖 (1875-1908), Hangzhou, Zhejiang University, CADAL coll., vol. 03, *juan* 03, *Chinese Text Project* [en ligne], URL : <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=84981>

Yuci shi zhi 榆次市志 [Monographies de la ville de Yuci], Shanxi sheng Yuci shi zhi bianzuan weiyuanhui 山西省榆次市志编纂委员会 (éd.), Beijing, 1996, 1256 p.

Documents d'archives en langues française et anglaise

China Report: Political, Sociological and Military Affairs, Springfield, Foreign Broadcast Information Service, National Technical Information Service, 1980, n° 56-63, p. 60.
———, 1986, n°58, p. 20.

CRAWFORD, David, « James Watson, MD, LRCSE – an Edingburgh trained physician and surgeon in northeastern China 1865–1884 », *JR Coll Physicians Edinb*, 2006, n° 36, pp. 362-365.

ERNEST, Alabaster, *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law, and Cognate Topics* (1872), London, Luzac & Co., coll. California Digital Library; American Libraries [en ligne], 1899, 764 p., URL : <https://archive.org/details/notescommentarie00alab/page/n7>

HUC, Évariste Régis, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846* [1854], Paris, Édition Omnibus, 2001, 576 p.

Koang-Siu et T'se-Hi, Empereur de Chine et impératrice douairière. Décrets impériaux 1898 [Guangxu], traduit du chinois par TOBAR, Jérôme S.J. (1855-1917), Shanghai, Impression de la Presse Orientale, Série d'Orient n° 4, 1900, Bibliothèque municipale de Lyon Jésuites des Fontaines, 136 p.

LAUNAY, Adrien, *Monseigneur Verrolles et la mission de Mandchourie* [1895], Société des Missions-Étrangère, Paris, Téqui, Libraire-Éditeur, *Bibliothèque Nationale de France*, 2017, 446 p.

ALEXANDER, Michie (1833-1902), *The Siberian overland route from Peking to Petersburg, through the deserts and steppes of Mongolia, Tartary &c*, 1864, archive numérisée, URL : <https://archive.org/details/siberianoverland00mich/page/n7>

Récits de maîtres-escortes et de leurs descendants

BU Bingquan 布秉全, « Dashi beike: zhengui wenwu — Che Yizhai jinian bei er san shi » 大师碑刻: 珍贵文物 — 车毅斋纪年碑二三事 [Inscriptions des stèles des grands maîtres : de précieuses reliques — Quelques points sur la stèle commémorative de Che Yizhai], *Taigu baoshe*, 2018.

BU Bingquan 布秉全, « Jinshang wenhua yanjiu de you yi shijiao » 晋商文化研究的又一视角 [Un nouveau regard dans la recherche sur la culture des marchands du Shanxi], « Jinshang, biaohe, xingyiquan 晋商、镖行、形意拳 » [Marchands du Shanxi, métier d'escorte, xingyiquan] (sous-titre), *Boji*, septembre 2009, pp. 6-10.

BU Bingquan 布秉全, « Jinshang、biaohang、xingyiquan 晋商、镖行、形意拳 »
[« Marchands du Shanxi, métier d'escorte, boxe xingyi »], *Shanxi ribao*, 2012, URL :
<http://news.sohu.com/20090615/n264526907.shtml>

CHIRCOP-REYES, Laurent, « À la mémoire de Qiu Zhihe », *Les chroniques du wulin. Carnet de recherches sur la culture martiale chinoise*, OpenEdition [en ligne], 2015, URL :
<https://wulin.hypotheses.org/98>

———, « À mon vénérable maître, Zhao Daoxin », 2015, URL :
<https://wulin.hypotheses.org/77>

———, « Anecdotes sur la vie de Zhang Zhankui », 2015, URL :
<https://wulin.hypotheses.org/72>

———, « La vie de Zhang Zhankui », 2015, URL : <https://wulin.hypotheses.org/72>

———, « Luoxuanquan : la boxe de Maître Qiu Zhihe », 2015, URL :
<https://wulin.hypotheses.org/86>

———, « Une ‘sanglante dissection’ des arts martiaux chinois », 2015, URL :
<https://wulin.hypotheses.org/106>

———, « À la mémoire de Qiu Zhihe », 2015, URL : <https://wulin.hypotheses.org/98>

FANG Biao 方彪, *Biaohang shushi* 镖行述史 [Raconter l'histoire du métier d'escorte],
Beijing, Xiandai, 1995, p. 92.

LI Jicheng 李继晨, « Baobiao hangye zhong de quwen » 保镖行业中的趣闻 [Anecdotes sur
la profession d'escorte], *Wudang*, 2006, vol. 2, n°186, p. 55.

LI Yaochen 李尧臣 (témoignage oral), LI Yichen 李宜琛 (retranscription par écrit), « Baobiao
shenghuo 保镖生活 » [La vie d'un escorteur], *Wenshi ziliao xuanji* 文史资料选辑
[Collection de documents historiques], Beijing, Wenshi ziliao, 1981, 246 p.

LI Zhongxuan 李仲轩 (narrateur), XU Haofeng 徐浩峰 (éd.), *Shiqu de wulin* 逝去的武林 [Le
monde disparu des arts martiaux], Beijing, Dangdai Zhongguo, 2006, 268 p.

LIU Qin 柳琴, *Zuihou de biaowang — wulin taidou Li Yaochen zhuan* 最后的镖王 — 武林泰
斗李尧臣传 [Le dernier maître-escorte — les récits de l'artiste martial Li Yaochen], Beijing,
Guangming ribao, 2008, 364 p.

LIU Tao 刘涛 et LI Quanyou 李全有, *Yiquan quanxue* 意拳拳学 [La science de la boxe de l'intention], Beijing, Beijing tiyu, 2001, 184 p.

QI Rushan 齐如山, « Biaoju zi shihua » 镖局子史话 [Une histoire orale des compagnies d'escorte], *Qi Rushan suibi* 齐如山随笔 [Les essais de Qi Rushan], Liaoning, Liaoning chubanshe, 2007, 332 p.

SUN Yukui 孙玉奎, *Sun Lutang wushu lunyu* 孙禄堂武学论语 [Entretiens des études martiales de Sun Lutang], Beijing, Renmin tiyu, 2010, p. 48, 214 p.

WAN Laisheng 万籁声, *Wushu huizong* 武术汇宗 [Recueil des écoles d'arts martiaux], Beijing, Shangwu yinshu 商务印书, 1929, 339 p.

YU Yongnian 于永年, WANG Yuxiang 王玉祥, « Wang Xiangzhai xiansheng shengping dashiji » 王芗斋先生生平大事记 [Les annales biographiques de Maître Wang Xiangzhai], *Dachengquan zhanzhuang yu Daodejing* 大成拳站桩与道德经 [Le travail postural de la boxe dacheng et le Daodejing], Taiyuan, Shanxi kexue, 2011, pp. 334-348.

ZHANG Yongwu 张用武, « Ji quanshi Che Yizhai ji Li Fuzhen » 记拳师车毅斋及李复贞 [Mémoires des maîtres de boxe Che Yizhai et Li Fuzhen], *Minguo Beiping tiyu*, 1932.

Littérature chinoise classique et ancienne

Boshu Laozi jiaozhu 帛书老子校注 [Écrits sur soierie de Laozi annotés], Gao Mingzhuan 高明撰 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, coll. « Xinbian zhuzi jicheng », 2004, 478 p.

Huangdi neijing 黄帝内经 [Classique de l'Empereur Jaune], *Suwen*, 素问 [Questions essentielles], « Yin Yang ying xiang dalun » 阴阳应象大论篇 [Écrits sur les principes du Yin et du Yang], *Chinese Text Project* [en ligne], *di wu* (chapitre 5), URL : <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=931130>

Lanling Xiaoxiao Sheng 蘭陵笑笑生, *Jin Ping Mei cihua* 金瓶梅词话 [Les chantefables Jin, Ping et Mei], Beijing, Renmin wenzue, 1992.

———, vol. 1, 767 p.

———, vol. 2, 756 p.

PU Songling 蒲松龄, *Liaozhai li qu ji* 聊斋俚曲集 [Collection des airs populaires du Liaozhai], Beijing, Guoji wenhua, 1999, 1087 p.

SHI Nai'an 施耐庵, Luo Guanzhong 罗贯中 *Shuihu zhuan* 水浒传 [Le récit des berges], Beijing, Renmin wenxue, 1985, vol. 1, 1407 p.

SHI Nai-An, Luo Guan-Zhong, *Au bord de l'eau (Shui-hu-zhuan)*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, 2 tomes (version intégrale).

Littérature secondaire

ATTANE, Isabelle (dir.), *La Chine au seuil du XXI^e siècle. Questions de population, questions de société*, Paris, INED, 2002, pp. 28-29.

AVERY, Martha, *The Tea Road: China and Russia Meet Across the Steppe*, Uitikon, China Intercontinental Press, 2004, 198 p.

BAI Shouyi, *An Outline History of China*, Beijing, Foreign Language Press, 2002, 803 p.

BEFFA, Marie-Lise, DELABY, Laurence, HAMAYON, Roberte, « Les cas spatiaux en Toungouse (Evenk) », *Cahiers de linguistique - Asie orientale*, vol. 2, 1977, p. 33-49.

BROOK, Timothy, « Communications and Commerce », TWITCHETT, Denis, MOTE, Frederick W., (éd.), *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 579-708.

LIU Jiansheng 刘建生 (éd.), LIU Chenghu 刘成虎 (dir.), LIU Yinghai 刘映海, QIAO Zengguang 乔增光, *Biaoxing sihai* 镖行四海 [Quand les escorteurs sillonnaient la Chine], Taiyuan, Shanxi jiaoyu, 2014, 203 p.

BRAUDEL, Fernand, « Misère et banditisme au XVI^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 2, 1947, pp. 129-142.

BRIANT, Pierre, « “Brigandage”, dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 2, 1976, pp. 163-258.

- BROUGHTON, Jeffrey L., *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, Berkeley, University of California Press, 1999, 198 p.
- CALANCA, Paola, *Piraterie et contrebande au Fujian. L'administration chinoise face aux problèmes d'illégalité maritime*, Paris, Les Indes savantes, 2011, 453 p.
- CAI Lazhu 菜拉珠, « Wan Qing Minguo shiqi yingxiang xingyiquan fazhan de shehui yinsu tanxi » 晚清民国时期影响形意拳发展的社会因素探析 [Recherches sur les facteurs sociaux de développement du xingyiquan au cours de la fin des Qing et du début de la République], *Taiyuan tielu ju*, vol. 11, n°5, 2008, pp. 29-30.
- CAO Jizhi 曹继植, « Guangsheng biaoju kao » 广盛镖局考 [La compagnie d'escorte Guangsheng], Taiyuan, *Tiyu baokan*, coll. « boji », n°5, 2008, pp. 70-71.
- CHENG Dali 程大力, *Zhongguo wushu lishi yu wenhua* 中国武术历史与文化 [L'histoire et la culture des arts martiaux chinois], Chengdu, Sichuan daxue, 1995, 300 p.
- CHENG Guang 程光, LI Shenqing 李绳庆, *Jinshang chalu* 晋商茶路 [La route du thé des marchands du Shanxi], Taiyuan, Shanxi chuban jituan, 2008, 226 p.
- CHENG, Anne, « *Ch'un ch'iu, Kung yang, Ku liang and Tso chuan* », LOEWE, Michael, (dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993, p. 67-76.
- CHEVRIER, Yves, ROUX, Alain, PLANES-XIAO, Xiaohong, *Citadins et citoyens dans la Chine du XX^e siècle. En hommage à Marie-Claire Bergère*, Paris, La maison des sciences de l'homme, 2010, 604 p.
- CHI Xinsheng 赤新生, « Xingyiquan yuanliu yu fazhan kaolue » 形意拳源流与发展考略 [Réflexions sur l'origine et le développement du xingyiquan], *Shanxi Datong daxue xuebao*, vol. 30, n°6, 2014, pp. 85-88.
- CHIRCOP-REYES, Laurent, « Merchants, Brigands and Escorts: an Anthropological Approach to the Biaoju 镖局 Phenomenon in Northern China », Paolo Santangelo (éd.), *Ming Qing Studies*, Roma, 2018, pp. 123-149.

- , « Indifférent aux vicissitudes, à l'honneur et au déshonneur. Le monde disparu des arts martiaux des années 1930 en Chine du Nord », *Impressions d'Extrême-Orient* [En ligne], n° 7, 2017, URL : <http://journals.openedition.org/ideo/615>
- , « Le métier d'escorteur au XIX^e siècle en Chine du Nord : de la protection des caravanes de marchands du Shanxi au convoi des premières banques du pays », *L'Asie en 1000 mots. Bulletin d'analyse sur l'Asie de l'Est et du Sud-Est* [ligne], CÉTASE, Université de Montréal, 2017, URL : <http://asie1000mots-cetase.org/Le-metier-d-escorteur-au-XIXe>
- COHEN, Paul A., *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*, Londres, Routledge, 2003, 226 p.
- CONSTANT, Frédéric, « Le gouvernement de la Mongolie sous les Qing : du contrôle sur les hommes à l'administration des territoires », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 97-98, 2010, pp. 55-89.
- CROSSLEY, Pamela K., « Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63^{ème} année, n°3, 2008, pp. 597-621.
- de BRUYN, Pierre-Henry, *Le Wudang Shan. Histoire des récits fondateurs*, Paris, Les Indes Savantes, 2010, 444 p.
- DENG Zhenglai (éd.), *State and Civil Society: The Chinese Perspective (Series on Developing China. Translated Research from China)*, vol. 2, Shanghai, World Scientific Publishing Company, 2010, pp. 340-341.
- DESPEUX, Catherine, *Taiji quan : art martial, technique de longue vie*, Paris, Guy Trédaniel, 1981, 316 p.
- DONG Xiusheng 董秀升(éd.), *Yueshi yiquan shi'erxing jingyi xiace 岳氏意拳十二形精义下册* [L'essence du yiquan de la lignée de Yue Fei et des douzes formes animales, deuxième partie], Beijing, Kexue jishu, (1934) 2017, 291 p.
- DROCOURT, Zhitang, RABUT, Isabelle (éd.), « De simples sauvages au redoutables étrangers : la notion de barbare en Chine ancienne », *Visions du « barbare » en Chine, en Corée et au Japon*, Paris, Publications Langues O', 2010, pp. 13-29.

- DU Shushu 杜舒书, « Qin Jin wushu wenhua yanjiu » 秦晋武术文化研究 [Recherches sur la culture martiale Qin Jin], *Tiyu kexue*, vol. 33, n°4, 2013, pp. 70-90.
- DUAN Limei 段丽梅, DAI Guobin 戴国斌, « Ming Qing Shanxi xingyiquan chuancheng yanjiu » 明清山西形意拳传承研究 [Recherches sur la transmission du xingyiquan au Shanxi aux périodes Ming et Qing], *Shandong tiyu keji*, vol. 36, n°1, 2014, pp. 23-27.
- DUMOULIN, Heinrich, « Early Chinese Zen Reexamined. A Supplement to Zen Buddhism: A History », *Japanese Journal of Religious Studies*, volume 20-1, 1993, pp. 31–53.
- DURAND-DASTES, Vincent, « Au bord de l'eau et sa postérité : entre loyauté et révolte, ordre et barbarie », (colloque), *Hieroglossie II : les Textes fondateurs*, Paris, Collège de France, 08 juin 2016.
- , *La Conversion de l'Orient. Une pérégrination didactique de Bodhidharma dans un roman chinois du XVII^e siècle*, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, coll. « Mélanges chinois et bouddhiques », n°29, 2008, 437 p.
- ELISSEEFF, Danielle, *Art et archéologie : la Chine du néolithique à la fin des Cinq Dynasties (960 de notre ère)*, Paris, École du Louvre, 2008, 381 p.
- ELLEMAN, Bruce Allen, PAINE, Sarah C., *Modern China: Continuity and Change, 1644 to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2019, 656 p.
- ELLIOT, Mark C., *The Manchu Way: The 8 Banners and Ethnic Identity In Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2002, 608 p.
- ESHERICK, Joseph W., *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley, University of California Press, 1988, 410 p.
- FAN Zhenshui 范振水, *Zhongguo huzhao 中国护照* [Les passeports chinois], Beijing, Shijie zhishi, 2003, 433 p.
- FEUERWERKER, Albert, « Economic Trends, 1912-49 », *The Cambridge History of China. Volume 12. Republican China 1912-1949, Part 1*, FAIRBANK, John K. (éd.), Cambridge University Press, 1983, pp. 66-67.

- FRANKE, Wolfgang, « Historical writing during the Ming », *The Cambridge History of China. Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 1*, MOTE, Frederick W. (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 726-781.
- FU Yiling 傅衣凌, *Ming Qing shidai shangren ji shangye ziben* 明清时代商人及商业资本 [Marchands des dynasties Ming et Qing et capitale marchand], Beijing, Renmin, 1956, 216 p.
- GANG Deng, *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*, Londres, Routledge, 2002, 440 p.
- GERNET, Jacques, *Le monde chinois*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006, vol. 2, 190 p.
 ———, *Société et pensée chinoises aux XVI^e et XVII^e siècles : résumés des cours et séminaires au Collège de France. Chaire d'histoire intellectuelle et sociale de la Chine (1975-1992)*, Paris, Fayard, Collège de France, 2007, 207 p.
- GIPOULOUX, François, *La Méditerranée asiatique, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2018, 480 p.
- GRAFF, David A., HIGHAM, Robin, *A Military History of China*, Lexington, University Press of Kentucky, (2002) 2012, 344 p.
 ———, *Medieval Chinese Warfare 300-900*, Londres, Routledge, 2003, 304 p.
- GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, 568 p.
- GRILLOT, Caroline, « Dixia Chengdu/Chengdu Underground », *Ateliers*, n° 24, 2001, pp. 211-258.
- GROUSSET, René, *L'empire des steppes*, Paris, Payot, (1939) 2008, 639 p.
- GUICHET, Jean-Luc, « Brigand et brigandage », *Cités*, vol. 21, n° 1, 2005, pp. 131-141.
- GUO Chengkang 郭成康 (dir.), ZHANG Kaizhi 張豈之, WANG Tianyou 王天有, CHENG Chongde 成崇德, *Yuan Ming Qing shi* 元明清史 [Histoire des Yuan, des Ming et des Qing], Taibei, Wunan tushu, 2002, 574 p.

- GUO Chunyang 郭春阳, « Daishi xinyiquan qi yuan kaolie — jiyu chuanchengren yanjiu de shiye » 戴氏心意拳起源考略 — 基于传承人研究的视野 [Réflexions sur l'origine de la boxe xinyi des Dai — à partir du point de vue d'un héritier], *Journal of Wuhan Institute of Physical Education*, vol. 48, n°3, 2014, pp. 70-75.
- GUO Chunyang 郭春阳, « Minguo xingyiquan zhuzuo tezheng yu jiazhi yanjiu » 民国形意拳著作特征与价值研究 [Caractéristiques et valeurs du xingyiquan durant la République de Chine], Henan University, *Sport Culture Guide*, n°12, 2016, pp. 164-168.
- GUO Huadong 郭华东, « Cao Jiwu he xinyiquan wuguan » 曹继武和心意拳无关 [Pourquoi Cao Jiwu n'a aucun rapport avec le xinyiquan], Beijing, *Zhonghua wushu*, p. 40
- GUO Jingang 郭瑾刚, *Daishi xinyiquan* 戴氏心意拳 [La boxe xinyi de la famille Dai], Taiyuan, Shanxi kexue jishu, 2003, p. 4, 428 p.
- GUY, Kent, *Qing Governors and Their Provinces: The Evolution of Territorial Administration in China, 1644-1796*, Washington, University of Washington Press, 2017, 512 p.
- HAO Chang, « Intellectual change and the reform movement, 1890-8 », *The Cambridge History of China. Volume 11. Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, FAIRBANK, John K., LIU Kwang-ching (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 325-329.
- HENNING, Stanley E., « Academia Encounters The Chinese Martial Arts », *China Review International*, University of Hawai'i Press, vol. 6, n°2, 1999, pp. 319-332.
- , « Ignorance, Legend and Taijiquan », *Journal of the Chen style Taijiquan Research Association of Hawaii*, vol. 2, n°3, 1994, pp. 1-7.
- , « The Chinese Martial Arts in Historical Perspective », *Military Affairs*, vol. 45, n° 4, 1981, p. 174.
- HUANG Jianhui 黄鉴晖 (dir.), *Shanxi piaohao shiliao* 山西票号史料 [Documents historiques sur les banques du Shanxi], Taiyuan, Shanxi jingji, 2002, 1280 p.
- , *Ming Qing Shanxi shangren yanjiu* 明清山西商人研究 [Études sur les marchands du Shanxi de la période Ming-Qing], Taiyuan, Shanxi Jingji, 2002, 487 p.

- HUANG, Ray, « The Ming Fiscal Administration », TWITCHETT, Denis, MOTE, Frederick W., (éd.), *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 106-172.
- HUANG Xinming 黄新铭, « Xinyi liuhe yuanfa chutan » 心意六合源法初探 [Enquête sur l'origine du xinyi liuhe], *Guangdong, Kexue puji*, n°4, 1985, pp. 75-76.
- HUCKER, Charles O., « Ming government », *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*, TWITCHETT, Denis, MOTE, Frederick W. (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 9-103.
- , *The Ming Dynasty and Evolving Institutions*, Ann Arbor, University of Michigan, 1978, 105 p.
- HSÜ Cho-yün, « Changes in the Relationship between State and Society in Ancient China », *Chinese Studies in History*, vol. 28, issue 2, 1994-1995, pp. 19-70.
- ICHIKO Chuzo, « Political and Institutional Reform, 1901-11 », FAIRBANK, John K., KWANG Ching-liu (éd.), *The Cambridge History of China, Volume 11, Late Ch'ing, 1800-1911*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 375-416.
- Ji Canzhong 吉灿忠, *Tongxinggong biaoju kao* 同兴公镖局考 [Études sur la compagnie Tongxinggong], Beijing, Renmin tiyu, 2013, 185 p.
- Ji Shangbing 姬上兵, « Dui xingyiquan qi yuan、liupai yu fazhan de sikao » 对形意拳起源、流派与发展的思考 [Sur l'origine, le courant et le développement du xingyiquan], *Journal of Shandong Institute of Physical Education and Sports*, vol. 27, n°1, 2011, pp. 35-37.
- JING Junjian 经君健, *Qingdai shehui jianmin dengji* 清代社会的贱民等级 [La classe des parias de la société des Qing], Hangzhou, Zhejiang remin, 1993, 277 p.
- JONES, Stephen, *Ritual and Music of North China. Volume 2: Shaanbei*, Londres, Routledge, 2016, 272 p.
- KANG Jian 康健, « Ming Qing xi shang jiadao Qiaketu maoyi yanjiu » 明清西商假道恰克图贸易研究 [Études sur les marchands de l'Ouest de la route vers Kiakhta durant la période Ming-Qing], *Zhongguo jingji shi yanjiu*, n°4, 2019, pp. 150-164.

KANG Qiuquan 康秋泉, « Hedong yanchi shilüe » 河东盐池史略 [Brèves études historiques sur le lac salé de Hedong], *Shanxi difang shi yanjiu* 山西地方史研究 [Études historiques de la province du Shanxi], Taiyuan, Shanxi remin, vol. 2, 1962, p. 107.

KAPLAN, Edward H., « Yueh Fei And The Founding Of The Southern Sung », thèse de doctorat, University of Iowa, 1970, pp. 10-13.

KAUFMAN, Alison A., « The “Century of Humiliation”, Then and Now: Chinese Perceptions of the International Order », *Pacific Focus. Inha Journal of International Studies*, vol. 5, n°1, 2010, pp. 1-33.

KENNEDY, Bryan, GUO, Elizabeth, *Chinese Martial Arts Training Manuals: A Historical Survey*, Berkeley, North Atlantic Books, 2007, 328 p.

KNÜSEL, Ariane, « ‘Western civilization’ against ‘hordes of yellow savages’: British perceptions of the Boxer Rebellion », *Asiatische Studien*, vol. 62, n° 1, 2008, pp. 43-83.

KONG Xiangyi 孔祥毅, « Biaoju, biaoqi, biaoqi yu Zhongguo beifang shehui xingyong » 镖局、标期、标利与中国北方社会信用 [Compagnies d’escorte, convois périodiques, intérêts marchands et système de crédit en Chine du Nord], *Jingrong yanjiu*, n° 283, 2004, pp. 117-125.

———, *Jinshang yu jinrong shilun* 晋商与金融史论 [Histoire des activités financières des marchands du Shanxi], Beijing, Jingji guanli, 2008, 444 p.

LEVIA, James L., « Moral discourse and the Plunder of Beijing, 1900-1901 », BICKERS, Robert A., TIEDEMANN, R. G. (éd.), *The Boxers, China, and the World*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007, p. 93.

LI Chang, Sawinski, Maria Roman (éd.), *The Modern History of China*, Kiesgarnia Akademica, Krakow, 2006, 395 p.

LI Gang 李刚, ZHENG Zhongwei 郑中伟, « Ming Qing biaoju chutan » 明清镖局初探 [Recherches sur les biaoju de la période Ming et Qing], *Huaxia wenhua*, n°04, 1999, pp. 36-38.

- LI Gongzhong 李恭忠, « “Jianghu” : Zhongguo wenhua de ling yi ge shichuang — Jianlun “chaxun geju” de shehui jiegou neihan » “江湖” : 中国文化的另一个视窗 — 兼论 « 差序格局 » 的社会结构内涵 [“Jianghu” : Une autre fenêtre sur la culture chinoise — “Différences structurelles” du système sociétal, *Xueshu yuekan*, vol. 11, 2011, pp. 30—37.
- LI Huaiyin, *Village governance in North China, 1875-1936*, Stanford, Stanford University Press, 2005, 344 p.
- LI Jianying 李建英, GUO Xiancheng 郭贤成, MENG Linsheng 孟林盛, SU Jiguang 宿继光, « Lüelun Ming Qing shiqi Jinshang dui wushu de gongxian » 略论明清时期晋商对武术的贡献 [Remarques sur les contributions des marchands du Shanxi de l'époque Ming et Qing sur les arts martiaux], *Journal of Sport and Science*, vol. 33, n°3, 2012, pp. 67-78.
- LI Jing 李竞, « Xingyiquan de chuancheng yu fazhan yanjiu » 形意拳的传承与发展研究 [Transmission et développement du xingyiquan], *Wuhan University of Technology, Sect. Of P.E., Wushu yanjiu*, 2018, pp. 63-65.
- LI Jinlong 李金龙, LIU Yinghai 刘映海, *Qingdai biaoju yu Shanxi wushu* 清代镖局与山西武术 [Les compagnies d'escorte des Qing et les arts martiaux du Shanxi], Beijing, Beijing tiyu, 2007, 174 p.
- LI Kangying, *The Ming Maritime Trade Policy in Transition, 1368 to 1567*, VERLAG, Otto Harrassowitz (éd.), Wiesbaden, coll. « East Asian Maritime History », 2010, vol. 8, 211 p.
- LI Shuai 李帅, « Qingdai Jinshang fazhan yu biaoju hangye de guanjianxing tanjiu » 清代晋商发展与镖局行业的关键性探究 [Points clés pour une étude de la profession des compagnies d'escorte en lien avec le développement des marchands du Shanxi sous les Qing], Shenyang, *Lantai shijie*, 2014, pp. 45-46.
- LI Sichuan, *Wudang Sanfeng taijiquan* 武当三丰太极拳 [La boxe taiji de Sanfeng des Monts Wudang], Beijing, Renmin tiyu, 2001, 321 p.
- LI Sui 李燧, HUANG Jianhui 黄鉴晖, LI Hongling 李宏龄, *Jin you riji* 晋游日记 [Journal de voyage des Marchands du Shanxi], Taiyuan, Shanxi renmin, 1989, 221 p.

- LI Yanmin 李彦民, « Xingyiquan chuancheng yu Jin wenhua chuanbo de hudong yanjiu » 形意拳传承与晋文化传播的互动研究 [Recherches sur les apports mutuels entre transmission du xingyiquan et diffusion de la culture du Shanxi], *Dangdai tiyu keji*, n°30, 2015, p. 210
- LING Shanqing 凌善清, *Xingyi wuxingquan tushuo* 形意五行拳图说 [Explications et illustrations de la boxe des Cinq Phases du Xingyi], Beijing, Zhongguo shudian, 1984, 78 p.
- LIPMAN, Jonathan N., *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, University of Washington Press, 2011, 318 p.
- LIU Caifu 刘才赋, *Mimi shehui shihua* 秘密社会史话 [Histoire des sociétés secrètes], Beijing, Shehui kexue wenxian, 2012, 162 p.
- LIU Dianchen 刘殿琛, *Xingyiquan juewei* 形意拳抉微 [Secrets de la boxe xingyi], Taiyuan, Shanxi kexue, 2003, 112 p.
- LIU Jiansheng 刘建生, *Jinshang yanjiu* 晋商研究 [Études des marchands du Shanxi], Taiyuan, Shanxi renmin, 2005, 625 p.
- LIU Jiansheng 刘建生, YAN Hongzhong 燕红忠, *Ming Qing Jinshang zhidu bianqian yanjiu* 明清晋商制度变迁研究 [Recherches sur les transformations des pratiques des marchands du Shanxi au cours des dynasties Ming et Qing], Taiyuan, Shanxi renmin, 2007, 397 p.
- LIU Xiangdong 刘向东, « Jinshang de 'guobiao' zhidu » 晋商的‘过镖’制度 [Le système de « transit des marchandises » des marchands du Shanxi], *Zhongguo difangzhi*, vol. 1, 2003, pp. 66-67.
- LOEWE, Michael, « The former Han dynasty », *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D.220*, TWITCHETT, Denis, LOEWE, Michael (éd.), Cambridge University Press, 1986, pp. 103-198.
- LORGE, Peter, *Chinese Martial Arts: From Antiquity To The Twenty-First Century*, New York, Cambridge University Press, 2012, 282 p.
- , *War, Politics and Society in Early Modern China. 900-1795*, New York, Routledge, 2006, 200 p.

- LU Yao 路遥, ZHANG Donghai 张东海, KONG Xiangtao 孔祥涛, WU Songling 吴松龄, *Shandong minjian mimi jiaomen* 山东民间秘密教门 [Les sociétés secrètes populaires du Shandong], Beijing, Dangdai Zhongguo, 2000, 583 p.
- MA Leishi 马雷石, *Dengzhou xinyi liuhequan* 邓州心意六合拳 [La boxe xinyi liuhe de Dengzhou], Taiyuan, Shanxi kexue jishu, 2006, 378 p.
- MA Litang 马礼堂, SUN Yaming 孙亚民, « Xingyi shizu Ji Longfeng » 形意始祖姬龙峰 [L'ancêtre fondateur du Xingyi Ji Longfeng], *Wulin*, 84, n°9, 1988, pp. 36-38.
- MACIOCIA, Giovanni, *Les principes fondamentaux de la médecine chinoise*, Bruxelles, Satas, 1992, 735 p.
- MADDISON, Angus, *Études du Centre de développement L'économie chinoise: Une perspective historique, 960-2030 AD*, Paris, OCDE, coll. « Études du Centre de Développement », 2007, 214 p.
- MAIR, Victor, « What Is a Chinese “Dialect/Topolect”? Reflections on Some Key Sino-English Linguistic Terms », *Sino-Platonic Papers*, 1991, vol. 29.
- MAJ, Émilie, LEBERRE-SEMENOV, Marine, *Parlons sakha : langue et culture iakoutes*, l'Harmattan, Paris, 2010, 183 p.
- MARTIN, Brian G., *The Shanghai Green Gang: Politics and Organized Crime, 1919-1937*, Berkeley, University of California Press, 1996, 279 p.
- MINAHAN, James B., 'Daur', *Ethnic Groups of North, East, and Central Asia: An Encyclopedia*, ABC-CLIO, 2014, p. 54–56.
- MIYAZAKI Ichisada 宫崎市定, « Lishi yu yan » 历史与盐 [L'Histoire et le sel], *Gongqi Shiding lunwen xuanji* 宫崎市定论文选集 [Recueil des thèses de Miyazaki Ichisada], traduit du japonais au chinois par l'Institut de recherches historiques de l'Académie des Sciences de Chine, Beijing, Shangwu yinshu, 1965, pp. 218-230.
- MORCK, Randall, FAN Yang, *The Shanxi Banks*, Cambridge, The National Bureau of Economic Research Books, 2010, coll. « Working Paper », n° 15884, 25 p.

- MOTE, Frederick W., « Introduction », *The Cambridge History of China. Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 8-9.
- PAIRAULT, Thierry, *Les pratiques populaires et microfinancières chinoise*, Paris, Éditions des archives contemporaines & AUF, 2009, 114 p.
- PORTER, Bill, PINE, Red, *Road to Heaven: Encounters with Chinese Ermits*, Berkeley, Counterpoint Press, 2009, 220 p.
- QIAO Nan 乔南, *Qing dai Shanxi Jingji jiju lun : Jinshang yanjiu de yi ge shijiao* 清代山西经济集聚论: 晋商研究的一个视角 [Collections d'études sur l'économie du Shanxi sous les Qing : un angle d'approche pour une recherche sur les marchands du Shanxi], Beijing, Jingji guanli, 2008, 313 p.
- QU Yanbin 曲彦斌 « Jianghu zoubiao yinyu hanghua pu » 江湖走镖隐语行话谱 [Registre du jargon secret des escorteurs], *Zhongguo minjian yinyu hanghua* 中国民间隐语行话 [Jargons populaires et secrets de la Chine], Beijing, Xinhua, 1991, pp. 123-141.
- , *Zhongguo biaohe* 中国镖行 [Le métier d'escorte de Chine], Shenyang, Liaoning guji, 1994, 175 p.
- RABUT, Isabelle, « Individu et société dans la Chine traditionnelle selon Fei Xiaotong », LOZERAND, Emmanuel (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, Paris, Klincksieck, 2014, p. 217-224.
- REYNOLDS, Douglas R. (trad.), *China, 1895-1912 State-Sponsored Reforms and China's Late-Qing Revolution: Selected Essays from Zhongguo Jindai Shi, Modern Chinese History, 1840-1919 (Special Studies in Chinese History)*, New York, Routledge, 1985, 191 p.
- ROBINET, Isabelle, *Histoire du taoïsme*, Paris, Cerf, (1991) 2012, 272 p.
- ROBINSON, David, *Bandits, Eunuchs and the Son of Heaven. Rebellion and the Economy of Violence in Mid-Ming China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, 283 p.
- , « Banditry and the Subversion of State Authority in China: the Capital Region during the Middle Ming Period (1450–1525) », *Journal of Social History*, Colgate University, pp. 527–568.
- ROUX, Alain, *La Chine contemporaine*, Paris, Armand Collin, 2010, 251 p.

- ROVERE, Denis, CHOW Hon Huen (trad.), *The Xingyi Quan of the Chinese Army. Huang Bo Nien's, Xingyi Fist and Weapon Instruction*, Berkeley, Blue Snake Books, 2008, 144 p.
- ROWE, William T., « Violence in Ming-Qing China: An Overview », *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, vol. 18, n° 2, 2014, pp. 85-98.
- SCHILLINGER, Nicolas, *The Body and Military Masculinity in Late Qing and Early Republican China: The Art of Governing Soldiers*, Lanham, Lexington Books, 2016, 428 p.
- SCHIPPER, Kristofer, *Le corps taoïste. Corps physique — corps social*, Paris, Fayard, (1982) 1997, 339 p.
- SCHLESINGER, Jonathan, *A World Trimmed with Fur. Wild Things, Pristine Places, and the Natural Fringes of Qing Rule*, Stanford, Stanford University Press, 2017, 288 p.
- SHAHAR, Meir, *The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, 281 p.
- SHEN Guoqing 申国卿, « Jianghu hangbiao : lijie diyu wushu wenhua de yi tiao xiansu » 江湖行镖 : 理解地域武术文化的一条线素 [Le métier d'escorte et le *jianghu* : comprendre une branche constituante de la culture martiale], *Journal of Wuhan Institute of Physical Education*, vol. 51, n° 7, 2017, pp. 62–67.
- SHERIDAN, James E., « The Warlord Era: Politics and Militarism Under The Peking Government, 1916-28 », *The Cambridge History of China. Volume 12. Republican China 1912-1949, Part 1*, FAIRBANK, John K. (éd.), Cambridge University Press, 1983, pp. 279-318.
- SONG Xiaoqi 宋晓奇, *Datong shi feiwuzhi wenhua yichan* 大同市非物质文化遗产 [Héritage de la culture immatérielle de la ville de Datong], Datong, Zhongguo xiju, 2008, 342 p.
- SPENCE, Jonathan, « The K'ang-hsi Reign », *The Cambridge History of China: The Ch'ing Dynasty to 1800. Volume 9. Part 1*, Petterson, William J. (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 136-146.
- TANG Hao 唐豪, *Shaolin Wudang kao* 少林武当考 [Analyse des arts martiaux de Shaolin et de Wudang], Taiyuan, Shanxi kexue, 2008, 252 p.

- ter HAAR, Barend J., *Ritual and Mythology of Chinese Triads*, Leyde, Brill, (1998) 2000, 517 p.
- TOKITSU, Kenji, *La recherche du ki dans le combat*. Gap, Désiris, 2004, 155 p.
- TONG, James, *Disorder Under Heaven : Collective Violence in the Ming Dynasty*, Standford, Stanford University Press, 1991, 344 p.
- VERGNAUD, Jean-François, *Livre des forces et des faiblesses des districts et préfectures de l'Empire*, dans *La Pensée de Gu Yanwu (1613-1682). Essai de synthèse*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, coll. « Monographies », 1990, 288 p.
- WAKEMAN Jr., Frederick, *The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, Berkeley, University of California Press, 1985, 680 p.
- WANG Chunwu 王纯五, *Hongmen, Qingbang, Paoge. Zhongguo jiu shi minjian heishehui xisu 洪门·青帮·袍哥/中国旧时民间黑社会习俗* [Secte Hong, Bande verte, Alliance des frères aînés. Coutumes des sociétés occultes populaires de la Chine ancienne], Chengdu, Sichuan remin, coll. « Zhongguo minsu wenhua xilie », 1993, 207 p.
- WANG Ermin 王尔敏, *Ming Qing shehui wenhua shengtai 明清社会文化生态* [Environnement culturel et social des Ming et des Qing], Guilin, Guangxi shifan daxue, 2009, 434 p.
- WANG Li 王力, *Wang Li gu hanyu zidian 王力古汉语字典* [Dictionnaire du chinois ancien de Wang Li], Beijing, Zhonghua shuju, 2000, 1817 p.
- WANG Manfu 王满福, « Qingdai wushu fazhan de shehuixue fenxi — yi Jinshang huanjing xia Shanxi xinyiquan de fazhan wei ge an » 清代武术发展的社会学分析 — 以晋商环境下山西形意拳的发展为个案 [Analyse sociologique du développement des arts martiaux sous la dynastie Qing — le cas du développement du xingyiquan de la province du Shanxi au sein de l'environnement des marchands du Shanxi], *Taiyuan keji daxue*, vol. 2, n°11, 2010, pp. 5-7.

WANG Tingyuan 王廷元, WANG Shihua 王世华, *Huishang* 徽商 [Les marchands de l'Anhui], Hefei, Anhui renmin, 2005, 527 p.

WANG Panfeng 王攀峰, LIU Dingyi 刘定一, LIANG Chongyan 梁冲焱, « Xingyi quan zongshi Li Laoneng shengping xinkao » 形意拳宗师李老能生平新考 [Nouvelle étude sur la biographie du maître de xingyi quan Li Laoneng], *Shandong tiyu xueyuan xuebao*, vol. 30, n°2, 2014, pp. 54-58.

WANG Sukai 王苏凯, « Xingyi quan 'san da liupai' panfen de yanjiu » 形意拳 "三大流派" 判分的研究 [Recherches sur les « trois grands courants » du xingyi quan], *Beijing tiyu daxue wushu xueyuan*, n°33, 2016, pp. 177-178.

WANG Xiuchu, *Les Dix Jours de Yangzhou. Journal d'un survivant*, traduit du chinois par Pierre Kaser, Toulouse, Anacharsis, 2013, 101 p.

WEI Juxian 卫聚贤, *Shanxi piaohao shi* 山西票号史 [Histoire des comptoirs d'échange du Shanxi], Beijing, Jingji guanli, 2008, 190 p.

WILL, Piette-Étienne, « Histoire de la Chine moderne. Documents autobiographiques et histoire, 1600-1930. La transition Ming-Qing », *L'annuaire du Collège de France*, 2010-2011, pp. 638-639.

WRIGHT, Arthur F., « The Sui dynasty (581-617) », *The Cambridge History of China. Volume 3. Sui and T'ang China, 589-906, Part I*, TWITCHETT, Denis, FAIRBANK, John K. (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 102-103.

WU Dianke 吴殿科, *Xingyi quanshu daquan* 形意拳术大全 [Corpus complet sur l'art de la boxe xingyi], Taiyuan, Shanxi renmin, (1993) 2002, p. 429.

WU Xuede 郇学德, LIU Yan 刘炎, *Henan gudai jianzhu shi* 河南古代建筑史 [Histoire des constructions anciennes de la province du Henan], Zhengzhou, Zhongzhou guji, 2001, 351 p.

- XING Long 行龙, *Zouxiang tianye yu shehui* 走向田野与社会 [Terrains et société], « Cong shehui shi jiaodu yanjiu Jinshang yu difang shehui » 从社会史角度研究晋商与地方社会 [Recherches du point de vue de l'histoire sociale sur les marchands du Shanxi et la société locale], Beijing, Sanlian shudian, 2007, 482 p.
- XU Tan 许檀, « Qing dai Henan Sheqi zhen de shangye — ji yu Shaanxi huiguan beike ziliao de kaocha » 清代河南赊旗镇的商业 — 基于陕西会馆碑刻资料的考察 [Le commerce à Sheqi au Henan sous les Qing — enquête menée à partir des inscriptions sur stèle de la compagnie des marchands du Shaanxi], *Lishi yanjiu*, vol. 2, 2004, pp. 56-67.
- XU Zhedong, *Guoji lunlüe* 国技论略 [Précis théorique sur l'art de la nation], Taiyuan, Shanxi kexue, 2003, 83 p.
- YANG Xuedong 杨学东, *He Jian zhuan* 何键传 [Les récits de He Jian], Taibei, Dongfang, 2005, 740 p.
- YE Tian, RICHARD, Wilson W., « Commercial Development and the Evolution of Political Cultures: Ming/Qing China and 17th Century England », *East Asia: An International Quarterly*, vol. 19, n°3, 2001, pp. 148-180.
- YÜ Ying-shih, *Trade and expansion in Han China: A Study in the structure of Sino-Barbarian economic relations*, Berkeley, Los Angeles, 1967, 251 p.
- YU Shuiqing 余水清, « Ming Qing wushu lunzhu gaishu yu zhuyao chengjiu yanjiu » 明清武术论著概述与主要成就研究 [Aperçu général et études sur le principal succès des œuvres littéraires concernant les arts martiaux sous les dynasties Ming-Qing], *Sport Science*, vol. 24, N° 8, Beijing, Tiyu, 2004, pp. 75-80.
- YU Yongnian, *I-Chuan, les bases scientifiques*, Paris, L'originel, 2001, 184 p.
- YUN Youke 云游客, *Jianghu congtao* 江湖丛谈 [Recueil de causeries sur le jianghu], Beijing, Zhongguo quyiyi, 1988, 484 p.
- ZHANG Deze 张德泽, *Qingdai guojia jiguan kaolüe* 清代国家机关考略 [Études sur l'organisation du gouvernement des Qing], Beijing, Xueyuan, 2001, 358 p.

- ZHANG Fang 张方, « Xinyiquan shiwen (shang) » 心意拳十问 (上) [La boxe xinyi en questions (première partie)], *Jing Wu* [version en ligne], n°6, 2004, URL : <http://www.wfeng.net/gongfu/zhongguogongfu/neijiaquan/201405/5827.html>
- ZHANG Guohui 张国辉, « Qingdai qianqi de qianzhuang he piaohao » 清代前期的钱庄和票号 [Les réserves d'échanges monétaires avant la dynastie Qing], *Zhongguo jingji shi yanjiu*, vol. 4, 1987, 160 p.
- ZHANG Shan 张山 (dir.), *Zhongguo wushu baike quanshu* 中国武术百科全书 [Encyclopédie complète des arts martiaux de Chine], Beijing, Zhongguo dabaiké, 1998, 773 p.
- ZHANG Xinglang 张星烺, *Zhong Xi jiaotong shiliao huibian* 中西交通史料汇编 [Collection de documents historiques sur les relations entre la Chine et l'Occident], vol. 1, Beijing, Zhonghua shuju, 1977, 460 p.
- ZHANG Yaoting 张耀庭 (éd.), *Zhongguo wushu shi* 中国武术史 [Histoire des arts martiaux chinois], Beijing, Renmin tiyu, 1997, 462 p.
- ZHANG Zhengming 张正明, *Jinshang xingshuai shi* 晋商兴衰史 [Histoire de l'ascension et du déclin des marchands du Shanxi], Taiyuan, Shanxi guji, 2001, 331 p.
- , *Ming Qing Jinshang ji minfeng* 明清晋商及民风 [Les marchands du Shanxi des périodes Ming et Qing et les coutumes populaires], Beijing, Renmin jiaoyu, 2003, 325 p.
- ZHAO Song 赵松, « Taigu xian xingyiquan de kaizhan xianzhuang diaocha yu fenxi » 太谷县形意拳的开展现状调查与分析 [Enquête de terrain et analyses du développement du xingyiquan dans le district de Taigu], *Shanxi Datong daxue xuebao*, vol. 34, n°2, 2018, pp. 80-83.
- ZHAO Zhengmin 赵政民 (éd.), *Shanxi wenshi ziliao* 山西文史资料 [Documents historiques du Shanxi], Taiyuan, Wenshi ziliao, vol. 5, n° 119, 1998, 187 p.
- ZHENG Gang 郑纲 (dir.), *Jiu Zhongguo heishehui mi shi* 旧中国黑社会秘史 [Histoire secrète des sociétés occultes de la Chine ancienne], Beijing, Jingji ribao, 1998, 2422 p.

ZHENG Tianting 郑天廷, RONG Mengyuan 荣孟源 (éd.), *Zhongguo lishi da cidian: Qing shi* 中国历史大词典：清史 [Grand dictionnaire de l'histoire de Chine : les Qing], Shanghai cishu, vol. 2, 1992, 792 p.

ZHOU Bei 周蓓, « Qingdai daofei an de leixing yu chengyin » 清代盗匪案的类型与成因 [Une analyse des différents types de cas de brigandage et leurs causes sous la dynastie Qing], *Academic Forum of Nandu. Journal of the Humanities and Social Sciences*, vol. 33, n° 5, 2013, pp. 36–41.

ZHOU Weiliang 周伟良, *Zhongguo wushu shi* 中国武术史 [Histoire des arts martiaux de Chine], Beijing, Gaodeng jiaoyu, 2003, 138 p.

Références théoriques et autres sources

ALOISIO, Loïc, « Li Kui se tourne en ridicule en mangeant la cuisine occidentale », *Impressions d'Extrême-Orient* [En ligne], n° 5, 2015, URL : <http://journals.openedition.org/ideo/371>

ARTIERES, Philippe, LABORIE, Pierre, « Témoignage et récit historique », *Sociétés & Représentations*, vol. 13, n° 1, 2002, pp. 199-206.

BARBIER, René, « Violence symbolique et pédagogie institutionnelle », *L'Homme et la société*, N. 31-32, 1974, « Sociologie de la connaissance marxisme et anthropologie », pp. 239-255.

BARTHOLEYNS, Gil, « Le paradoxe de l'ordinaire et l'anthropologie historique », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 06, 2010, URL : <http://journals.openedition.org/acrh/1928>

BOAS, Franz, « The Methods of Ethnology », *American Anthropologists*, vol. 22, 1920, pp. 311-322.

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 196, 272 p.

———, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, 680 p.

———, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1980, 480 p.

———, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Le Seuil, 2000, 304 p.

———, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, 256 p.

- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude, *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970, 279 p.
- BOUTIER, Jean, « L'usage historique des archives », *Corpus, sources et archives* [en ligne], Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2001, URL : <http://books.openedition.org/irmc/776>
- BOVE, Boris, « Réflexions sur les hommes nouveaux et l'ascension sociale au Moyen Âge, de Leudaste à Jacques Cœur, en passant par Pareto », Benoît Musset (dir.), *Hommes nouveaux et femmes nouvelles, de l'Antiquité au XXe siècle*, Presses Universitaires de Rennes, 2015, pp.37-57.
- BOYANCE, Pierre, « Comment on écrit l'histoire », *Revue des Études Anciennes*, vol. 73, n° 1-2, 1971, pp. 151-158.
- BRACHET, Julien, « Le négoce caravanier au Sahara central : histoire, évolution des pratiques et enjeux chez les Touaregs Kel Aïr (Niger) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 226-227, 2004, pp. 117-136.
- BRAUDEL, Fernand, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Éditions Flammarion, (1985), 2008, 112 p.
- , *Civilisation matérielle, économie et capitalisme : XV^e-XVIII^e siècle. Tome 3 : Le temps du monde*, Paris, Armand Collins, 1979, 606 p.
- , *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, (1966) 1990, 627 p.
- , « Histoire et Sciences sociales : La longue durée », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 13^e année, n°4, 1958, pp. 725-753.
- BRUYERE-OSTELLS, Walter, *Napoléon III et le second Empire*, Vuibert, 2004, 331 p.
- CLOAREC, Danielle Domergue, *Milices du seizième siècle à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2010, 223 p.
- de GRAVE, Jean-Marc, « Genèse du pencak silat moderne. Note de recherche sur la standardisation des arts martiaux indonésiens sous l'occupation japonaise et à l'époque de

- l'indépendance (1942-1965) », *Le Seuil, Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 4, n° 179, 2009, pp. 112-117.
- , *Dimensions formelle et non-formelle de l'éducation en Asie orientale. Socialisation et rapport au contenu d'apprentissage*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2012, 257 p.
- , « Javanese Kanuragan Ritual Initiation. A means to Socialize by Acquiring Invulnerability, Authority, and Spiritual Improvement », *Social Analysis*, vol. 51, 2014, pp. 47-66.
- , « Méthodes de soins actives et préventives. Apports des maîtres rituels javanais et rapport au développement », *Moussons*, n°20, 2012, pp. 33-56.
- , « Quand ressentir c'est toucher. Techniques javanaises d'apprentissage sensoriel », *Terrain*, n°49, 2007, pp. 77-88.
- , « L'incorporation des pratiques et des valeurs en contextes rituel, religieux et politique malaisiens. À propos de *Shadows of the Prophet : Martial Arts and Sufi Mysticism* de D. S. Farrer », *Moussons*, n°20, 2012, 197-208.
- de SECONDAT de MONTESQUIEU, Charles-Louis, *Œuvres*, Paris, Firmin Didot frères [version numérisée], 1823, 770 p.
- DELAPLACE, Denis, *Le Jargon des Coquillars à Dijon au milieu du xve siècle selon Marcel Schwob (1892)*, Paris, Classiques Garnier, « Classiques de l'argot et du jargon n° 5 », 2011, 406 p.
- DELVOYE, Charles, « Paul Veyne, *L'inventaire des différences* », *L'antiquité classique*, vol. 46, n° 1, 1977, pp. 328-329.
- DOMERGUE, Benoît, *La réincarnation et la divinisation de l'homme dans les religions : approche phénoménologique et théologique*, Rome, Gregorian Biblical, 1997, 300 p.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger: an Analyse of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, (1966), 1984, 193 p.
- DUMONT, Louis, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1991, 320 p.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, livres II et III, (1893) 1998, 145 p.

- , *Les règles de la méthode sociologique*, édition de 1894 numérisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Université du Québec, 2002, 164 p.
- , *Représentations individuelles et représentations collectives*, éditions de 1898 numérisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Université du Québec, 2002, 24 p.
- DUVEYRIER, Henri, BOURGUIGNAT, Jules René, *Exploration du Sahara, Les Touareg du Nord*, Paris, Challamel Aîné, 1864, 502 p.
- ELIAS, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, trad. de l'allemand par Yasmin Hoffman [“Was ist Soziologie ?”], 1970], La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991, 222 p.
- ELIAS, Norbert, MUEL-DREYFUS, Francine, « Remarques sur le commérage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 60, 1985, Images « populaires », pp. 23-29.
- EMLER, Nicolas, « La réputation comme instrument social », *Communications*, vol. 93, no. 2, 2013, pp. 85-99.
- FARGE, Arlette, « Écrire l'histoire », *Hypothèses*, vol. 7, n° 1, 2004, pp. 317-320.
- FUGIER, Pascal, « Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire », *revue ¿ Interrogations ?* [en ligne], n° 4, 2007, « Formes et figures de la précarité », disponible à l'URL : <http://www.revue-interrogations.org/Les-trois-dimensions-sociales-de-1,337>
- FUSULIER, Bernard, « Le concept d'ethos », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 42-1, 2011, pp. 97-109.
- GAMBETTA, Diego, *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection*, Harvard University Press, 1996, 335 p.
- GAUDIN, Benoît, « Les maîtres de capoeira et le marché de l'enseignement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Le Seuil, vol. 4, n° 179, 2009, pp. 52-61.
- GINZBURG, Carlo, PONI, Carlo, « Il nome e il come : scambio ineguale e mercato storiografico », *Quaderni storici*, 40, 1979, p. 181-190, traduction française partielle « La micro-histoire », *Le Débat*, n° 17, 1981, p. 133-136.

GODELIER, Maurice, « Objets et méthodes de l'anthropologie économique », *L'homme*, vol. 5, n° 2, 1965, pp. 32-91.

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit, (1959), 1996, coll. « Le sens commun », 256 p.

GRELAND, Pierre, « L'ethnohistoire, une méthode de recherche pour les sociétés à tradition orale : l'exemple des Amérindiens de Guyane », *Equinoxe*, n°13, 1980, pp. 47-58.

GRONDIN, Jean, « Derrida et la question de l'animal », *Cités*, vol. 30, n°2, 2007, pp. 31-39.

HASSID, Olivier, « Diego Gambetta, *La pègre déchiffrée, signes et stratégies de la communication criminelle* », *Lectures* [En ligne], Les comptes rendus, 2014, URL : <http://journals.openedition.org/lectures/14940>

HECKETHORN, Charles William, *The secret societies of all ages and countries*, London, George Redway, 1897, vol. 1, 389 p.

HERSANT, Patrick, *La pègre déchiffrée. Signes et stratégies de la communication criminelle*, Genève, Éditions Markus Haller, 2014, 423 p.

HERROU, Adeline, « Une vie religieuse confisquée. L'histoire d'un maître taoïste d'arts martiaux à Pékin », *Ethnologie française*, n°3, vol. 44, 2014, pp. 479-489.

HOBBSAWM, Eric, *Bandits*, Londres, Hachette UK, 2010, 210 p.

HOLZLEHNER, Tobias, « La paradis des grands bandits : la culture de la mort violente en Extrême-Orient russe » [en ligne], *ethnographiques.org*, n°13, 2007, URL : <https://www.ethnographiques.org/2007/Holzlehner>

HUI Neng, *Le Soutra de l'Estrade du don de la Loi*, traduit du chinois et commenté par Françoise Morel, Paris, La Table Ronde, 2001, 430 p.

HUON, Jean, *Les armes allemandes, 1870-1945*, Toulouse, Cepaduès, 1993, 117 p.

- JAFFRELOT, Christophe, *Les nationalistes hindous*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, 527 p.
- JARY, David, Julia, *Collins Dictionary of Sociology*, Glasgow, Harper Collins, 1991, 750 p.
- JANET, Pierre, RAYMOND, Fulgence, *Les Obsessions et la psychasthénie* [1908], Paris, L'Harmattan, 2005, tome II, vol. I, 766 p.
- LANDRY, Jean-Michel, « La violence symbolique chez Bourdieu », *Aspects Sociologiques*, Université Laval, vol. 13, n° 1, 2006.
- LAPLANTINE, François, *L'anthropologie*, Paris, Payot et Rivages, 2001, 223 p.
- LEARY, Neil, CONDE, Cecilia, KULKARNI, Jyoti, NYONG, Anthony, PULHIN, Juan, *Climate Change and Vulnerability*, Londres, Routledge, Earthscan Climate, 2012, 439 p.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, 398 p.
- , *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », (1955) 1984, p. 504 p.
- , *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, (1958, 1974) 2016, 433 p.
- LENCLUD, Gérard, « Tradition », BONTE, Pierre, IZARD Michel (dir.), *Dictionnaires de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 710-712.
- LOZERAND, Emmanuel, « Penser les individus du monde », *Socio*, vol. 5, 2015, pp. 139-161.
- LUCA, Nathalie, « Introduction », *Les sectes*, Presses Universitaires de France, 2004, 128 p.
- MAGER, Wolfgang, « La conception du capitalisme chez Braudel et Sombart. Convergences et divergences », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 1988, URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2983>
- MARTINELLI, Bruno, « Sous le regard de l'apprenti. Paliers de savoir et d'insertion chez les forgerons Moose du Yatenga (Burkina Faso) », *Techniques & Culture* [En ligne], n° 28, 1997, URL : <http://journals.openedition.org/tc/457>

- MAUSS, Marcel, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, (1936), 1950, pp. 368-369.
- , « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, (1950) 2001, 390 p.
- MESLI, Tarik, « Anthropologie de la maîtrise de soi et conscience du « corps martial », *Corps*, vol. 11, n° 1, 2013, pp. 141-150.
- MONOD, Théodore, *Terre et ciel. Entretiens avec Sylvain Estibal*, Arles, Actes Sud, coll. « Babel », 1997, 317 p.
- MONTERRAT, Palau-Marti, « M. Douglas. De la souillure », *Revue de l'histoire des religions*, tome 184, n°1, 1973, pp. 109-110.
- MORIN, Edgar, *La Méthode : la nature de la nature*, Paris, Le Seuil, 1977, 416 p.
- , *Journal. (1962-1987)*, Paris, Le Seuil, 2012, 1200 p.
- NANTET, Bernard, *Histoire du Sahara et des Sahariens : Des origines à la fin des grands empires africains*, Paris, Ibis Press, 2008, 254 p.
- NOIRIEL, Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La découverte, 2006, 126 p.
- OATES, Joyces Carol, *On Boxing*, Garden City, Doubleday, 1987, 181 p.
- OFFENSTADT, Nicolas, « Cris et cloches. L'expression sonore dans les rituels de paix à la fin du Moyen Âge », *Hypothèses*, vol. 1, n°1, 1998, pp. 51-58.
- ORLEAN, André, « La monnaie comme lien social. Étude de Philosophie de l'argent de Georg Simmel », *Genèses*, 1992, pp. 86-107.
- OZANAM, Frédéric, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Louvain, C.J. Fonteyn, 1847, 418 p., archive numérisée, URL : <https://archive.org/details/danteetlaphiloso00ozanuoft/page/200>
- PAOLI, Letizia, *Mafia Brotherhoods : Organized Crime, Italian Style*, New York, Oxford University Press, 2003, 289 p.
- PARETO, Vilfredo, *Traité de sociologie générale. Œuvres Complètes, Volume 1*, Genève, Librairie Droz, 1964, 1818 p.

- PASTOUREAU, Michel, « Genèse du drapeau. États, couleurs et acculturation emblématique autour de la Méditerranée », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Actes des tables rondes internationales tenues à Paris (24-26 septembre 1987 et 18-19 mars 1988), Rome, École Française de Rome, 1993, pp. 97-108.
- PATEZ, Fabrice, « Les relations communautaires ethniques selon Max Weber », *Les Cahiers du Cériem*, Centre d'Études et de Recherches sur les Relations Interethniques et les Minorités, 1997, pp.53-61.
- POIRIER, Jean (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Encyclopédie la Pléiade, vol. 24, 1968, 1909 p.
- RAHULA, Walpola, *L'enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens*, Paris, Le Seuil, 1961, 198 p.
- ROUCLOUX, Joël, « Retour sur un itinéraire intellectuel (fin). À partir de Louis Dumont et de Célestin Bouglé », *Revue du MAUSS*, vol. 23, n° 1, 2004, pp. 451-473.
- SCHENK, Dietmar, « Pouvoir de l'archive et vérité historique », *Écrire l'histoire*, 2014, vol. 13-14, pp. 35-53.
- SIMMEL, Georg, *The philosophy of Money*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, 543 p.
- TALL, Emmanuelle Kadya, « L'ancestralité revisitée », *Civilisations*, n° 63, 2014, pp. 11-24.
- TAYLOR, Edward B., *Primitive Culture*, vol. 1, 1873, 426 p.
- TCHEKEMIAN, Anthony, GAUTHIER, Richard, « Approche anthropologique de la violence structurelle en vue du développement économique des territoires », *Revue Géographique de l'Est* [En ligne], vol. 50, 1-2, 2010, URL : <http://journals.openedition.org/rge/2890>
- TOUCHARD, Jean, *Histoire des idées politiques : du XVIII^e siècle à nos jours*. Volume 2, 7^{ème} édition, Paris, Presse Universitaire de France, coll. « Thémis : Science Politique », (1959) 1975, 870 p.

TRUDEL, François, « De l'ethnohistoire et l'histoire orale à la mémoire sociale chez les Inuits du Nunavut », *Anthropologie et sociétés*, 2002, vol. 26, n° 2-3, pp. 137-159.

VAN KRIEKEN, Robert, *Norbert Elias*, London, New York, Routledge, 1998, 212 p.

ROUX, Jean-Pierre, « L'histoire orale : essor, problèmes et enjeux », *Clio*, vol. 75-76, 1983, pp. 29-48.

VEYNE, Paul, *L'inventaire des différences*, Paris, Édition du Seuil, 1976, 64 p.

———, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Édition du Seuil, 1971, 352 p.

———, « L'interprétation et l'interprète », *Enquête* [En ligne], n° 3, (1996) 2013, URL : <http://journals.openedition.org/enquete/623>

WACQUANT, Loïc, « Corps et âme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 80, 1989, pp. 33-67.

———, *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Montréal, Agone, (2000) 2002, 286 p.

WAHL, Alfred, « Sport et politique, toute une histoire ! », *Outre-Terre*, vol. 8, n° 3, 2004, pp. 13-20.

WANG Ju, « wenshi ziliao xuanji » 文史资料选辑 [« Collections de matériaux historiques »], *Carnet du Centre Chine (CNRS/EHESS)*, 2015, URL : <https://cecmc.hypotheses.org/18707>

WEBER, Max, *Économie et société*, traduit de l'allemand [« Wirtschaft und Gesellschaft », 1956] par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy. Paris, Pocket, (1971, 1995), 2003, 410 p.

WOLFF, Catherine, « Comment devient-on brigand ? », *Revue des Études Anciennes*, vol. 101, n° 3-4, 1999, pp. 393-403.

ZARCA, Bernard, « L'ethos professionnel des mathématiciens », *Revue française de sociologie*, vol.50, n°2, 2009, pp. 351-384.

Documents vidéo

Ma Mingda 马明达, conférence diffusée par la chaîne de télévision chinoise CCTV 10 (chaîne nationale de documentaire) dans le cadre de l'émission *Baijia jiangtan* 百家讲坛, mise en ligne le 14.12.2006 à l'URL : <https://www.youtube.com/watch?v=U8T4vq0hlyg>

Zhao Fujiang 赵福江 (témoignage), « Wuxue dajia Zhao Fujiang xiansheng shishi liuzhounian 武学大家赵福江先生逝世六周年 [Sixième anniversaire commémoratif de la mort du Maître d'arts martiaux Zhao Fujiang], enregistrement vidéo traduit du chinois par Laurent Chircop-Reyes, mise en ligne le 02.10.2013 à URL : <https://www.youtube.com/watch?v=IIC-2SIo8v0>

Données ethnographiques

Bu Bingguan 布秉全, entretiens, Taigu, Shanxi, avril 2017.

Cao jia dayuan 曹家大院, Grande résidence des Cao, Taigu, Shanxi, mars 2017- avril 2018.

Dai Chuanceng (zeng) 戴传曾, entretiens, Qixian, Shanxi, mars 2017.

Dai Longbang guju 戴隆邦故居, maison ancienne de Dai Longbang, Qixian, Shanxi, mars 2017.

Lei Lütai guju 雷履泰故居, Maison ancienne de Lei Lütai, Pingyao, Shanxi, mars 2017- avril 2018.

Liu Jiansheng 刘建生, entretiens, Taiyuan, Shanxi, février, mars, avril 2017.

Liu Yinghai 刘映海, entretiens, Taiyuan, Shanxi, février, mars, avril 2017.

Mao Mingchun 毛明春, entretiens, Taiyuan, Shanxi, février, mars 2017.

Qiao jia dayuan 乔家大院, Grande résidence des Qiao, Qixian, Shanxi, mars 2017- avril 2018.

Rishengchang 日升昌博物馆, musée du comptoire d'échanges Rishengchang, Pingyao, Shanxi, mars 2017- avril 2018.

Shahukou bowuguan 杀虎口博物馆, musée de Shahukou, Shuozhou, Youyuxian, Shanxi, avril 2017.

Song Baogui 宋宝贵, entretiens, Taigu, Shanxi, mars 2017.

Song Guanghua 宋光华, entretiens, Taigu, Shanxi, mars 2017.

Tongxinggong biaoju bowuguan 同兴公镖局博物馆, musée de la compagnie d'escorte Tongxinggong, Pingyao, Shanxi, mars 2017- avril 2018.

Wang Jianzhu 王建筑, entretiens, Yuci, Shanxi, mars, avril 2017- juin 2018.

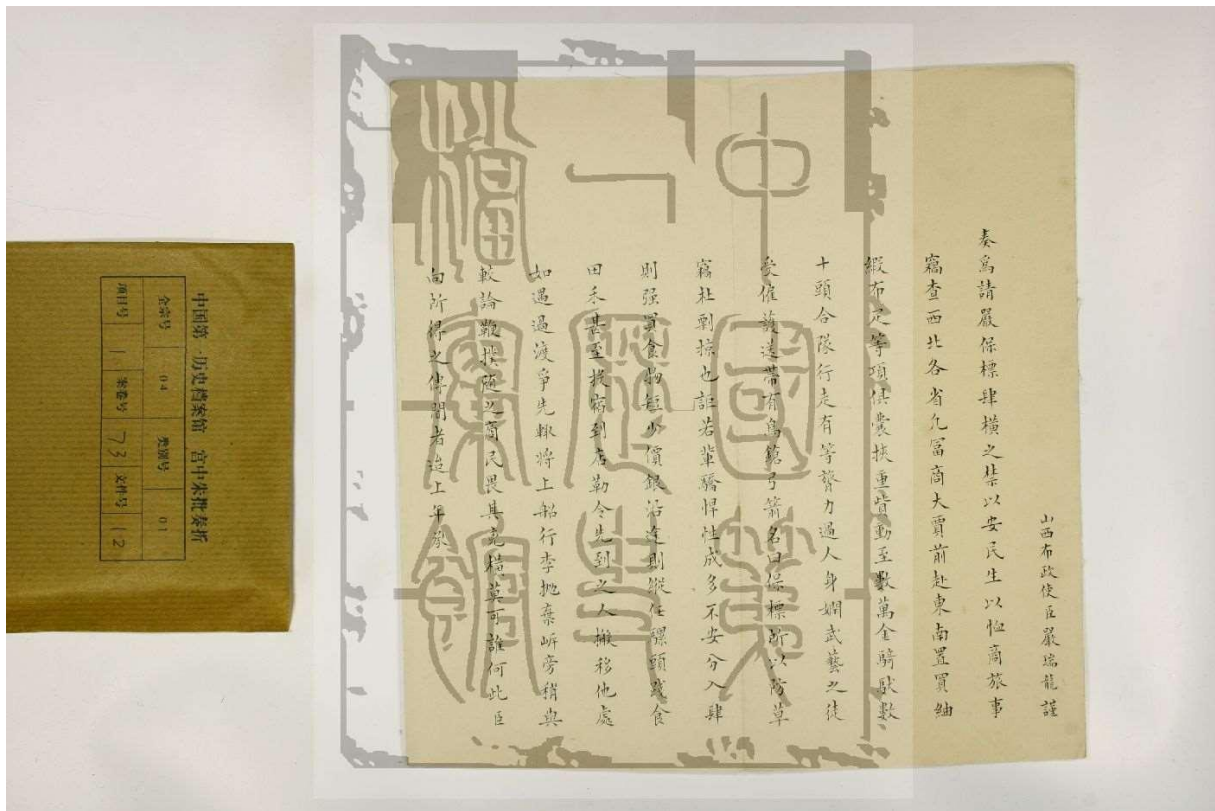
Wang Xicheng 王喜成, entretiens, Qixian, Shanxi, mars 2017.

Zhang Yuren 张育人, Pingyao, Shanxi, mars 2017- avril 2018.

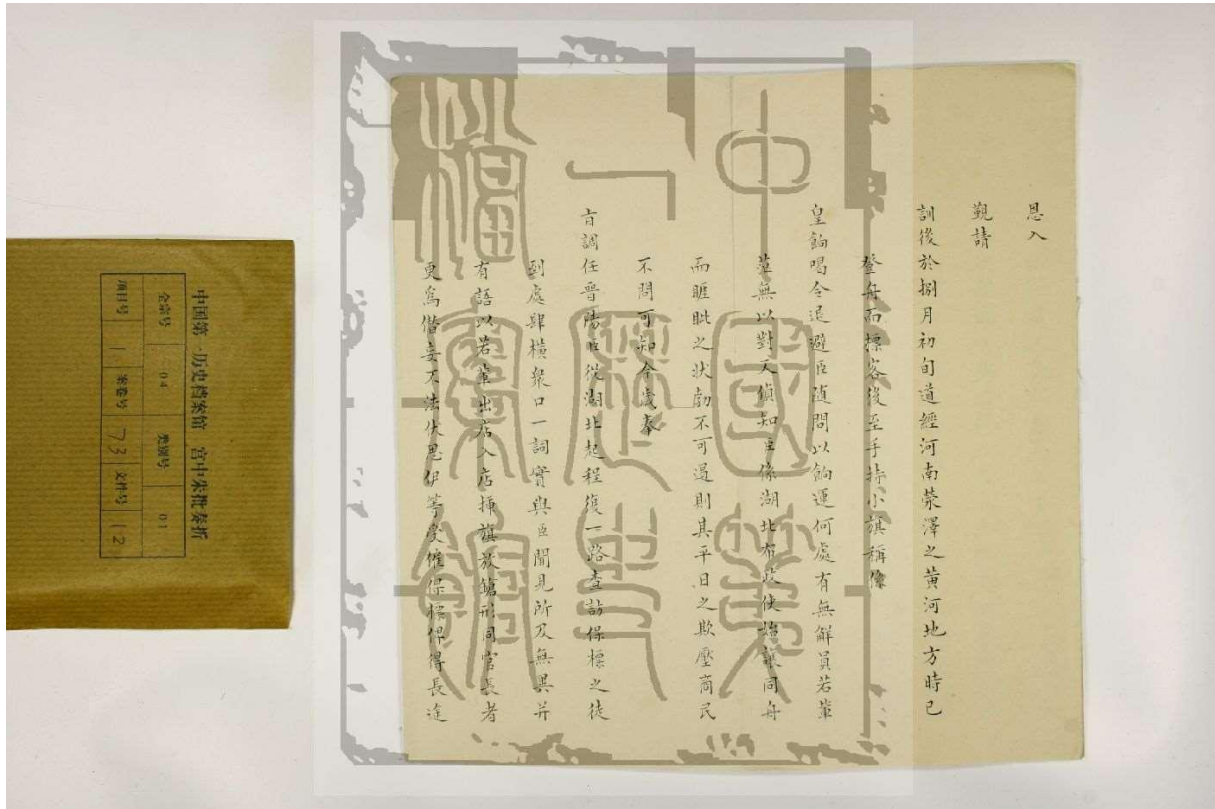
Zhongguo biaoju bowuguan 中国镖局博物馆, musée des compagnies d'escorte de Chine, Pingyao, Shanxi, mars 2017- avril 2018.

Annexes

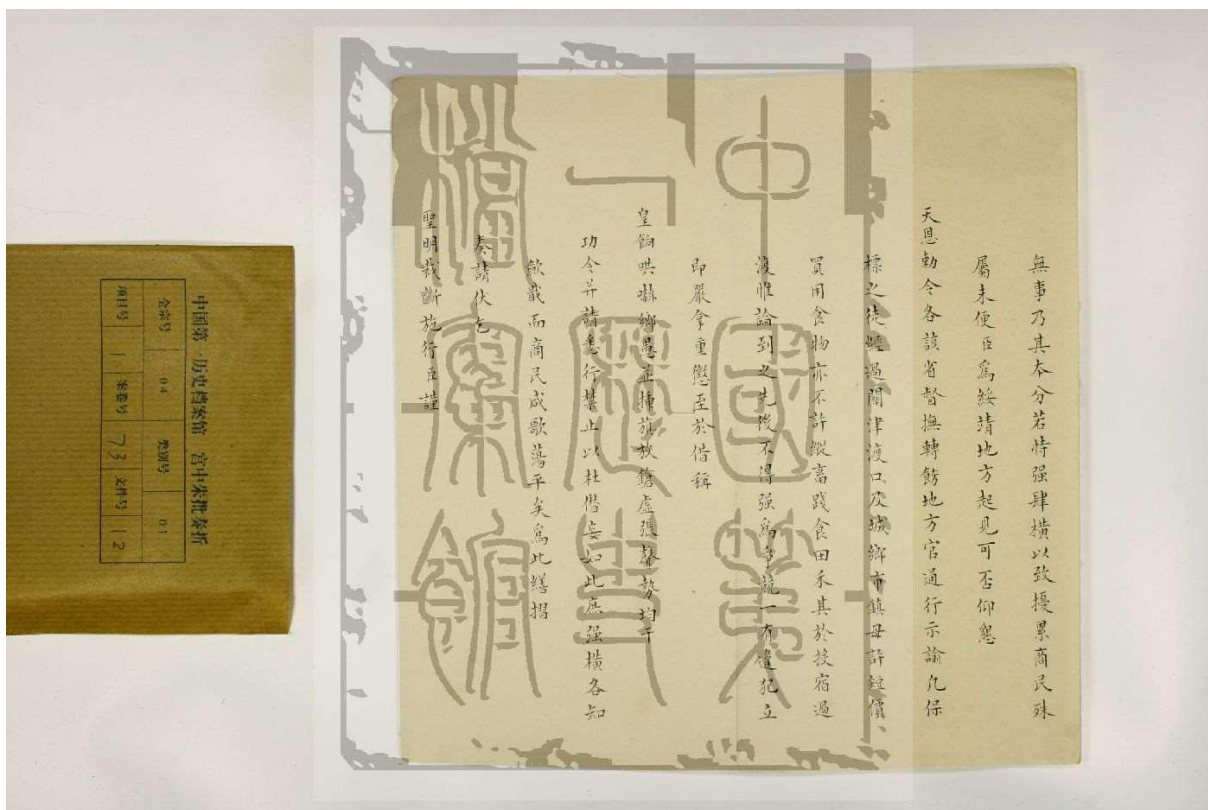
Annexes 1. Archives impériales



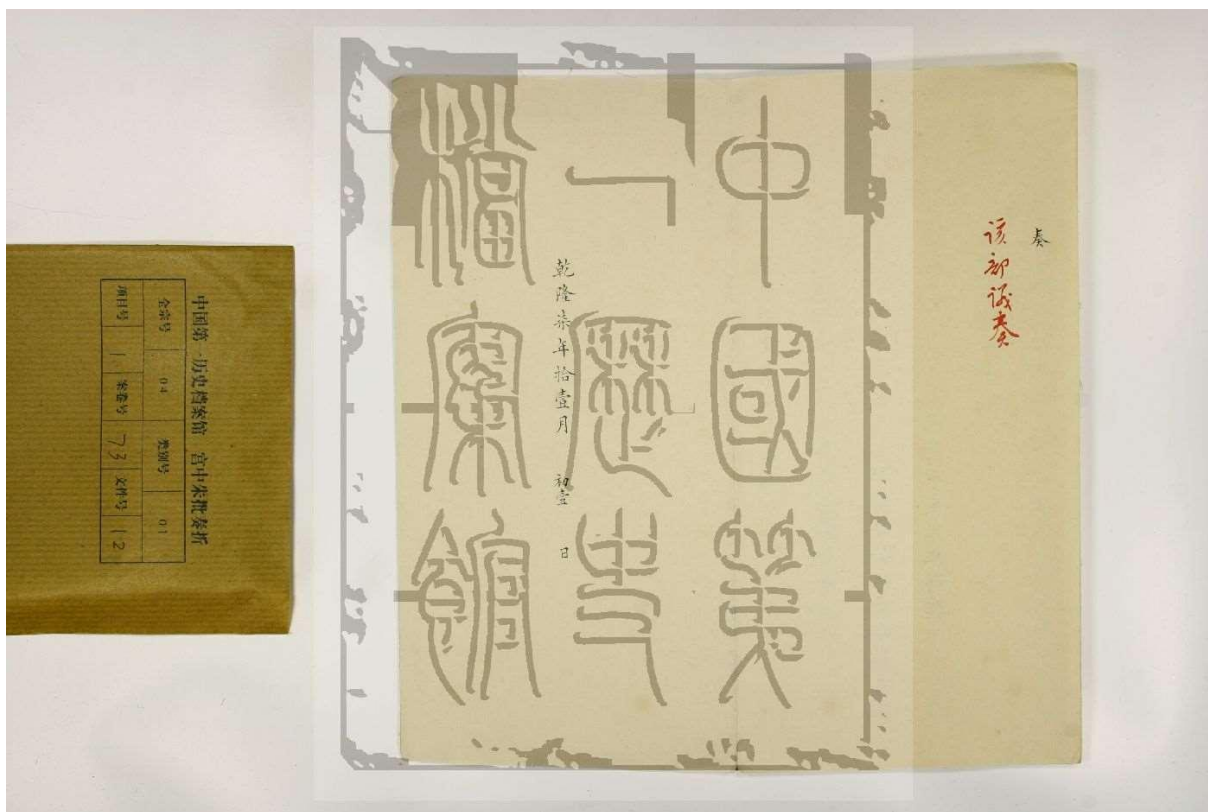
Annexe 1.a, Mémoire Yan Ruilong (1741), doc. 1.



Annexe 1.a, doc. 2.



Annexe 1.a, doc. 3.



Annexe 1.a, doc. 4.

嚴瑞龍

奏

山西布政使 嚴瑞龍 謹

奏為請嚴保標肆積之禁以安民生以恤商
 旅事竊查西北各省凡富商大賈前赴
 東南置買綢緞布疋等項俱乘揆重賈
 動至數萬金駟馱數十頭合隊行走在有
 等脅力過人身關武藝之徒受僱護
 送帶有鳥鎗弓箭名曰保標所以防草
 霜杜剽掠也詎若輩驕悍性成多不安
 分入肆則強買食物短少價銀沿途則
 縱任騾頭踐食田禾甚至投宿到店勒
 令先列之人搬移他處以過過渡爭先
 輒將上船行李拋棄岫旁稍與較論鞭
 撲隨之商民畏其兇橫莫可誰何此臣向
 所得之傳聞者迨上年承

Annexe 1.b, Mémoire Yan Ruilong (1741), deuxième version, doc. 1.

恩入

親請

刊於八月初旬道經河南滎澤之黃河地

方時已登舟而標密使至手持小旗稱

係

皇輅喝令退避臣隨問以何運何處有年解

員若輩茫茫以對又偵知臣係湖北布

政使始讓回舟而睚眦之狀勃不可遏

則其平日之欺壓商民不問可知今歲奉

旨調任晉陽臣從湖北起程復一路查訪保標

之徒到處肆橫眾口一詞皆與臣聞見

所及多異并有語以若輩出入君揮

旗社鎮形同官長者更為備妾不信伏

思伊等受僱保標伴得長途幸事乃其

Annexe 1.b, doc. 2.

本亦若恃強肆橫以致擾累商民殊屬
未便臣為偏請地方起見可否仰懇

天恩勅令各該省督撫轉飭地方官通行示

諭凡保標之徒徑過圍津渡口及城鄉

市鎮毋許短價買用食物亦不許縱畜

踐食田禾其投宿過渡惟論到之先

後不得強為爭競一有違犯立即嚴拿

重懲至於借稱

皇餉哄嚇鄉愚並揮旗放鎗虛張聲勢均

功令并請嚴行禁止以杜僭妄此所應請

若知飲罷而商民咸歌蕩平矣為此繕摺

奏請伏乞

聖明裁斷施行臣謹

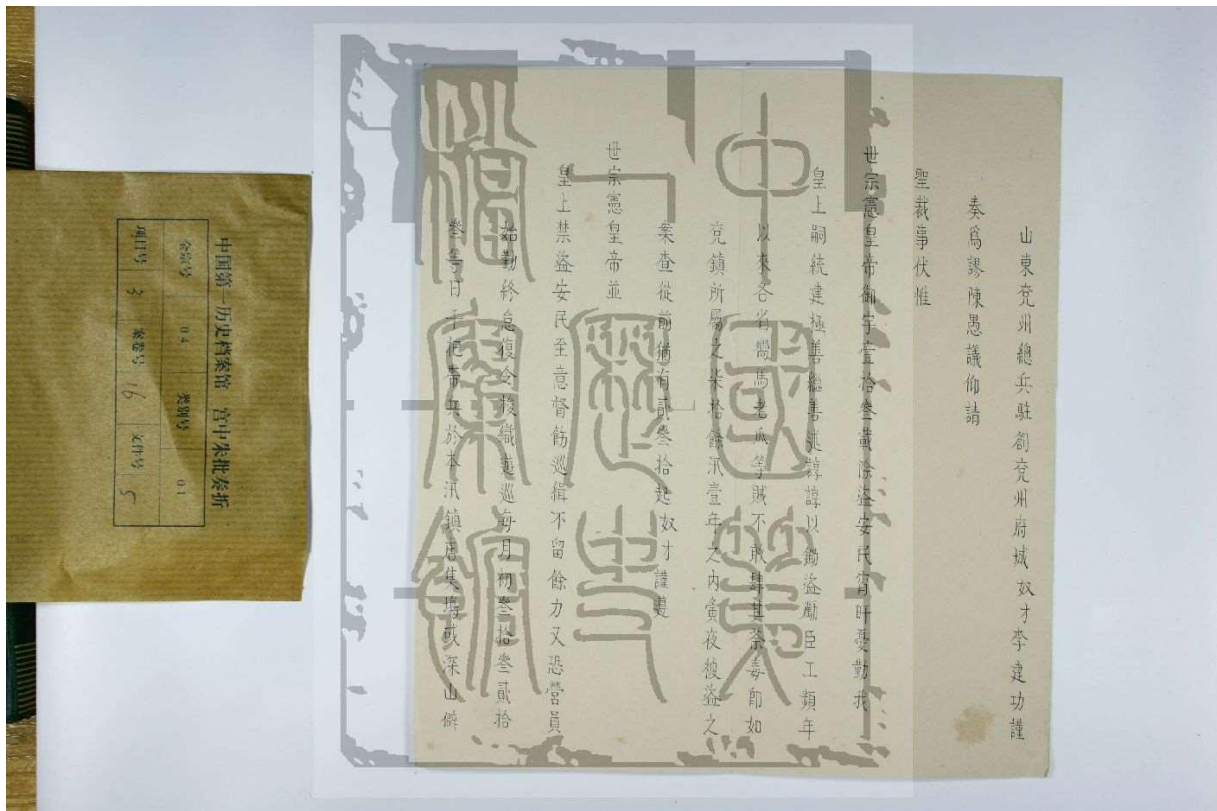
奏

乾隆七年十一月初九日

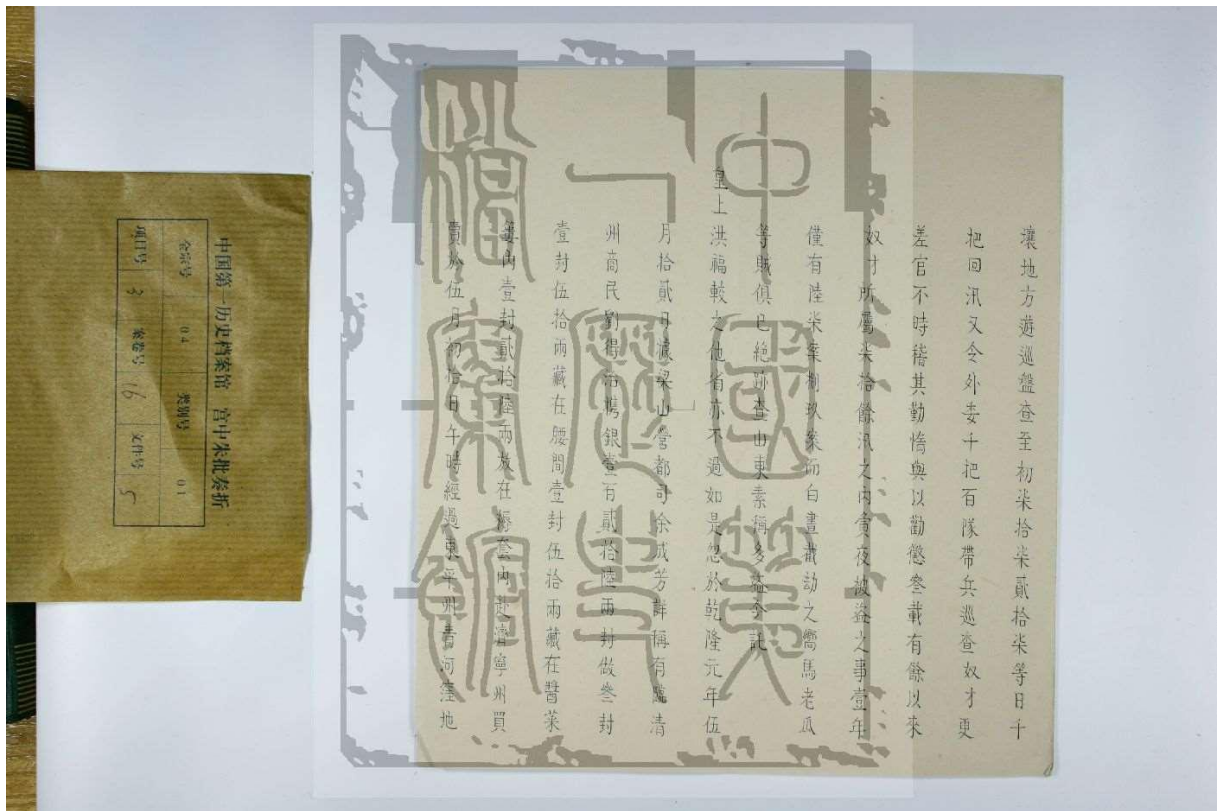
殊批該部議奏欽此

初一日

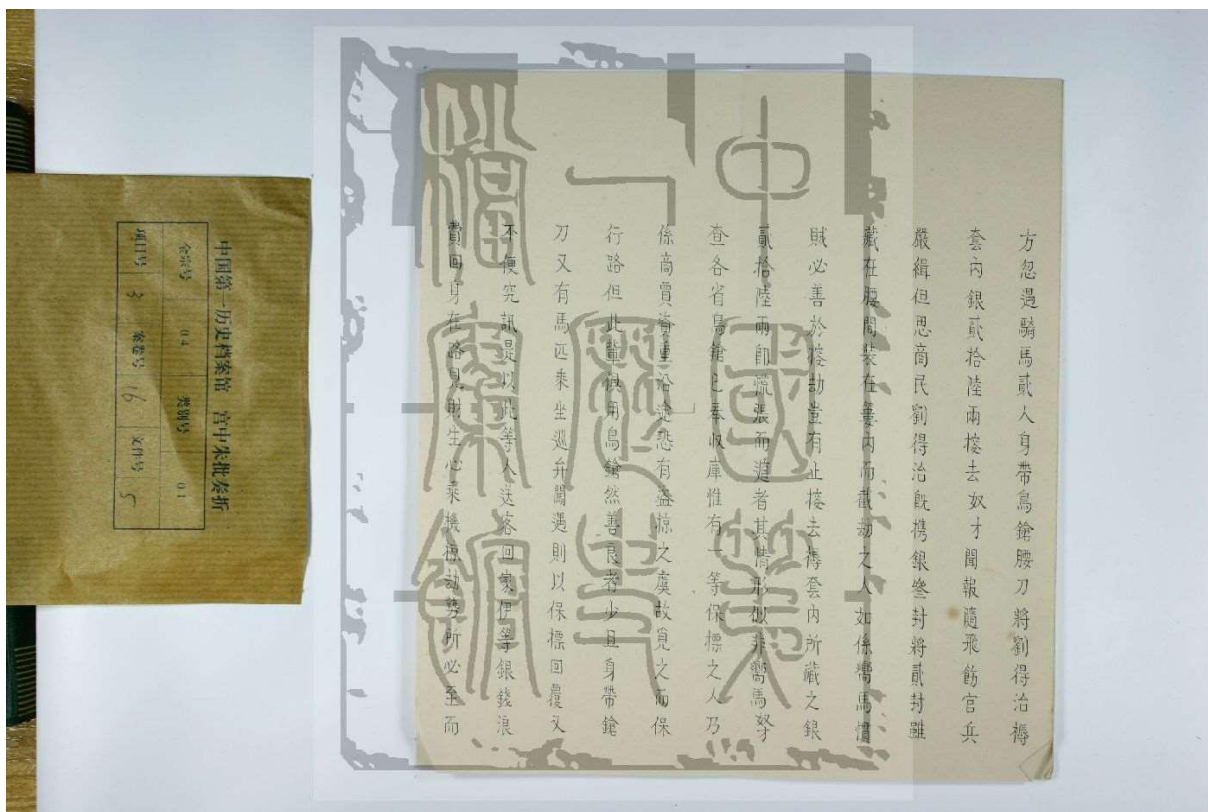
Annexe 1.b, doc. 3.



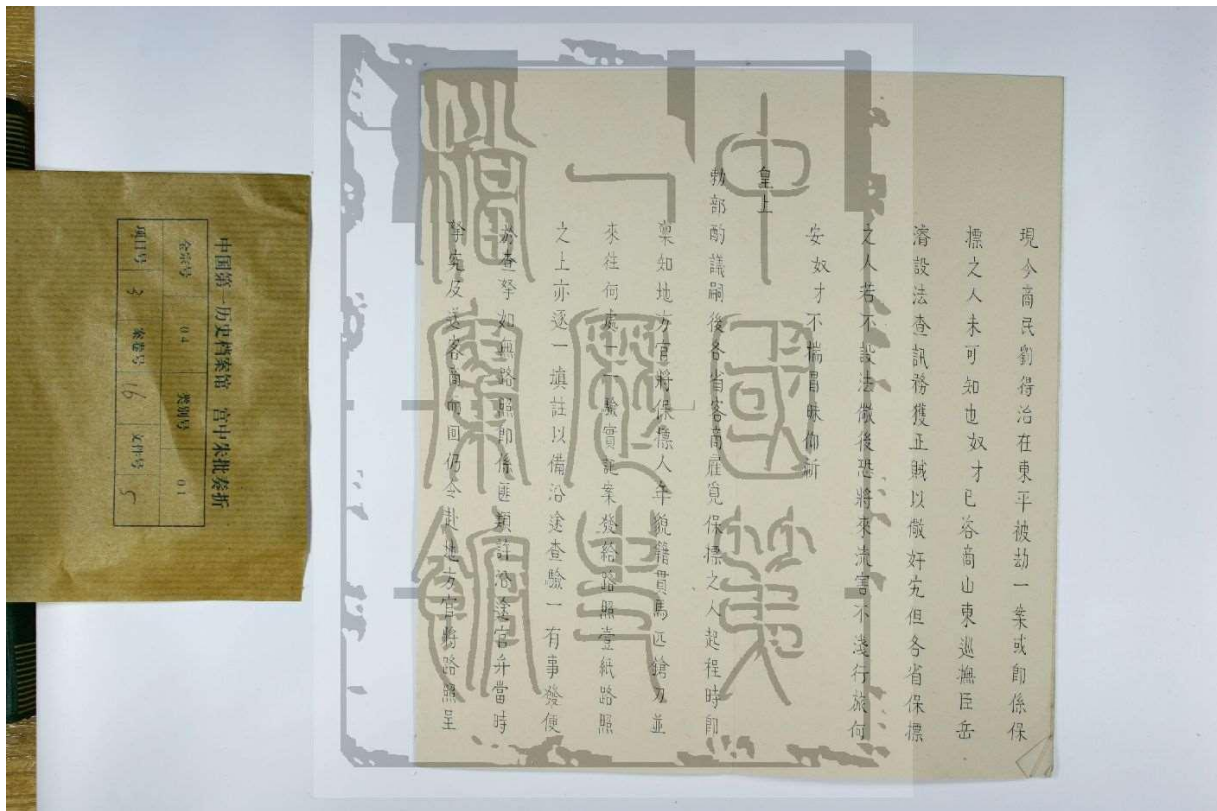
Annexe 1.c, Mémoire Li Jiangong (1736), doc. 1.



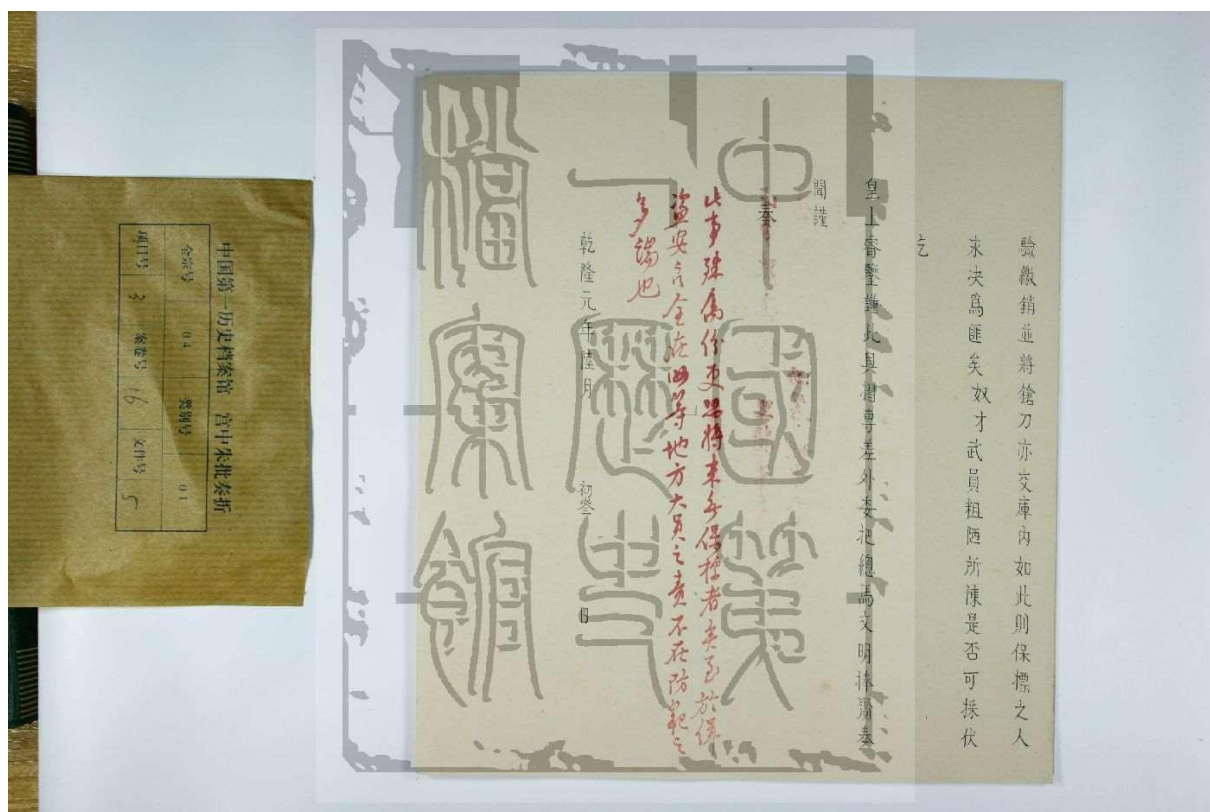
Annexe 1.c, doc. 2.



Annexe 1.c, doc. 3.



Annexe 1.c, doc. 4.



Annexe 1.c, doc. 5.

稽

21 全案
目錄
104
008

崇文門商稅古 衙門為片送事

據前門分局稟稱十月二十四日西

站晚車到時查有萬盛標局趙

姓帶有大槍壹枝因無護照查

槍枝有干例禁當即扣留等因

前來相應將槍枝解送

貴部檢收查照可也須至片者

右

片

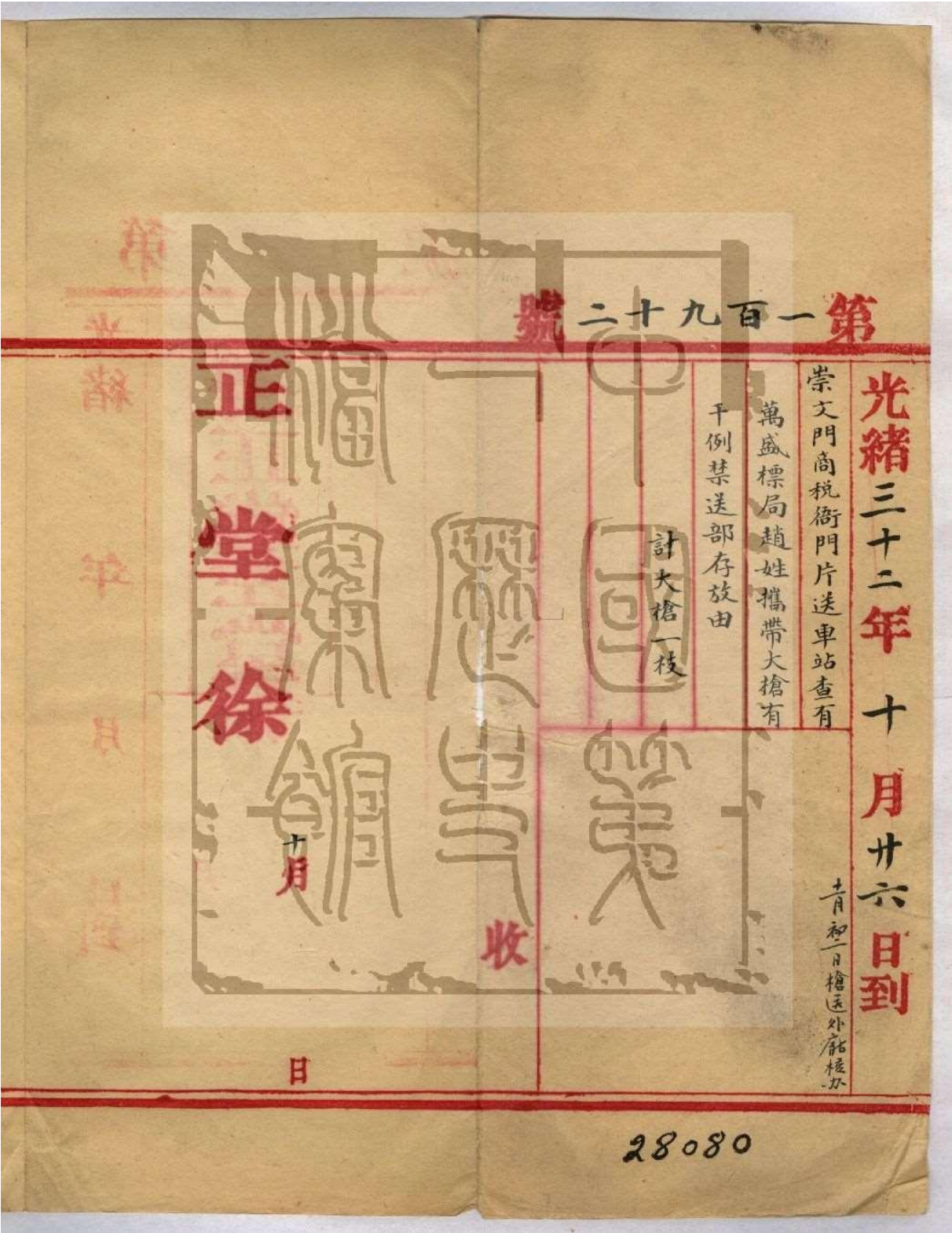
行

計送大槍壹枝

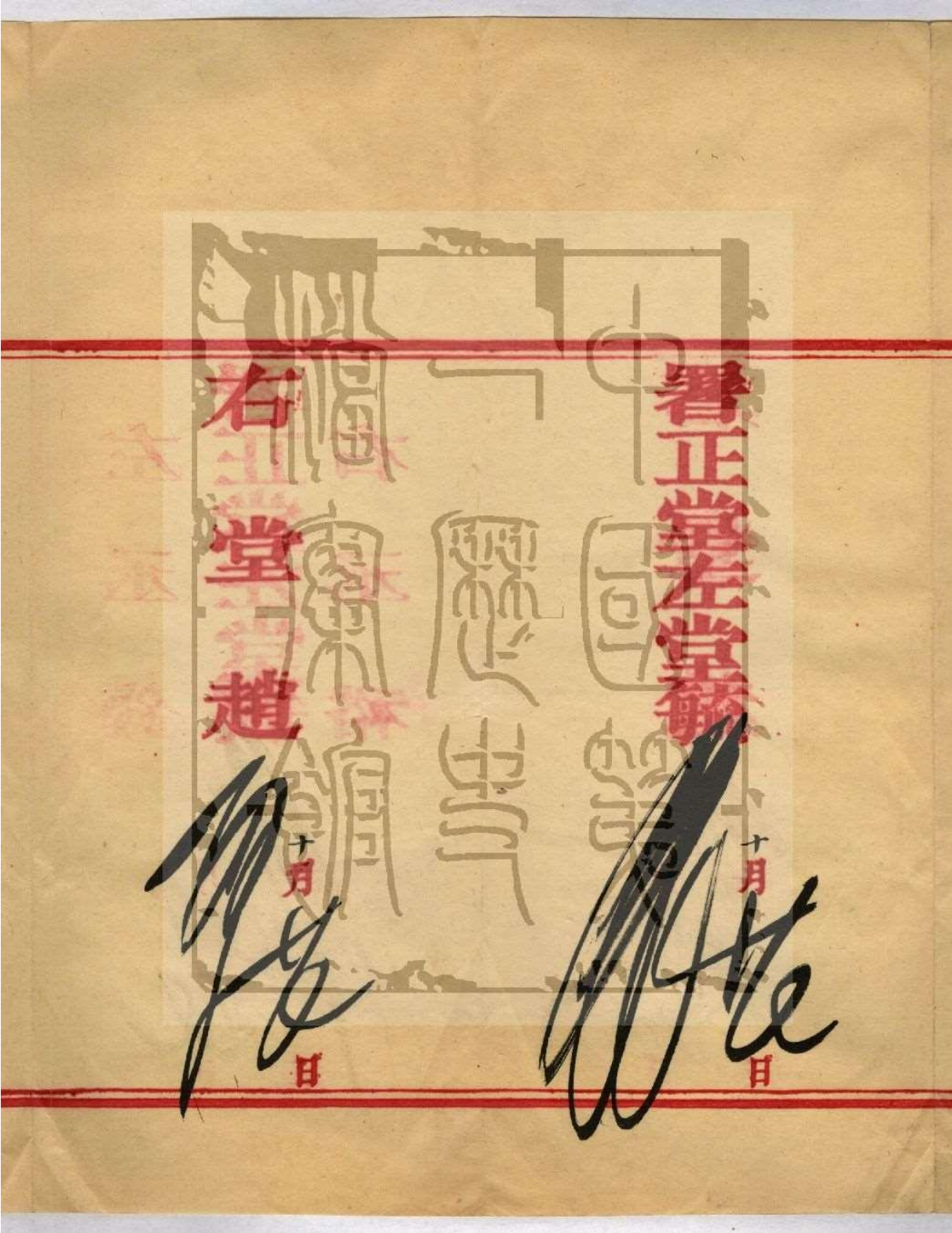
Annexe 1.d, Bureau des Taxations Chongwenmen, Compagnie d'escorte Wansheng (1906), doc. 1.

槍枝有干例禁當即扣留等因
 前來相應將槍枝解送
 貴部檢收查照可也須至片者
 右片行
 計送天槍壹枝
 民政部
 光緒三十三年十月
 日
 元
 光緒三十三年十月
 日

Annexe 1.d, doc. 2.



Annexe 1.d, doc. 3.



Annexe 1.d, doc. 4.



Annexe 1.d, doc. 5.

21
1048
010

稽查處為移付事准崇文門商稅衙門片開據前門分局稟
稱二十四日晚西車到時查有盛標局趙姓帶有大槍一支
又二十八日晚西車站查有信昌標局王俊鈴帶有大槍一支均無
護照查槍支有十例禁當即扣留等因前來相應將槍支解送
前來查各標局所用槍支均經遵照定章呈送
貴廳註冊烙印其帶出未經烙印槍支回京後呈驗係屬業經
註冊即應補烙火印飭領否則扣留除飭該標局親赴外廳聽
候核辦外理合將原槍各一支移送
貴廳查照核辦可也須至移者

右 移 外大槍二支

外城總廳

十一月初二日

Annexe 1.e, Bureau des Taxations Chongwenmen, compagnie d'escorte Xinchang et Wansheng (1906).

稽

21
全案
目錄
1049
009

崇文門商稅事務衙門為片送事據本

衙門前門分局稟稱十月二十八日西道晚

車到時查有信昌標局王俊鈴帶有火

槍一支因無護照查槍支有干例禁當即

扣留等因前來相應將槍支解送

貴部檢收查照可也須至片者

右
片
行
計送火槍壹支

民
政
部

Annexe 1.f, Bureau des Taxations Chongwenmen, compagnie d'escorte Xinchang (1906), doc. 1.

槍一支因無護照查槍支有干例禁當即
 扣留等因前來相應將槍支解送
 貴部檢收查照可也須至片者
 右片行
 計送大槍壹支
 民政部
 光緒三十一年拾月叁拾
 日

Annexe 1.f, doc. 2.

第 二 百 零 一 號

光緒三十二年十一月初一日到

崇文門商稅衙門片送車

站查有信昌鏢局王俊

鈴攜帶洋鎗有干例禁

送部存放由

計大槍一枝

正

堂

徐

月

收

日

十一月初二日槍送外廳核辦

Annexe 1.f, doc. 3.

崇文門商稅事務衙門為片送事
據前門分局稟稱十一月十四日西
站晚車到時查有慶陞標局
馬姓帶有手槍壹隻附子伍枚
因無火印及護照查槍枝有干例
禁當即扣留等因前來相應
將槍枝並子粒一併解送
貴部檢收查照可也須至片者

21
1048
011

Annexe 1.g, Bureau des Taxations de Chongwenmen, compagnie d'escorte Qingsheng (1906), doc. 1.

號八零百二第

光緒三十二年十一月十七日到

崇文門片送車站查有慶

隆標局馬姓帶有槍支子

彈有干例禁送部存放由

正堂徐

上月

收

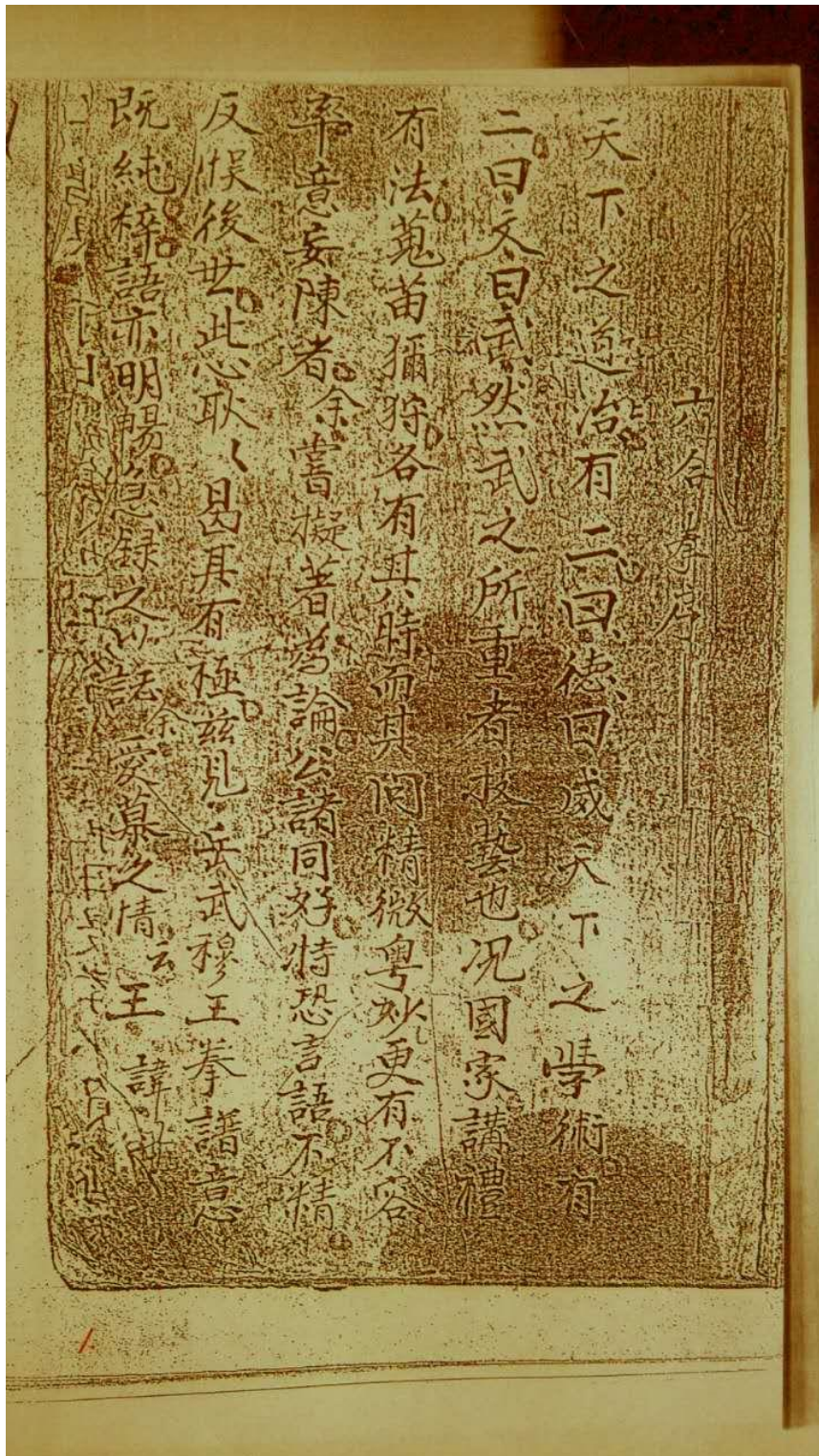
日

Annexe 1.g, doc. 2.

21
 1049
 019

稽查處為片行事據崇文門送前內分局稟稱於初七日
 保言晚車到時有化順標局夥計陳景山攜帶大槍二枝
 子二十五枚稱係由保言來京為即扣留將該人即槍枝一并
 送鐵路巡警局解送貴部查收在案等因前來現奉
 堂憲面諭示為審處付訊等因相應片行
 貴處查照辦理等因片行在
 右片行
 計文三件供一件大槍二枝
 小槍一枝子五十八枚
 三月十五日

Annexe 1.h, Bureau des Taxations Chongwenmen, compagnie d'escorte Yuanshun (1906).



Annexe 2.a, stèle de Dai Longbang, Qixian, documents transmis par Wang Jianzhu, doc. 1.

字鵬舉河北湯陰人也王父早卒事母最孝少負剛氣
優將畧剛毅多謀其智勇絕倫超群當時名將無匹
及長應募於東京留守宗澤獎談兵曰如將軍者方
可獎言孫吳屢尚戰功遂成大將善以少擊多象
自帥八百人被王善等五十萬於南堇門八千人
破曹城十餘萬寨於桂嶺其戰兀木於順昌則討後
寇八百於朱仙鎮五百人破京兵十餘萬凡有所舉必謀定而

3 後戰故有勝無敗。猝遇敵不劫故敵為之語曰撼山易撼
岳將軍難。張浚嘗問用兵之術於王。王曰仁信智勇嚴
闕一不可。平生好賢禮博士覽經史雅歌投壺怡然。
如書生。每戰勝必辭功曰將士効力飛何功之有。而忠憤
激烈議論持正。不挫於人卒以此得禍。為宋深惜之。當
童子時受業於名師精通鎗法以鎗為拳。立拳法
明教將佐。名曰意拳。神妙莫測蓋後世未有之技也。

4 王以緩金元明教代鮮有其技也獨我郡公名際可字
 隆風生於明末國初為蒲東諸馮氏人訪名師於終
 南山得武穆王拳譜後授余師曹繼武先生於秋蒲
 時人不知其勇先生習武十有二年技勇方成康熙
 癸酉科聯捷三元銜命為陝西精遠總鎮大都督
 致仕歸藉余遊至池先生以拳授余學之十日寒暑
 先生曰子勇成矣余回晉至洛陽遇裴學禮馬公

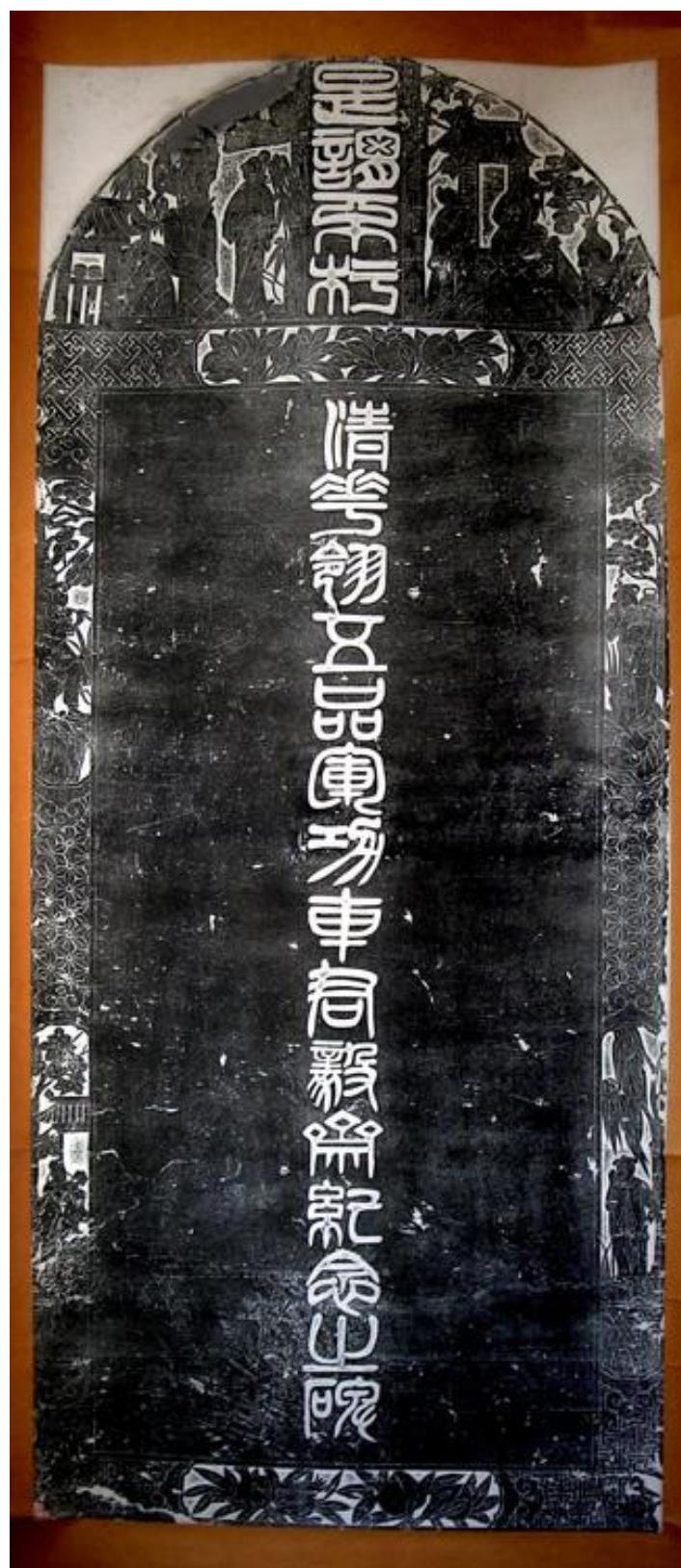
談勢甚洽屬_余為序_余不文焉能為序。但見世有勇
敢之士未嘗無兼人之力及觀其藝再叩其學手不應心
語不合道者何也不待箇中真傳故也所謂真傳者名雖
曰武其實貴和。和者智_勇與順成自然之謂也。豈近世投拿拘
打封閉閃展遲其跳躍悅人耳目者可比_比其意拳大要不
外陰陽五行。動靜起落進退虛實_實而其妙天須六合六
合者。手與足合肩與膝合肘與腕合眼與心合心與氣合氣

雙力合苟能日就月將。智無不圓。勇無不生。倚乎知之
理。會乎知之精。自然能去能就。能弱能強。能進能退。
能柔能剛。不劫於山岳。難知如陰陽。無窮如天地。充
足如太倉。浩渺如滄海。元耀如^三日光。以此視近世演
武者。異乎不異乎。同乎不同乎。



皆在乾隆十五年歲次庚午荷月書於河南洛陽

馬公書屋



Annexe 2.b, stèle de Che Yizhai, Taigu, document transmis par Wang Jianzhu.

Annexes 3. Photographies de maîtres-escortes



Annexe 3.a, compagnie Huiyou (approx. fin dynastie Qing), musée des compagnies d'escorte, Pingyao.



Annexe 3.b, Liu Shijie 刘士杰 (1864-1930), compagnie Tongxinggong, musée des compagnies d'escorte, Pingyao.



Annexe 3.c, Wang Jiwu (assis), Wang Jianzhu, Yuci. Document photographique transmis par Wang Jianzhu.



Annexe 3.d, Wang Youxiang, document photographique transmis par Wang Jianzhu.



Annexe 3.e, compagnie Tongxingong, musée des compagnies d'escorte, Pingyao.



Annexe 3.f, portrait de Li Cunyi, document photographique transmis par Wang Jianzhu.

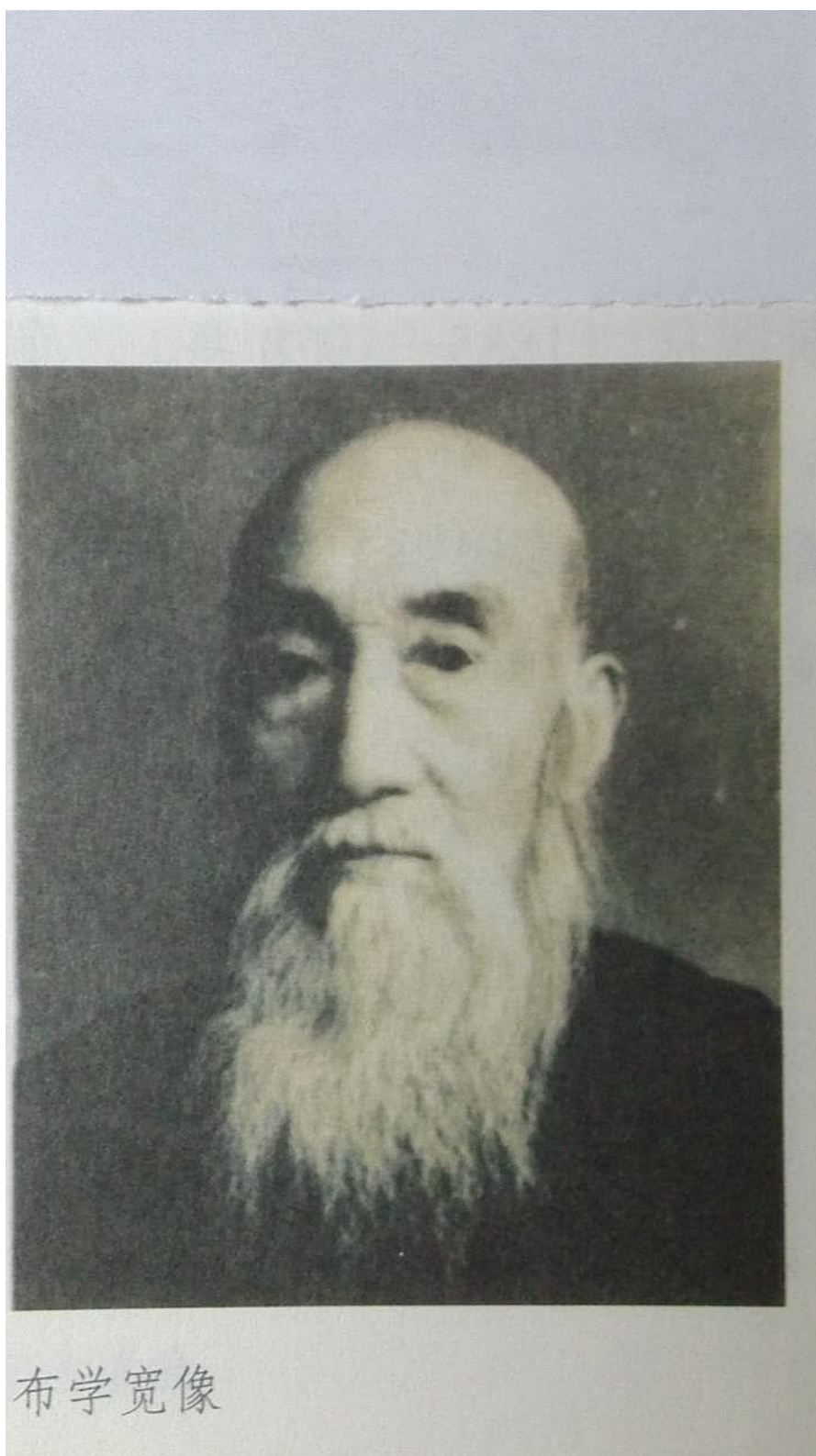


Annexe 3.g, portrait de Li Fuzhen, document photographique transmis par Wang Jianzhu.

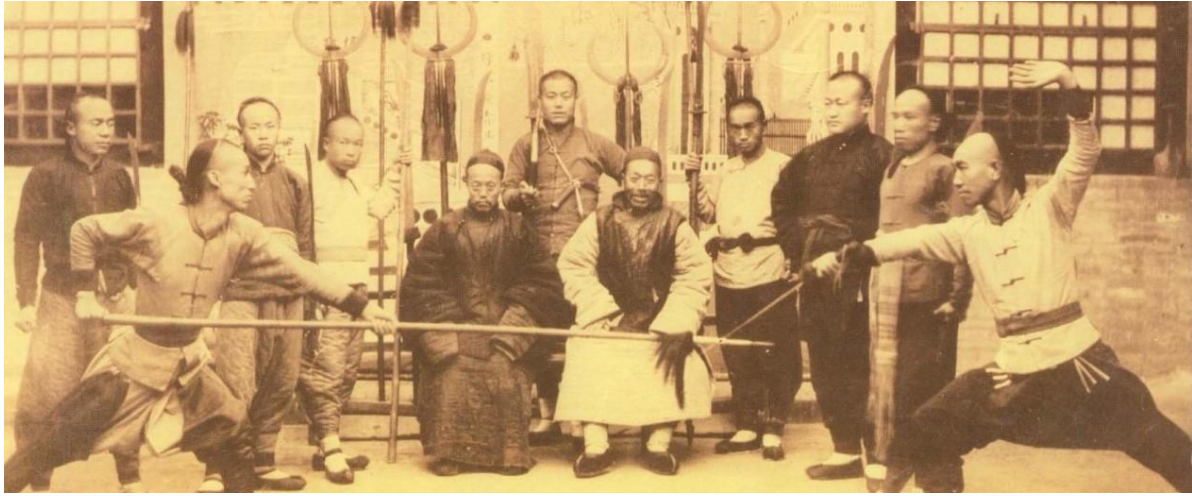


形意拳大师车毅斋 (1833—1914)

Annexe 3.h, portrait de Che Yizhai, document photographique transmis par Wang Jianzhu.



Annexe 3.i, portrait de Bu Xuekuan, document photographique transmis par Wang Jianzhu.



Annexe 3.j, Che Yizhai (assis, à gauche) et Guo Yunshen (assis, à droite), approx. fin de la dynastie Qing.

Annexes 4. Photographies des descendants des maîtres-escortes



Annexe 4.a, Zhang Yuren et son disciple, Pingyao, mars 2017.



Annexe 4.b, Wang Xicheng, Qixian, mars 2017, doc. 1.



Annexe 4.b, Wang Xicheng et ses disciples, doc. 2.



Annexe 4.c, Song Guanghua (centre), son épouse et ses disciples, Taigu, mars 2017, doc. 1.



Annexe 4.c, école de Song Guanghua, doc. 2.



Annexe 4.d, Wang Jianzhu (droite) et son frère, Yuci, juin 2018. Photographie transmise par Wang Jianzhu.



Annexe 4.e, scène de pratique du xingyiquan, Zhang Yuren et son maître, Pingyao (date inconnue). Musée des compagnies d'escorte, Pingyao.

Liste des figures (cartes, schémas et tableaux)

1. Tableau comparatif des quantités de sel vendus (dynasties Song et Yuan).....	64.
2. Offres et réponses dans les échanges directs et indirects.....	75
3. Échanges marchands-escorte-escorteurs.....	76
4. Carte des principales routes commerciales du Nord pour le commerce du thé des marchands du Shanxi au XVIII ^e siècle.....	79
5. Explication du système à code secret des mandats.....	82
6. Les <i>piaohao</i> existant en Chine de 1796 à 1820 (règne Jiaqing 嘉庆 1760-1820).....	82
7. Créations des sièges de <i>piaohao</i> entre 1823 et 1921.....	83
8. Vocabulaire du parler noir.....	130
9. Processus standardisé d'intronisation des compagnies d'escorte.....	147
10. Calendrier des périodes de convois caravaniers (d'après le calendrier grégorien).....	149
11. Inventaire des armes à feu dans les compagnies d'escorte.....	166
12. Diffusion de la pratique du <i>biangan</i> dans la province du Shanxi.....	178
13. Inventaires des armes connues employées dans le métier d'escorte.....	185
14. Inventaire des compagnies d'escorte en relation avec la tradition martiale.....	188
15. Tableau des règles et des conditions d'intronisation.....	296

Index

- agiotage, 10, 58, 83, 86, 87, 414
alchimie, 51, 249, 301, 304, 320, 328, 396, 405
alchimique, 49, 297, 303, 305, 308, 411, 412, 414, 420
alchimiques, 39, 49, 50, 297, 308, 321, 328, 418
Alliance des guerriers de Chine de Tianjin, 389
ancêtres, 26, 27, 43, 45, 52, 264, 281, 289, 290, 334, 337, 340, 352, 383
Anhui, 70, 73, 74, 79, 95, 104, 106, 210, 260, 368, 450
animaux, 32, 99, 108, 144, 163, 169, 181, 200, 215, 216, 219, 220, 259, 317, 319, 351, 352, 417, 421
anjing, 50
antimandchous, 44, 160
anti-Qing, 75, 82, 108, 152, 250, 256, 258, 259, 261, 262, 285, 286, 291, 292, 293, 384, 388, 417
argent, 5, 31, 64, 65, 67, 73, 74, 77, 78, 80, 86, 87, 89, 91, 92, 95, 102, 117, 120, 122, 126, 127, 128, 145, 147, 148, 156, 159, 160, 166, 167, 169, 173, 175, 176, 181, 203, 217, 229, 237, 239, 244, 258, 259, 269, 278, 337, 339, 367, 407, 460
armes à feu, 11, 40, 59, 145, 154, 170, 179, 184, 186, 187, 189, 191, 208, 373, 417, 425, 519
armes blanches, 82, 104, 191, 338
art martial, 30, 43, 48, 49, 53, 54, 81, 133, 141, 156, 158, 161, 163, 175, 191, 194, 197, 198, 202, 207, 209, 212, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 250, 253, 254, 255, 264, 270, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 285, 286, 289, 294, 295, 300, 304, 305, 306, 311, 318, 323, 327, 328, 330, 333, 341, 343, 350, 352, 379, 388, 391, 392, 396, 397, 402, 404, 406, 413, 437
artiste martial, 39, 44, 52, 158, 176, 207, 285, 433
artistes martiaux, 45, 46, 48, 51, 134, 149, 152, 156, 159, 160, 162, 171, 174, 178, 179, 180, 182, 192, 224, 227, 230, 232, 235, 252, 254, 256, 258, 260, 284, 288, 296, 332, 346, 350, 357, 386, 392, 413
arts martiaux, 13, 28, 31, 32, 35, 38, 40, 46, 52, 53, 75, 81, 82, 83, 109, 134, 155, 158, 159, 161, 162, 171, 178, 181, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 206, 211, 217, 224, 229, 230, 232, 233, 238, 239, 240, 241, 249, 250, 251, 252, 256, 259, 262, 265, 266, 271, 274, 278, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 289, 290, 292, 293, 295, 303, 304, 305, 314, 316, 319, 320, 321, 326, 327, 330, 332, 333, 334, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 350, 351, 353, 357, 359, 360, 361, 362, 367, 369, 370, 372, 374, 376, 378, 379, 380, 382, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 419, 423, 428, 433, 434, 436, 437, 443, 444, 449, 450, 452, 453, 455, 458, 462
ascétique, 49, 346, 405, 412
Asie centrale, 65, 68
auberges, 82, 161, 176, 217, 218, 219
autorités locales, 43, 105, 172, 181, 211, 264, 356
Bailianjiao, 138
baishi yishi, 54, 209, 333
bajiquan, 369, 391, 392, 401, 402
bancaire, 5, 10, 58, 74, 77, 88, 90, 91, 92, 180, 414
bandit, 99, 124, 125, 133, 368
banditisme, 103, 105, 116, 380, 381, 384, 435
bandits, 102, 105, 122, 125, 133, 136, 138, 237, 458
bannières d'escorte, 59, 222, 223, 226, 227, 243
banques, 36, 58, 64, 66, 67, 90, 94, 96, 139, 164, 181, 266, 267, 366, 437, 441
baobiao, 155, 172, 173, 175, 194, 267, 425, 426, *Voir* escorteurs
Baoding, 120, 122, 190, 213, 242, 376
Baotou, 118, 168, 182, 236, 237, 256, 259, 263, 409
barbares, 107, 110, 124, 125, 362
bâton-cravache, 199, *Voir* biangan

Beijing, 19, 28, 49, 68, 69, 70, 72, 78, 79, 80, 81, 82, 88, 89, 90, 100, 101, 102, 104, 105, 119, 120, 123, 131, 134, 138, 140, 144, 146, 156, 158, 159, 160, 171, 172, 173, 176, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 203, 207, 212, 213, 214, 228, 229, 232, 233, 240, 251, 259, 260, 261, 266, 268, 274, 275, 277, 284, 285, 293, 294, 298, 301, 313, 321, 338, 366, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 382, 385, 386, 393, 395, 397, 403, 404, 408, 409, 419, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 453
biangan, 199, 200, 201, 519
biaoju, 5, 7, 31, 35, 36, 80, 93, 96, 155, 157, 159, 176, 177, 182, 185, 186, 187, 188, 190, 196, 198, 199, 203, 208, 210, 211, 216, 223, 224, 225, 231, 234, 240, 242, 258, 260, 270, 415, 425, 426, 427, 436, 441, 443, 444, 464, *Voir* compagnies d'escorte
biaoqi, 35, 158, 165, 167, 168, 169, 222, 223, 416, 442, *Voir* bannières d'escorte
biaoqi zhidu, 165, 416, *Voir* système de périodicité
biaoshi, 5, 7, 30, 155, 164, 239, *Voir* maîtres-escortes
 Bodhidharma, 12, 282, 283, 284, 286, 289, 290, 292, 436, 438
 Bouddhas, 26
 bouddhique, 32, 254, 282, 283, 284, 286, 287, 289, 291, 302
 bouddhiques, 25, 51, 253, 254, 282, 288, 292, 438
 bouddhisme, 12, 199, 234, 254, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 295
 boxe, 12, 30, 48, 199, 211, 238, 243, 252, 257, 261, 269, 284, 285, 291, 292, 295, 296, 306, 307, 321, 341, 348, 358, 360, 369, 376, 385, 392
 boxe [du monastère] de Shaolin *Voir* Shaolinquan
 boxe de l'esprit *Voir* xinyiquan
 boxe de l'esprit et des six harmonies (coordinations) *Voir* xinyi liuhe quan
 boxe de l'intention *Voir* xinyiquan
 boxe de l'intention et des six harmonies *Voir* xinyi liuhequan
 boxe de l'islam, 262, *Voir* jiaomenquan
 boxe de la famille Hong *Voir* Hongjiaquan
 boxe de la forme et de l'esprit, 30, 197, *Voir* xingyiquan
 boxe de voyous *Voir* liumangquan
 boxe des Dai *Voir* Daijiaquan
 boxe des huit extrémités *Voir* bajiquan
 boxe des quatre techniques *Voir* sibaquan
 boxe du dos arqué *Voir* gongliquan
 boxe du grand accomplissement *Voir* dachengquan
 boxe du grand ancêtre, 207, *Voir* taizuquan
 boxe du singe *Voir* houquan
 boxe longue *Voir* changquan
 boîtes internes, 52, 302, *Voir* neijiaquan
 brigand, 31, 81, 99, 109, 115, 117, 121, 124, 125, 129, 130, 138, 170, 202, 221, 228, 237, 313, 358, 363, 367, 368, 412, 462
 brigandage, 5, 6, 8, 10, 11, 28, 31, 39, 58, 78, 79, 81, 92, 96, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 132, 134, 138, 148, 149, 153, 160, 191, 208, 215, 224, 273, 346, 368, 381, 384, 386, 415, 416, 439, 453
 brigands, 1, 3, 5, 7, 32, 33, 34, 40, 41, 57, 58, 59, 60, 62, 76, 78, 81, 87, 96, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 148, 149, 152, 159, 162, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 191, 192, 193, 194, 196, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 216, 217, 218, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 236, 237, 242, 244, 265, 267, 270, 273, 285, 339, 344, 346, 351, 356, 358, 361, 367, 368, 369, 380, 381, 382, 385, 406, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 430
 Bu Bingquan, 20, 80, 264, 265, 269, 270, 273, 274, 421, 432
 Bu Binquan, 53, 264, 265, 266
 Bu Xuequan, 53, 264, 273, 509
 Bureau Général de la Police d'Inspection, 184
 Cangzhou, 41, 212, 229, 230, 313, 314, 359, 360, 363, 369, 428
 Canton, 70, 95, 390

Cao Jiwu, 210, 260, 261, 262, 263, 275, 279, 294, 440
 Cao Tiyan, 195, 196
 capitalisme, 65, 74, 75, 87, 94, 95, 96, 455, 459
 caravanes, 31, 32, 39, 58, 59, 64, 76, 78, 79, 82, 99, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 119, 122, 123, 127, 139, 140, 143, 149, 153, 155, 162, 169, 172, 189, 196, 206, 215, 218, 220, 225, 227, 259, 271, 408, 421, 437
 caravanier, 5, 10, 11, 13, 44, 49, 50, 59, 74, 89, 99, 124, 155, 161, 163, 192, 200, 210, 215, 219, 220, 228, 256, 259, 264, 266, 268, 408, 409, 417, 418, 454
 caravaniers, 27, 28, 30, 31, 33, 37, 66, 67, 73, 75, 78, 80, 81, 98, 99, 102, 127, 165, 168, 181, 193, 202, 210, 215, 220, 245, 411, 413, 416, 417, 421, 519
 catégorie sociale, 5, 30, 31, 32, 33, 35, 51, 56, 57, 58, 62, 64, 74, 76, 82, 116, 161, 193, 203, 204, 256, 267, 400, 408, 409, 411
 catégories sociales, 6
 cavaliers, 27, 102, 173, 236, 265, 273
 céramique, 31
 cérémonie rituelle *Voir* intronisation
 chameaux, 32, 99, 181, 199, 201, 202, 215, 216
changquan, 196, 260
 charrettes, 32, 99, 141, 142, 219, 226, 227, 230
 Che Yizhai, 53, 211, 252, 255, 261, 264, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 289, 332, 418, 432, 434, 498, 507, 510
 chemins de fer, 27, 266, 356, 373, 408, 419
 Chenjiagou, 197
 chevaux, 37, 99, 102, 141, 181, 215, 216
 chiens, 32, 142, 181, 215
 Chongqing, 159, 214
 Chongwenmen, 186, 188, 189, 479, 484, 485, 488, 490
 Cinq Phases, 12, 54, 284, 304, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 324, 327, 329, 346, 364, 444
 clan, 33, 50, 147, 205, 234, 269, 378
 claniques, 48, 349, 387, 409, 413, 420
 classe paysanne, 31, 66, 74, 76, 81, 103, 112, 259, 381
 cohérence sociale, 49, 50, 51, 409, 422
 commerce, 10, 30, 32, 58, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 87, 88, 89, 91, 95, 100, 106, 118, 139, 158, 168, 175, 215, 236, 244, 257, 259, 264, 265, 359, 365, 379, 385, 409, 421, 428, 451, 519
 compagnies d'escorte, 5, 10, 11, 13, 21, 31, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 58, 59, 77, 80, 86, 96, 98, 104, 109, 122, 127, 129, 131, 132, 133, 139, 144, 148, 149, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 202, 206, 207, 208, 211, 212, 216, 217, 222, 223, 224, 225, 227, 230, 231, 235, 238, 240, 241, 244, 245, 258, 264, 266, 267, 333, 334, 356, 408, 411, 412, 415, 416, 417, 419, 421, 425, 426, 433, 444, 464, 500, 501, 504, 518, 519
 comptoirs d'échanges, 31, 66, 90, 166, 180
 contrebande, 105, 106, 107, 114, 171, 436
 convoi, 5, 80, 94, 99, 117, 120, 121, 122, 129, 139, 141, 142, 143, 159, 165, 166, 167, 169, 186, 203, 216, 219, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 240, 437
 corps, 1, 3, 5, 6, 10, 12, 13, 27, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 57, 62, 82, 144, 162, 163, 194, 196, 199, 202, 205, 210, 217, 220, 222, 232, 236, 247, 249, 253, 255, 265, 267, 274, 286, 290, 297, 299, 300, 302, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 319, 321, 322, 324, 325, 328, 329, 330, 331, 332, 344, 345, 346, 347, 357, 364, 366, 367, 383, 402, 404, 411, 414, 419, 448, 459
 cosmologique, 32, 50, 54, 205, 256, 297, 300, 305, 308, 309, 310, 405, 418
 crédit, 36, 86, 87, 158, 166, 285, 443
dachengquan, 27, 320, 385
 Dai Chuanceng, 52, 463
 Dai Chuanzeng, 263
 Dai Erlü, 52, 210, 213, 230, 236, 252, 256, 259
 Dai Guangqi, 257, 258
 Dai Kui, 52, 210, 236, 237, 263, 264, 265, 413, 421
 Dai Longbang, 44, 52, 210, 236, 241, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 275, 279, 295, 418, 463, 491

Dai Tingshi, 258
 Dai Wenliang, 259
Daijiaquan, 52, 263
 Danfengge, 258
 Dao, 22, 297, 298, 299, 301, 302, 328, 347
daofei, 113, 114, 116, 453, *Voir* brigands
 Daoguang, 24, 212, 213, 214, 229, 362
 Dashengkui, 236, 264, 265, 421
 Dashun, 77
 Datong, 25, 26, 27, 28, 72, 100, 102, 106, 201, 429, 436, 448, 453
 Daur, 126
 déclin, 5, 6, 13, 30, 31, 33, 36, 49, 51, 56, 57, 59, 64, 68, 76, 105, 132, 171, 191, 247, 258, 263, 360, 362, 378, 387, 409, 411, 417, 419, 422, 452
 descendants, 6, 13, 14, 31, 33, 34, 39, 42, 43, 44, 49, 52, 53, 74, 75, 116, 126, 143, 152, 154, 181, 192, 207, 211, 223, 241, 250, 252, 256, 258, 260, 263, 266, 272, 288, 346, 349, 360, 362, 370, 387, 388, 396, 417, 424, 432, 511
 désert, 25, 26, 237, 421
 Dieu de la Fortune, 169, *Voir* Guandi
 disciples, 20, 164, 197, 225, 228, 235, 237, 239, 264, 266, 268, 269, 270, 281, 283, 333, 337, 339, 342, 344, 350, 355, 361, 368, 375, 376, 378, 379, 380, 392, 402, 406, 514, 515
 Du Xinwu, 158
 élite, 83, 106, 126, 362
 émergence, 5, 6, 30, 34, 38, 49, 50, 56, 57, 62, 64, 66, 95, 127, 129, 148, 161, 232, 250, 256, 267, 294, 381, 382, 384, 408, 411, 412, 413
 entraînement, 12, 27, 48, 181, 198, 200, 208, 232, 252, 253, 254, 270, 287, 302, 306, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 324, 327, 328, 346, 347, 373, 378, 388, 401
 escorteurs, 5, 10, 11, 27, 33, 34, 35, 37, 57, 58, 66, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 96, 98, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 200, 203, 204, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 235, 239, 242, 243, 245, 250, 256, 259, 265, 267, 268, 339, 344, 346, 351, 353, 392, 412, 416, 417, 425, 426, 435, 447, 519
ethos guerrier, 12, 192, 344, 345
 Evenks, 126
 famille Dai, 44, 53, 182, 211, 230, 234, 235, 236, 241, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 440
 famille Meng, 211, 268
fan Qing fu Ming, 292
 Fenyang, 89, 168
 First Historical Archives of China, 171, 190, 191, 426, 427
 fonctionnaires, 40, 41, 58, 70, 80, 85, 89, 112, 121, 123, 131, 132, 135, 136, 152, 154, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 184, 189, 191, 196, 224, 236, 237, 245, 256, 257, 259, 262, 278, 351, 356, 357, 359, 416
 Foshan, 78
 fourrures, 31, 89
 Fujian, 65, 70, 77, 87, 95, 102, 105, 107, 430, 436
 fusils, 122, 173, 185, 186, 187, 188, 190, 244, 265, 373, 382, 383, 426, 427
 Gansu, 77, 168
 gardiennage, 5, 12, 33, 50, 59, 153, 155, 245, 250, 251, 252, 266, 267, 268, 271, 273, 274, 337, 406, 408, 415, 417
gejue, 288, 302, 315
 Gênes, 66, 87
 Gobi, 26, 421
 Goldes, 126
gongliquan, 198, 199
 Gouzi, 77, 266
 Grande Muraille, 68
 Gu Yanwu, 74, 160, 258, 449
 Guandi, 169
 Guangdong, 87, 105, 257, 392, 429, 441
 Guangsheng, 36, 182, 211, 213, 224, 230, 231, 241, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 264, 436
 Guangxi, 77, 81, 153, 449
 Guangxu, 24, 119, 155, 168, 169, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 214, 359, 417, 425, 426, 427, 431
 Guangzhou, 77

guerrières, 28, 49, 51, 208, 361, 372, 389
 Guo Yunshen, 242, 288, 296, 313, 314,
 324, 349, 360, 361, 362, 363, 396, 510
 Guomindang, 385, 389, 390
 Guoshuguan, 399, 400
 han, 27, 108, 124, 125, 229, 261, 263, 416
 Hangzhou, 102, 103, 229, 348, 357, 402,
 403, 430, 442
 Hankou, 78, 100
ha-wu, 140, 141, 142, 143, 226, *Voir*
 heihua
 Hebei, 27, 28, 30, 33, 38, 51, 52, 53, 77,
 100, 101, 121, 122, 123, 144, 167, 168,
 179, 198, 207, 210, 212, 213, 229, 230,
 231, 233, 252, 255, 268, 269, 274, 280,
 288, 289, 290, 296, 313, 314, 332, 334,
 349, 353, 355, 359, 360, 366, 368, 369,
 375, 377, 379, 381, 385, 387, 388, 389,
 391, 401, 407, 418, 428
heihua, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144,
 145, 149, 192, 197, 226, 415
heishahui, 136, 138, 449, 453
 Henan, 38, 77, 100, 102, 175, 182, 197,
 199, 210, 213, 233, 250, 256, 257, 259,
 261, 262, 283, 291, 292, 295, 296, 364,
 379, 381, 404, 428, 440, 451
 Hohhot, 168, 236, 237
Hongjiaquan, 234
Hongqianghui, 381, *Voir* Lances rouges
houquan, 279
 Huang Zongxi, 285, 286
 Hubei, 77, 175, 260
 Hui, 87, 146, 261, 262, 288, 289, 430, 458,
Voir musulmans
huipiao, 91
 Huishang, 70, 74, 450
 Huiyou, 119, 121, 132, 144, 156, 183, 184,
 207, 212, 224, 240, 268, 408, 419, 500
 Hunan, 77, 197
 Hure, 101, 102
huyuan, 267, *Voir* gardiennage
 hygiénique, 49, 232, 250
 Iakoutes, 126
 initiation, 32, 50, 59, 203, 240, 256, 310,
 316, 320, 332, 341, 346, 363, 419
 initiatique, 17, 42, 49, 152, 315, 316, 320,
 341, 345, 355, 423
 interaction, 5, 74, 81, 86, 124, 127, 129,
 134, 191, 206, 309, 345, 348
 intronisation, 12, 33, 54, 59, 164, 165, 203,
 209, 240, 251, 264, 272, 273, 332, 333,
 334, 335, 336, 337, 340, 343, 344, 345,
 353, 355, 359, 364, 369, 388, 400, 418,
 519, 520
 Japon, 94, 125, 129, 327, 375, 377, 396,
 438
 Japonais, 27, 371, 376, 377, 382, 383, 393
 jargon, 11, 37, 58, 120, 127, 132, 134, 137,
 138, 139, 140, 163, 178, 192, 197, 216,
 226, 227, 447, 456
 Ji Jike, 12, 53, 210, 260, 263, 291, 292,
 293, 294, 295, 296
jianghu, 11, 36, 134, 135, 136, 139, 144,
 197, 228, 244, 350, 406, 448, 452
 Jiangsu, 74, 195, 213, 214, 260
 Jiangxi, 70, 77, 95
 Jiangyoushang, 70
jiaomenquan, 262
 Jiaqing, 24, 92, 157, 212, 213, 519
 Jilin, 121
 Jinshang, 5, 7, 19, 31, 36, 38, 68, 69, 70,
 72, 73, 74, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 89,
 91, 93, 100, 101, 167, 197, 199, 209,
 233, 269, 270, 271, 274, 421, 432, 436,
 443, 444, 445, 447, 449, 451, 452, 453
jinyu, 25, 138
 Jinyu, 255
 Jinzhong, 53, 83, 168, 198, 201, 202, 209,
 266
 Jizhou, 121
 Jurchen, 125
 Jurchens, 277, 279
kaizhongzhi *Voir* système d'ouverture
 Kangxi, 24, 86, 260
 Khalkhas, 126
 Khitan, 125
 Kiakhta, 32, 88, 101, 420, 421, 442
koujue, 288, 289, 290
 lance, 12, 68, 156, 208, 261, 281, 291, 292,
 293, 294, 295, 307, 315, 316, 378
 Lances rouges, 13, 380, 381, 382, 383
 Lanzhou, 168
 Lei Lütai, 90, 91, 463
 lettrés, 31, 44, 49, 75, 82, 85, 112, 134,
 152, 181, 249, 277, 287, 305, 388, 417
 Li Cunyi, 192, 211, 213, 240, 287, 289,
 304, 315, 323, 332, 333, 337, 338, 343,
 345, 348, 351, 353, 359, 360, 361, 363,
 364, 368, 373, 374, 375, 376, 377, 378,

- 379, 380, 391, 392, 395, 397, 399, 401, 404, 407, 418, 505
- Li Fuzhen, 211, 261, 271, 272, 434, 506
- Li Guangheng, 211, 268
- Li Hongzhang, 132, 184
- Li Jiangong, 172, 173, 425, 474
- Li Luoneng, 52, 53, 209, 210, 213, 251, 255, 257, 263, 268, 269, 270, 271, 272, 288, 349, 353, 389, 418
- Li Yaochen, 39, 119, 121, 122, 123, 129, 130, 132, 133, 139, 140, 142, 156, 161, 183, 184, 207, 208, 209, 228, 274, 408, 416, 433
- Li Zheng, 261, 262
- Li Zhongxuan, 40, 49, 251, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 302, 303, 304, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 324, 326, 328, 329, 330, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 348, 351, 352, 353, 363, 367, 368, 369, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 391, 394, 396, 398, 399, 401, 405, 406, 408, 433
- Li Zicheng, 77, 362
- liang*, 73, 173, 276, 382, 436
- licences de sel, 70, 73
- lignager, 26, 123, 234, 235, 342, 343, 403
- lignagers, 32, 48, 51, 181, 388
- lignée, 12, 27, 28, 32, 33, 44, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 82, 143, 152, 157, 158, 162, 163, 178, 181, 182, 192, 195, 197, 207, 209, 226, 230, 231, 234, 240, 241, 242, 251, 255, 256, 257, 260, 263, 264, 268, 272, 278, 279, 291, 293, 304, 326, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 340, 341, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 359, 360, 376, 378, 379, 391, 392, 396, 397, 418, 437
- lignée martiale, 28, 158, 162, 178, 181, 182, 192, 195, 226, 279
- lingots, 64, 95, 120
- Lingshi, 69, 202
- littérature, 11, 157
- liumanguan*, 28
- lœss, 103, 132
- lœssique, 25
- longues distances, 32, 78, 79, 123, 153, 161, 167, 176, 215, 216
- Luoyang, 210
- Ma Xueli, 210, 262
- mafia, 117, 129, 203
- maître-disciple, 48, 54, 162, 164, 239, 288
- maîtres, 1, 3, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 20, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 67, 74, 76, 82, 83, 94, 96, 116, 119, 122, 131, 133, 134, 136, 138, 139, 149, 152, 154, 161, 162, 164, 171, 174, 179, 180, 181, 183, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 212, 218, 219, 220, 228, 231, 234, 236, 238, 240, 243, 244, 245, 249, 251, 256, 260, 261, 266, 267, 269, 271, 273, 274, 280, 281, 287, 288, 290, 291, 292, 294, 297, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 313, 324, 327, 334, 339, 340, 343, 344, 345, 346, 348, 350, 353, 355, 356, 357, 360, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 377, 379, 380, 385, 386, 387, 388, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 401, 402, 403, 405, 406, 408, 409, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 432, 434, 455, 457, 500, 511
- maîtres-escortes, 1, 3, 5, 6, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 42, 43, 44, 48, 49, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 67, 74, 76, 94, 96, 116, 119, 122, 131, 133, 134, 136, 138, 139, 149, 152, 154, 162, 164, 171, 174, 179, 180, 181, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 202, 203, 204, 205, 206, 218, 220, 228, 231, 234, 236, 238, 240, 243, 244, 245, 249, 251, 260, 266, 344, 346, 348, 353, 355, 357, 360, 365, 366, 370, 386, 387, 388, 406, 408, 409, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 424, 432, 500, 511
- mandats, 31, 90, 91, 414, 519
- Mandchous, 76, 79, 82, 107, 108, 113, 118, 125, 221, 233, 258, 261, 279, 291, 292, 293, 362, 365
- Mao Mingchun, 20, 199, 201, 202, 204, 206, 463
- Mao Zedong, 391
- marchandises, 5, 31, 32, 36, 68, 74, 78, 79, 80, 86, 87, 89, 95, 99, 101, 102, 104, 141, 153, 155, 156, 159, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 177, 178, 180, 181, 185, 186, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 224,

229, 230, 236, 265, 266, 366, 375, 407, 429, 445

marchands, 1, 3, 5, 10, 13, 19, 27, 28, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 49, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 117, 118, 119, 127, 128, 134, 138, 139, 149, 152, 153, 158, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 189, 197, 200, 204, 209, 215, 216, 218, 220, 221, 224, 225, 226, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 244, 250, 251, 256, 257, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 356, 360, 388, 393, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 425, 432, 436, 437, 441, 442, 443, 444, 445, 447, 450, 451, 452, 453, 519

marchands de Canton *Voir* Yueshang

marchands de l'Anhui *Voir* Huishang

marchands du Fujian *Voir* Minshang

marchands du Jiangxi *Voir* Jiangyoushang

marchands du Zhejiang *Voir* Wuyueshang

martialité, 13, 27, 33, 34, 42, 202, 412, 413, 414

Méditerranée, 65, 66, 103, 222, 439, 460

mémoire collective, 46

mendiants, 135

Meng Furu, 268, 269, 270

Mianchi, 76

miangzhang, 195

militaire, 12, 73, 82, 104, 132, 145, 173, 222, 232, 233, 238, 249, 250, 260, 263, 276, 277, 279, 281, 282, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 307, 313, 315, 350, 356, 357, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 373, 376, 379, 380, 386, 387, 397, 398, 399

mingjin, 50, 287

Minshang, 70

Mongolie, 11, 26, 58, 65, 100, 101, 103, 106, 111, 117, 118, 123, 124, 125, 168, 179, 182, 214, 219, 236, 256, 265, 368, 409, 421, 437

Mongolie intérieure, 100, 101, 106, 111, 117, 118, 125, 168, 179, 214, 236, 256, 265, 368, 409, 421

Mongolie-Intérieure, 26, 182

Mongols, 64, 73, 100, 104, 105, 111, 123, 124, 126, 219, 278

mousquet, 171, *Voir* armes à feu

mouton, 101, 146, 210

mules, 32, 102, 181

mulets, 175, 199, 201, 202, 215

musulmans, 261, 262

négoce, 5, 10, 30, 58, 64, 67, 69, 71, 74, 76, 77, 78, 83, 85, 94, 95, 100, 153, 165, 170, 171, 180, 182, 204, 220, 224, 225, 233, 245, 258, 260, 274, 387, 393, 454

neijiaquan, 52, 254, 295, 452

Ningwu, 113

Nivkh, 126

nomades, 110, 111, 112, 113, 125, 138

nomadiques, 125

Nord, 10, 23, 24, 27, 30, 32, 58, 68, 71, 72, 73, 76, 88, 99, 100, 106, 124, 125, 136, 138, 149, 183, 220, 226, 250, 276, 277, 278, 283, 284, 286, 293, 360, 381, 385, 391, 392, 395, 399, 402, 408, 419, 421, 456, 519

oiseaux, 32, 181

Oroquens, 126

parenté classificatoire, 12, 40, 52, 332

parler noir, 11, 137, 139, 145, 519, *Voir* heihua

patrimonialisation, 33, 43, 211, 422

paysans, 66, 75, 76, 77, 81, 85, 86, 105, 107, 110, 113, 114, 117, 120, 125, 152, 160, 181, 234, 250, 279, 346, 369, 372, 381, 382, 388, 392, 417

pègre, 129, 136, 138, 204, 357, 380, 384, 457, 458

pensée cosmologique, 305

piaohao, 31, 36, 86, 90, 91, 92, 93, 96, 158, 164, 166, 180, 266, 414, 441, 450, 452, 519, *Voir* comptoirs d'échanges

pillage, 81, 86, 98, 103, 109, 110, 111, 112, 116, 121, 128, 149, 172, 173, 175, 229

pillages, 10, 58, 74, 78, 81, 83, 98, 101, 102, 104, 105, 107, 113, 114, 117, 119, 122, 124, 131, 149, 153, 172, 191, 215, 218, 236, 267, 368, 377, 381

Pingyao, 41, 44, 90, 91, 102, 143, 158, 159, 164, 167, 180, 181, 194, 196, 197, 198, 201, 208, 211, 213, 216, 217, 219, 221, 429, 463, 464, 500, 501, 504, 511, 518

pirates, 64, 105, 135, 175
 politique, 10, 43, 55, 60, 64, 66, 69, 72, 73, 75, 78, 82, 85, 86, 98, 100, 104, 105, 106, 136, 178, 206, 221, 225, 231, 232, 233, 234, 245, 256, 258, 259, 261, 263, 277, 280, 285, 286, 291, 342, 353, 355, 361, 365, 367, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 393, 394, 398, 399, 405, 409, 413, 420, 455, 462
 posture du pieu *Voir zhanzhuang*
 pratiquants, 28, 31, 45, 46, 48, 49, 51, 75, 81, 83, 109, 134, 155, 178, 181, 200, 203, 210, 217, 230, 231, 241, 243, 255, 259, 262, 265, 271, 274, 297, 299, 305, 306, 318, 319, 321, 324, 339, 343, 345, 348, 350, 351, 355, 359, 360, 361, 364, 367, 369, 370, 374, 375, 378, 380, 382, 387, 390, 391, 392, 393, 398, 407, 415
 pratique martiale, 27, 45, 46, 49, 59, 232, 249, 283, 303, 371, 386
 pratiques martiales, 19, 42, 51, 59, 60, 82, 94, 149, 192, 195, 202, 205, 206, 232, 234, 249, 256, 257, 278, 282, 284, 285, 302, 319, 326, 328, 345, 346, 355, 364, 387, 388, 392, 405, 409, 418
 prostituées, 135, 217
 protection, 5, 31, 42, 43, 64, 79, 80, 104, 127, 132, 139, 149, 153, 155, 159, 160, 161, 162, 166, 169, 186, 211, 219, 234, 245, 265, 266, 315, 358, 366, 403, 415, 417, 437
qi, 22, 51, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 312, 313, 314, 318, 321, 322, 331, *Voir* souffle
 Qi Jiguang, 279
 Qi Rushan, 39, 157, 177, 178, 179, 433
 Qianlong, 24, 72, 86, 108, 157, 158, 159, 161, 172, 173, 174, 197, 212, 213, 416, 425, 426, 429
qianzhuang, 86, 88, 452
 Qiao Yinggeng, 272, 273
 Qiao Yingxia, 272, 273, 274
 Qiao Zhiyong, 272
 Qingbang, 138, 384, 449
 Qingsheng, 190, 426, 488
 Qixian, 44, 102, 167, 182, 210, 236, 251, 252, 256, 257, 258, 263, 264, 266, 268, 272, 274, 421, 463, 464, 491, 513
quanpu, 39, 275, 323
quanshu, 27, 37, 211, 238, 252, 255, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 291, 292, 293, 299, 300, 329, 404, 451, 452
quanxue, 287, 321, 323, 325, 349, 413, 433
 reconnaissance sociale, 6, 31, 32, 34, 42, 79, 84, 162, 222, 225, 231, 388, 394, 409, 413
 référence ancestrale, 28
 représentations collectives, 111, 112, 115, 116, 224, 238, 456
 résidences, 5, 28, 31, 33, 49, 59, 66, 75, 153, 155, 196, 208, 211, 217, 231, 250, 252, 264, 266, 267, 268, 270, 273, 356, 360, 409, 415, 417, 421
 respiration, 25, 254, 286, 303, 306, 308, 311
 Révolte des Boxers, 121, 211, 332, 361, 371, 375, 378
 Rishengchang, 90, 91, 180, 463
 rituels, 11, 32, 34, 39, 59, 129, 221, 222, 226, 227, 412, 416, 418, 455, 460
 rivières et lacs *Voir* jianghu
 Rome, 69, 222, 308, 456, 460
 Route de la Soie, 68, 420
rumen, 50, 333, 340
 Russie, 32, 65, 101, 133, 153, 167, 377, 396
 sabre, 118, 127, 156, 173, 195, 208, 217, 238, 278, 338, 365, 376, 378, 379
 sabres, 173, 191, 194, 200, 208, 226, 378, 382, 383
sanhuang paochui, 207
 savoirs, 1, 3, 5, 6, 30, 32, 33, 34, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 57, 59, 60, 152, 181, 192, 194, 202, 215, 233, 247, 278, 356, 388, 409, 412, 414, 415, 416, 418, 422
 secte, 241, 278, 371, 372, 380, 382, 383
 sécurité, 28, 32, 112, 127, 153, 155, 172, 175, 178, 188, 203, 265, 366, 367, 383, 395, 421, 425
 sel, 5, 10, 31, 58, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 79, 100, 106, 113, 114, 120, 446, 519
 sensibilité, 12, 50, 216, 281, 290, 303, 311, 318, 324, 328, 329, 330
 Service des Taxations impériales, 119
 Shaanxi, 76, 77, 100, 117, 182, 214, 227, 257, 260, 271, 293, 409, 451
 Shahukou, 118, 236, 237, 463

Shandong, 102, 107, 138, 172, 174, 179, 199, 214, 227, 249, 275, 366, 368, 371, 381, 382, 391, 393, 409, 416, 438, 442, 445, 450

Shang Yunxiang, 251, 338, 350, 351, 375, 376, 377, 392, 397, 398, 401

Shanxi, 5, 7, 8, 10, 19, 20, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 46, 47, 51, 52, 53, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 113, 114, 116, 117, 118, 123, 126, 127, 138, 139, 144, 153, 157, 158, 159, 160, 165, 166, 167, 168, 174, 175, 178, 179, 181, 182, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 209, 210, 211, 213, 215, 218, 220, 226, 227, 228, 231, 233, 234, 236, 237, 240, 242, 243, 250, 251, 252, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 280, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 324, 332, 334, 353, 355, 388, 393, 408, 409, 412, 414, 416, 417, 418, 419, 421, 426, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 463, 464, 519

Shaolin, 195, 199, 233, 234, 238, 249, 250, 260, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 342, 360, 379, 384, 448, 449

Shaolinquan, 234

Shedian, 182, 256, 259

shen, 51, 190, 301, 304, 328, 427

Shenxian, 41, 210, 313, 430

Shijiazhuang, 53, 229, 314, 359, 385, 428

Shuihuzhuan, 135, 159

shuiwusi, 119, *Voir* Service des Taxations impériales

Shunzhi, 24, 76

Shuozhou, 113, 118, 201, 463

sibaquan, 195

Sibérie, 13, 101, 219, 420

Sichuan, 77, 101, 104, 138, 214, 249, 285, 436, 444, 449

sociétés secrètes, 13, 60, 108, 137, 138, 153, 232, 233, 346, 355, 373, 380, 382, 384, 386, 387, 390, 419, 445

soieries, 31, 89, 175

soldats, 27, 102, 103, 104, 105, 110, 113, 120, 173, 175, 176, 177, 203, 233, 274, 277, 363, 364, 365, 369, 370, 374, 376, 378, 379, 381, 392, 396, 398

Solons, 126

Song Baogui, 20, 463

Song Guanghua, 20, 53, 464, 515, 516

Song Tieling, 53

Song Xipeng, 121, 122

souffle, 48, 51, 219, 287, 297, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 312, 320

steppes, 26, 27, 99, 102, 105, 110, 111, 124, 125, 175, 236, 421, 432, 439

steppique, 127

steppiques, 5, 31, 32, 86, 103, 110, 112, 113, 415

Sun Lutang, 280, 287, 300, 301, 302, 307, 308, 321, 324, 361, 392, 394, 397, 401, 434

Sun Zhongshan, 389, 390

Suzhou, 78, 107, 195, 213

système d'échanges, 72, 163

système d'ouverture, 67, 72, 78

système de périodicité, 11, 58, 99, 165

systèmes de référence, 34

systèmes de représentation, 43, 46, 415

taels, 31, 74, 80, 87, 89, 90, 91, 92, 181, 237, 239, 269, 417

Taigu, 37, 41, 44, 53, 102, 168, 196, 200, 211, 219, 251, 252, 256, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 421, 430, 432, 453, 463, 464, 498, 515

taijiquan, 197, 284, 285, 292, 391, 392, 402, 444

Taiyuan, 43, 44, 68, 69, 71, 73, 77, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 101, 116, 168, 197, 199, 201, 204, 211, 213, 219, 239, 241, 243, 252, 256, 258, 261, 270, 272, 280, 289, 291, 296, 409, 421, 429, 430, 434, 435, 436, 440, 441, 442, 444, 445, 446, 449, 450, 451, 452, 453, 463

taizuquan, 207

Tang Weilu, 251, 289, 352, 368, 382

Tangoute, 125

taoïque, 32, 285, 287, 304, 397

techniques, 5, 6, 8, 12, 13, 34, 39, 42, 46, 49, 50, 51, 56, 57, 59, 82, 94, 162, 163, 191, 192, 194, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 215, 216, 221, 231, 232, 235, 238, 241, 242, 247, 249, 250, 252, 253, 254,

256, 259, 260, 263, 266, 269, 271, 274,
 275, 277, 278, 284, 286, 287, 290, 291,
 292, 293, 294, 295, 296, 302, 305, 306,
 307, 310, 314, 315, 317, 320, 323, 327,
 329, 342, 345, 346, 352, 353, 355, 360,
 361, 364, 365, 372, 373, 388, 391, 392,
 396, 397, 398, 402, 404, 405, 409, 412,
 415, 418, 420, 421, 423, 459
 temples, 25, 169
 thé, 5, 13, 32, 37, 88, 95, 100, 101, 167,
 217, 336, 420, 421, 436, 519
 Tiandihui, 138
 Tianjin, 13, 29, 41, 88, 90, 120, 183, 212,
 230, 259, 274, 357, 359, 360, 366, 367,
 370, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378,
 379, 380, 387, 388, 389, 390, 391, 392,
 394, 399, 400, 401, 402, 403, 409, 418,
 428, 430
 Tianjin Zhonghua wushi hui, 389, *Voir*
 Alliances des guerriers de Chine de
 Tianjin
 Tibet, 77
tongbeiquan, 197, 198, 199, 391
 Tongmenghui, 389
 Tongxinggong, 35, 159, 176, 180, 195,
 196, 198, 199, 208, 211, 223, 224, 441,
 464, 501, 504
 Tongzhi, 24, 212, 213
 Toungouses, 126
 tourisme, 43, 181, 264, 272, 273, 342
 traditions, 5, 6, 8, 19, 27, 28, 30, 33, 43,
 44, 45, 47, 51, 53, 56, 82, 84, 115, 125,
 138, 149, 152, 195, 202, 205, 211, 227,
 231, 232, 234, 244, 250, 271, 283, 302,
 337, 348, 351, 352, 385, 387, 398, 400,
 402, 413, 417
 traditions martiales, 5, 6, 30, 33, 45, 47,
 53, 82, 84, 149, 152, 195, 211, 227, 231,
 232, 234, 244, 250, 337, 348, 351, 352,
 385, 387, 398, 400, 402, 417
 transformation, 5, 34, 49, 50, 64, 143, 155,
 250, 255, 294, 297, 301, 307, 308, 320,
 330, 347, 355, 411, 413, 418, 419, 422
 transmission, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 32, 33,
 34, 37, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
 52, 54, 56, 57, 59, 152, 154, 157, 161,
 162, 163, 181, 191, 192, 194, 198, 199,
 200, 202, 205, 210, 234, 235, 239, 240,
 241, 242, 244, 247, 249, 250, 251, 252,
 254, 255, 256, 261, 262, 263, 264, 266,
 267, 275, 278, 279, 282, 283, 288, 289,
 290, 292, 293, 302, 315, 326, 333, 336,
 337, 340, 341, 342, 343, 345, 353, 355,
 360, 363, 387, 388, 402, 411, 418, 419,
 422, 423, 438, 444
 transport, 5, 7, 31, 53, 67, 68, 70, 71, 72,
 73, 79, 80, 90, 92, 99, 153, 159, 161,
 163, 166, 176, 177, 180, 181, 186, 215,
 222, 223, 226, 258, 259, 264, 408, 417
 triades, 129, 136
 Triades, 384
 troglodytiques, 25, 125
tufei, 109, 116, *Voir* brigands
 valeurs sociales, 6, 32, 169, 222, 281, 353,
 422
 vertu martiale, 192, 194, 343, 344
 violence, 11, 49, 58, 64, 86, 104, 105, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 117,
 127, 128, 149, 154, 192, 194, 325, 328,
 329, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 372,
 381, 403, 404, 458, 461
 vital, 25, 217, 220
Voir sanhuang paochuis
 Wan Laisheng, 39, 158, 159, 434
 Wang Er, 76
 Wang Jianzhu, 20, 53, 209, 210, 216, 219,
 224, 271, 272, 273, 464, 491, 498, 502,
 503, 505, 506, 507, 509, 517
 Wang Jiwu, 53, 209, 502
 Wang Xiangzhai, 27, 242, 295, 296, 321,
 323, 324, 325, 326, 327, 348, 349, 350,
 358, 370, 385, 396, 397, 434
 Wang Xicheng, 20, 53, 264, 464, 513, 514
 Wang Yinghai, 53, 264
 Wang Youxiang, 209, 503
 Wang Zhengnan, 285
 Wang Zhengqing, 195, 213
 Wanli, 158
 Wansheng, 190, 213, 427, 479, 484
wenwu shuangquan, 49, 288
 Wokou, 64
 Wu Sangui, 77, 362, 397
 Wudang, 183, 249, 285, 286, 289, 399,
 433, 437, 444, 449
 Wudang shan, 249
wude, 192, 193, 194, 196, 309, 332, 344,
 413, 419, *Voir* vertu martiale, ethos
 guerrier
 Wuhan, 78, 100, 135, 257, 292, 440, 443,
 448

wulin, 39, 45, 48, 49, 134, 178, 207, 251, 280, 282, 283, 284, 287, 289, 290, 302, 303, 304, 307, 310, 319, 324, 332, 337, 339, 340, 350, 352, 358, 359, 360, 363, 367, 368, 371, 375, 382, 391, 394, 395, 397, 404, 413, 432, 433
wuxia xiaoshuo, 46
wuxing, 281, 288, 289, 308, 317, *Voir* Cinq Phases
Wuyueshang, 70
Xianfeng, 24, 212, 214
xiangmazi, 102
Xiangyang, 77
Xiaohan, 44, 257, 263
Xiechiyan, 68
Xinchang, 190, 427, 484, 485
Xinglong, 143, 157, 159, 212, 227
xingyiquan, 5, 8, 12, 13, 21, 30, 32, 37, 38, 39, 48, 49, 51, 52, 53, 59, 80, 82, 155, 157, 192, 197, 200, 205, 209, 210, 233, 240, 245, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 261, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 296, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 326, 328, 329, 332, 333, 334, 338, 340, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 353, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 371, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 385, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 404, 406, 409, 418, 419, 430, 432, 436, 438, 440, 441, 443, 444, 450, 453, 518
Xinjiang, 32, 179
xinyi liuhe quan, 262
xinyi liuhequan, 195, 261, 276, 293, 295, 446
xinyiba, 291, 292, 295, 296
xinyiquan, 38, 52, 53, 82, 182, 211, 230, 236, 241, 252, 253, 254, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 279, 280, 291, 296, 300, 360, 418, 440, 449
xinyong, 31, 35, 87, 177
Xiongnu, 27, 68, 125
Xiyucheng, 90
Xuandong, 24, 213
Xue Dian, 251, 280, 287, 288, 311, 326, 337, 392, 401
Xunjingbu zongting, 184, *Voir* Bureau Générale de la Police d'Inspection
Yakuzas, 129
yamen, 121, 146, 189, 196, 236, 356, 357, 359
Yan Ruilong, 174, 175, 222, 416, 426, 467, 471
Yan Shifan, 74
Yan Song, 74
yanfadao, 119
yangsheng, 42, 232
yanyin, 69
yi, 36, 38, 50, 80, 82, 100, 101, 125, 135, 190, 234, 252, 253, 254, 290, 299, 304, 307, 314, 318, 319, 320, 326, 328, 336, 341, 375, 427, 432, 443, 447, 448, 449
yihequan, 371, 372, 373, 374, 375, *Voir* Révolte des Boxers
Yihetuan, 371, 372, 374, 378
Yongzheng, 24, 88, 294
Yuanshun, 144, 189, 190, 213, 427, 490
Yuci, 41, 44, 53, 198, 200, 201, 209, 210, 216, 224, 251, 252, 257, 268, 271, 431, 464, 502, 517
Yue Fei, 12, 260, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 289, 290, 293, 294, 295, 398, 437
Yueshang, 70
Yuncheng, 41, 68, 70, 202, 275, 291, 294, 430
zei, 99, 116, *Voir* brigands
Zhang Heiwu, 143, 158, 159, 212, 227, 228
Zhang Huaiyu, 212, 228
Zhang Qian, 68
Zhang Sanfeng, 284, 285, 286, 289, 290, 292
Zhang Yuren, 20, 194, 196, 197, 202, 217, 219, 221, 464, 511, 518
Zhang Zhankui, 274, 357, 358, 359, 360, 370, 371, 391, 392, 395, 397, 401, 402, 403, 432
Zhangjiakou, 88, 89, 101, 167, 168, 198, 213, 259, 421
zhangju, 88
zhangzhuang, 88

zhanzhuang, 27, 243, 296, 320, 321, 322,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 350, 385,
397, 434
Zhao Daoxin, 304, 305, 343, 344, 401,
402, 403, 432
Zhejiang, 70, 95, 103, 357, 431, 442
zheseifa, 73
zhezongzhi Voir système d'échanges

Zhichengxin, 77, 90
Zhiyitang, 266
zhongnong yishang, 79
Zhou Enlai, 391
zoubiao, 37, 140, 155, 447, Voir convoi
Zuo Changde, 195
zuobiao, 155, 266, Voir gardiennage

Entre marchands et brigands. Une ethnohistoire des maîtres-escortes en Chine du Nord (XVIII^e-début XX^e siècles) : du corps social aux savoirs du corps

Cette thèse porte sur l'émergence et le déclin des escorteurs de marchands, ainsi que sur l'évolution de leurs pratiques, de nature martiales, alchimiques et rituelles, en relation avec le monde du négoce en Chine du Nord (XVIII^e-début XX^e siècles). Victimes du brigandage sévissant dans les régions steppiques et désertiques, les marchands de la province du Shanxi, les Jinshang 晋商, ont sollicité la protection des maîtres de traditions martiales de leur région : de cette interaction a émergé une catégorie sociale, celle des « maîtres-escortes », *biaoshi* 镖师. Chargés du transport de marchandises telles que l'argent, le sel et le thé, ils s'organisaient au travers de sociétés caravanières privées, les « compagnies d'escorte », *biaoju* 镖局, puis ils se sont spécialisés dans le convoi bancaire et le gardiennage de résidences des marchands. La description des logiques relationnelles avec les marchands et les brigands propose de comprendre dans quelles mesures ces compagnies d'escorte ont participé à modifier les techniques et les modes de transmission des pratiques en lien avec la protection des caravanes et des résidences : la tradition *xingyiquan* 形意拳 (« boxe de la forme et de l'intention »), élément de reconnaissance sociale de lignées importantes dans ce phénomène et toujours transmise aujourd'hui, fait l'objet d'une étude approfondie. La combinaison de la méthode ethnographique (entretiens auprès des descendants contemporains des lignées concernées), à celle d'un travail sur archives, ainsi qu'à une analyse de sources textuelles primaires et secondaires, confère à cette étude une profondeur historique et sociale qui doit contribuer à éclairer d'un jour nouveau le rapport entre activités marchandes, brigandage et transmission des savoirs martiaux en Chine impériale tardive.

Mots-clés : émergence et déclin des catégories sociales, transmission des savoirs, techniques du corps, valeurs sociales, Chine, ethnohistoire

Among the Merchants and the Brigands. An Ethnohistory of Northern China's Escort-Masters (18th early 20th): From Social Body to Body Knowledge

This research concerns the emergence and the decline of the “escort-masters”, *biaoshi* 镖师, as well as the evolution of their practices in relation to the trading world of Northern China (18th early 20th). The escort-masters were organised around private societies called “escort companies”, *biaoju* 镖局. They were responsible for the transport of goods, for example money (tael), salt, silk and tea. They were also in charge of protecting the traders, who were victims of plunder from brigands during their journeys. These traders came from Shanxi province and are called Jinshang 晋商. The escort companies were structured around the transmission of clannish alchemical, ritual and martial traditions still transmitted and practised in present-day. For this reason, these practices are, in my dissertation, the subject of an in-depth study. One of the main lineages involved in the escort profession was the tradition called *xingyiquan* 形意拳 (“Form [and] Mind [combat] Techniques”) created by Shanxi escort groups in the second part of the 19th century. The description of the interactional logic between the groups concerned may reveal new fields of understanding about the phenomenon of escort companies. In addition, it may reveal how the evolution from caravan convoys into guarding residences activities has played a key role in the process of transforming techniques and modes of transmission. The combination of the ethnographic method (testimonies), archival research, as well as an analysis of primary and secondary textual sources (including narratives), gives this study a historical and social depth, which should help shed new light on the relationship between Shanxi local ritual and martial traditions, brigandage and trade.

Keywords : emergence and decline of social categories, transmission of knowledge, body techniques, social values, China, ethnohistory

AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ
École Doctorale n° 355 « Espaces, Cultures, Sociétés »
Institut de recherches asiatiques — IrAsia-CNRS (UMR 7306)
3, place Victor Hugo, 13331, Marseille
Discipline : Anthropologie sociale
Spécialités : Ethnohistoire et études chinoises