

Poisons exotiques et vices domestiques : de vertueux héros aux prises avec les *gu* 蠱 dans un roman du XVII^e siècle ¹

Vincent Durand-Dastès *

Dans la littérature chinoise, les confins de l'empire paraissent nimbés d'une redoutable beauté. La frontière septentrionale est avant tout le théâtre des campagnes contre les cavaliers nomades : le vide pur et glacé de la steppe, les os qui blanchissent près de la Grande muraille ou les doigts gelés qui cassent au contact des rochers sont autant de lieux communs intimement liés à la fascinante barbarie du Nord. Le Sud littéraire est, par contraste, le pays des miasmes et des orages, des épidémies et des poisons. Tandis que les marches septentrionales semblent le domaine d'élection de la « poésie des frontières » (*biansai shi* 邊塞詩), les confins du Sud tiennent peut-être une plus grande place dans la littérature narrative, tout particulièrement dans le roman en langue vulgaire. On se souvient ainsi du long passage que consacre le *Roman des Trois Royaumes* aux guerres que Zhuge Liang 諸葛亮 (181-234) livra contre le chef barbare Meng Huo 孟獲, personnage à peine évoqué par les annales mais qui occupe une large place dans cette geste romanesque : capturé à sept reprises par Zhuge Liang, Meng Huo finira par se soumettre au chef chinois qui, inlassablement, l'a relâché, jusqu'à ce que le barbare se soit complètement pénétré de la supériorité non seulement stratégique mais

¹ Cet article est issu d'une communication à une journée d'études intitulée « Les Chinois et les autres », tenue le 25 novembre 2006 dans le cadre du Centre d'Études Chinoises de l'INALCO. Je tiens à remercier son organisatrice Anne Cheng et ses participants. Je remercie également pour leurs remarques et conseils Vincent Goossaert, Isabelle Charleux et les deux évaluateurs anonymes d'*Études chinoises*.

* Vincent Durand-Dastès est maître de conférences à l'INALCO.

aussi morale de son adversaire². Car, si les terres barbares du Nord et du Sud sont comme les pôles opposés d'une dangereuse altérité, ces pôles ne sont pas de même nature. Au nord, l'épreuve de force est avant tout militaire ; au sud, le conquérant chinois doit vaincre, en sus de la résistance des hommes, de puissantes forces naturelles et surnaturelles : lorsque Zhuge Liang mène sa campagne contre Meng Huo, il s'avance dans un pays ensorcelé. Pour vaincre, il doit résister aux trompeuses séductions du Sud, et, *in fine*, séduire à son tour.

Le thème, très ancien, des magies méridionales, nous paraît offrir, tel qu'il est décliné par le roman en langue vulgaire des Ming et des Qing, des aperçus originaux sur la conception chinoise de l'altérité. À la fois intime et étranger, séduisant et horrifiant, le Sud magique occupe en effet une position ambiguë. Les poisons et envoûtements méridionaux, ennemis intérieurs et insidieux, ne demandent pas en effet les mêmes parades que les razzias des cavaliers de la steppe. On verra d'ailleurs que leur puissance maléfique est susceptible de s'exercer bien au-delà des seules régions frontalières. En revanche, celui qui sait les apprivoiser en ressort investi d'une force décuplée. Les dangers du Sud barbare peuvent être autant source de victoire que de défaite. Ils sont comme la métaphore d'un combat intérieur entre l'ordre civilisateur chinois et ses nombreux ennemis.

Dans cet article, nous évoquons une magie noire particulière, laquelle, à l'origine bien chinoise, se vit au fil du temps déplacée en terre méridionale sans que soient pour autant coupés les fils qui la reliaient aux ennemis intérieurs de la civilisation confucéenne : hommes débauchés, femmes rebelles, eunuques dévoyés, ou religieux sorciers. Au-delà, nous nous interrogerons sur la propension, dans l'imaginaire chinois des derniers siècles de l'empire, à lier aux contrées du Sud les magies dangereuses, comme pour les parer d'une force supplémentaire.

Pour illustrer et développer notre propos, nous nous appuyerons principalement sur un roman peu connu du XVII^e siècle. Celui-ci, comme *Le Roman des Trois Royaumes*, met en scène une expédition victorieuse en terre barbare. On y évoque de façon remarquable la rencontre entre les vertueux héros chinois et les redoutables poisons manipulés par les peuples du Sud, en l'espèce, les *gu* 蠱. Ces derniers, corps étrangers que de sournois barbares sont susceptibles d'insérer jusqu'au fond des entrailles

² La campagne méridionale contre Meng Jiang est contée du chapitre 87 au chapitre 91 du *Roman des Trois Royaumes*. Voir Chen Xizhong et alii (1986), p. 1057-1112.

de Chinois trop peu méfiants, mais aussi vices cachés prêts à jeter le trouble dans l'ordre familial jusqu'au cœur de l'empire, constituent un bel exemple des figures de l'altérité démoniaque que l'on rencontre dans la littérature de la Chine des derniers siècles de l'époque impériale.

Le *gu* 蠱

Le terme *gu* 蠱³ ne comporte pas que des significations maléfiques, c'est notamment le nom du 18^e hexagramme du *Livre des mutations*, composé du trigramme du vent sous celui de la montagne. En divination, il indique un moment propice pour passer à l'action, généralement dans un but militaire. Mais dans la plupart de ses acceptions plus récentes, le mot *gu* évoque une sorcellerie intrusive visant à faire périr un adversaire, ou, à tout le moins, à le contraindre à agir selon la volonté de l'agresseur.

Qu'est au juste un *gu* ? Le mot peut désigner un parasite intestinal, mais beaucoup plus souvent un mal induit par une magie noire qui consiste à créer un animal ensorcelé. Une des méthodes les plus fréquemment décrites pour confectionner un *gu* semble être une glose du pictogramme qui le désigne⁴ : on enferme dans un récipient (*min* 皿) un certain nombre d'insectes, reptiles, ou amphibiens venimeux (*chong* 蟲). Quand ils se sont entredévorerés, le survivant est le *gu*. Suivant l'identité de ce dernier animal, on parle de « *gu* serpent » (*shegu* 蛇蠱), « *gu* grenouille » (*wagu* 蛙蠱), etc. Concentrant la force vénéneuse des animaux qu'il a dévorés, le *gu* peut être utilisé pour assassiner ou envoûter. Il s'agit alors de le faire prendre à la victime. Une fois ingéré, le *gu* lui dévorera les cinq viscères jusqu'à ce

³ Sur le *gu* en général, on se reportera au chapitre de Frédéric Obringer intitulé « le concept de *gu* : séduction et subversion », dans son ouvrage *L'Aconit et l'orpiment : drogues et poisons en Chine ancienne et médiévale*, p. 225-263. Un article maintenant ancien de H.Y. Feng et J. K. Shryock, « The black magic in China known as 'ku' » est une véritable anthologie de traductions d'anecdotes concernant les *gu*, spécialement dans les régions méridionales à partir des Song. Sur le traitement des empoisonnements au *gu*, voir Strickman (2002) les entrées à « *ku* magic or poison » dans l'index ; de Michel Strickmann, voir aussi *Mantras et mandarins*, p. 156-157. Pour une synthèse récente sur le *gu*, surtout appréhendé dans ses dimensions méridionales, voir Deng Qiyao (1998).

⁴ Cf. Obringer (1997), p. 243, notant que le très ancien pictogramme est employé comme une sorte de « programme » par ces descriptions beaucoup plus tardives.

que mort s'ensuive. On peut dissimuler le *gu* dans la nourriture de celui ou celle que l'on veut atteindre, mais aussi le déposer sur sa peau, ou le guider vers sa cible par d'autres moyens. Son effet peut n'être pas immédiat, mais retardé, voire commandé à distance en s'aidant d'incantations : véritable ennemi intérieur logé au sein du corps de son adversaire, le *gu* agit comme un sortilège plus encore que comme un poison. Il peut ainsi servir, en s'assurant de la docilité d'un amant, d'une sorte de philtre d'amour brutal.

Si le terme *gu* comme les pratiques variées qu'il recouvre remontent sans conteste à l'époque pré-impériale, et s'il fut pratiqué jusqu'au cœur des palais de la dynastie des Han⁵, l'art du *gu* est vu depuis longtemps comme une des spécialités de la frontière méridionale⁶. C'est en ces lieux que l'on trouve en abondance les animaux tropicaux venimeux ou vénéneux nécessaires à sa confection, et là aussi que se déploie l'énergie mauvaise et sensuelle de barbares libres et indociles. Les connotations sexuelles potentielles du *gu* se sont ainsi volontiers combinées avec l'exotisme érotique spécialement attaché au Sud-Ouest chinois. Le sujet fascine depuis longtemps, et reste incontestablement à la mode, surtout lorsque le *gu* sert aux femmes des peuplades non han du Sud-Ouest à s'emparer de la volonté d'amants han aussi séduits que terrifiés⁷.

Les Histoires oubliées des Maîtres Chan et des Parfaits taoïstes

Durant les dernières décennies de la dynastie des Ming, le roman en langue vulgaire (*tongsu xiaoshuo* 通俗小說), auquel l'élite intellectuelle accordait désormais un relatif droit de cité, connut vogue et diversification. Tout à la fin de la dynastie, on vit paraître un certain nombre d'œuvres se

⁵ De Groot, dans son *Religious system of China*, consacre un long passage au *gu*, notamment l'affaire d'empoisonnement qui ébranla un moment la cour des Han, De Groot (1892-1897), vol. V, p. 826-869. L'affaire de 91 av. J.-C. est narrée dans le *Hanshu* 漢書, *juan* 6, 8 et 27. Voir aussi une affaire de *gu* sous les Han postérieurs : *Houhanshu* 後漢書, *juan* 10.

⁶ Le *gu* est décrit comme essentiellement méridional à partir des dynasties Sui et Tang, Schafer (1967), p. 102-103. À partir des Song, et de manière récurrente sous les Ming et les Qing, il devient l'apanage des barbares du Sud, plus rarement de l'Ouest, Obringer (1997), p. 247.

⁷ Cf. Miles (2006), notamment la section « indigenous witches and *gu* poison », p. 140-147, ou Diamond (1988). Tous deux insistent sur l'identification du *gu* avec les femmes barbares.

caractérisant autant par la maîtrise de ce genre littéraire que par une nette tendance de la part de leurs auteurs à défendre avec toujours plus de verve l'ordre moral en vigueur. C'est dans ce contexte que l'on doit replacer l'œuvre d'un obscur auteur de Hangzhou du nom de Fang Ruhao 方汝浩⁸.

Fang Ruhao nous a laissé un roman en deux parties : la première, intitulée *Histoire oubliée des Maîtres Chan et des Parfaits taoïstes* (*Chan zhen yishi* 禪真逸史), de date inconnue, fut vraisemblablement écrite vers la fin de l'ère Wanli (r. 1573-1620). Cette première œuvre fut complétée en 1629 par *L'histoire postérieure des mêmes héros* (*Chan zhen houshi* 禪真後史)⁹. Le premier roman retrace les aventures, à la fin des Six dynasties et au début des Sui, d'un général devenu moine bouddhiste, qui, après avoir reçu la transmission d'un livre céleste contenant force secrets magiques et militaires, recueille trois jeunes disciples, lesquels, après avoir mené une vie de redresseurs de torts et reçu les plus hauts honneurs civils et militaires, retrouveront leur maître sur le mont Emei. Le bonze connaîtra l'éveil bouddhique, tandis que les disciples se verront gratifiés d'une apothéose taoïste. La seconde époque fait renaître l'un des trois héros du premier livre, qui, sous le nom de Qu Yan 瞿琰, et toujours aidé discrètement par son maître le saint bonze, reprendra une carrière de justicier magicien dans la Chine de l'époque du règne de Wu Zetian 武則天 (624-750). Roman composite pastichant les chefs d'œuvre du genre, et mêlant passages héroïques à la façon de *Au bord de l'eau* (*Shuihu zhuan* 水滸傳) et scènes érotiques inspirées de *Fleur en Fiole d'Or* (*Jinping mei* 金瓶梅) aux combats magiques dans le style de *l'Investiture des dieux* (*Fenshen yanyi* 封神演義) ou de *la Pérégrination vers l'Ouest* (*Xiyou ji* 西遊記), les récits de Fang Ruhao sont assez joliment composés et rédigés, quoique n'atteignant pas à la qualité littéraire de leurs modèles¹⁰. Ils se montrent aussi d'un moralisme sévère et souvent étouffant. Les héros agissent toujours au service des « bonnes vie et mœurs » chinoises, châtiant impitoyablement les déviants. Face aux jeunes magiciens redresseurs de torts, défilent pour être corrigés femmes lubriques ou indociles, moines débauchés, homosexuels, eunuques fourbes ou barbares

⁸ Voir l'article de Hanan (1985) qui porte sur une période légèrement plus tardive que celle des œuvres de Fang Ruhao publiées dans les années 1620.

⁹ Pour une excellente analyse globale de ces deux oeuvres, voir Keith McMahon, « Two Late Ming Novels » in McMahon (1988), p. 106-129.

¹⁰ Keith McMahon, *op. cit.*, p. 107.

rebelles. Les deux époques de la geste des *Maîtres Chan et des Parfaits* dressent ce faisant un véritable catalogue des adversaires de l'orthodoxie. L'épisode particulier sur lequel nous allons nous pencher oppose aux héros une telle cohorte « d'autres » malfaisants.

Liu Rengui en pays barbare

Sur le spectre des romans en langue vulgaire, les *Histoires oubliées* et leur suite se rangent plus du côté de la fantaisie et de l'invention que du côté des récits plus étroitement basés sur les chroniques historiques. Toutefois, elles ne dédaignent pas d'employer, aux côtés de héros inventés, quelques personnages historiques : c'est le cas de Liu Rengui 劉仁軌 (602-685) qui mena plusieurs expéditions militaires, notamment le long des côtes de Corée, et servit durant sa longue carrière plusieurs empereurs Tang, de Taizong 太宗 (r. 626-649) à Wu Zetian ¹¹. C'est sous le règne de cette dernière que *L'histoire postérieure* de Fang Ruhao prête à Liu Rengui quelques aventures imaginaires. Dans le roman, Liu s'est fait le mentor du jeune Qu Yan, le véritable héros du livre, qu'il a recueilli dans sa maison à l'âge de neuf ans.

Au chapitre 25 du livre, Liu Rengui se voit envoyer en poste à Guozhou, une région menacée par les barbares, où il doit pallier le forfait du précédent commandant en chef ¹². Apprenant la nouvelle, sa femme, Dame Long, le met en garde :

J'ai demandé à l'officier [venu chercher Liu] comment étaient les mœurs à Guozhou : il m'a révélé que cette localité touchait aux territoires des barbares de l'Ouest (*Xiyi* 西夷), que les gens y étaient cruels et féroces (*zhihan* 驚悍), et que de plus les Miao cavernicoles (*dong Miao* 洞苗) s'étaient ligués, prêts à

¹¹ La biographie de Liu Rengui figure dans *Jiu Tang shu* 舊唐書 (L'ancienne histoire des Tang) *juan 84 liezhuan 34* 卷八十四列傳第三十四) et dans *Xin Tang shu* 新唐書 (la Nouvelle histoire des Tang) (*juan 108 liezhuan 33* 卷一百八列傳第三十三).

¹² *Zongdu* 總督, titre conféré sous les Ming à un officier envoyé par le ministère de la Guerre accomplir une mission d'ordre militaire dans une zone s'étendant sur plus d'une province.

tout moment à se soulever ; les montagnes y sont nombreuses, les vallées encaissées et dangereuses.¹³

Comme le laisse présager cette remarque, si la localité de Guozhou correspond au moderne Nanchong (à mi-chemin entre Chongqing et Chengdu), le récit va se dérouler dans une géographie de fantaisie. On y passera de cette localité du Sichuan central à Youyang, à la frontière du Guizhou, voire au cœur de cette dernière province. Lorsque les barbares révoltés décideront d'ouvrir les passes aux monarques étrangers du Grand Ouest, ils n'auront aucune peine à entrer rapidement en contact avec...le roi de Samarcande en personne ! Le narrateur semble en effet surtout soucieux d'associer deux types d'exotisme barbare : celui lié aux Xifan 西番, les territoires de l'ouest, domaine des royaumes guerriers et des bonzes magiciens, et celui qui a pour cadre les grottes abritant les tribus indociles des barbares Miao (*Miaoman* 苗蠻) du Sud-Ouest.

Peu avant de recevoir sa nomination en ces terres dangereuses, Liu Rengui a aidé son jeune ami Qu Yan à contrer les manigances d'un potentat local ; or, ce dernier est un proche parent de l'influent eunuque Yin Ji 印戟 qui s'empresse de dépêcher un assassin pour se débarrasser du trop vertueux Liu. Dans une scène comme on en connaît plusieurs dans les romans ou au théâtre, le spadassin, touché par la conduite exemplaire de Liu Rengui et par son courage face au péril mortel, va renoncer à sa mission et décider au contraire de venir en aide au vertueux officier. Non content de le mettre en garde contre les attentats que l'eunuque félon pourrait encore préparer contre lui, il répète presque mots pour mots les mises en gardes de Dame Long sur les dangers particuliers aux terres de barbarie méridionales, en y ajoutant une allusion précise aux dangers du *gu* :

[le spadassin] sortit de son sein un talisman à l'encre vermillon et une dague, et dit : « Guozhou est à la frontière du Xiyi, les démons pervers (*xiemei* 邪魅) et les *gu* sorciers (*wugu* 巫蠱) y abondent. Que votre excellence garde ce talisman sur lui, et aucun maléfice n'osera l'attaquer : vous pourrez échapper aux dommages des démons et des *gu* ». ¹⁴

¹³ Fang Ruhao, *Chan zhen houshi*, p. 254.

¹⁴ Fang Ruhao, *op. cit.*, p. 257.

En effet, à peine installé dans ses nouvelles fonctions, Liu Rengui va être l'objet d'une tentative d'empoisonnement de la part des plus indociles de ses nouveaux administrés : les chefs (*qiuzhang* 酋長) Miao des trois principales grottes, qui règnent sur une principauté de cinquante quatre tribus cavernicoles demeurant au sud du chef-lieu. Les trois potentats, sous l'autorité du chef de la grotte centrale, un certain Shahuomi 沙或迷, sont sujets de l'empereur de Chine, mais jouissent d'une autonomie de juridiction presque totale, et ce n'est qu'en cas de crime capital qu'ils sont censés en appeler à la justice du mandarin chinois. Mais les chefs Miao trouvent plus sûr de prendre le contrôle de chaque magistrat impérial dès son arrivée en poste, en se débrouillant pour lui faire rapidement ingérer des aliments renfermant un *gu* :

De tout ce que le mandarin gagnait par son labeur, ils exigeaient la moitié. S'il ne se conformait pas à leurs demandes, alors ils récitaient une incantation, et le poison du *gu* se diffusait : beaucoup de fonctionnaires perdaient ainsi la vie, aussi appelait-on dans tout le Sichuan les trois chefs de grottes « les trois *gu* du pays de Ba occidental » (*Baxi san gu* 巴西三蠱).¹⁵

Liu Rengui ne tarde donc pas à recevoir de ses respectueux administrés un tribut composé d'une sélection des meilleurs produits locaux : de la soie rustique, des pelisses, des chèvres, et « deux porcs du pays de Ba (*bashi* 巴豕) ». L'aspect de ces derniers s'avère toutefois peu ragoûtant :

Les soldats Miao firent porter les deux « porcs de Ba » à la préfecture. Liu Rengui les regarda : son cœur tressaillit et son visage s'empourpra. Les deux « porcs » étaient en vérité deux grands serpents, dressant leurs gueules et fouettant l'air de leurs queues ; ils étaient longs de plusieurs toises, leurs yeux étaient de minces fentes et leurs crocs démesurés ; ils exhalaient une haleine à vous renverser. Liu Rengui se ressaisit et dit à un clerc du yamen :

- C'est donc cela, les porcs du pays de Ba !?
- En effet. Chaque fois qu'un nouveau mandarin arrive en poste, les chefs des trois cavernes en offrent parmi les produits locaux qu'ils lui envoient, afin qu'il puisse les déguster.
- Ces serpents sont certainement venimeux, protesta Liu, comment ne serait-on pas empoisonné en en mangeant ?
- Ces serpents vivent dans les vallées des montagnes ; les plus grands pèsent cinq cents livres, les moins gros deux cents, et les plus petits atteignent tout de

¹⁵ *Ibid.*, p. 260.

même cinquante à soixante-dix livres. Les chefs locaux, quand ils en capturent, les font cuire pour les manger. Leur goût est délicieux, tout à fait comparable à la viande de porc ; en marinade ou en pâté, c'est encore meilleur ! C'est pourquoi on les appelle « porcs du pays de Ba ». ¹⁶

Liu Rengui remercie en riant, mais prudent, se garde de consommer les deux « porcs ». Il ordonne qu'on les jette dans les douves ; à minuit, on vient le prévenir : les deux serpents ont entrepris de dévorer les canards des élevages riverains. Accourus, les paysans ont mis le plus gros en fuite et ont tué le plus petit, dont ils se partagent bruyamment la chair. Liu s'étonne que les deux serpents aient commis de tels dommages. Le clerc lui donne alors quelques éclaircissements sur la préparation des « porcs de Ba » : après leur capture, les serpents sont placés dans une fosse où on les abreuve de vin médicinal : cela ramollit leurs os et dissout leur venin : ils deviennent alors inoffensifs, mais, si on les plonge dans l'eau, l'effet du vin se dissipe et ils redeviennent féroces. Le mandarin, en les faisant imprudemment jeter dans les douves, a involontairement rendu aux créatures toute leur dangereuse vigueur ¹⁷.

À l'issue de cet incident, l'officier reste sur ses gardes ; la nuit venue, après avoir brûlé de l'encens et lu le *Livre des mutations*, il entre en concentration, assis le torse bien droit, non sans avoir placé sur sa poitrine le talisman du spadassin et accroché à la tenture de son lit la dague qu'il lui a remise. Bien lui en a pris, car il est bientôt attaqué par trois gigantesques serpents : le premier, étincelant comme s'il était caparaçonné de métal, crache un brouillard aux reflets dorés ; le second, à la peau noire, exhale des nuées ténébreuses ; de la gueule du troisième, blanc comme neige, sourd une abondante salive. À l'aube, les gens de Liu Rengui croient l'appartement de leur maître en proie à un incendie, car il est complètement cerné de lumières et de fumées. Mais, lorsqu'ils font irruption dans la chambre de l'officier, ce dernier, impavide, reste plongé dans sa méditation tandis que les monstrueux reptiles sont lovés à ses pieds. Les serpents sont mis en pièces par les soldats et brûlés devant la porte du camp ¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, p. 261.

¹⁷ *Ibid.*, p. 261-262. Le *gu*, inerte et apparemment mort mais qui est capable de reprendre vie, tout spécialement dans les entrailles de sa victime, est un thème fréquent. Une variante du *gu* s'appelle même *tiaosheng* 挑生, le « reprend vie », voir H.Y. Feng et J.K. Shryock (1935), p. 15-16.

¹⁸ Fang Ruhao, *op. cit.*, p. 262-263.

Les chefs Miao ne s'avouent pas vaincus pour autant, et, changeant de tactique, décident d'inviter le coriace mandarin à venir festoyer dans leurs palais caverneux. Visitant tour à tour chacune des trois cavernes, Liu est régalié de mets délicats et grisé par un vin capiteux ; les soldats Miao exécutent pour lui une danse des épées, tandis que quatre splendides beautés Miao chantent et versent à boire. Liu s'enivre et goûte joyeusement le spectacle. Il accepte de rester coucher chez ses hôtes barbares : les quatre belles se glissent bientôt dans ses quartiers :

À la nuit, les quatre filles déposèrent leurs lampes sur la table, et, s'étant dépouillées de leurs vêtements jusqu'à être complètement nues, se couchèrent aux côtés du commandant, l'enlaçant, et à tour de rôle, manipulant et cajolant son « machin » (*na hua 'r* 那話兒), espérant le mettre en branle. Qui eût cru que le commandant Liu resterait les quatre membres mous comme du coton, son nez soufflant comme le tonnerre, la bouche semblant exhiler des nuées, et son « machin » demeurant tout recroquevillé, comme une limace aspergée de sel. L'humeur coquine des quatre filles Miao finit par se dissiper, et, laissant tomber leurs têtes sur l'oreiller, elles s'endormirent. Le soleil était déjà haut dans le ciel que Liu Rengui ronflait encore paisiblement.¹⁹

Le même manège se répète dans chacune des trois grottes, avec à chaque fois le même résultat. Il n'en faudra pas plus pour subjuguier les barbares. Se consultant, ils tombent d'accord sur le caractère surhumain de l'exploit de Liu Rengui : résister, non pas l'espace d'une seule nuit, comme de célèbres et chastes héros du passé²⁰, mais à trois reprises, aux ensorcelantes beautés Miao, voilà qui le place au dessus de tous ! Il est un homme de bien et de rectitude (*zhengren junzi* 正人君子), un sage (*shengren* 聖人) qui ne céderait guère qu'à Confucius. Ainsi édifiés, les trois barbares indociles se promettent de demeurer à l'avenir paisiblement dans leurs juridictions cavernueuses.

¹⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁰ Tel « le sage de sous le saule », *liuxia hui* 柳下惠, qui réchauffa toute une nuit contre son sein une jeune fille transie sans ressentir le moindre désir pour elle, ou « l'homme du pays de Lu », *Lu nanzi* 魯男子 », héros d'une anecdote moins généreuse : il avait par vertu refusé l'hospitalité une nuit de neige à sa voisine dont la maison s'était écroulée.

Une ultime explication reste toutefois nécessaire. Venu faire soumission définitive à Liu Rengui, un des chefs de grotte lui révèle la nature de leurs menées. Tout cela n'était que *gu* pernicieux :

Lorsque vous êtes arrivé en poste, « les porcs de Ba » que nous vous avons envoyés, peuvent tuer si on les mange ; on les appelle « *gu* morts » (*sigu* 死蠱) ; quant aux serpents que vous avez fait brûler devant les portes du camp, c'est ce qu'on appelle « *gu* vivants » (*shenggu* 生蠱). Jointes l'un à l'autre, c'est le « *gu* du serpent » (*shegu* 蛇蠱). Il y a dans nos grottes de montagnes une plante sauvage, qu'on appelle *zhenyu* 醜餘²¹ ; ses feuilles sont luisantes, sa couleur noire, sa racine est amère, si on la met avec de l'orge pour la faire fermenter, on obtient un vin noir, au goût capiteux (...). Bien que ce vin soit savoureux, bien amère est la saveur du péril qu'il recèle ! S'il est consommé par les gens du crû, ce vin renforce leur essence et leur vigueur. Mais si un étranger (*wairen* 外人) vient à en consommer, son esprit comme ses forces s'affaiblissent : c'est le « *gu* du vin » (*jiugu* 酒蠱). Quant aux filles Miao de nos cavernes, bien qu'elles soient des beautés, les gens du crû (*tumin* 土民) ne les épousent pas avant qu'elles ne se soient accouplées à d'autres : leurs ordures et pestilences (*xinghui* 腥穢) sont ainsi dissipées, et on peut les épouser²². Celui qui a couché avec elles en premier prend le teint jaune, son corps devient tout bouffi et gonflé, et dans la plupart des cas il finit par mourir. C'est le « *gu* du sexe » (*segu* 色蠱). Ces façons de faire sont communes chez nous autres barbares du Sud (*manyi* 蠻夷).²³

Telle était la vraie nature des « trois *gu* » du Sichuan, qu'incarneraient les chefs Miao désormais ralliés à la cause de la vertu comme à celle de la Chine.

²¹ *Zhen* 醜 veut dire « vin empoisonné ».

²² Le thème de ces femmes, toxiques à leur corps défendant, n'est pas sans évoquer certaines composantes du vieux mythe du « pays des femmes ». On explique parfois l'isolement de ses habitantes par le fait que tout accouplement les ferait périr, elles et leurs partenaires. Trouver un écho de ce mythe ici ne serait guère surprenant : les sociétés des ethnies du Sud, sensiblement moins patriarcales pour plusieurs d'entre elles que la société Han, les ont fait parfois considérer par leurs visiteurs chinois comme de véritables « pays des femmes » proches du mythe ancien. Voir Teng (2004), sur les récits de voyages chinois à Taiwan sous les Qing.

²³ Fang Ruhao, *op. cit.*, p. 266-268.

Le *gu*, de la guerre barbare au conflit domestique

Shahuomi et ses amis, désormais subjugués, prendront le parti chinois dans la longue guerre que Guchala, un autre chef Miao, va livrer contre les Chinois avec l'assistance du roi de Samarcande au Xifan (西番). Au terme de nombreuses batailles, contées par Fang Ruhao aux chapitres 26 à 32 de son œuvre, les rebelles sont défaits et envoyés, chargés de chaînes, à la capitale. Tandis que le roi de Samarcande est renvoyé dans ses foyers avec des présents, le traître Guchala connaît le supplice de la mort lente.

Les Chinois et leurs alliés barbares à peine victorieux, le *gu* refait son apparition...dans un contexte cette fois aussi Han que domestique : Liu Rengui et Qu Yan ayant regagné la maison de ce dernier, à Ezhou (sur le territoire de la ville actuelle de Wuhan au Hubei), ils apprennent que l'ordre familial s'y est sérieusement dégradé depuis la mort de Qu Tianmin 瞿天民, le père de Qu Yan. La principale responsable de ce désordre semble être l'épouse d'un frère aîné de Qu Yan, Dame Nie 聶氏. La belle-sœur a déjà montré sa force de caractère, plus tôt dans le récit, en s'opposant vigoureusement à son beau-père. Mais la crise qui vient de se produire a cette fois des conséquences plus graves, le frère étant atteint à son tour d'un *gu* :

Comme votre second frère aîné n'a pas encore de descendance, il a voulu prendre une concubine ; mais votre seconde belle-sœur n'y a pas consenti, et s'est mis à le quereller du matin au soir. Mis ainsi sur des charbons ardents, il en a développé un accès de *gu* (*guji* 蠱疾) ; son ventre a gonflé et son souffle est à peine perceptible ; son état empire de jour en jour.²⁴

Les gens de la maison Qu comptent avant tout sur Liu Rengui : n'a-t-il pas reçu jadis communication de recettes médicales occultes ? Ironiquement, Liu, que nous avons vu quelques chapitres plus haut résister victorieusement au *gu* barbare par une sorte de magie confucéenne passive, va avec embarras avouer son impuissance : « les dommages que causent un *gu* ne sont comparables à nul autre mal. Même des remèdes occultes ou du cinabre magique feraient difficilement effet ». Lorsque Qu Yan dit pouvoir à lui seul sauver son frère aîné, Liu est d'abord sceptique : sans doute son jeune ami a-t-il connaissance de « remèdes d'outre mer colportés par des moines errants ou des maîtres de sortilèges », mais ces traitements peu

²⁴ *Ibid.*, p. 313

orthodoxes risquent de faire plus de mal que de bien à son aîné. Ce n'est pourtant pas de remèdes dont il est question. Le jeune Qu Yan va en effet sauver son frère en se livrant à un exorcisme dans les règles de l'art : pieds nus, les cheveux défaits, il danse « le pas de la Grande ourse » (*bugang* 步罡) en dessinant de la main des *mudrā*, tout en crachant de l'eau talismanique. Puis, ayant rédigé un talisman, il le brûle et en mêle les cendres dans un bol d'eau qu'il fait boire à son aîné.

Le résultat ne se fait pas attendre, et le malade, porté en hâte sur la chaise d'aisance, expulse un énorme baquet d'eau noire et puante. Reprenant alors connaissance, il dit se sentir un peu mieux. Interrogée, la belle-sœur confirme que c'est bien pour avoir essuyé sa mauvaise humeur que son époux a développé cet « accès de *gu* ». Alors que son jeune beau-frère l'exhorte à accepter, au nom des intérêts supérieurs de la piété filiale, que son mari prenne une concubine, Dame Nie, sans se laisser désarçonner, répond par une longue diatribe : c'est leur destin, à elle et à son mari, de ne pas avoir d'enfants. Ce n'est d'ailleurs pas qu'elle-même soit incapable d'enfanter, mais sa progéniture a toujours péri en bas âge. Par ailleurs, puisqu'un frère aîné a déjà une descendance, la lignée sera de toutes façons perpétuée. Dans les familles impériales elles-mêmes, ne va-t-on pas souvent chercher un successeur au monarque défunt hors de la nombreuse progéniture qu'il a conçue avec sa pléthore de concubines ? En guise d'estocade, Dame Nie dresse enfin un état savoureux du déplorable état de santé de son mari, complètement miné par ses nombreuses débauches passées : même avec une concubine à son service, elle doute qu'il réussisse à engendrer qui que ce soit ²⁵ ! Sa diatribe est si drôle que tout l'auditoire, Qu Yan et Liu Rengui compris, éclate de rire. Qu Yan lui fait finalement accepter l'achat d'une concubine, mais Dame Liu assortit son consentement d'une clause sévère : elle n'acceptera de revoir son mari que lorsqu'il aura été effectivement capable d'engendrer un héritier avec la concubine qu'on lui aura trouvée.

Cette scène de contamination par le *gu* est assez étonnante si on la compare aux poisons barbares de l'épisode sichuanais : ici, point de sorciers exotiques, mais un personnage de mégère, ou plus exactement de *pofu* 潑婦, la femme « débordante », forte, à la langue bien pendue,

²⁵ *Ibid.*, p. 316-317. Sur la présence de ces tirades de défenses des intérêts féminins dans les deux romans de Fang Ruhao, voir McMahan (1988), p. 114-116 et p. 123-124.

autoritaire et comique à la fois ²⁶. Dans l'empoisonnement qui mine son mari, il n'y a pas de sa part volonté explicite de nuire, comme dans le cas des « *gu* sorciers » (*wugu*) manipulés par les barbares. Pourtant, le dialogue au cours duquel Qu Yan réfute patiemment tout traitement basé sur les potions ou les remèdes est sans ambiguïté : la réponse au *gu* ne saurait être que le combat exorciste, comme il le démontre en effectuant la danse rituelle par laquelle les « maîtres de magies » (*fashi* 法師) ²⁷ combattent les démons. S'il n'y a pas eu intervention sorcière et volonté de nuire, il n'y a pas moins maléfice à combattre.

Qu Yan exorcise un autre *gu* plus tard dans le roman, dans une scène comparable quoiqu'à la morale apparemment différente. C'est, cette fois, une jeune femme qui est atteinte. La scène de la guérison proprement dite est tout à fait similaire, puisque c'est également un talisman purgatif qui déclenche l'expulsion du *gu* dans un violent écoulement de matière fécale. On trouve dans celle-ci des batraciens, émanation d'un esprit crapaud lubrique qui convoitait la jeune femme. Qu Yan le débusque, le capture et le met à mort. Dans cette scène particulière, le *gu* est en quelque sorte lui-même le sorcier, et il n'y a pas faute morale de la part de la victime. Cette scène est d'ailleurs immédiatement suivie de l'expulsion d'un autre parasite surnaturel : Qu contraint un couple d'insectes ailés à sortir du nez et de la gorge d'un homme qui se meurt de consommation et les détruit. Il s'agit, explique Qu, d'insectes *yangchong* 恙蟲. Ces créatures, réputées causer une affection similaire à la tuberculose en dévorant de l'intérieur le cœur et les poumons, sont parfois définies comme une sorte de *gu*, notamment dans le dictionnaire *Yupian* 玉篇 de Gu Yewang 顧野王 (519-581), qui en donne la définition suivante: « 'Yang', *gu* mordeur, aimant à dévorer le cœur des êtres humains » (噬蟲, 善食人心) ²⁸.

Ces deux dernières guérisons semblent avant tout montrer la capacité de Qu Yan à exorciser différents types de redoutables parasites. Il n'y a nulle immixtion barbare, et la dimension morale paraît également moins importante que dans l'affaire de la belle sœur. Toutefois, l'exorcisme du *gu*

²⁶ Sur le personnage de la *pofu*, voir McMahon (1994), McMahon, (1995) et Wu Yenna (1995).

²⁷ Sur les exorcistes *fashi* à l'époque Song, époque fondatrice de bien des pratiques de la Chine moderne en la matière, voir Edward L. Davis (2001).

²⁸ *Hanyu dacidian* 漢語大辭典, Shanghai : Hanyu da cidian chubanshe, 1989-1993, tome 7, p. 507.

crapaud reste chargé d'une connotation sexuelle où l'on trouve un écho de l'épisode advenu en pays Miao²⁹. Certes, cette connotation est absente du cas des insectes fauteurs de consommation. Mais d'autres textes de même époque n'hésitent pas à lier les assauts de ces derniers parasites à des écarts en matière de mœurs. Ainsi, une hagiographie en langue vulgaire publiée en 1569 et consacrée au célèbre bonze excentrique Song Ji-le-fou (*Ji dian* 濟顛) montrait le saint moine émettant à partir de son corps dévêtu le « feu du *samādhi* » (*sanmei huo* 三昧火) pour chasser un insecte ailé qui, logé dans le corps d'une jeune fille, était en train de la faire périr de consommation en la dévorant de l'intérieur. Rien de scabreux dans la maladie de la jeune fille, hormis la thérapie excentrique conduisant le saint bonze à coller son dos nu contre le corps pareillement dénudé de la pucelle³⁰. Pourtant, dans une suite romanesque de la légende de Ji-le-fou publiée en 1668, l'épisode sera entièrement réécrit pour faire du parasite un agent de débauche dotant sa victime d'une énergie sexuelle inextinguible, et de la jeune fille une veuve dévergondée³¹...

Tout se passe comme si, dans le roman en langue vulgaire du XVI^e siècle, des parasites tels que les *gu* sorciers se voyaient volontiers amenés de l'état d'agresseurs venus de l'extérieur à celui d'ennemis bien plus redoutables pour être intimement liés aux vices de ceux qui en subissaient les assauts.

Poisons étrangers et ennemis intérieurs

Pour mieux saisir à quel point les *gu* sont liés tout à la fois aux vices intérieurs et aux ennemis extérieurs il n'est pas inutile de replacer l'épisode mettant Liu Rengui aux prises avec ces maléfices dans la structure générale du récit de Fang Ruhao. On se rappelle que, juste avant de partir affronter les barbares, Qu Yan et Liu Rengui ont offensé le puissant eunuque Yin Ji :

²⁹ McMahon (1988), p. 117, traduit une partie du passage et commente : « in allegorical terms the disease is *se* 色, sensuality, another form of which were the barbarians who attacked the body of the nation ».

³⁰ Shen Mengpan 沈孟梓, *Qiantang huyin Jidian chanshi yulu* 錢塘湖隱濟顛禪師語錄, *Mingdai xiaoshuo jikan* 明代小說輯刊, série 2, vol. 4, p. 559.

³¹ Ce dernier roman s'intitule *Qu toutuo Jigong quan zhuan* 麴頭陀濟公全傳 (Biographie complète de Ji-le-fou, le *dhūta* fermenté). Sur l'épisode de la veuve dévergondée, voir Durand-Dastès (2004), p. 83-84.

le spadassin envoyé par Yin Ji a remis à Liu une dague et un talisman qui le protègent désormais aussi bien contre les attentats de l'eunuque que contre les menées des barbares.

Au chapitre 32, lorsque Qu Yan se promène en compagnie de son frère, à peine remis de son accès de *gu*, il ne tarde pas à tomber sur un nouveau maléfice : deux jeunes sœurs, largement en âge d'être mariées, mais toujours pucelles car leur père, un négociant spécialisé – le détail n'est sans doute pas anodin – dans le commerce avec les régions frontalières, a négligé de s'occuper de leur trouver des époux, ont été envoûtées. Qu Yan ne tarde pas à découvrir que le responsable de leur égarement est un bonze débauché, qui a déposé dans leur demeure une boîte renfermant prétendument des *sutra* sacrés venus des contrées occidentales, mais qui contient en réalité des figurines de papier magiques destinées à s'emparer des jeunes filles. Qu Yan démasque le bonze débauché et son cousin, un magicien errant, dont il apprend rapidement qu'il a partie liée avec l'eunuque Yin Ji, lequel complotte pour s'emparer du pouvoir tout en cherchant à atteindre l'immortalité par un horrible procédé : boire à l'aide d'une pipette d'or la cervelle de 490 jeunes enfants. Si l'ogre alchimiste arrive à ce terrible total, il vivra éternellement ; mais il lui manque encore 93 victimes, et il a de plus en plus de mal à en trouver de nouvelles³². L'eunuque, favori de l'impératrice Wu Zetian, échappe dans un premier temps aux tentatives de Liu Rengui et Qu Yan pour le traduire en justice. Mais l'impératrice tombe amoureuse du beau Qu Yan et trahit alors son protégé : l'eunuque sera découpé vivant en 397 morceaux (autant que d'enfants massacrés par lui...) ³³, tandis que Qu Yan, pour échapper aux assiduités de l'impératrice, obtient d'aller poursuivre à l'autre bout de l'empire sa carrière de redresseur de torts ³⁴.

Ce segment de *L'histoire postérieure des Maîtres Chan et des Parfaits*, qui s'étend au total sur 18 chapitres, soit un peu moins du tiers du

³² Fang Ruhao, *op. cit.*, p. 350-351.

³³ *Ibid.*, p. 365.

³⁴ Il est piquant de noter que Qu Yan, plus loin dans le roman, s'éloignera de l'entrepreneuse impératrice en prétendant avoir été atteint lui-même par les effets du *gu*. Au chapitre 48, il demande un congé pour soigner les maux qu'il aurait soi-disant contractés en terres barbares, lors d'une expédition au Qinghai : « en route, soumis aux effluves des brumes des montagnes et des pestilences du *gu* (*shanlan guzhang zhi qi* 山嵐蟲瘴之氣), j'ai contracté une maladie de cœur qui se refuse à guérir ». Ce mal imaginaire évoque peut-être de façon détournée le *gu* sexuel qui le menace... s'il cédait aux assiduités impériales.

livre ³⁵, invite le lecteur à un saisissant voyage à travers une véritable galaxie de l'étrange malfaisant et ténébreux, celles des forces du *yin* 陰 dangereux : barbares rebelles, femmes aux désirs frustrés, eunuques malfaisants, bonzes débauchés et taoïstes sorciers. Comme l'a écrit Maram Epstein au sujet des *Francs propos d'un vieux rustre* (*Yesou puyan* 野叟曝言), un roman composé un peu plus d'un siècle plus tard, mais qui n'est pas sans rappeler l'œuvre de Fang Ruhao, de telles « cliques aux liens lâches » personnifient collectivement « les excès du *yin* » ³⁶ lorsqu'ils s'opposent au principe orthodoxe et mâle.

Fang Ruhao est un auteur qui s'entend à merveille pour allier le registre allégorique au naturalisme grotesque ³⁷. Son usage du *gu* n'échappe pas à cette règle : lorsqu'il décrit l'attaque sorcière des chefs Miao, il n'hésite pas à renchérir avec un grand luxe de détail sur un certain exotisme sulfureux lié au sud que l'on rencontre dans bien des textes d'époque voisine ³⁸, comme dans le savoureux épisode des « porcs du pays de Ba ». Mais le détail grotesque est presque instantanément déplacé par lui sur le terrain symbolique : à peine l'attaque au moyen du « *gu* serpent » (un « vrai » *gu*, rappelons-le, présent dans la littérature médicale ou proto-ethnographique) mise en échec, ce sont les *gu* du vin (*jiugu*) et du sexe (*segu*) qu'emploient les chefs barbares : on aura reconnu là deux des fameux « quatre excès », vin, sexe, appétit des richesses et colère (*jiu se cai qi* 酒色財氣) dont le roman en langue vulgaire ou le théâtre font un fréquent emploi allégorique ³⁹. Lorsque le frère de Qu Yan est à son tour

³⁵ L'épisode au sens large s'étend entre les chapitres 22 et 39 du livre, soit moins du tiers de la version longue en 60 chapitres. Notons que l'épisode représente proportionnellement une plus grande part de la version expurgée en 53 chapitres, qui le conserve en entier.

³⁶ Epstein (2001), p. 204-205.

³⁷ À ce sujet voir McMahan (1988), p. 108-112, p. 116-119 et p. 126-129.

³⁸ Voir par exemple le récit de voyage au sud étudié par Miles (2006). Voir également les textes traduits par Feng et Shryock (1935).

³⁹ Notons à ce sujet que dame Nie, la « mégère », emploie aux chapitres 10 et 16 l'expression *qigu* 氣蠱, mal de colère. Seul manque à la liste un *gu* des richesses pour que le tableau des quatre vices soit complet. Pour d'autres emplois allégoriques des « quatre vices », voir le *Dongdu ji* 東度記 (1635), où ils occupent une place centrale. Voir aussi Feng Menglong 馮夢龍, *Jingshi tongyan* 警世通言, 11^e récit. Vers la fin du XVII^e siècle, un groupe de dramaturges de Suzhou dont Zhu Zuochao 朱佐朝

victime d'un *gu*, il est moins ensorcelé par sa mégère de femme que victime de ses faiblesses d'époux sans caractère et débauché. Fang se montre fidèle sur ce point à une des idées maîtresses des romans « de dieux et de démons » (*shenmo xiaoshuo* 神魔小說), qui veut qu'il n'y ait pas de maléfices plus redoutables que ceux qui naissent du cœur-esprit (*xin* 心) lui-même. Fang Ruhao renoue par là même avec certaines significations du terme *gu* bien antérieures à l'exotisme maléfique qui s'est développé autour de lui : ceux qui associent l'ensorcellement par le *gu* aux excès des sens et des passions⁴⁰.

La magie méridionale, de la périphérie au centre de l'empire

L'usage allégorique ou symbolique fait du *gu* par un auteur comme Fang Ruhao ne saurait néanmoins nous faire considérer comme contingent ou anecdotique l'ancrage géographique qui était devenu le sien à l'époque où il rédigeait ses *Histoires oubliées*. Depuis les Tang, nous l'avons vu, les maléfices du *gu* étaient constamment associés aux terres méridionales. De nombreuses anecdotes Song, Ming ou Qing données comme authentiques par leurs auteurs évoquent des situations assez similaires à celles que décrit Fang Ruhao, notamment les tentatives pour empoisonner promptement au *gu* un mandarin nouvellement envoyé en poste⁴¹. L'épisode où Fang met Liu Rengui aux prises avec les chefs Miao reste d'ailleurs celui qui dans son roman développe le plus longuement le thème du *gu* ; ce n'est certainement pas un hasard.

Depuis la fin de l'Antiquité, le Sud est vu comme terre de magie : que l'on pense seulement à l'exotisme développé autour de la culture de

composèrent une tétralogie dramatique, *Si qi guan* 四奇觀 (Panorama des quatre prodiges), dont les « quatre vices » sont en quelque sorte le personnage principal : on y voit en effet le juge légendaire Baogong 包公 résoudre tour à tour quatre affaires dont le ressort initial est l'abandon à l'un des quatre excès coupables. Encore plus tardivement, au début du XIX^e siècle, les derniers chapitres du *Jinghuayuan* 鏡花緣 sont placés sous le signe des « quatre vices ».

⁴⁰ Le commentaire de Du Yu 杜預 (222-285) au *Zuozhuan* 左傳 précise ainsi : « *gu* signifie égarer par la débauche 蠱，惑以淫事 ». Voir Obringer (1997).

⁴¹ Voir des exemples dans H.Y. Feng et J. K. Shryock (1935), p. 16-17.

Chu 楚 sous les Han ⁴², ou encore aux clichés perdurant sous les Six dynasties sur le sud du grand Fleuve comme domaine des sorciers, des chamanes, ou des eaux traîtresses. Il existe en effet un profond lien entre sud et sortilège, et spécifiquement l'idée que les barbares du Sud sont les dépositaires de magies puissantes, mais aussi que celles-ci peuvent être employées jusqu'au cœur de l'empire. Le cas du *gu*, nettement marqué du côté du maléfice, en est un exemple, mais il en existe aussi une illustration sur le versant de l'orthodoxie : je pense à la magie des cinq tonnerres (*wuleifa* 五雷法) bien souvent qualifiés de « tonnerres barbares du Sud » (*manlei* 蠻雷) ⁴³. Comme l'a brillamment montré Judith Boltz, la magie des cinq tonnerres s'est développée à partir des Song, vraisemblablement en liaison avec les développements contemporains de la technologie de la poudre, et à peu près aussi à la même époque où les sortilèges du *gu* se voyaient définitivement associés au Sud barbare. Or, si les *gu* sont œuvre démoniaque, la magie des cinq tonnerres, très souvent qualifiée de *zheng* 正, orthodoxe, est l'apanage du magicien exorciste agissant pour le compte du bien public, parfois sous la direction du mandarin local, quand ce dernier n'est pas lui-même le magicien ⁴⁴. Le roman en langue vulgaire le confirme très fréquemment, notamment Fang Ruhao, qui montre Qu Yan employer la magie des cinq tonnerres pour contrer le bonze débauché qui a

⁴² Voir à ce sujet les articles réunis par Constance A. Cook et John S. Major (1999), notamment la partie intitulée « The Spirit of Chu ».

⁴³ Sur le fait que la magie exorciste du tonnerre soit dite *man*, « barbare du Sud », voir Boltz (1993), p. 275-276. Elle cite un texte employant ce terme contenu dans la somme rituelle taoïste du XIV^e siècle *Daofa huiyuan* 道法會元 et attribué au célèbre patriarche de l'école Jingming 淨明 Xu Xun 許遜. Dans les romans hagiographiques de Deng Zhimo 鄧志謨 (début XVII^e siècle), la magie des cinq tonnerres est aussi fréquemment dite *man* : voir par exemple dans le roman *Tieshu ji* 鐵樹記, consacré à Xu Xun, p. 884 ; voir également *Zhouzao ji* 咒棗記, récit consacré à l'immortel Sa Shoujian 薩守堅, aux chapitres 3, 7 et 10 p. 609, 632 et 654, où la « magie des cinq tonnerres » met en branle « les tonnerres *man* des cinq directions » *wufang manlei* 五方蠻雷. Le terme *manlei* n'apparaît plus dans un dictionnaire encyclopédique contemporain tel que le *Hanyu da cidian* 漢語大辭典, mais il figurait pourtant en bonne place dans le *Kangxi cidian* 康熙字典 (1716) qui donnait parmi les définitions du caractère *man* 蠻 : « nom de tonnerre dans les livres taoïstes ».

⁴⁴ Judith Boltz, *op. cit.*, p. 255.

ensorcelé les deux jeunes filles en mal de mariage ⁴⁵. Si la magie du Sud menace l'ordre public, c'est aussi une magie méridionale qui peut assurer le retour à l'ordre.

L'emploi du terme de *manlei* pour désigner les foudres brandies par les praticiens de la magie des « cinq tonnerres » reste imparfaitement expliqué. Judith Boltz évoque la réputation de grande efficacité du dieu du tonnerre de la préfecture méridionale de Leizhou au Guangdong, connue pour ses violents orages ⁴⁶, ou encore la trace de rites du tonnerre qui auraient été propres à certains groupes ethniques du Sichuan ⁴⁷. On pourrait aussi invoquer le fait que les premiers théoriciens et propagateurs des rituels liés au « cinq tonnerres » aient été originaires de la province méridionale du Fujian ⁴⁸. Ces données, trop éparses, ne constituent pas à elles seules des explications pleinement satisfaisantes. Et sans doute ne faut-il pas rechercher un ou des rituels réels qui se trouveraient à la source des magies méridionales : l'anthropologue Norma Diamond doute ainsi que le *gu*, constamment décrit par les Han comme une pratique Miao avérée, corresponde, même de manière déformée, à des pratiques rituelles ou magiques des communautés Miao qu'elle a étudiées ⁴⁹.

Au fond, comme le *gu*, qui arrive au *summum* de sa force magique quand il a dévoré toutes les autres bêtes dangereuses, les magies méridionales sont des concentrations : on entend en elles l'écho des gigantesques orages de mousson fréquents en ces régions ; on y ressent la peur des parasites ou des épidémies ; on y retrouve les souvenirs des chamanes de l'antiquité, comme la rumeur des révoltes récentes de barbares mal pacifiés. On y rêve enfin de grottes paradisiaques peuplées d'accortes immortelles. Toutes ces raisons font que, aux yeux des Chinois des derniers siècles de l'époque impériale, les terres humides du Sud barbare semblent être parmi les plus fertiles en sortilèges. Peu importe que

⁴⁵ Au début du chapitre 35, la magie des cinq tonnerres, bien reconnaissable par la description qui en est faite, n'est toutefois pas nommée explicitement dans cet épisode.

⁴⁶ Judith Boltz, *op. cit.*, p. 273.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 275-276.

⁴⁸ Schipper et Yuan Binglin (2004), p. 1106.

⁴⁹ Diamond (1988), p. 17-24. Elle parle du « *gu* méridional » comme d'un « resurrected and elaborated *gu* complex » (p. 18). Cf. l'opinion contraire de Wolfram Eberhard, qui lie le *gu* à une tradition de philtres d'amour commune à la culture thaïe et transmise en Chine du Sud-Ouest, Wolfram Eberhard (1968), p. 149-152.

les graines qu'on y fasse germer, comme le *gu*, aient leur origine au nord du pays. Les contrées méridionales sont en quelque sorte l'indispensable jardin barbare où bons et mauvais magiciens se doivent d'aller glaner les charmes qu'ils rapporteront ensuite jusqu'au cœur de l'empire.

Références bibliographiques

BODDE Derk, *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty, 206 B.C. – A.D. 220*, Princeton : Princeton University press, 1975.

BOLTZ Judith, « Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural », in Patricia B. Ebrey et Peter N. Gregory (dir.), *Religion and Society in T'ang and Song China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1993, p. 241-305.

CHEN Xizhong 陳曦鐘 et alii (dir.), *San Guo yanyi huiping ben* 三國演義會評本 (Le Roman des Trois Royaumes avec une anthologie des commentaires anciens), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 1986.

COOK Constance A. et MAJOR John S., *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1999.

DAVIS Edward L., *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2001.

DE GROOT Jan Jakob Maria, *The Religious System of China*, 3 vol., Leiden : Brill, 1892.

DENG Qiyao 鄧啓耀, *Wugu kaocha : Zhongguo wugu de wenhua xintai* 巫蠱考察 中國巫蠱的文化心態 (Enquête sur les *gu* sorcier : psychologie culturelle des *gu* sorciers chinois), Taipei : Hanzhong, 1998.

DENG Zhimo 鄧志謨, *Zhou zao ji* 咒棗記 (L'Incantation des jujubes) et *Tie shu ji* 鐵樹記 (L'Arbre de fer), in Hou Zhongyi 侯忠义 (dir.), *Mingdai xiaoshuo jikan* 明代小说辑刊 (Collection des romans ming), série 1, vol. 4, Chengdu : Ba Shu shushe, 1993.

DIAMOND Norma, « The Miao and Poison: Interactions on China's South-west Frontier », *Ethnology*, 27-1, 1988, p. 1-25.

DURAND-DASTÈS Vincent, « Trois galipettes de Ji-le-Fou : voyages littéraires d'un moine excentrique chinois, de Hangzhou aux steppes mongoles et au Japon, XVI^e-XX^e siècles », in Daniel Struve (dir.), *Autour de Saikaku, le roman en Chine et au Japon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris : Les Indes Savantes, 2004, p. 69-94.

EBERHARD Wolfram, *The Local Cultures of South and East China*, Leiden : Brill, 1968.

EPSTEIN Maram, *Competing Discourses: Orthodoxy, Authenticity and Engendered Meanings in Late Imperial Chinese Fiction*, Cambridge, Mass. : Harvard University Asia Center, 2001.

FANG Ruhao 方汝浩, « Chan zhen houshi 禪真後史 » (Histoire postérieure des Maîtres Chan et des Parfaits taoïstes), in Hou Zhongyi 侯忠义 (dir.), *Mingdai xiaoshuo jikan* 明代小说辑刊 (Collection des romans Ming), série 1, vol. 4, Chengdu : Ba Shu shushe, 1993.

FENG H.Y. et J.K. SCHRYOCK, « The black magic in China known as "ku" », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, 1, mars 1935, p. 1-30.

HANAN Patrick, « The Fiction of Moral Duty: the Vernacular Story in the 1640's », in Robert E. Hegel et Richard C. Hessneys (dir.), *Expressions of Self in Chinese Literature*, New York : Columbia University Press, 1985, p. 189-213.

LOEWE Michael, « The Case of Witchcraft in 91 B.C.: its Historical Setting and Effect on Han Dynasty History », *Asia Major* (new series), 15-2, 1970, p.159-196.

MCMAHON Keith, *Causality and Containment in Seventeenth Century Chinese Fiction*, Leiden : Brill, 1988.

MCMAHON Keith, « Shrews and Jealousy in Seventeenth-Century Vernacular Fiction », in Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks et Ying-shih Yü (dir.), *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, Hong Kong : Chinese University Press, 1994, p. 304-320.

MCMAHON Keith, *Misers, Shrews and Polygamists: Sexuality and Male Female Relations in Eighteenth Century Chinese Fiction*, Durham : Duke University press, 1995.

MILES Steven B., « Strange Encounters on the Cantonese Frontier: Region and Gender in Kuang Lu's (1604-1650) Chiya », *Nan-nü*, 8-1, 2006, p. 115-155.

OBRINGER Frédéric, *L'Aconit et l'orpiment : drogues et poisons en Chine ancienne et médiévale*, Paris : Fayard, 1997.

SCHAFER Edward H., *The Vermilion Bird: T'ang Images of the South*, Berkeley : University of California Press, 1967.

SCHIPPER Kristofer et YUAN Bingling, « Daofa huiyuan 道法會元 », in K. Schipper et F. Verellen (dir.), *The Taoist Canon: a Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考)*, Chicago : University of Chicago Press, 2004, p. 1105-113.

SHEN Mengpan 沈孟祥, *Qiantang huyin Jidian chanshi yulu 錢塘湖隱濟顛禪師語錄* (Propos de Ji-le-fou, le reclus du lac de Qiantang), in Hou Zhongyi 侯忠义 (dir.), *Mingdai xiaoshuo jikan 明代小说辑刊* (Collection des romans Ming), série 2, vol. 4, Chengdu : Ba Shu shushe, 1995.

STRICKMANN Michel, *Chinese Magical Medicine*, Stanford, Ca. : Stanford University Press, 2002.

STRICKMANN Michel, *Mantras et mandarins : le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris : Gallimard, 1996.

TENG Emma Jinhua, « An Island of Women: the Discourse of Gender », in TENG Emma Jinhua, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2004, p. 173-193.

WAN Qingchuan 万晴川, *Wu wenhua shiye zhong de Zhongguo gudai xiaoshuo* 巫文化視野中的中國古代小說 (Le roman chinois ancien du point de vue de la culture shamanique), Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2003.

WU Yenna, *The Chinese Virago: a Literary Theme*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1995.

Résumé

Vincent DURAND-DASTÈS : Poisons exotiques et vices domestiques : de vertueux héros aux prises avec les *gu* 蠱 dans un roman du XVII^e siècle

En prenant pour point de départ un roman publié en 1629, l'article s'attache à préciser le rôle symbolique que les récits en langue vulgaire Ming et Qing assignent à la célèbre magie noire appelée « *gu* » 蠱. Les vertueux héros de ce récit rencontreront à deux reprises ces redoutables parasites ensorcelés administrés par un magicien à sa victime, soit pour la faire périr, soit pour la contraindre à obéir à sa volonté. La première confrontation a lieu sur la frontière sud-ouest de l'Empire. Là, de sornois barbares tentent d'user de « *gu* » pour prendre le contrôle de leurs trop naïfs maîtres chinois. La seconde fois, c'est au sein d'une famille bien chinoise qu'un « *gu* » apparaît, naissant spontanément du conflit entre un mari faible et débauché et son épouse indocile. Dans l'un et l'autre cas, le mal sera vaincu par l'alliance de l'exorcisme et de la vertu. Les « *gu* », dépeints ici tour à tour comme corps étrangers aux mains de barbares sorciers et vices cachés prêts à jeter le trouble dans l'ordre domestique, s'inscrivent parmi les figures de l'altérité démoniaque que l'on rencontre dans la littérature de la Chine des derniers siècles de l'époque impériale, qui présente volontiers comme participant d'une même menace ennemis intérieurs et extérieurs de la civilisation.

Abstract

Vincent DURAND-DASTÈS: Exotic fishes and domestic vices: righteous heroes fighting against *gu* 蠱 in a 17th-century novel

Taking as its starting point a novel published in 1629, this article analyses the symbolic role that stories in the vernacular language of the Ming and Qing assigned to the well-known type of black magic called *gu* 蠱. The virtuous heroes of this particular tale twice encounter awesome, bewitched creatures sent by a magician either to kill his victim or to force him to obey. The first confrontation takes place on the south-western border of the Empire, where devious barbarians are attempting to use *gu* to control their gullible Chinese masters. The second encounter is set within a Chinese family, where the *gu* appears spontaneously as the result of the conflict between a weak and debauched husband and his head-strong wife. In both cases, evil is vanquished by an alliance of virtue and exorcism. The *gu*, depicted in this story either as foreign bodies used by sorcerer-barbarians or as hidden vices ready to disrupt the domestic order, are among the images of a demoniacal “other” encountered in the literature of the last centuries of the Chinese empire, which present internal and external enemies as part of the same threat.