cArgo
Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

人类学

The new Chinese anthropology

La nouvelle anthropologie chinoise

UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES
CANTHEL CENTRE D'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE
université de BORDEAUX
UMR 5319 Passages

cArgo
Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

Publiée par : le Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL)
de l'université Paris Descartes – Sorbonne Paris Cité

Le Musée d'ethnographie de l'université de Bordeaux

Le laboratoire Passages (UMR5319),
CNRS/Université de Bordeaux

Avec le soutien de l'Institut Universitaire de France

Rédaction : 45 rue des Saints-Pères,
75006 Paris - France

Périodicité : deux numéros par an

Directeur de la publication :
Frédéric Dardel, président de l'université Paris Descartes

Rédacteurs en chef :
Francis Affergan, Erwan Dianteill

Rédactrices en chef adjointes :
Nadège Mézié, Delphine Manetta

Coordinatrice éditoriale :
Agathe Marion (Faculté SHS/université Paris Descartes)

Comité scientifique :
Marc Augé (EHESS),
Georges Balandier (†) (université Paris Descartes/EHESS),
Carmen Bernand (université Paris Nanterre),
Claude Calame (EHESS),
Jean-Paul Colleyn (EHESS),
Maurice Godelier (EHESS),
Danièle Hervieu-Léger (EHESS),
Deborah Kapchan (université de New York),
Marshall Sahlins (université de Chicago),
Bernard Valade (université Paris Descartes),
Francis Zimmermann (EHESS).

Comité de rédaction :
Serena Bindi (université Paris Descartes),
Philippe Chaudat (université Paris Descartes),
Sophie Chave-Dartoen (université de Bordeaux),
Christian Coiffier (MNHN),
Saskia Cousin (université Paris Descartes),
Octave Debary (université Paris Descartes),
Vincent Delecroix (EPHE),
Thomas Fillitz (université de Vienne),
Zhe Ji (INALCO),
Mondher Kilani (université de Lausanne),
Cécile Leguy (université Sorbonne Nouvelle),
Wilfrid Landry Miampika (université d'Alcala),
Pierre-Joseph Laurent (université catholique de Louvain),
Irène Maffi (université de Lausanne),
Valérie Robin Azevedo (université Paris Descartes),
Marie Salaün (université Paris Descartes).

Conception graphique :
Michel Tournier - prépresse (université Paris Descartes)

Couverture : ©Agathe Marion

cArgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

La civilisation chinoise est un objet d'étude ancien pour les sciences humaines européennes, comme en témoigne l'abondance de travaux en philologie, en histoire, en sociologie même depuis plus d'un siècle. L'œuvre de Marcel Granet en est un exemple brillant. Mais il est étonnant que l'ethnologie, d'habitude si prompte à écumer tous les recoins de notre planète, se soit si peu concentrée sur ces mondes que l'on regroupe sous le nom de Chine. Même si 90% de la population chinoise est Han, il y a en effet cinquante-cinq « nationalités » (*minzu*) reconnues dans ce pays. Parmi les Han eux-mêmes, la diversité culturelle est grande : la langue du sud est difficilement compréhensible des gens du nord, et la cuisine est bien différente à Pékin et à Canton.

Pourquoi l'*ethnologie* de la Chine est-elle si peu développée en Occident ? Serait-ce en raison de l'effarante complexité des cultures, dont le nombre épuiserait toutes les bonnes volontés ? Serait-ce en raison du statut de ces cultures : cohabitation, coexistence, entremêlement ? Serait-ce en raison de l'extraordinaire difficulté des langues parlées ? Serait-ce en raison de la centralisation de l'État chinois qui oblitère les différences locales ?

Quoi qu'il en soit, *cArgo* a fait un choix inédit dans notre paysage disciplinaire : donner la parole aux anthropologues chinois eux-mêmes afin qu'ils relatent leurs enquêtes sur leur propre pays et sur ses marges. Afin de donner de l'épaisseur méthodologique à cette entreprise, les anthropologues chinois qui s'expriment ici ont aussi à cœur de porter un regard sur la manière dont l'Occident a conduit ses investigations en Chine. Ainsi s'enrichit la méthode comparative : eux parlant d'eux-mêmes et de ceux, étrangers, qui ont déjà examiné la réalité chinoise. Double regard en quelque sorte, ou plutôt même source de regard qui a su se dédoubler et emprunter le point de vue des autres. La première traduction en français du texte pionnier de Li An-che sur les Zuñi du Nouveau Mexique (1937), accompagné d'une introduction de Roger Renaud, illustre à merveille ce projet de dialogue anthropologique entre la Chine et le monde occidental.

cArgo a souhaité pousser le décentrement, propre à toute approche anthropologique des cultures et des sociétés, à la limite de ses possibilités. Nous espérons ainsi contribuer, si ce n'est à une compréhension intersubjective, tout au moins à un rapprochement des accès aux mondes que seule une traduction raisonnée peut permettre.

Chinese civilization is not a new object of study for human sciences in Europe, as evidenced by the abundance of works in philology, history, sociology for more than a century. The work of Marcel Granet is a great example of the deep understanding of Chinese culture that a few European scholars have been able to achieve. However, it is surprising that ethnology has not been more focused on China. Even if 90% of the Chinese population is Han, fifty-five "nationalities" (*minzu*) are acknowledged in the country. Among the Han themselves, cultural diversity is great: northern Chinese populations do not understand perfectly the language spoken in South China, and the cuisine is very different in Beijing and in Canton, for example.

Why is China's *ethnology* so underdeveloped in Western countries? Could an explanation be found in the frightening complexity of Chinese cultures, whose number seems unlimited? Could it be because of the status of these cultures and the many processes they are involved in: cohabitation, coexistence, intermingling? Are Chinese languages too difficult to master? Is the Chinese State so centralized that it tends to obliterate local differences?

Faced with the paucity of Western ethnological studies, *cArgo* has made a bold editorial decision by giving the floor to Chinese anthropologists themselves to present their accounts of their own country and its margins. We also wanted this survey of the new Chinese anthropology to be reflexive. Chinese anthropologists whose articles are published in this issue are also keen to consider how the West has conducted its own investigations about China. By doing so, Chinese anthropologists foster comparative research: they speak about themselves and about those foreigners who have studied the Chinese reality. Chinese anthropologists take a dual view or rather a unique view which is enriched by the contribution of Western scholars. The first translation into French of Li An-che's pioneering text on the Zuñi of New Mexico (1937), with an introduction by Roger Renaud, is a perfect illustration of this project of anthropological dialogue between China and the Western world.

With this special issue on China, *cArgo* wants to promote the "decentration" process, i.e., a common feature of any anthropological approach of cultures and societies, to the limit of its possibilities. We hope we can contribute to a convergence of points of view on culture if not to a perfect intersubjective understanding.

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Éditorial . . . . . P. 2

Dossier The new Chinese anthropology / La nouvelle anthropologie chinoise
Coordonné par Ji Zhe & Liang Yongjia

- Ji Zhe & Liang Yongjia
  Introduction. Toward a New Chinese Anthropology . . . . . P. 7
- Zhang Yahui
  The Double Rupture. Central Themes of Historical Anthropology in Contemporary China . . . . . P. 17
- Xu Lufeng & Ji Zhe
  Pour une réévaluation de l'histoire et de la civilisation.
  Les sources françaises de l'anthropologie chinoise . . . . . P. 37
- Liang Yongjia
  The Anthropological Study of Religion in China:
  Contexts, Collaborations, Debates, and Trends . . . . . P. 55
- Aga Zuoshi
  The "*Minzu*" Conjecture. Anthropological Study of Ethnicity in post-Mao China . . . . . P. 83
- Chen Bo
  Writing Chinese Ethnography of Foreign Societies . . . . . P. 109
- Wang Jing
  Le Patrimoine Culturel Immatériel en Chine : enjeux anthropologique et politique.
  Récits d'expériences croisées d'une Convention UNESCO . . . . . P. 129
- Wang Mingming
  Afterword: A View from a Relationist Standpoint . . . . . P. 149
- Roger Renaud
  Annexe. Li An-Che. Un Chinois chez les Zuñi / *Zuñi : Observations et questions* (traduction) . P. 167 / 177

Varia

- Moussa Sow
  Entre mythe et histoire, l'évolution du culte de Tyanaba à Samafoulala, au Mali . . . . . P. 195

Comptes rendus

- Zheng Zhenman, *Xiangzu yu guojia: duoyuan shiye zhong de Mintai chuantong shehui (Lignage territorial et État. La société traditionnelle du Fujian et de Taiwan dans de perspectives multiples)*, Pékin, Sanlian shudian, 2009. *Par* Wu Nengchang . . . . . P. 215
- Wang Mingming, *Chaoshehui Tixi: Wenming yu zhongguo (The Supra-Societal Systems: Civilisations and China)*, Beijing, Sanlian shudian, 2015. *By* Zhang Fan . . . . . P. 219
- Wang Hui, *Dongxi zhijian de xizangwenti (The "Tibetan Question" between East and West)*, Beijing, Sanlian shudian, 2011. *By* Gong Xun . . . . . P. 223
- Cao Nanlai, *Jianshe Zhongguo de Yelusaleng: Jidujiao Yu Chengshi Xiandaixing Bianqian (Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou)*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2014. *By* Pan Junliang . . . . . P. 229
- Fan Ke, *Zaiye de quanqiuhua: liudong, xinreng yu renting (Globalization at Large. Mobility, Trust, and Identity)*, Beijing, Zhishi chanquan chubanshe, 2015. *By* Du Juan . . . . . P. 233
- Jérôme Duwa et Leonor Lourenço de Abreu (eds.), *Benjamin Péret, Les arts primitifs et populaires du Brésil*, Paris, Éditions du Sandre, 2017. *Par* Octave Debary . . . P. 237

Ji Zhe is Professor of Sociology in the Chinese Studies Department of the National Institute of Oriental Languages and Civilizations and Director of the Center for Interdisciplinary Studies on Buddhism. His current research is focused on Buddhism in modern and contemporary China.

Liang Yongjia is Senior Lecturer at the Department of Sociology, National University of Singapore. He is interested in religious and ethnic revival in China and Asia, and ethnographic theory.

Keywords: Chinese anthropology — indigenisation — cultural self-awareness — civilisation — dialogue of anthropological traditions

Introduction

Toward a New Chinese Anthropology

Ji Zhe,
INALCO

Liang Yongjia,
National University of Singapore

Anthropology, like its subjects, is a product of society, culture, politics, economy, and it is constantly changing. In the acceptance speech delivered in the US on March 21st, 1980, Professor Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005), recipient of the Malinowski Award by the Society of Applied Anthropology and one of the most prominent anthropologists in China, reminded the audience of the following :

> "It must be noted that science itself is a constituent of a given culture. It at once propels and checks the advance of the other elements in the culture and vice versa. Anthropology, including the humanities and other social sciences, is more closely connected with the politics and economics of a given place at a given time." (Fei Xiaotong, 1980: 117)

Even though anthropology was largely reduced to ethnic minorities studies under Mao's regime, Fei Xiaotong argued that the current disciplinary focus in the People's Republic of China (PRC) was no longer to "understand for understanding's sake," but to be more committed to public services, by which anthropologists wield constructive relations with authorities and the people studied. According to Fei Xiatong, this accorded Chinese anthropologists a stronger sense of responsibility towards their research. Thus, Fei Xiaotong described post-1949 Chinese anthropology as "toward a people's anthropology" (*op.cit.*).

At the time when Fei Xiaotong gave this speech, anthropology was at its turning point in China. In 1981, Sun Yat-sen University in Guangzhou was approved by the Ministry of Education to resume its anthropology program. This marked the institutional restoration of the discipline in post-Mao China, after it was banned nationwide by the communist regime who decided in 1952 that anthropology was a "bourgeois pseudoscience" like sociology[1]. Thirteen years later, American anthropologist Gregory Guldin (1994), who had taught in Sun Yat-sen University as a "foreign expert" in the late 1980s, published *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow to Mao*. This was the first book written in a Western language devoted to the study of the history of Chinese anthropology. The author examined the vicissitudes of the discipline in the chaotic 20th century China through the life of anthropologist Liang Zhaotao 梁钊韬 (1916-1987), who played a key role in reviving anthropology at Sun Yat-sen University. According to Guldin, anthropology had been instrumental in China's nation-building through its examination of dichotomies between China and the West, and communism and capitalism. Guldin went on and argued that the discipline eventually evolved into what he called a "patriotic" anthropology. Upon publication, the book drew wide attention. In a review article, Stephan Feuchtwang (1995), a British anthropologist working on China, raised the question "Is there a 'Chinese anthropology'?" and suggested that "patriotic anthropology" might not be a fair summary of the state of Chinese anthropology. While Feuchtwang agrees with Guldin that the officially coordinated teamwork under the communist regime and the integration of anthropology with ethnic minority research and historical studies should be regarded as uniquely Chinese, he reminded readers not to forget the contributions of Chinese people residing overseas and anthropologists who studied Chinese communities, inside or outside the PRC.

Is there a "Chinese anthropology"? Revisiting this question more than two decades later, it is apparent that Chinese anthropology has undergone tremendous changes. In the 1980s and early 1990s that Guldin experienced, the reinstated discipline of anthropology remained under the shadow of stigma. New works had little academic and social impact, and anthropology was marginal in most universities (Wang Jianmin *et al.*, 1997). This was why Feuchtwang drew readers' attention to the works of overseas Chinese scholars. Real developments took place only after the mid-1990s. According to Zhou Daming and Liu Zhaohui (2003), since the 1990s, Chinese anthropology grew in the following aspects: firstly, newly trained anthropologists in domestic and international programs reached maturity and became active. Secondly, anthropology began to influence mainstream disciplines such as economics and geography, thanks to the revival of other disciplines in both social and natural sciences. Thirdly, anthropological events increased dramatically. Among them, the Advanced Seminars on Social Anthropology organized by the Ministry of Education and hosted by Peking University was held for several years since 1995 and it attracted many anthropologists of different cohorts across the world[2]. Fourthly, while

1- Physical anthropology continued as part of biology, and some social anthropologists were also able to study ethnic minority societies as "ethnologists".

2- Over the years, invited speakers included Marshall Sahlins, Stephan Feuchtwang, Marilyn Strathern, David Parkin, F. K Lehman, David Hicks, Li Yih-yuan, Chiao Chien, Kim Kwang-ok, and of course, Fei Xiaotong.

anthropological knowledge continued to serve the country's economic policies, it became popular and began to affect the self-understanding of the ordinary Chinese people. For example, anthropological research on lineage and folk religions helped to destigmatise some traditional organizations and practices that were once under political pressure. Therefore, some believed that the mid-1990s was the beginning of the golden age of anthropology in contemporary China (Yang Shengmin, 2008).

By the beginning of the 21st century, owing to the political, economic and academic space created through the market reforms and the opening-up policy that were relaunched in 1992, Chinese anthropology increasingly earned domestic and international respect (Harrell, 2001; Liu Mingxin, 2003). From this point, Chinese anthropologists began to reflect on the mistakes they might have made and what are some possible ways out. Such reflections by anthropologists from mainland China was partly related to the "indigenisation" (*bentuhua* 本土化) discussion started by sociologists and anthropologists from Hong Kong and Taiwan in the 1980s-90s. The differences in views pertaining to "indigenisation" are remarkable[3]. To the western-trained, anthropologists from Hong Kong and Taiwan, the idea of "indigenisation" (or sometimes "sinicisation") was meant to challenge their double marginal positions as Chinese scholars in Western academia and Chinese studies in anthropology. The purpose of their discussion was to oppose the hegemony of Western anthropology with an academic nationalism. Very often, the arguments were developed through a discourse of the China-West dichotomy. "Indigenisation" in this context means that China should not be a field to apply or test Western theories, but to brew original ones, and it is impossible to understand China with Western theories. Thus to a certain degree, "indigenisation" is the equivalent of "patriotism" in the context of post-colonialism.

However, around year 2000, some mainland anthropologists introduced a different perspective to indigenisation: the possibility of anthropological knowledge production, moving away from the conventional concern about the power relations in the field of international academia. Firstly, Fei Xiaotong, in his later years, put forward the idea of "cultural self-awareness" (*wenhua zijue* 文化自觉) (Fei Xiaotong, 2000a ; 2000b ; 2004). It should be noted that Fei Xiaotong's vision of anthropology was still relatively politicised; even if he did not relaunch the notion of "people's anthropology," his arguments often conflated political projects with academic requirements. For example, he associated the indigenisation of social sciences with the "sinicisation" of Marxism as official ideology. Nevertheless, it is remarkable that he tried to seek a balance between universalism and nationalism. More importantly, compared with his thinking in the 1980s, his universalism was less coloured by the pride of communist triumph and his nationalism was moderately inspired by traditional culture. Fei Xiaotong pointed out that the 21st century would be characterized by "cross-cultural communication" and by this he meant that anthropological thinking should react to the realities of globalisation. Therefore, people should have "the wisdom of knowing oneself" about their own

3- For a variety of "indigenization" of social sciences in China, see Xu Jieshun, 2001 and Dirlik, Li Guannan and Yen Hsiao-pei, 2012. For the criticism on the ideology of "indigensation" in the Chinese context, see Zhao Xudong, 2003.

culture and understanding their history and characteristics. The concept of "cultural self-awareness" does not merely apply to the Chinese, but it "also applies to the peoples of all cultures, who should understand other cultures and their relations to them through 'the wisdom of knowing oneself' about their own culture" (Fei Xiaotong, 2000b: 13). This idea dates back to Fei Xiaotong's proposition in year 1999: "Value one's value. Value others' values. Together, all values create a harmonious world" (*ge mei qi mei* 各美其美, *mei ren zhi mei* 美人之美, *mei mei yugong* 美美与共, *tianxia datong* 天下大同). This proposition runs through many of Fei Xiaotong's other writings towards the end of his life, crystallising into a methodological piece (Fei Xiaotong, 2003). As Fei Xiaotong has repeatedly highlighted, his "cultural self-awareness" came directly from his investigation of the ethnic minorities whose cultures were on the verge of disappearance. He also drew inspiration from classical Confucian notions, such as "putting oneself into others' position" (*tuiji jiren* 推己及人), "understanding others' hearts with one's own" (*jiangxin bixin* 将心比心), and the ethic of "What you do not want done to yourself, do not do to others" (*jisuo buyu, wushi yuren* 己所不欲, 勿施于人). For the science of anthropology, "cultural self-awareness" is epistemologically innovative. While most anthropologists believe studying the Other is to know the Self, Fei Xiaotong values the reverse: to know the Self in order to know the Other.

Fei Xiaotong's idea of "cultural self-awareness" marks a point of departure for Chinese anthropologist to relocate their discipline in the new global configuration of the sciences. The younger generation's reflections on Chinese anthropology at the beginning of this century seem more direct, profound, and with fewer political burdens. If the agenda of "indigenisation" was to develop a "Chinese discourse" for anthropology or to transcend the disadvantageous position of Chinese anthropologists with an imagined China-West dichotomy, the viewpoint of scholars represented by Wang Mingming 王铭铭 (born in 1962) was very different; Wang Mingming suggested that Chinese anthropology was a domain owned by and owed to all involved anthropologists, Chinese or Western. In a forum discussion in 2008 (Xu Xinjian, Wang Mingming, Zhou Daming *et al.*, 2008; see also Wang Mingming, 2008a, 2008b), Wang Mingming echoed Richard Fardon's opinion (Fardon, 1990) by arguing that a homogenous Western anthropology antithetical to Chinese anthropology does not exist. The anthropological knowledge has always been plural and local. Thus, criticism is not possible until one starts with specific local traditions. Chinese anthropology can develop only through a self-critique of its local knowledge and take that as an opportunity to produce a general knowledge about the world.

Two years before this forum, Wang Mingming published an article titled "Anthropological Research in China for the Past 25 Years: Achievements and Problems" (Wang Mingming, 2005), and elaborated on it in a series of later publications (for example, Wang Mingming, 2010, 2011a, 2011b, 2012, 2014; Feuchtwang, Rowlands and Wang Mingming, 2010). According to him, contemporary Chinese anthropology had exposed the following shortcomings (Wang Mingming, 2005): firstly, although progress was made in the studies of Han communities in China's east, ethnic minorities in the periphery, and of Chinese and non-Chinese communities overseas, there was no systematic study of the relations

among the abovementioned communities. Secondly, while the study of traditional anthropological issues such as kinship, religion and rituals, comparative politics, economic culture, etc. made great achievements, these studies dealt exclusively with contemporary changes and lacked historical depth. Thirdly, the Chinese anthropological discourse tended to be anachronistic; trapped in the "tradition" *versus* "modernity" dichotomy, anthropologists over-demonstrated how rural societies were "urbanised," "nationalised," "citizenised," and "globalised." Some anthropologists also accepted the "postmodernist" sense of time, arbitrarily deconstructing traditions with fancy terms, without considering the legacy of Chinese anthropology. In this regard, he called for a synthesis of ethnographies with the vernacular concept of "All under Heaven" (*Tianxia* 天下), and drew from historical studies by reinterpreting those historical texts with ethnographic significance and making them relevant to the present. In addition, he also promoted mutual learning between the historical studies of lineages in South China and the community studies in North China, and strove to break the long-standing gap between studies of the Han people and the ethnic minorities.

In our view, the reflections by Wang Mingming and his colleagues indicate a new orientation of Chinese anthropology. This new orientation of doing anthropology is desirable as it seeks to resolve the contradiction between anthropology and China studies as described by Brigitte Baptandier (2001): traditional anthropology based on tribal and small-community research is insufficient in portraying China, a political-cum-civilisational entity of vast territory, diverse populations, long history, and high degree of structuring. Such a challenge was felt since half a century ago by Maurice Freedman (1963), who proposed "a Chinese phase of social anthropology" by calling for a turn from the study of simple societies to "civilisations."[4]

The focus of the new anthropology represented by Wang Mingming is precisely *civilization*. Wang ambitiously proposed to reconfigure Chinese anthropology in both spatial and temporal dimensions. In space, this mode of anthropology promotes synthetic studies across regions, ethnic groups, and nations, establishing their "relatedness" as equally important. In terms of time, the historical data and studies are given ethnographic value to re-historicise Chinese anthropology. Through this, the new mode of anthropology aims to shift from accumulating ethnographic cases to developing a holistic study of Chinese civilisation. Achieving this goal would not only require interdisciplinary cooperation – especially with history and sociology – but also a critical synthesis of various anthropological traditions. In the first half of the 20th century, Chinese anthropology had been shaped by various academic lineages with different sources: French, Anglo-American, German, and Soviet, as well as Chinese. After 1949, it was further shaped by theoretical and empirical legacies crystallised in highly politicised academic institutions. Finally, Chinese anthropology absorbed substantial influence from Hong Kong, Taiwan, and other forms of "Chinese studies" abroad since the 1980s, consolidating into several schools of thought. In addition, Chinese

4- Freedman also noticed that Marcel Granet and Marcel Mauss might have offered a clue. This is one of the reasons why Chinese anthropologists of today attach great importance to these two French sociologists.

anthropology should also include the narratives and concepts from ancient Chinese texts of anthropological significance. Frank N. Pieke (2004: 71) criticised Chinese anthropology in the 1990s and argued that "anthropology [in contemporary China] should not be called an academic discipline, but rather is a key word that is flexibly applied in several disconnected discursive communities." If one can connect different academic communities and achievements around anthropology, the hybridity that results will yield considerable advantages.

In summary, the new anthropology re-problematises "China" and Chinese studies. Rather than compartmentalising the different fields of anthropology, contemporary Chinese anthropology attempts to forge a new epistemology. This ambition will undoubtedly require more input from various scholars and it is a long-term investment. Though it may be too early to evaluate its accomplishments, based on what has been done thus far, especially in the past decade or so, contemporary Chinese anthropology deserves our attention. At present, we can still see the shadows of authoritarianism and ardent nationalism in some of these publications. However, this is exactly why a dialogue is necessary. As Baptandier (2010) pointed out when discussing the research and teaching of anthropology about China, anthropology is primarily a Platonic maieutic and secondarily a discipline seeking theoretical and empirical knowledge. Anthropology needs to be interrogated and compared between different facts, viewpoints, and exchanges between scholars of different generations and backgrounds. In a recent book, Bruckermann and Feuchtwang (2016) also called for a dialogue between Chinese studies and anthropological theory to benefit both. It is thus an appropriate choice to start this dialogue by understanding the works of Chinese anthropologists. We cannot presume its outcome, but we expect to "see an unexpected object arise" (Baptandier, 2010: 233).

In addition to answering the call for a dialogue, this special issue is also part of a long-term plan for the internationalisation of anthropology promoted by *cArgo, Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle et Sociale*. Contemporary Chinese anthropology has already attracted interest from Western anthropologists, especially English-speaking colleagues (for example, Liang Hongling, 2016; Chen Gang, 2017; Song Ping, 2017; Malighetti and Yang Shengmin, 2017). However, a comprehensive introduction to the new themes, methods and theoretical orientations of Chinese anthropology is lacking. To this end, we will be inviting a group of young and promising anthropologists in China to make comprehensive and critical presentations on the latest developments in Chinese anthropology. Since we will be presenting to those who do not usually read publications written in Chinese, we will limit our scope to publications written by Chinese anthropologists in Chinese and we will not cover publications in Western languages. As the title of this issue shows, we are interested in the new Chinese anthropology rather than an anthropology of China.

In this special issue, Zhang Yahui introduces us to historical anthropology in China. Through a summary of key empirical and theoretical works, his article explores this important field that revolves around two themes: modernisation and the origin of Chinese civilization. Xu Lufeng and Ji Zhe's article further analyses

contemporary relationship between Chinese historical anthropology and French thought, especially with *École des Annales* and *Année Sociologique*. The latter provides a key inspiration for Chinese scholars' ideas about the anthropology of civilisation. Though vibrant religious revival is a noteworthy phenomenon in China, the anthropology of religion is rather fragmented and diffused. Liang Yongjia analyses the political and academic reasons for such a situation of the anthropology of religion and summarises new trends in the field. Aga Zuoshi's paper reviews the anthropological study of *minzu* 民族 (ethnicity), a concept pivotal to the making of contemporary China and Chinese anthropology. It examines how the field emerged in the 1950s and was later institutionalised in academic institutions. Her paper focuses on three research clusters: the ethnographic studies on "ethnic areas," the studies developed from Fei Xiaotong's "pluralistic unity," and the dispute over "ethnic policies." Chen Bo's article highlights that although studies of overseas societies are new to Chinese anthropology, the field has valuable historical heritage, including the studies conducted during the first half of the 20th century, and the records of overseas societies before anthropology entered China. He also gives a comprehensive introduction to different approaches and major institutions in this field. Based on her participant observation and some other ethnographic studies, Wang Jing analyses the political interpretation of an "intangible cultural heritage" in China and its influence on the research and teaching of Chinese anthropology. Finally, we have invited Professor Wang Mingming to respond to the abovementioned articles. His afterword not only reviews the issues of religion, ethnicity, overseas studies but also examines in depth some major issues that were not sufficiently covered by other authors. Professor Wang Mingming provides a rare insight for understanding the breadth, depth and complexity of Chinese anthropology.

We will also translate an article into French and publish it for the first time. It is a paper about the Zuñi people done by one of the founders of Chinese anthropology, Li Anzhai (or Li An-che) 李安宅 (1900-1985) in the 1930s. The paper symbolises the global vision of nascent Chinese anthropology, and it is a source of inspiration for Chinese anthropologists who conduct overseas studies. Finally, we will publish five book reviews on contemporary Chinese works that are closely related to the theme of new Chinese anthropology.

Last but not the least, the guest-editors would like to thank Professor Francis Affergan and Professor Erwan Dianteill. This special issue would not have been possible without their support. Though they might not have studied about China, their open-mindedness to different academic traditions has encouraged us to take up the challenge of renewing the dialogue between European anthropology and Chinese anthropology. As Professor Wang Mingming pointed out in his afterword, we expect that the communication between anthropologies will again validate the ethical values of this science.

Bibliographical references

Baptandier, Brigitte,
2001, "En guise d'introduction : Chine et anthropologie" in Baptandier B. (dir.), "Chiner la Chine", *Ateliers d'anthropologie*, 24: 9-27.

2010, "La Chine, vue d'un point de vue anthropologique" in Guiheux G., Colin S. & Spicq D. (dir.), "Étudier et enseigner la Chine", *Études Chinoises,* Hors série: 219-234.

Bruckermann, Charlotte & Feuchtwang Stephan,
2016, *The Anthropology of China: China as Ethnographic and Theoretical Critique*, London, Imperial College Press.

Chen, Gang,
2017, "The General State of Anthropology in China and its Future Outlook", *Asian Anthropology*, 16/3: 219-227.

Dirlik, Arif, Li Guannan & Yen Hsiao-pei (eds.),
2012, *Sociology and Anthropology in Twentieth Century China: Between Universalism and Indigenism*, Hong Kong, Chinese University Press.

Fardon, Richard (ed.),
1990, *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh, Scottish Academic Press/Washington, Smithsonian Institution Press.

Fei, Xiaotong 费孝通,
1980, "Toward a People's Anthropology", *Human Organization*, 39/2: 115-120.
2000a, "Chongjian shehuixue yu renleixue de huigu he tihui 重建社会学与人类学的回顾和体会", *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学, 1: 37-51.
2000b, "Wenhua zijue, he er butong 文化自觉, 和而不同", *Minsu yanjiu* 民俗研究, 3: 5-14.
2003, "Shitan kuozhhan shehuixue de chuantong jiexian 试谈扩展社会学的传统界", *Beijing daxue xuebao* (*zhexue yu shehui kexue ban*) 北京大学学报(哲学与社会科学版), 40/3: 5-16.
2004, *Lun renleixue yu wenhua zijue* 论人类学与文化自觉, Beijing, Huaxia chubanshe.

Feuchtwang, Stephan,
1995, "Is there a 'Chinese Anthropology'?", *Times Literary Supplement* [online]. Published on June 02. URL: https://www.the-tls.co.uk/articles/private/is-there-a-chinese-anthropology/

Feuchtwang, Stephan, Rowlands Michael & Wang Mingming,
2010, "Some Chinese Directions in Anthropology", *Anthropological Quarterly*, 83/4: 897-925.

Freedman, Maurice,
1963, "A Chinese Phase in Social Anthropology", *The British Journal of Sociology*, 14/1: 1-19.

Guldin, Gregory,
1994, *The Saga of Anthropology in China, From Malinowski to Moscow to Mao*, Armonk, New York, M.E. Sharpe.

Harrell, Steven,
2001, "The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology: Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China", *Annual Review of Anthropology*, 30/1: 39-61.

Liang, Hongling,
2016, "Chinese Anthropology and Its Domestication Projects: De-westernisation, Bentuhua and Overseas Ethnography", *Social Anthropology*, 24/4: 462-475.

Liu, Mingxin,
2003, "A Historical Overview on Anthropology in China", *Anthropologist*, 5/4: 217-223.

Malighetti, Roberto & Yang Shengmin,
2017, "The Contributions of Chinese Anthropology: A Conversation between Roberto Malighetti and Yang Shengmin", *ANUAC*, 6/1: 301-317.

Pieke, Frank N.,
2004, "Beyond Orthodoxy: Social and Cultural Anthropology in the People's Republic of China" in Bremen J. van, Ben-Ari E. & Alatas F. S. (eds.), *Asian Anthropology*, London, Routledge: 59-79.

Song, Ping,
2017, "Anthropology in China Today", *Asian Anthropology*, 16/3: 228-241.

Wang, Jianmin 王建民**, Zhang Haiyang** 张海洋 **& Hu Hongbao** 胡鸿保**,**
1997, *Zhongguo minzuxue shi* 中国民族学史, Kunming, Yunnan jiaoyu chubanshe.

Wang, Mingming 王铭铭**,**
2005, "Ershiwu nian lai Zhongguo de renleixue yanjiu: chengjiu yu wenti 二十五年来中国的人类学研究 : 成就与问题", *Jiangxi shehui kexue* 江西社会科学, 12: 7-13.
2008a, *Zhongjianquan: "Zang Yi zoulang" yu renleixue de zaigousi* 中间圈——"藏彝走廊"与人类学的再构思, Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe.
2008b, "Cong 'dangdi zhishi' dao 'shijie sixiang' 从'当地知识'到'世界思想'", *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 4: 60-82.
2010, "The Intermediate Circle: Anthropological Research of Minzu and the History of Civilization", *Chinese Sociology and Anthropology*, 42/4: 62-77.
2011a, "Le Renversement du Ciel. De l'Empire devenu une Nation et de la pertinence de la compréhension réciproque pour la Chine" in Le Pichon A. & Moussa S. (dir.), *Le Renversement du Ciel*, Paris, CNRS: 469-482.
2011b, *Renleixue jiangyigao* 人类学讲义稿, Beijing, Shijie tushu chuban gongsi.
2012, "Southeast and Southwest: Searching for the Link between 'Academic Regions'" in Dirlik A. (ed.), *Sociology and Anthropology in Twentieth-Century China*, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong Press: 161-190.
2014, "To Learn from the Ancestors or to Borrow from the Foreigners: China's Selfidentity as A Modern Civilisation", *Critique of Anthropology*, 34/4: 397-409.

Xu, Jieshun 徐杰舜 **(ed.),**
2001, *Bentuhua: renleixue de da qushi* 本土化: 人类学的大趋势, Nanning, Guangxi minzu chubanshe.

Xu, Xinjian 徐新建**, Wang Mingming** 王铭铭**, Zhou Daming** 周大鸣 **(*et al.*),**
2008, "Renleixue de Zhongguo huayu: diliujie renleixue gaoji luntan yuanzhuo huiyi jishi 人类学的中国话语——第六届人类学高级论坛圆桌会议纪实", *Guangxi minzu daxue xuebao* (*zhexue shehui kexue ban*) 广西民族大学学报(哲学社会科学版), 30/2: 86-93.

Yang, Shengmin 杨圣敏**,**
2008, "Qianyan 前言" in Yang S. 杨圣敏 & Liang J. 良警宇 (eds.), *Zhongguo renleixue minzuxue xueke jianshe bainian wenxuan* 中国人类学民族学学科建设百年文选, Beijing, Zhishi chanquan chubanshe: 1-8.

Zhao, Xudong 赵旭东**,**
2003, *Fansi bentu wenhua jiangou* 反思本土文化建构, Beijing, Beijing daxue chubanshe.

Zhou, Daming 周大鸣 **& Liu Chaohui** 刘朝晖**,**
2003, "Zhongguo renleixue shiji huimou 中国人类学世纪回眸" in Zhou D. 周大鸣 (ed.), *Ershiyi shiji renleixue* 21世纪人类学, Beijing, Minzu chubanshe: 1-12.

1- The passage from tribal society to early civilization, being one of the problems of most important concern to anthropology, witnessed a decline in interest after the Second World War. Nevertheless, Marshall Sahlins, Pierre Clastres and Claude Lévi-Strauss still made great efforts in the investigation of the genesis of politics and civilization. See for example Sahlins, 2008; Clastres, 1987; Lévi-Strauss, 1987. The series of discussions around the *New Qing History* in the past few years is related to this question, especially concerning the assessment of the nature of the Qing state as well as the formation of the modern borders of China.

Zhang Yahui is Professor of Anthropology at Xiamen University. His research focuses on irrigation societies and the ethnography of Tibet.

Keywords: historical anthropology — modernization — origins of cvilization — comparative research — cultural self-awareness

The Double Rupture. Central Themes of Historical Anthropology in Contemporary China

Zhang Yahui,
Xiamen University

Anthropology, originally the study of societies "without history," has nonetheless shown from the start a great curiosity towards history, and had the ambition to retrace the origin of history. One of the reasons why anthropologists often devote themselves to the study of tribal societies is that these societies are considered as the concrete expressions of the natural state of humanity and the beginning of civilization. Scholars are haunted by questions such as "What happened exactly when a non-historic tribal society became a historic society?" or "How were the common shape of civilization and the different characters of individual civilizations determined by those founding events?"[1] Another theme in which anthropologists are interested is the beginning of modernity. What happened during the transformation of a "traditional" society into a "modern" one?

Although Chinese scholars have started working (again) on what they call "historical anthropology," their problematic is rather linked with the theme of modernity. In fact, the past 30 years have witnessed an upsurge of interest in historical anthropology in China, which has led researchers to address a great diversity of topics. The majority of scholarly work, however, is still concentrated on two ruptures: that between a state based on a civilizational tradition and a state that founds its legitimacy on modern Western political discourse, as well as the rupture between a state that embraces modernity and a society that has not yet entered modernity. As I will point out later, even the research on ancient history (*shanggushi* 上古史) was mainly meant to elucidate the ruptures of modern history. While the history of the West is often considered as a pattern of internally consistent development, Chinese historical anthropologists feel entrapped by the lack of internal consistency in the modern history of China. Historical anthropologists in China, in a need to assuage the anxiety created by this double rupture, continuously seek for an intellectual project that might close this break. This article attempts to analyze both the socio-cultural and intellectual contexts of historical anthropology in contemporary China, by reviewing the process by which its fundamental problematics took shape. I will summarize key studies on modern and ancient history, and then introduce reflections on the development of this sub-discipline of anthropology.

State, Society and Market: The Anthropology of Modern History

The anthropological perspective on the modern history of China has been forged by scholars of the Yenching school 燕京学派. A quintessential example is the research on the China "from the Soil" (*xiangtu Zhongguo* 乡土中国) of Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005), which originated from a comparison with the economic history of the West. The 30 years that followed the restoration of anthropology in China are marked by problematics that remain directly or indirectly related to the thesis of Fei. However, Republican-period anthropology, marked by figures such as Wu Wenzao 吴文藻 (1901-1985), Fei Xiaotong, Li Anzhai (or Li An-che) 李安宅 (1900-1985) and Tian Rukang 田汝康 (1916-2006), concentrated on a critical stance over the continuation of the traditional society and hoped that an intellectual enlightenment and an adjustment of policies might impregnate it with more modernity. Chinese anthropologists in the post-Mao China, on the other hand, conceded more poetry and rationalism to the traditional society, and began to worry about a social anomie caused by its transformation and collapse under the impact of modernity.[2] It is difficult to say whether this is the Chinese instance of a global pattern of sentimentalism and cultural revival or the expression of anxiety and disillusionment towards a strong, new state. Nevertheless, the rediscovery of "society" and a reappraisal of local social structures have oriented historical anthropology towards cultural conservatism, making it quite different from that of Fei Xiaotong's old Soils studies, a difference that primarily lies in the evaluation of the relationship between local society and intellectuals.

Maurice Freedman, a British anthropologist, was the first scholar to raise these questions. Starting from Wittfogelian explorations on clan familism of South China, he noticed that clans in Southeast China described by Lin Yaohua 林耀华 (1910-2000) differ greatly from the Jiangcun village 江村 studied by Fei Xiaotong in the social disintegration of their rural life by global trade (Freedman, 1965). Unlike in the Jiangnan 江南 (lower Yangtze) region, Southeastern clans during modern history, despite their social decay, still possessed a visible internal integrity. This is attributed by Freedman to the productive rice cultivation and the mature gentry in Guangdong 广东 and Fujian 福建. Anthropologists and historians working today in Fujian and Guangdong derived a great inspiration from the clear commonalities between Freedman's point of view and Fu Yiling 傅衣凌's (1911-1988) treatment of the economic history of Southeastern China.

Fig. 1 - Zheng Zhenman, 2009,
Lineage Organization and Social Changes in Ming and Qing Fujian

2- In his later years, Fei Xiaotong turned to the concept of *culture* of American cultural anthropology, and asked the question of how cultural consciousness can be achieved in a globalized era. This should not be considered as a turn to cultural conservatism, though, as Fei's vision of the future is one of mutual understanding and communication of cultures, rather than the revived Warring States of the 20th century (Fei Xiaotong, 2003).

Zheng Zhenman 郑振满 is a representative figure of the historical anthropology of Southeast China centered in the University of Xiamen 厦门大学. Under Fu Yiling's direction, Zheng Zhenman worked on clans and popular religion in Northern Fujian, Southern Fujian and Taiwan, starting from the 1980s. The Tang-Song transformation in medieval China, according to Zheng Zhenman (2009a), brought about a metamorphosis to the local social organization of Southeastern China. With the disintegration of the *menfa* 门阀 system of the quasi-noble lineages (*shijia dazu* 世家大族), the literati-gentry (*shidafu* 士大夫) realized that the rapidly increasing social mobility brought about an accelerated decrease of the power of the state to organize society. They wished to recreate social order by, contrary to the Confucian injunction, "bringing the rites to the common people" (*lixia shuren* 礼下庶人), with the creation of systems like *jiali* 家礼 (clan-internal rites) and *xiangyue* 乡约 (community conventions). This project of the literati-gentry, however, was still based on preexisting hierarchical structures, ill-adapted to the high mobility of the civil society. The civil society, while borrowing the ideas originating from the literati-gentry, adopted their own adjustments, which challenged orthodox rites. Most importantly, the difference between *dazong* 大宗 (main branch) and *xiaozong* 小宗 (subsidiary branch) was gradually abolished, while the ritual privilege of the *dizhangzi* 嫡长子 (eldest son of the main wife) was abandoned, in a process that Zheng Zhenman terms "the popularization (*shuminhua* 庶民化) of the clan system" (*ibid.* : 172). Starting from the early Ming period (14th-15th centuries), local budget was tightened by the central government, a tendency that resulted in the complete inability of the Qing-period (17th-19th centuries) local government to manage the complexity of local public affairs. This tendency, compounded by the *yitiaobianfa* 一条鞭法 (mid-16th century) reforms that uniformized local taxation, gave a major power to clans in the management of local affairs. Clans and temples of the popular religion became a public space where a "ritualized" local administration took place, and triggered a development of the capabilities and latitude of local self-government unprecedented in China (Zheng Zhenman, 2009b: 245). Zheng Zhenman follows Fu Yiling in considering clan organizations in Chinese civil society neither as a continuation of primitive villages, nor as a result of a local imitation of the literati-gentry and the state, but as the result of a power devolution of the Song-Ming state, that is to say, a chimera of local historical development, literati-gentry ritual ideology and state political authority. Hence, the autonomy of local society depends on the internal presence of the state in the society.

Zheng Zhenman pointed out that local clans in traditional China developed through three stages: heritage clans, dependence clans and contract clans. Zheng Zhenman considers heritage clans as the natural state of clans, while the latter two are considered as deformed versions of heritage clans owing their existence to an internal diversification, linked with both the civil service examination system and the development of trade. On a larger scale than the clans, there also existed local systems of popular temples, which developed from the *lishe* 里社 system of the Early Ming period. Under a societal morphology characterized by ritual organization and alliances, popular religion became a dominant force in local politics, morality and economy (*op.cit.*). Zheng Zhenman follows Fu Yiling and

departs in three important ways from the perspective of Freedman. The first difference concerns the dating of the origins of clans. Unlike Freedman, who considers clans as originating from the massive migration of Han Chinese in these areas, Zheng Zhenman considers them as a result of collusion between the state, the literati-gentry and the regional society resulting from the increasing openness and mobility of a maritime society. Secondly, clans owed their continuous survival, not to the economic advantages of rice cultivation, but to marketization and to increased social mobility. Thirdly, the development of clans and popular cults represents an internalization of the state in the society, not a confrontation with the state. The three revisions had a great influence on the historical anthropology of this area. In Zheng Zhenman's point of view, clan organizations in Southeastern China constitute the most successful Chinese pattern of adaptation and response to the challenges of the modern global trade system.

Fig. 2 - Center for Historical Anthropology, Sun Yat-sen University, Guangzhou

Not far from Xiamen University, the Center of historical anthropology of Sun Yat-sen University 中山大学, founded in March 2001, is also at the forefront of the research in historical anthropology in China. Major scholars belonging to this institution had already taken notice of the paradigm of historical anthropology in the early 1990s. In 1992, Chen Chunsheng 陈春声 published 市场机制与社会变迁：18世纪广东米价分析 (*Market Mechanisms and Social Transformation: Rice Prices in 18th Century Guangdong*), a book that showed the way for anthropological research in South China. With a methodology grounded in econometrics, Chen Chunsheng analyzed the sociological reasons for the fluctuation of rice prices in Guangdong in the 18th century, and concluded that it did not result from a natural market fluctuation, but from a back-and-forth interaction between preexisting political and societal structures that sustained the tributary economy in the sense of Eric Wolf (1982: chapter 3) and a gradually developing market economy. Based on the concept of "involution," Chen Chunsheng emphasized that the development of the market economy stayed well inside the limits of societal absorption and could not lead to a real emergence of capitalism in terms of mental structure and social mechanisms (Chen Chunsheng, 2010: 266-268). This position, one that recognizes the great influence of state tax policies from the Mid-Ming period on and also emphasizes the cultural prestige of the literati-gentry in the local society, is upheld by Chen Chunsheng and Liu Zhiwei 刘志伟. According to their analysis, while market and the development of the worldwide trade system cannot be ignored, they do not represent a challenge to preexisting political and societal structures. In an earlier work, Liu Zhiwei discussed the process by which state taxation system in the Mid-to-Late Ming period was implemented in Guangdong. This work emphasizes both governance rationalization through state-directed adjustment in land and population control and the regional society's responses to these state policy changes. The conflicts that took place are considered as resulting from a mismatch between the idealized and unbalanced nature of the state policies and the particularities of the Guangdong society (Liu Zhiwei, 1997: 9). The rationalizing tendencies of Ming and Qing tax policies had a considerable influence on the organization of Guangdong society, but were not commensurable with the other rationalization, that caused by the international market. Stability was finally achieved in the Mid-Qing period, when state and society had achieved a reciprocal adaptation. In a 2010 article entitled 贡赋、市场与物质生活：试论十八世纪美洲白银输入与中国社会变迁之关系 ("Tributes, Market and Material Life: The Relationship between the Import of American Silver in the 18th Century and the Transformation of Chinese Society"), Chen Chunsheng and Liu Zhiwei reiterated this point of view: the large-scale inflow of American and European silver was quickly absorbed into an extensive tributary system, and did not, as was the case for Latin Europe, encourage an economic and social transformation.

Apart from economic history, Liu Zhiwei also paid attention to the history of the regional society in Guangdong. Chen Chunsheng and Liu Zhiwei emphasized the cultural diversity of the local society, which resisted a thorough transformation

into a standardized socio-cultural morphology through state political power and the cultural and prestige authority of the literati-gentry. Its regionalism and cultural diversity were in opposition to late Imperial politics and culture (Faure and Liu Zhiwei, 2008).

Wang Mingming 王铭铭 began to work on the historical anthropology of Southeast China in the late 1990s, and paid great attention to the position, methodology and discipline of historical anthropology. 逝去的繁荣：一座老城的历史人类学考察 (*Past Glories: The Historical Anthropology of an Old City*, 1999) still figures among the most important works of city history in Chinese anthropology. In this work, based on Anthony Giddens' theory of the state, he divided the history of Quanzhou 泉州 into four periods: the migration and the formation of the economic zone of Quanzhou, a period that ended in the 10th century; the traditional empire, which ended in the foundation of the Ming dynasty; the absolutist state, a period that covers the Ming-Qing period; finally, the nation-state, from the late 19th century to the present day. The central concern of this book is as follows. In the period of the traditional empire, thanks to a relatively relaxed political system and ideological control, Quanzhou witnessed exceptional development in maritime trade and enjoyed a diverse culture. After the beginning of the Ming dynasty, due to state suspicion on the maritime trade and the establishment of Neo-Confucianism as the dominant state ideology, the maritime trade in Quanzhou lost its momentum. Simultaneously, the originally rich cultural tapestry gradually broke down into an opposition of orthodox Neo-Confucianism and folk religious practices. In a process that began with the building of the modern nation-state in the 19th century, Quanzhou started being the field of toing and froing between a hierarchical and an egalitarian nationalism. Wang Mingming hopes on the one hand to build on theories of Prasenjit Duara and liberate the multiple contexts of regional history from the grand narrative about nation-state (Wang Mingming, 1999: 402), and, on the other hand, to engage with Wallerstein's theory of modern world-system. Even though Quanzhou became part of the global trade network, the changes of its social morphology and the rise and fall of its trade were mostly influenced by local changes in ideology rather than resulting from the impact of a worldwide trade system centered on Western Europe. According to Wallerstein and Wolf, before the rise of the modern world trade system, there were a number of large-scale maritime trade networks, which, however, all existed as empires and exchanged mainly luxury goods. The mechanism of these trade networks is different in essence from the modern world-systems based on market and commodities. The inclusion of China into the Wallersteinian world-system was no earlier than the Opium War (1840). In the book 溪村家族 (*Family of a Creek Village*), Wang Mingming discovered that, after the end of the pre-modern period, the state's pursuit of integration and order could no longer absorb the internal complexity and diversity of the rural society. The power network of the modern state penetrated every corner of the village culture, but was not able to achieve a thorough reform. Clans in the Creek Village not only preserved their own ritual institutions during their interactions with the state, but also retained their functions of social, political and economic organization, and hence obtained a position of historical subjectivity. The study of community history is only possible with the

prerequisite of understanding this subjective, emic view of history (Wang Mingming, 2004: 14).

Based on the studies of rural Fujian of Zheng Zhenman, especially the process of *tiliu* 提留, which communized clan land, Liu Yonghua 刘永华 wrote an article entitled 明末至民国华南地区的族田与乡村社会：以闽西四保为中心 ("Clan Land and Rural Society from the Mid-Ming to the Republican Period: A study of Sibao in Western Fujian", 2005), in which he described the process through which, as clans developed, communities differentiated into land owners and tenant farmers. In his studies of folk religious practices, he found that *lisheng* 礼生 (expert of rite), a sharply Confucian social role, had endorsed a religious role ever since Antiquity, and concluded that in this respect, Confucianism (*rujia* 儒家), generally understood as an intellectual tradition, had aspects of Confucianism-as-a-religion (*rujiao* 儒教) in its ritual practice. In two articles entitled 明清时期的神乐观与王朝礼仪：道教与王朝礼仪互动的一个侧面 ("The View on Sacred Music in the Ming-Qing period and Dynastic Rituality: The Interaction between Taoism and Dynastic Rituals," 2008) and 道教传统、士大夫文化与地方社会: 宋明以来闽西四保邹公崇拜研究 ("Taoist Tradition, Gentry Culture and Local Society: A Study of the Cult of Zougong in Sibao in Western Fujian from the Song-Ming period," 2007), Liu Yonghua emphasized the historical continuity of the *lisheng* tradition from the *chunguan* 春官 in the Rites of Zhou 周礼 and explained the victory of the *lisheng* class and the Confucian rituals over hitherto dominant Taoist rituals with detailed court and social material. Especially in the local society, there was a complex process of text superposition between Confucianism and Taoism. In an article entitled 小农家庭、土地开发与国际茶市 (1883-1901)——晚清徽州婺源成家的个案分析 ("Xiaonong Small Peasant Families, Land Development and the International Tea Market (1838-1901): an Analysis of the Cheng Family in Wuyuan in Late Qing Huizhou," 2015), Liu Yonghua reassessed the relationship between the world trade system and the functioning of the local economy. He concluded that the international market, rather than causing a collapse of the smallholder (*xiaonong* 小农) economy, actually enabled peasants to increase their income. In the same time, some degree of involution maintained a certain distance between the modern peasant and the international market.

Jing Jun 景军, also inspired by the research on Southeastern clans by Freedman and his followers, centered his research on the Northwestern province of Gansu. In the book *The Temple of Memories*, he described how ancestor worship declined and was rebuilt in the Kong 孔 clan in Dachuan 大川, Gansu 甘肃. He studied the form and political importance of local clan memory, which is not only outside official memory, but often contrasts with it. Ancestor worship in the Kong clan is an interesting phenomenon, linked to both the state canon and local clan ritualism. The Kong clan of Dachuan, being a branch far away from the original Qufu 曲阜, the hometown of Confucius, had a turbulent history. The cult of Confucius and the compilation of the *jiapu* 家谱 (clan genealogy) have a long history, which, along with the traditional prestige of Confucius, brought honor to the Kong clan of Dachuan. In the 20th century, especially after the establishment of the Communist state, political campaigns and economic construction brought much suffering to

the Kong clan, which, according to Jing Jun, fell into three categories. First, there was personal, physical affliction during the Land Reform, Cultural Revolution and the migration due to the building of the Yanguoxia 盐锅峡 reservoir. Second, there was the destruction of preexisting community structure. Third, the mental world of people belonging to the Kong clan was devastated. In 1984, the worship of Confucius started to be restored. The turning-point was the replacement of the old party secretary by a new party cadre in 1985, followed by the humiliating death of the former. After this, the traditional clan genealogy, once hidden in a cellar, was brought back into daylight. A renewal of efforts followed in the compilation of family genealogy. Jing Jun himself brought a part of clan genealogy from America to Dachuan, which also contributed to the project. Restoring clan genealogy led to a renewal of clan identity and a sense of belonging to the clan. This was followed by the large-scale reconstruction of Confucian temples in Dachuan and Xiaochuan 小川. This reconstruction is analyzed by Jing Jun as a condensed demonstration of social memory: in the modern history filled with misery, the Kong family and the Confucian temples shared the same fate of suffering. Jing Jun described a *miaohui* 庙会 (temple event) of Xiaochuan temple in detail. The newly rebuilt temple had to avoid political risks associated with the memory of decades of suffering, and borrow the worship model of the Confucius' Temple in Qufu, because the latter enjoyed a better official recognition. Due to Qufu influences, the newly built Hall of Great Accomplishment (*dachengdian* 大成殿) became not only a clan-internal ritual space, but also a space of public worship, where members of other clans can also participate in the services in honor of Confucius. The organizers of the *miaohui* needed to carefully shelter their rituals from the chaotic witchcraft of local year-cycle rituals, in order to maintain their solemnity. Cultural invention and social memory enabled the revival of a local religious and ritual system. Jing Jun concluded that the social memory of local clans in China, despite being repressed by state ideologies, can still express their own power and claims in a continuous social reproduction.

Historical anthropology on the modern history of China is mostly reducible to the research on the relationship between state and society. The works surveyed in this section demonstrate the inadequacy of such a reduction. Researchers already noticed the importance of *shidafu* 士大夫 (literati-gentry), *shishen* 士绅 (local gentry) and the worldwide trade system to understand the process of modern history. Zhang Xiaojun 张小军 considers that *lixia shuren* 礼下庶人, "bringing the rites to the common people," a dynamic that started from the Southern Song dynasty, directly led to *dishi gongzhi* 帝士共治, the joint rule of Emperor and the literati-gentry, which liberated the literati-gentry from what Fei Xiaotong calls a double dependence to state and society, and made it the third historical subject distinct from the other two (Zhang Xiaojun, 2012). Of course, the three historical subjects have different effects and status in the modern history. Zhang Xiaojun (2004) made a sharp criticism of the excessive expansion of the state's symbolic property. In my analysis of the history of the Jinci 晋祠 temple (Zhang Yahui, 2014), I concluded that Confucian intellectuals and the peasant society are intrinsically feudal, which contrasts with the requirement of unity of the Imperial power. On the other hand, both the Imperial power and the peasant society regard

agricultural fertility as a symbol of morality, which contrasts with the rationalizing tendencies of the literati-gentry. What is at stake here is not the "joint rule of Emperor and the literati-gentry" analyzed by Zhang Xiaojun (*op.cit.*), but a structural superposition between the feudal and imperial periods of Chinese history.

Besides, the crucial point of the series of research is the relationship between an open market brought by the worldwide trade system and a land-based agricultural economy. A satisfactory answer to this question does not only involve a comprehension of the economic historical process of the modern period, but also an evaluation of the nature of rural society. On this point, the debate is still open. I and Liu Yonghua consider clans in Northern Fujian as a new type of social morphology formed in the context of post-Ming high monetary and population mobility and using a religious and ritual system provided by the state and the literati-gentry. Chen Chunsheng and Liu Zhiwei, on the other hand, tend to regard Guangdong clans as regional communities formed under high-volume migration from the Song dynasty on and norm-making of the state and the literati-gentry. Jing Jun and Wang Mingming put a greater emphasis on how regional society, as a *Gemeinschaft*, was able to keep its own integrity despite constant interference from state and market. Finally, we have more radical visions, such as that of Zhang Peiguo 张佩国, who considers rural Jiangnan region as communities bonded by economic interest and maintained by sociological borders such as village borders and village identities (Zhang Peiguo, 2002).

Witchcraft, Kingship and Border: at the Origins of Civilization

In comparison with those scholars who tend to find links between modern junctures and medieval period or antiquity, some others go even further: they attempt to clarify the origins of Chinese civilization. In fact, anthropologists and historians since the 1980s have converged on the position that, although the current Chinese society is indubitably a result of the course of modern history, a thorough comprehension of the ancient civilization is indispensable to understand and evaluate field data.

In the 1980s, Zhang Guangzhi 张光直 (or Chang Kwang-chih, 1931-2001), basing on a comparison between Shang's 商 (c. 1600 B.C.-c. 1046 B.C.) archeological material and Mircea Eliade's work on Shamanism, gave for the first time an anthropological response to the concept of oriental despotism, repeatedly discussed by Karl Marx, Max Weber and Karl Wittfogel. He analyzed the *Guoyu* 国语 story of *juedi tiantong* 绝地天通, breaking the communication between Earth and Heaven, as a case in which political power is based on controlling the means of communication between gods and men, and in which the king himself is the chief of sorcerers. He then turned his attention to various animal motifs on Shang dynasty artifacts. Once the possibilities of totemic symbolism or a purely decorative function are excluded, he explained the animals as shamans' animal companions in their journey to heaven. He took the example of *Nišan Šaman*, an important text in shamanic studies, to demonstrate that the trance voyage of shamans is often accompanied by animals. Further, he noticed that the taotie motif is always paired, which recalls the *zhaomu* 昭穆 system of Shang kingship itself and the duality of Shang worldview discovered by Claude Lévi-Strauss:

> "When sorcerers go back and forth between two worlds on behalf of the royal house, they must devote attention to both the zhao and the mu groups. Hence, animal assistants in rituals are naturally paired." (Zhang Guangzhi, 1983: 65)

To Zhang Guangzhi, phenomena ranging from clan symbols on clay artefacts to early Chinese writing such as Oracle Bone Script and Zhou-period Bronze Script are all symbols that give the power to communicate with ancestors. The possession of knowledge itself is a crucial tool in the communication between heaven and earth, between gods and men, and between past and future. The first possessors of knowledge were sorcerers in the service of the king. Through these kinds of evidence, Zhang Guangzhi considers ancient civilization in China as deriving from a concentration of knowledge and art, and not, as Wittfogel would imply, from water management technology. What led to the concentration of political power and consequently wealth is the royal monopoly of religious techniques of communication with heaven. Influenced by post-1960s American cultural anthropology, Zhang Guangzhi considers shamanistic witchcraft that leads to heaven as the cultural origin of Chinese civilization. Independent of the question of the correctness of this point of view, Zhang Guangzhi's genealogy, tinged with cultural anthropology, eased the narrow space that China caught itself in between the Marxian and Wittfogelian conceptions of oriental despotism.

Wang Mingming is similarly inspired by American cultural anthropology. An important promoter of the translation of Marshall Sahlins' work in cultural anthropology, he devoted much effort to seeking a Chinese world schema that corresponds to the Hawaiian myth of Lono, and found it in the notion of *Tianxia* 天下 (All-under-the-heaven), which took shape in the Shang period and crystallized in the Han period (202 B.C.-220 A.D.) – in order to respond to the desacralized, objectivized examination of the non-Western world inherent in Wallerstein's analysis of the modern world-system. Wang Mingming divides the intellectual history of *Tianxia* between the Ancient period of Shang-Zhou and the Imperial period. In the first period, following Marcel Granet, Su Bingqi 苏秉琦 (1909-1997) and Qian Mu 钱穆 (1895-1990), he considers China as a system of a multitude of lords (*duozhuzhi* 多主制). The central criteria between the Chinese and the Barbarian were rituals of local sacred mountains and rivers, later made into a court-centered system. The *wufu* 五服 system, which radiated from the royal domain, became a fixed, two-dimensional world-schema. The social group of *shi* 士, ancestral to later literati-gentry and evolved from Zhou 周 (c. 1046 B.C.-256 B.C.) nobility, was not only the model of a civilized lifestyle and the carrier of civilization, but also controlled politics, religion and law (Wang Mingming, 2005: 241). The relationship between the king and the *shi* group constitutes a radiance of civilization from center to periphery, and also the central content of a religious and moral narrative. After a lively period of Machiavellian pragmatism, China entered the second period of *Tianxia*, when the system of multitude of lords was replaced by centralized political and religious institutions. *Fengshan* 封禅, a ritual system exclusive to imperial power, had thoroughly dominated and replaced more local forms of geographical worship characteristic of alliance politics. Shi, a highly autonomous social group that bore morality and knowledge, had turned into a group of literati bureaucracy. This process, powered by the magician class of *fangshi* 方士, led to a

centralization of power. However, the gradient of prestige between center and periphery, an important heritage from Zhou institutions, guaranteed the mutually beneficial relationship between the Emperor and peripheral barbarian polities. The world-schema of *Tianxia*, taken by Wang Mingming as a conceptual schema or a native cosmology pioneered by Sahlins in his Polynesian studies on mythology and kinship systems, is different from the Polynesian case in that it is a dynamic concept whose meaning kept evolving during historical and political practice, being originally a political alliance rather than an internally homogeneous community. The idea of rituals acting as the basis of alliance is a staple of historians' narrative. However, without an explanation of the cultural conditions of an alliance, *Tianxia* merely expresses a purely sociological process, and cannot function as a root metaphor for a culture due to insufficient stability and inner diversity.

Under the influence of Wang Mingming, Zhao Bingxiang 赵丙祥 studied the historical process of the imitation of *fengshan* rituals of the Mu 木 local chieftain family of Lijiang starting from the Ming period. Unlike Wang Mingming, however, Zhao Bingxiang did not aim to achieve an integral comprehension of peripheral polities, but rather sought to understand the precise sociological mechanism by which Chinese *fengshan* and *yuedu* 岳渎 systems entered Yunnan 云南 and led to an expansion of civilization to the periphery. In this process, the imitation of emperorship of the house of Mu is the key factor behind the rise and fall of the *yuedu* system in Yunnan (Zhao Bingxiang, 2008: 256-257).

Unlike Zhang Guangzhi, who centered his research on the ancient state, Fei Xiaotong (2004) proposed in 1989 the notion of *duoyuan-yiti* 多元一体 (single entity of diverse elements) for understanding the Chinese nation. Fei's paradigm of interaction and transformation of ethnicity is deeply influenced by Sergei M. Shirokogorov's theory of the ethnos, and tries to understand, in terms of *zutuan* 族团 (ethnic unions), the process of the interaction between the Huaxia 华夏 (ancient Han Chinese) people, with an ethnogenesis in the lower Yellow River basin, and other ethnic groups surrounding it, which led to the formation of the greater ethnic union of the Chinese nation. Fei Xiaotong did not pay excessive attention to spiritual and political systems, but concentrated on exchange and mobility between ethnic groups, in which the Han Chinese ethnic group was formed through the establishment of a sacred royal genealogy. Here, Fei Xiaotong followed Fu Sinian 傅斯年 (1896-1950)'s theory of *yixia dongxi* 夷夏东西, according to which the Shang people in the East and the Zhou people in the West jointly constituted the basic dichotomy of Ancient politics. A heightened cultural exchange during the Spring and Autumn and Warring States periods (771 B.C.-476 B.C.) led the ethnic entity of Han Chinese to gradually coalesce into existence (Fei Xiaotong, 2004: 127).[3] In the Qin-Han 秦汉 period (221 B.C.-220 A.D.), Xiongnu 匈奴, a dominant group in the North, also achieved a unitary political legitimacy in the Steppes, resulting into a bipartite structure between farmers and herders, which had a long-lasting influence on the later *duoyuan yiti* configuration.

3- Even though Fei Xiaotong, just as Qian Mu, considered that the Huaxia people gradually formed in a process that lasted until the Qin dynasty. The difference lies in that Qian Mu paid great attention to the process of homogenization of intellectual and ritual systems, while Fei Xiaotong emphasized the formation of the ethnic union. This difference is crucial to the understanding of Fei Xiaotong's ideas.

While the formation of an ethnic union is not yet clear in the Farmer-Nomad trade and wars, the population interexchange starting from the inward migration of South Xiongnu tribes and the large amount of states formed by Northern peoples during the Wei-Jin 魏晋 periods (220-420) substantiate the idea that the relationship between North and South was not merely one of confrontation. The Sui and Tang dynasties (581-907), which reunited North and South, symbolize the reconsolidation of the ethnic union. The population and cultural exchange between North and South lasted all the way down to the Qing dynasty and constitutes the central axis of the formation of the *duoyuan yiti* configuration. During the formation of the South-North relationship, military and trade actions of both sides led to the intervention of smaller polities on the periphery and swept more ethnic groups into this larger ethnic coalition. Fei Xiaotong studied the southward and westward migrations of Dongyi 东夷 and Baiyue 百越 ethnicities, as well as the southward expansion and subsequent diversification of the Qiang groups.

Fei Xiaotong's theory of the *duoyuan yiti* configuration of the Chinese nation is purported as an argument for the process in which the higher-lever ethnic union, namely the Chinese nation, obtained its objective historical existence, while the cultural and historical particularities of the 56 nationalities remained conserved and respected.

> "The Han nationality and the 55 national minorities all belong to the same level. They integrated with each other and formed the Chinese Nation. The Chinese nation is a single entity (*yiti* 一体) formed through the diverse elements (*duoyuan* 多元) of the 56 nationalities." (*ibid.*: 163)

This kind of statement left two questions to be clarified. First, given that political unity is the principal expression of the fact that the historical ethnic groups and unions that lived in China had formed a larger ethnic union, how can it be justified that this unity is not only a result of military and economic hegemony, but something "with a higher level of national consciousness, sentiments and moral principles by which fortune, prosperity, honor and fate are shared," so that nationalisms cannot progress beyond limits set by history? Secondly, although the sacred royalty and political genealogy of modern China comes from that of the Han Chinese, given that Mongolians and Tibetans on the periphery also have their own sacred kingship and political genealogy, which are also highly complex ethnic coalitions formed by absorbing various tribes and ethnic groups and centered on the Golden Family or the Btsan-po, how can the relationship between peripheral and central kingships and ethnic coalitions be analyzed? Fei Xiaotong, without giving a definite response, asked intellectuals faced with the problems at the end of the 20th century for a "cultural consciousness." Both China, as a subaltern member of the world trade system, and national minorities, as peripheral components of the *duoyuan yiti* entity, need to reflect on their future fate in a larger configuration.

Inspired by Fei Xiaotong's discourse on the *duoyuan yiti* configuration, Wang Mingke 王明珂 believed that the criteria by which China can define itself should be sought on the periphery rather than in the center. Following the process theory of Fredrik Barth, he explored the principal frontier zones around Ancient China

(Wang Mingke, 2005), and investigated, with an ethnography of the Qiang 羌 people in Western Sichuan, how the frontier process is still active in the making of the modern state (Wang Mingke, 2003). There were, on the Northern and Western periphery of Huaxia, societies combining agriculture and herding. However, during a period of arid climate that started around 2000 B.C., an internal diversification happened in these mixed societies of farmers and herders. In the Ordos region, the whole population migrated to the North and divided into nomadic, egalitarian groups, which were highly armed in order to plunder its neighbor agricultural societies. In the Hehuang 河湟 region, on the other hand, the population was nomadized locally, similarly to people of the Liao basin, also affected by aridity. The Qiang peoples, on the other hand, were pushed west into the Eastern periphery of the Himalayas by the expansion of the Huaxia coalition from their homeland in Shanxi and Henan. Under another perspective, the story of Taibo, according to which the Prince Taibo 太伯 from the Central Plain is a civilization founder of the Wu 吴 State in the East China, demonstrated the dependency relationships created by the admiration of peripheral peoples towards the Huaxia, an example of a sinicization through conscious choice of the peripheral elite. Wang Mingke considered the complementary specialization in the Northern and Western frontier as resource competition caused by a large-scale aridity, and the sinicization of Southeast China as a result of Huaxia cultural prestige and Southeastern internal diversification. The difference between the two ways of characterizing the reasons is not clearly stated. The latter matches the dynamics of specialization of process theory anthropology and contradicts the pragmatism of the former.

Liang Yongjia 梁永佳 and Lian Ruizhi 连瑞枝, both working in Dali 大理, analyzed the origins of civilization in the Dali region. According to Lian Ruizhi, tribal alliances in the Erhai 洱海 region, in order to achieve a sacralization of kingship and the integration of the society, combined the Buddhist concept of the cakravartin into the sacred marriage between Shayi 沙壹 and the Yellow Dragon in the indigenous mythology, traced their own ancestors to Aśoka, and sanctified the kings with the myth that Avalokiteśvara, in a manifestation as a monk, bestowed a sign on kings (Lian Ruizhi, 2007: 76). Liang Yongjia, on the other hand, studied the mythological context of the *rao sanling* 绕三灵 (Bai: *guainx sanl-na*) myth, by which Xinuluo 细奴逻 inherited the Nanzhao kingship by winning Jingu 金孤, the daughter of Zhangleqinjiu 张乐进求. Liang Yongjia (2009) considers the power of abundance represented by Xinuluo is introduced inside the Nanzhao 南诏 society through the sexual relationship with Jingu 金姑, analyzed as a case of the Sahlinsian mechanism of stranger-king. The ritual of *rao* 绕 is an annual manifestation of this myth. Lian Ruizhi and Liang Yongjia, in their study on the Dali society, were both inspired by work on Southeast Asian Buddhist anthropology, which is a useful complement on the traditional paradigm of explaining Chinese history by reference to Shang and Zhou social and intellectual history.

To every ancient civilization, the history and myth in its incipient period is a fundamental question. The reflections of Chinese anthropologists on this question were based on work in archaeology, mythology and the history of ideas, and made a detailed comparison with other civilizations, prehistorical societies and modern fieldwork. On the one hand, scholars look for the necessity of the genesis of

Chinese civilization in the human prehistory, by which they hope to elucidate how the Chinese civilization could contribute to the understanding of the general condition of human civilizations. On the other hand, they hope to distinguish the Chinese civilization from other civilizations, especially ancient civilizations in Europe and the Near East, in an attempt to find anthropological evidence for particularities of the Chinese civilization, which could contribute to a better-founded evaluation of the Chinese road to modernity and to reflection on China's strategies of modernization.

Reflections on the construction of historical anthropology

Historical anthropology, a discipline that has witnessed an exceptional flourishing since the 1980s, does not only consist of concrete empirical research, but is also a process in which both anthropologists and historians continuously seek to elaborate a domain of questioning that appeals to both disciplines. In the inaugural issue of 历史人类学学刊 (*Journal of History and Anthropology*[4]), Zhang Xiaojun (2003) published an article entitled "Anthropologizing History and Historicizing Anthropology: Historical Anthropology as History's Trademark Squatting." In this article, he made a systematic presentation of the development of historical anthropology, according to which historical anthropology was first used by the French *Annales* scholar Jacques Le Goff, who aimed to give a name to the approach that synthesizes anthropology, history and sociology. By coining this term, Le Goff showed his intention of studying subaltern social history with anthropological theory and methodology. From then on, the dichotomies between history from above and history from below, between continuous history and event history, between native view and outside view of history became the emblematic characteristics that distinguish historical anthropology from traditional history. Historians turn to fieldwork and search, in the daily life, for symbols and practices that mark the moment of historical transition. As for the side of anthropology, there was the process – called the historicization of anthropology by Zhang Xiaojun to distinguish it from Le Goffian historical anthropology – in which reflections on the colonial history made anthropologists recognize that History had penetrated tribal societies long ago, and that the isolated and static primitive society assumed by functionalists is nothing but a pure illusion. The historicity of its research object forces anthropological research to face history itself. Western anthropology still mainly deals with the history of the rise of the modern society driven by the global trade system. The culture and society observed by anthropologists in the field are no longer the complete representation of a system of meaning or a structure, but an ephemeral fragment of a current of changes. Zhang Xiaojun is undoubtedly dissatisfied by history as it is done by anthropologists, not only for the reason that, so far, anthropology has never proposed a complete and feasible strategy of studying history, giving only overly fragmented problematics, but also because the theoretical heritage of anthropology is fundamentally unable to face the historical question – incoherencies are glossed over by vague statements, which, in return, makes the problems too fundamentally hidden to be expressible.

4- A biannual journal published by tCenter of historical anthropology of the Sun Yat-sen University jointly with the South China Research Center of the Hong Kong University of Science and Technology starting from April 2003.

In an article entitled "How I Understand Historical Anthropology," Wang Mingming (2011) gave the reasons for his fascination with historical anthropology, and the reasons why he studies historical anthropology in China. According to Wang Mingming, British anthropology's suspicion and exclusion of history from the period of functionalism is a result of academic specialization, and cannot be regarded as a proof of an ahistoricity of British social sciences. The supposed historicity in social sciences in China, on the other hand, is a mirage of distorted ideologies, the Chinese emphasis on history is often nothing but a reflection of a fetishization of novelty. In this sense, although Wang Mingming is one of the most acute critics of the provincial ahistoricity of functionalist community studies, he aligns himself more with mythology, as the study of mythology links prehistorical societies with literate ones, and suggests a more authentic meaning of history. To Wang Mingming, historical anthropology should concentrate on a comparative study of how different groups conceive their history, and not on the reconstruction of the history of the Other with analytic categories.

Zheng Zhenman (Zheng Zhenman and Huang Xiangchun, 2007), based on decades of work on Southeast and South China, emphasized "understanding history through folklore." To him, customs and folk practices as components of a coherent meaning system are the real subjects of history. A mere collection of popular texts results only in fragments, the meaning of and the link between which can only be determined by an attempt to establish an interpretative framework of folkloristic systems.

Wang Mingke, on the other hand, defines historical materials as subjective representations of historical memory, and considers one of the core motivations of historical anthropology as the search of the correspondence between texts and scenarios (*qingjing* 情境) (Wang Mingke, 2016). Huang Guoxin 黄国信, Wen Chunlai 温春来 and Wu Tao 吴涛 (2006) claim that if regions are considered compounds of folklore, society, market and politics, the social history of regions has an intimate relationship to historical anthropology.

From a methodological point of view, the large differences between the historians' and anthropologists' representations of historical anthropology did not hinder their empirical collaboration. Tension still exists, though. For historians, historical anthropology is a paradigm-changing branch discipline – under the push of the *Annales* school and subsequent cultural history, history of the life of ordinary people has become a domain and direction that is integral and ordered, which stands apart from more traditional kinds of history. For anthropologists, on the other hand, this direction of investigation has not even acquired the status of an integral branch discipline. On the anthropological side, the development of historical anthropology has not received as strong an institutional push as that of the *Annales*. For anthropologists, historical anthropology is not a matter of utmost importance. Anthropologists certainly like to write about historical backgrounds and cultural transformation, but their emphasis is still on cultural modalities. Whether one is functionalist or structuralist, anthropologists all fundamentally seek to present the link between different cultures and thought-factors. It would be great for them if the mechanism of historical transformation were explained as a side-effect, but one can do well without. It is true that from the 1960s, culture

started being considered as something dynamic and ever-changing. However, cultural transformation is not history itself; culture does not change at the same pace as history. To take an extreme example, even if history did end, as Fukuyama claims, in liberal democracy, culture will still keep changing. Anthropology is willing to entangle itself with history, but lacks the capacity or the willingness to become history.

Also, for anthropologists, the ultimate question is comparative study. Historians might very well investigate the transformation of Southeastern China clans from the Song dynasty to the present; they might very well understand it better than anthropologists. The anthropologists, on their side, are more willing to compare this process to the transformations to modernity in Polynesia, in the Americas or in Africa, in order to find some general law that governs all transformations into modern societies.

For all these methodological divergences, historical anthropology in China will continue to prosper under joint efforts by historians and anthropologists. This is inevitable given the particular shape between historical vicissitudes and cultural transformations of China's modernization, which calls for a joint effort of historians and anthropologists in order to go deep inside the empirical data. All the methodological reflections and arguments are merely suggestions to improve this collaboration.

Conclusion

As was stated above, historical anthropology in China is principally interested in the double rupture of modern life. For some Chinese scholars, the Chinese are principally faced with the problem of how a life with dignity can be lived in a modern world dominated by the West. For this reason, the objectification (*keguanhua* 客观化) of a modern state, in other words, the establishment of state institutions free from individual motivations and shared by all citizens, is still the most important matter to many Chinese intellectuals. The reflection on state-building is deeply embedded into research on culture. Historical anthropology is a primary example of the intellectual anxieties concerning this question. However, Chinese scholars realize that if a new Chinese state is desirable, it should be, at the same time, rooted in Chinese civilization. Thus, both local and traditional cultural logics are examined in historical anthropology, so that the rupture between traditional state and modern state, and that between modern state and traditional society, can be paradoxically presented as a resource for building a modern state with Chinese characteristics.

It should nevertheless not be forgotten that as fierce a proponent of Westernization as Fei Xiaotong, in his later years, asked Chinese intellectuals to have a "cultural self-awareness." This does not merely require an intimate feeling of our own cultural transmission, but should promote the comprehension and dialogue between different cultures. His new vision of the world would be one in which every culture, while being the Other to each other, is also part of each other, in a word, a world as a Culture of cultures. This should be the vocation of historical anthropology in China.

(Translated from the Chinese by **Gong Xun**)

Bibliographic references

Chen, Chunsheng 陈春声,
2010, *Shichang jizhi yu shehui bianqian: 18 shiji guangtong mijia fenxi* 市场机制与社会变迁: 18世纪广东米价分析, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Chen, Chunsheng & Liu Zhiwei 刘志伟,
2010, "Gongfu, shichang yu wuzhishenghuo: shilun shiba shiji Meizhou baiyin shuru yu zhongguo shehui bianqian zhi guanxi 贡赋、市场与物质生活: 试论十八世纪美洲白银输入与中国社会变迁之关系", *Tsinghua daxue xuebao* 清华大学学报, 5: 65-81.

Clastres, Pierre,
1987, *Society against the State: Essays in Political Anthropology*, New York, Zone Books (Translated by Robert Hurley in collaboration with Abe Stein).

Faure, David & Liu Zhiwei,
2008, "Standardization or Legitimization? Perception of the Unity of Chinese Culture from the Standpoint of Popular Beliefs", *Journal of History and Anthropology*, 6/1: 1-21.

Fei, Xiaotong 费孝通,
2003, "Shi tan kuozhan shehuixue de chuantong jiexian 试谈扩展社会学的传统界限", *Beijing daxue xuebao* 北京大学学报 40/3: 5-16.
2004, *Lun renleixue yu wenhuazijue* 论人类学与文化自觉, Beijing, Huaxia chubanshe.

Freedman, Maurice,
1965, *Lineage Organization in South-eastern China*, London, Athlone Press.

Huang, Guoxin 黄国信, **Wen Chunlai** 温春来 **& Wu Tao** 吴涛,
2006, "Lishirenleixue yu jindai quyushehuishi yanjiu 历史人类学与近代区域社会史研究", *Jindaishi yanjiu* 近代史研究, 5: 45-60.

Jing, Jun,
1998, *The Temple of Memories: History, Power and Morality in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press.

Lévi-Strauss, Claude,
1987, *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982,* New York, Blackwell (Translated by Roy Willis).

Lian, Ruizhi 连瑞枝,
2007, *Yincang de zuxian: miaoxiangguo de chuanshuo he shehui* 隐藏的祖先：妙香国的传说与社会, Beijing, Sanlian shudian.

Liang, Yongjia 梁永佳,
2009, "'Moshenren-wang' zai Dali '陌生人-王'在大理", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 11: 23-34.

Liu, Yonghua 刘永华,
2005, "Mingmo zhi Minguo Huanan diqu de zutian yu xiangcun shehui: yi minxi sibao wei zhongxin 明末至民国华南地区的族田与乡村社会：以闽西四保为中心", *Zhongguo shehui jingjishi yanjiu* 中国社会经济史研究, 3: 52-60 .
2007, "Daojiao chuantong, shitafu wenhua yu difangshehui: songming yilai minxi sibao zougong chongbai yanjiu 道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究", *Lishi yanjiu* 历史研究, 3: 72-89.
2008, "Mingqing shiqi de shengyueguan yu wangchaoliyi: daojiao yu wangchao liyi hudong de yige cemian 明清时期的神乐观与王朝礼仪：道教与王朝礼仪互动的一个侧面", *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 3: 32-42.
2015, "Xiaonong jiating, tudi kaifa yu guoji chashi (1838-1901): wan Qing Huizhou Wuyuan Chengjia de ge'an fenxi 小农家庭、土地开发与国际茶市(1838-1901)——晚清徽州婺源程家的个案分析", *Jindaishi yanjiu* 近代史研究, 4: 66-81.

Liu, Zhiwei 刘志伟,
1997, *Zai guojia yu shehui zhijian: mingqing Guangdong lijia fushui zhidu yanjiu* 在国家与社会之间：明清广东里甲赋役制度研究, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe.

Sahlins, Marshall,
2008, "The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life", *Indonesia and the Malay World*, 36/105: 177-199.

Wang, Mingke王明珂,
2003, *Qiang zai hanzang zhijian* 羌在汉藏之间, Taipei, Lianjing chuban gongsi.
2005, *Huaxia bianyuan* 华夏边缘, Beijing, Shehuikexue chubanshe.
2016, *Fansishixue yu shixuefansi* 反思史学与史学反思, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Wang, Mingming 王铭铭,
1999, *Shiqu de fanrong: yizuo laocheng de lishirenleixue kaocha* 逝去的繁荣: 一座老城的历史人类学考察, Hangzhou, Zhejiang renmin chubanshe.
2004, *Xicun jiazu* 溪村家族, Guiyang, Guizhou renmin chubanshe.
2005, *Xixue zhongguohua de lishi kunjing* 西学中国化的历史困境, Guilin, Guangxi shifandaxue chubanshe.
2011, "Wo suolijie de lishirenleixue 我所理解的历史人类学" in *Renleixue jiangyi gao* 人类学讲义稿, Beijing, Shijie tushu chuban gongsi : 269-285.

Wolf, Eric,
1982, *Europe and the People without History*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

Zhang, Guangzhi 张光直**,**
2002, *Meishu, shenghua yu jisi* 美术、神话与祭祀, Shenyang, Liaoning Jiaoyu chubanshe.

Zhang, Peiguo 张佩国**,**
2002, *Jindai Jiangnan xiangcun diquan de lishirenleixue yanjiu* 近代江南乡村地权的历史人类学研究, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Zhang, Xiaojun 张小军**,**
2003, "Lishide renleixuehua he renleixue de lishihua: jianlun bei shixue qiangzhu de lishirenleixue 历史的人类学化和人类学的历史化——兼论被史学抢注的历史人类学", *Lishi renleixue xuekan* 历史人类学学刊, 1: 1-28.
2004, "Symbolic Land Right and Culture Economy: A Case Study of Diachronic Land Right at Yangcun Village of Fujian Province", *Social Science in China*, 4: 121-135.
2012, "'Wenzhi fuxing' yu lizhi biange: citing zhizhi he zuxian zhili de ge'an yanjiu '文治复兴' 与礼制变革：祠堂之制和祖先之礼的个案研究", *Tsinghua daxue xuebao* 清华大学学报, 2: 17-30.

Zhang, Yahui 张亚辉**,**
2014, "Huangquan, fenjian yu fengchan: jinci zhusheng de lishi yu shenghua de renleixue fenxi 皇权、封建与丰产：晋祠诸神的历史与神话的人类学分析", *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 1: 174-193.

Zhao, Bingxiang 赵丙祥**,**
2008, *Xinyoupangfu: lishirenleixue wulun* 心无旁骛：历史人类学五论, Beijing, Minzu chubanshe.

Zheng, Zhenman 郑振满**,**
2009a, *Mingqing Fujian jiazu zuzhi yu shehui bianqian* 明清福建家族组织与社会变迁, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe.
2009b, *Xiangzu yu guojia* 乡族与国家, Beijing, Sanlian shudian.

Zheng, Zhenman 郑振满 **& Huang Xiangchun** 黄向春**,**
2007, "Wenhua, lishi yu guojia: lishixue yu renleixue de duihua文化、历史与国家——历史学与人类学的对话", *Zhongguo shenhui lishi pinglun* 中国社会历史评论, 5: 468-491.

Xu Lufeng est doctorant à l'Institut national des langues et civilisations orientales. Ses thèmes de recherche portent principalement sur la sociologie religieuse (bouddhisme chinois moderne et contemporain) et sur l'anthropologie sociale et historique (corps, rituel et société).

Ji Zhe est professeur de sociologie au Département d'études chinoises de l'Institut national des langues et civilisations orientales et directeur du Centre d'études interdisciplinaires sur le bouddhisme. Sa recherche actuelle est centrée sur le bouddhisme en Chine moderne et contemporaine.

Mots-clés : anthropologie sinologique — anthropologie historique — civilisation — société — France et Chine

Pour une réévaluation de l'histoire et de la civilisation. Les sources françaises de l'anthropologie chinoise

Xu Lufeng et Ji Zhe,
INALCO

Depuis un siècle à peine, en lien avec des idées et des préoccupations différentes, les ethnologues chinois ont constitué une tradition de recherche relativement diversifiée. L'« école de Yenching » (*Yanjing xuepai* 燕京学派), qui a été très influencée par l'anthropologie anglo-saxonne, est sans doute la plus connue de cette tradition. À ce propos, il faut citer en particulier l'équipe de recherche constituée dans les années 1930 et 1940 par le professeur Wu Wenzao 吴文藻 (1901-1985) – du département de sociologie de l'université Yenching, fondée par l'Église chrétienne américaine à Pékin – et ses disciples formés en Angleterre ou aux États-Unis, dont Li Anzhai (ou Li An-che) 李安宅 (1900-1985), Lin Yaohua 林耀华 (1910-2000), Yang Qingkun 杨庆堃 (1911-1999). Ils ont mis l'accent sur les enquêtes de terrain portant sur la culture et les communautés locales et ont essayé de comprendre les institutions et leur mode de fonctionnement dans la société chinoise traditionnelle. Après 1949, à la suite de la fermeture de l'université Yenching comme de toutes les autres universités privées, les disciplines de sociologie et d'anthropologie ont été officiellement supprimées en 1953 en tant que « pseudo-sciences bourgeoises » et l'école de Yenching a cessé d'exister. Mais, grâce aux remarquables contributions de cette école durant la première période de l'anthropologie chinoise et grâce à Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005)[1], un des élèves de Wu Wenzao, et à sa haute position dans les champs académique et politique à l'époque post-maoïste, on continue encore de parler actuellement de l'école de Yenching et les recherches qui lui sont consacrées sont nombreuses[2].

1- Fei Xiaotong est l'anthropologue chinois le plus connu en Occident. Il a pris la tête de la reconstruction de la sociologie et de l'anthropologie chinoises après les années 1980. Il a au même moment joué un rôle politique dans la République populaire de Chine : de 1988 à 1998, il a été vice-président du Comité permanent de l'Assemblée populaire nationale. Sur la première période de la vie de Fei Xiaotong, voir Arkush, 1981. Pour une évaluation concise des contributions scientifiques de Fei Xiaotong, voir Hamilton & Chang Xiangqun, 2011 et Wang Mingming, 2017. Sur les hommages des scientifiques chinois contemporains à Fei Xiaotong, voir Ma Rong, 2009.

2- Pour une présentation de l'« école de Yenching », voir Hu Liangang, 2011. Sur les discussions récentes plus approfondies, voir Yang Qingmei, 2010, 2015 et Zhang Jing, 2017.

Cependant, la tradition anglo-saxonne n'est pas la seule source de l'anthropologie chinoise. En fait, l'anthropologie francophone a également exercé une influence considérable sur l'anthropologie chinoise, tant pour sa fondation au début du XXe siècle que pour son renouvellement aujourd'hui. Basé sur des matériaux historiques et des critiques des recherches existantes, cet article examinera la diffusion, la réception et les enjeux associés aux sources françaises au cours de différentes périodes du développement de l'anthropologie chinoise. Bien entendu, il n'existe pas d'« école d'anthropologie française » en Chine ; alors que de nos jours, l'ouverture et les échanges académiques sont particulièrement intenses, pratiquement personne ne pourrait s'obstiner à prétendre s'appuyer sur des ressources scientifiques provenant d'une origine particulière. Mais nous voulons cependant souligner que les sources françaises et, en particulier, les traditions classiques de la sociologie et de l'histoire, de la sinologie et de l'anthropologie[3], ont eu un effet structurant particulier sur l'ethnologie chinoise, poussant cette dernière à combiner les recherches sur la société chinoise ancienne et contemporaine. Au début du XXIe siècle et dans une nouvelle conjoncture de la mondialisation, les sources françaises ont inspiré les anthropologues chinois pour utiliser de manière ambitieuse le paradigme de « civilisation » et pour construire les catégories anthropologiques de base permettant de comprendre la Chine et ses liens avec le reste du monde.

Importation des sources françaises en Chine dans la première moitié du XXe siècle

L'intérêt des chercheurs français pour la Chine a une longue histoire, mais ce n'est qu'à partir du début du XXe siècle qu'ils lancent des recherches de terrain ayant une portée scientifique. En Chine, les missionnaires jésuites Émile Licent (1876-1952) et Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) se sont consacrés à réunir des objets culturels et des échantillons paléontologiques, parcourant des milliers de kilomètres à travers presque tout le pays, pour collecter un grand nombre d'objets anthropologiques et enfin fonder le musée Hoangho Paiho[4]. Le sinologue Édouard Chavannes (1865-1918) a mené successivement deux missions d'enquête en Chine, réunissant un grand nombre de stèles et de pierres gravées, des données sur les coutumes populaires et essayant d'interpréter de manière déjà sociologique les religions et l'éthique chinoises (Zhang Guangda, 2008). Pourtant, le travail de ces chercheurs relève surtout du champ de l'archéologie et n'a exercé qu'une influence indirecte sur l'anthropologie chinoise. Il faut attendre les années 1920, et le retour au pays d'un groupe d'étudiants formés en France, pour qu'ils introduisent en Chine la sociologie et l'anthropologie françaises. Par exemple, Xu Deheng 许德珩 (1890-1990), qui a étudié à l'université de Lyon entre 1920 et 1924, a traduit et publié *Les règles de la méthode sociologique* d'Émile Durkheim en 1929[5]. À cette époque, Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), recteur de l'université de Pékin et

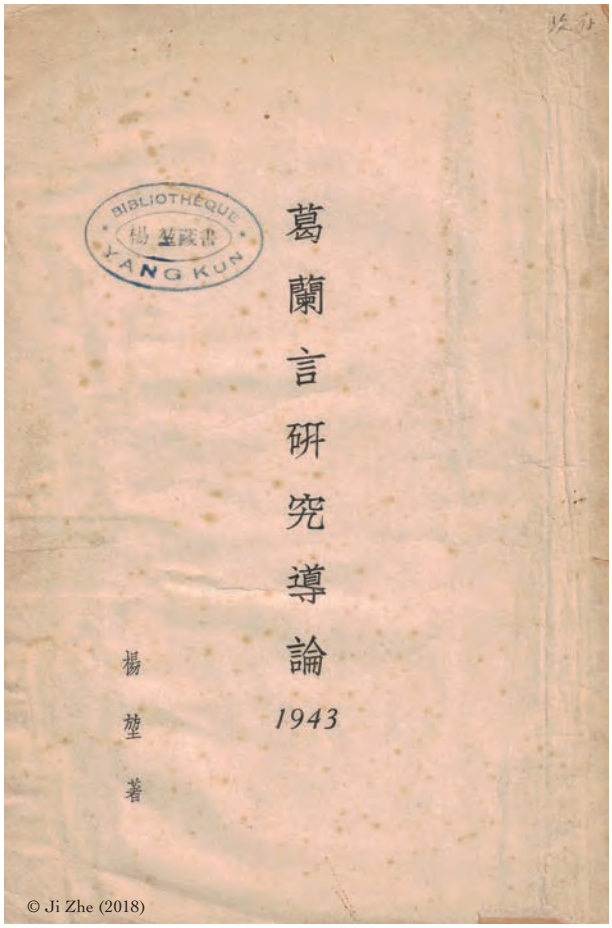
3- Sur la diffusion de la sociologie française et de l'histoire de l'école des Annales en Chine, voir Roulleau-Berger & Liu Zhengai, 2012 ; Li Yong, 2006 ; Fan Jianghong, 2017.

4- L'ancêtre du musée actuel de Tianjin.

5- La première édition est parue en 1929 aux Presses commerciales de Shanghai 上海商务印书馆 et figurait dans « La librairie aux dix mille livres 万有文库 » éditée par Wang Yunwu 王云五.

de l'université franco-chinoise, a écrit la préface de cette traduction, accordant beaucoup d'importance à la perspective comparative utilisée par Durkheim. Wang Li 王力 (1900-1986), qui a étudié à l'université de Paris de 1927 à 1931, a publié en 1936 la traduction de *De la division du travail social* de Durkheim. À cette période ont également étudié la sociologie et l'anthropologie dans les universités françaises Yang Kun 杨堃 (1901-1998), Ling Chunsheng 凌纯声 (1901-1981), Li Huang 李璜 (1895-1991), Wei Huilin 卫惠林 (1904-1992), Xu Yitang 徐益棠 (1896-1953), Yang Chengzhi 杨成志 (1902-1991), Ke Xiangfeng 柯象峰 (1900-1983), Hu Jianmin 胡鉴民 (1896-1966), Li Weihan 李维汉 (1896-1984) ainsi que Xu Xusheng 徐旭生 (1888-1976), Fang Zhuangyou 方壮猷 (1902-1970) et Wang Jingru 王静如 (1903-1990), qui ont, eux, étudié la sinologie et l'histoire.

À leur retour en Chine, ces étudiants formés en France se sont surtout regroupés dans deux villes, Pékin et Nankin, formant deux styles de recherche distincts. À Pékin, Yang Kun, Li Huang, Xu Xusheng et d'autres ont mis l'accent sur la méthode de recherche initiée par le sinologue Marcel Granet (1884-1940), combinant la sinologie, l'histoire et l'ethnologie. Parmi eux, Yang Kun, qui a obtenu en 1930 le diplôme de docteur de l'université de Paris, fut très actif pour introduire le point de vue scientifique français. En 1932, dans 介绍雷布儒的社会学学说 (« Une introduction aux théories de la sociologie de Lucien Lévy-Bruhl »), il présente les recherches de Lucien Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Ses deux articles : 法国民族学之过去与现在 (« Le passé et le présent de l'ethnologie française », 1936) et 法国民族学运动之新发展 (« Les derniers développements de l'ethnologie française », 1937) constituent les premiers documents en chinois présentant de manière relativement complète l'ethnologie française. En 1938, il publie un article intitulé 莫斯教授的社会学学说与方法论 (« La théorie sociologique et la méthodologie du professeur Mauss »), où il retrace le background scientifique de Mauss, l'influence de Durkheim sur son travail et recense ses contributions scientifiques et méthodologiques. En 1943, il publie 葛兰言研究导 (*L'introduction aux recherches de Marcel Granet*) qui présente de manière systématique les méthodes de recherche de cet auteur.



© Ji Zhe (2018)

Fig. 1 - Yang Kun 杨堃, 葛兰言研究导论 (*L'introduction aux recherches de Marcel Granet*), Pékin, 1943

D'autres personnes, représentées notamment par Ling Chunsheng à l'Academia Sinica 中央研究院 de Nankin, mettent en œuvre des recherches ethnologiques inspirées par Mauss. Ling Chunsheng a d'ailleurs soutenu en 1929 une thèse dirigée par ce dernier. À son retour au pays, il rejoint le groupe de travail[6] ethnographique de l'Institut de sociologie de l'Academia Sinica. Auparavant, il avait fait une enquête de terrain de trois mois auprès du peuple Hezhe vivant en aval de la rivière Songhua 松花江 dans le Nord-est de la Chine (Ling Chunsheng, 2012). Il a ensuite mené des enquêtes sur les sociétés et les modes de vie des Miao et des Yao dans l'ouest de la province de Hunan (Ling Chunseng, 2003).

Au même moment, d'autres étudiants revenus de France, dont Xu Yitang et Wei Huilin, se référant aux méthodes d'enquête ethnologique préconisées par Mauss, ont mis en commun leurs expériences pratiques du terrain pour rédiger un plan de recherche et un questionnaire d'enquêtes ethnographiques dans des zones frontières. En 1935, l'Academia Sinica a publié 民族调查表格 (« Questionnaire d'enquêtes ethnographiques ») préparé par Ling Chunsheng : ce questionnaire se divise en 23 parties et 842 questions qui englobent de multiples points liés à l'enquête sur les cultures des minorités ethniques, et il établit les bases pour développer de manière systématique des enquêtes ethnologiques en Chine (Hu Hongbao, 2006). En 1937, le ministère de l'Intérieur du gouvernement républicain a lancé une enquête nationale dirigée par Ling Chunsheng, Wei Huilin et Xu Yitang sur les folklores. L'enquête devait porter sur les modes de vie, l'organisation sociale, les coutumes, les religions, les mythes, les institutions professionnelles, etc. Son objectif était de dépasser les limites des enquêtes menées jusque-là de manière individuelle par les chercheurs et, en organisant des formations pour les enquêteurs à travers tout le pays, de réaliser une collecte de données systématique à grande échelle. Mais malheureusement, avec l'éclatement de la guerre sino-japonaise cette année-là, l'enquête minutieusement organisée selon les méthodes ethnologiques de Mauss n'a pu être réalisée comme prévu.

Il faut souligner que lors de la première moitié du XXe siècle, la diffusion de la sociologie et de l'anthropologie françaises n'a pas été facile. Le paradigme de l'anthropologie sinologique de Granet a particulièrement suscité des rejets en Chine. Granet a étudié histoire à l'École Normale Supérieure, a suivi les cours de Durkheim et de Chavannes et fut également un ami proche de Mauss ; on peut dire qu'il incarnait à la fois les traditions historique, sociologique et sinologique de l'école française des *Annales* et de l'*Année sociologique* (Freedman, 1975 : 624-648). Au début des années 1920, alors que Granet était professeur à l'université de Paris et directeur de l'Institut des hautes études chinoises, pratiquement tous les Chinois étudiant l'ethnologie et la sociologie en France étaient ses élèves et ont été profondément influencés par lui. Cependant, sa manière d'interpréter selon une perspective sociologique et anthropologique les documents de la Chine ancienne a suscité de virulentes critiques de la part de certains historiens chinois[7]. Ils ont condamné ses interprétations erronées de documents historiques, dénonçant

6- Peu de temps après, ce groupe de travail a fusionné avec l'Institut d'enquêtes sociologiques de Beiping 北平社会调查所 pour former le célèbre Institut d'histoire et philologie à l'Academia Sinica 中央研究院历史语言研究所.

7- Sur les réactions des scientifiques chinois aux découvertes de Granet, voir Yang Kun, 1943 ; Wang Mingming, 2010a ; Li Xiaoqian, 2010.

comme incorrectes ses extrapolations historiques et jetant ainsi un discrédit sur la pertinence de l'ensemble de la méthode de Granet. En fait, le monde des historiens chinois de l'époque, appartenant à des courants modernes ou anciens, avait une préférence pour les méthodes philologiques et était extrêmement réservé vis-à-vis des méthodes sociologiques. D'un autre côté, parmi la première génération de sociologues et d'anthropologues chinois, la plupart des chercheurs étaient moins intéressés par la Chine ancienne que par la situation sociale contemporaine. Ainsi, l'« école de Yenching », représentée par Wu Wenzao, mettant l'accent sur les enquêtes de terrain dans les campagnes chinoises, s'est consacrée à l'application concrète de la sociologie pour répondre aux exigences politiques et est devenue dominante.

L'ethnologie de Mauss connaît un sort tout aussi cruel en Chine. Pendant la guerre sino japonaise, outre les nécessités urgentes de préserver la nation chinoise et de lutter contre les divisions, le centre de gravité des recherches anthropologiques s'est tourné vers les groupes ethniques de l'Ouest, où le gouvernement national s'est retiré, créant un engouement pour les « études politiques de la frontière » (bianzhengxue 边政学) ; l'ethnologie maussienne, qui insiste sur les recherches historiques comparées et la pluralité ethnique, fut minorée pendant ce mouvement scientifique à connotation politique. Après 1949, année où le Parti communiste prit le pouvoir, l'anthropologie fut remplacée par une « ethnologie » soviétique, dont le principal travail, sous l'influence de l'idéologie marxiste, était d'identifier et d'enquêter sur les minorités[8], faisant complètement stagner l'anthropologie, en tant que science, en Chine populaire[9]. Cette situation s'est prolongée jusqu'à la fin des années 1970.

Le retour de la théorie française en Chine contemporaine

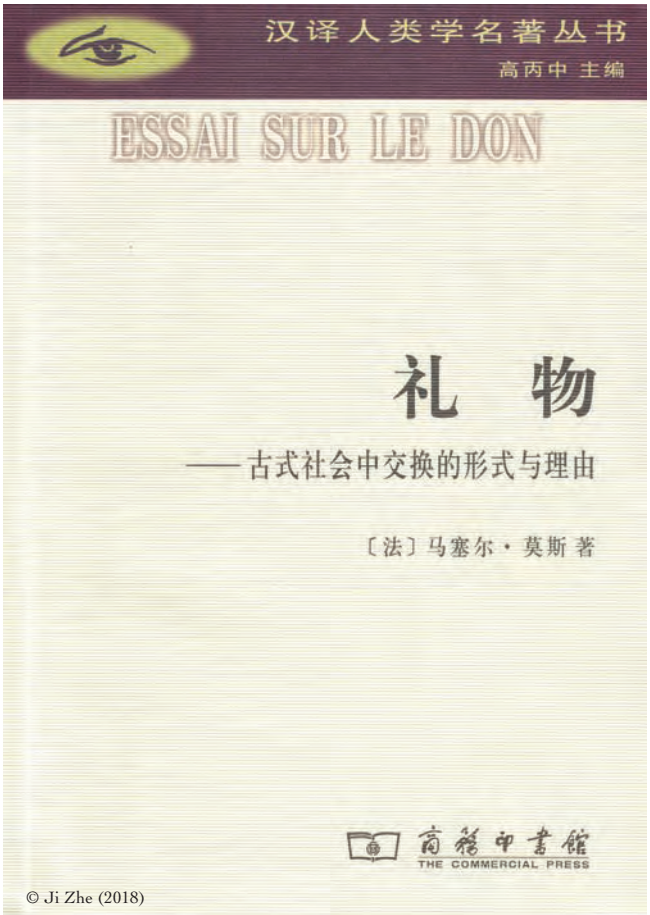
Avec la mise en oeuvre en 1978 de la Politique de réformes et d'ouverture, l'anthropologie et la sociologie regagnent progressivement une légitimité politique et scientifique en Chine. À partir du début des années 1980, quelques universités rétablissent la discipline d'anthropologie et des centres de recherche lui sont consacrés. Les chercheurs les plus âgés, éprouvés durant la période maoïste, s'emparent de cette nouvelle opportunité de carrière scientifique et s'investissent activement dans la reconstruction de la discipline. À cette époque, Yang Kun rentre des régions frontalières du Yunnan et se réinstalle à Pékin. Par la suite, il publie une série d'articles concernant les théories et les méthodologies de l'anthropologie française et se met au même moment à former de jeunes doctorants (Yang Kun, 1981, 1982). Mais, comparé à Fei Xiaotong, un personnage central dans la reconstruction de l'anthropologie et de la sociologie, Yang Kun a eu un statut moins éminent. Son appel à revenir à la tradition française a eu moins d'impact[10].

8- Sur cette ethnologie et son destin, voir l'article d'Aga Zuoshi dans ce numéro.

9- En 1949, Yang Kun fait le choix de rester en Chine, alors que Ling Chunsheng, Li Huang et Li Xuanbo suivent l'Academia Sinica et s'établissent à Taiwan. La tradition française a continué à se développer dans la recherche anthropologique à Taiwan, mais cela ne fait pas l'objet de cet article. Sur de telles recherches, on peut consulter Wang Jianmin, Zhang Haiyang & Hu Hongbao, 1998.

10- Au cours d'une interview, Yan Ruxian 严汝娴 a comparé Yang Kun et Fei Xiaotong. Elle estimait que Yang Kun a joué un rôle de passerelle scientifique, faisant communiquer la Chine et l'étranger et présentant le courant durkheimien et d'autres courants scientifiques français ; tandis que Fei Xiaotong s'est situé moins à un niveau de chercheur qu'à un niveau de penseur, contribuant à guider les réalisations sociales. Voir Zeng Qiongshi, 2008.

Cependant, dans les années 1980, l'intérêt culturel de la société chinoise qui attire l'attention des jeunes Chinois sur la culture et la philosophie françaises est à l'origine d'un engouement pour les traductions et les discussions des œuvres témoignant de cette culture et de cette philosophie. Dans les années 1990, des courants de pensée français, allant de l'existentialisme et du structuralisme jusqu'au postmodernisme, forment une pensée d'avant-garde toute puissante en Chine. Les œuvres de référence de l'anthropologie et de la sociologie françaises sont systématiquement introduites dans le pays. Pratiquement tous les ouvrages importants de Durkheim sont progressivement traduits en chinois sous la direction de Qu Jingdong 渠敬东, un sociologue éminent qui a travaillé à l'Académie des sciences sociales de Chine avant d'enseigner à l'université de Pékin, et ils forment une collection de dix volumes en 2018 après un investissement continu de plus de vingt années. Des œuvres de référence de Marcel Mauss, comme *Essai sur le don*, *De quelques formes primitives de classification*, *Techniques, technologie et civilisation*, ont également été traduites en chinois au début du XXIe siècle. La réception chinoise de ces deux fondateurs de l'école française de l'ethnographie est enthousiaste. Ensuite, les autres membres importants de l'école durkheimienne, tels que Robert Hertz, Henri Hubert, Louis Gernet, Maurice Halbwachs et, une fois de plus, Marcel Granet, ont tous été introduits ou réintroduits dans le monde académique chinois. En plus, les héritiers de l'école durkheimienne, y compris Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, voire Georges Dumézil, ont fait preuve d'ambition théorique et d'originalité géniale dans leurs recherches diverses et ont beaucoup attiré l'attention des anthropologues chinois qui cherchaient à adopter d'autres approches, au-delà de la tradition anglo-saxonne. Grâce aux travaux de ces chercheurs français, certains thèmes, tels que le corps, la parenté structurelle et la mémoire collective, se trouvent désormais au cœur des recherches anthropologiques chinoises. Aujourd'hui, la liste des auteurs français traduits en chinois ne cesse de grandir, et s'y ajoutent Maurice Godelier, Philippe Descola, Marc Augé, Marc Abélès, Florence Weber, etc.



© Ji Zhe (2018)

Fig. 2 - La version chinoise de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, traduit par Ji Zhe, 2nd version, Pékin, 2016, avec la préface d'Alain Caillé et l'introduction de Florence Weber. La première version a été publiée en 2001 à Shanghai

La traduction d'auteurs français dans d'autres disciplines en sciences humaines et sociales a également beaucoup contribué à cette fièvre pour la théorie française. Il faut surtout mentionner les œuvres philosophiques de Michel Foucault, de Gilles Deleuze, de Jean Baudrillard et, récemment, de Bruno Latour, ainsi que les œuvres sociologiques de Raymond Aron, de Michel Crozier et, avant tout, de Pierre Bourdieu, autant d'auteurs qui ont exercé une influence considérable sur les travaux des anthropologues chinois contemporains.

En même temps, après les années 1990, le nombre d'étudiants chinois partant étudier la sociologie et l'anthropologie en Europe et en Amérique du Nord a augmenté progressivement. Et même si ceux qui vont en France restent très peu nombreux, certains étudiants découvrent les sources scientifiques françaises à partir des pays anglo-saxons.

Dans ce contexte, les nouveaux efforts pour développer localement une anthropologie proprement chinoise ont bénéficié dans une large mesure des ressources scientifiques françaises, favorisant la naissance de deux courants : l'« anthropologie sinologique » (*hanxue renleixue* 汉学人类学) et l'« anthropologie historique » (*lishi renleixue* 历史人类学).

L'émergence des anthropologies sinologique et historique

L'« anthropologie sinologique » existe depuis longtemps, mais le réexamen épistémologique des paradigmes de recherches doit être attribué à Wang Mingming 王铭铭, un des plus importants anthropologues de la Chine actuelle. Depuis son retour de sa formation doctorale en Angleterre en 1997, il enseigne à l'université de Pékin et initie des débats autour des liens entre la sinologie et l'anthropologie (Wang Mingming, 1997, 1998). Selon lui, l'anthropologie sinologique est le produit de l'introduction dans les recherches sur la société chinoise des théories sur la structure sociale et des méthodes ethnographiques fonctionnalistes ; elle tente de répondre aux questions suivantes : comment, à partir de recherches sur des sociétés relativement simples (tribu, clan, famille, village, etc.), l'anthropologie en est-elle venue à étudier la complexité d'une civilisation comme la Chine ? (Wang Mingming, 2005 : 2-13). Dans une certaine mesure, l'anthropologie chinoise peut combler les lacunes des méthodes de recherche sur les « communautés » proposées, entre autres, par Wu Wenzao et Fei Xiaotong de l'« école de Yenching ». En partant de recherches microsociologiques sur l'organisation sociale de la vie quotidienne et sur les communautés villageoises, les méthodes de recherche sur les communautés proposent de saisir la complexité de la société chinoise. Mais comme soulignait l'anthropologue anglais Edmund Leach dans son commentaire sur la recherche de Fei Xiaotong, les études sur une communauté à petite échelle « ne prétendent pas, ou ne devraient pas prétendre, être 'typiques' de quoi que ce soit de particulier » (Leach, 1982 : 127). Avec le même questionnement sur la représentativité des études sur les communautés, Maurice Freedman (1975), un autre anthropologue anglais, considérait que ce type de « sociologie ethnographique » avait tendance à évacuer la dimension historique, et il proposait comme solution d'introduire dans la tradition fonctionnaliste anglaise l'approche durkheimienne française et les recherches sinologiques de Granet. Profondément influencé par Freedman, Wang Mingming s'est également inspiré de la tradition disciplinaire française afin d'essayer de résoudre le problème de manque de

perspective historique des recherches anthropologiques chinoises. D'un côté, il a concentré ses efforts pour promouvoir les traductions en chinois des recherches de Mauss et de Granet. D'un autre côté, dans de nombreuses publications, il a souligné que, pour comprendre la complexité de cette société caractérisée par l'épaisseur de sa conscience historique et sa très longue histoire, l'anthropologie devait accorder une attention particulière à la sinologie, pour étudier les liens entre les structures sociales, les modèles culturels et l'histoire et enquêter à la fois sur l'« histoire objective » et l'« histoire subjective » des Chinois, afin de mieux comprendre les faits sociaux totaux dans la société chinoise.

Wang Mingming a remarqué que le mode à la fois diachronique et synchronique de narration utilisé par Mauss dans l'*Essai sur le don* et d'autres recherches permet de mieux comprendre la continuité et la rupture entre la société « archaïque » et la société moderne. Pour les chercheurs travaillant sur la Chine, Granet va plus loin. En tenant les rites de l'aristocratie comme des faits sociaux totaux qui trouvent leurs origines dans des fêtes de l'antiquité, il saisit ainsi les caractéristiques globales d'un processus historique de civilisation de la société chinoise (Wang Mingming, 2006). Wang Mingming estime que les recherches de Granet, malgré leurs défauts à cause de la connaissance indirecte et insuffisante de leur auteur, non seulement proposent une combinaison fructueuse de la sinologie et de l'anthropologie, mais représentent également une synthèse entre la pensée durkheimienne de la « société » et le concept du « social » de Mauss. Sous l'impulsion de Wang, 70 ans après l'introduction en Chine de Granet, celui-ci a été redécouvert et valorisé par les anthropologues chinois (Wang Mingming, 2007 ; Zhao Binxiang, 2008 ; Wu Yingling, 2011).

Quant à l'« anthropologie historique », comme l'affiche ce courant de pensée, elle injecte clairement une dimension historique à l'anthropologie. Le terme d'« anthropologie historique » provient de la troisième génération de l'*École des Annales*, représentée par Jacques Le Goff (1924-2014), et est employé pour désigner la fusion dans une nouvelle discipline des trois domaines proches des sciences humaines que sont l'histoire, l'anthropologie et la sociologie (Le Goff, 1988 : 35). Les productions de l'anthropologie historique sont particulièrement riches ces dernières années en Chine[11]. Parmi elles, on doit citer les recherches d'un groupe de chercheurs brillants qui travaillent sur les sociétés locales, groupe qui est désigné sous le terme de l'« École de Chine du Sud » (*huanan xuepai* 华南学派). Parmi les représentants de cette école, on compte entre autres Chen Chunsheng 陈春声, Liu Zhiwei 刘志伟, Zheng Zhenman 郑振满, qui collaborent avec les chercheurs étrangers David Faure, Helen Siu et Keneth Dean. Ils utilisent des documents produits par les populations locales et combinent les enquêtes de terrain, l'ethnographie de la culture écrite, pour reconstituer les croyances religieuses, l'économie, la société, les clans villageois dans le Sud et Sud-Est de la Chine depuis la fin de l'empire. L'« École de Chine du Sud » a ses propres sources conceptuelles (Faure, 2005), notamment issues des recherches historiques de l'économie sociale effectuées par Fu Yiling 傅衣凌 (1911-1988) et Liang Fangzhong 梁方仲 (1908-1970). Dans leurs travaux, les membres de cette école

11- Pour une recension plus complète des études de l'anthropologie historique en Chine contemporaine, voir dans ce numéro l'article de Zhang Yahui.

privilégient les relations complexes de co-construction entre les sociétés locales et l'État chinois moderne (Faure, 2016). Mais d'un point de vue théorique et méthodologique, ils ont assimilé certains résultats de l'*École des Annales*, contribuant à implanter dans l'école d'anthropologie de Chine du Sud des concepts inspirés par la théorie française, tels que l'« anthropologie historique », l'« histoire au quotidien » ou la « microhistoire ».

Au XXIe siècle : vers une anthropologie de la civilisation

Il faut demeurer attentif au fait que si l'anthropologie historique et l'anthropologie sinologique essayent toutes les deux de prendre à nouveau en compte la dimension historique dans l'anthropologie en Chine, elles ne combinent pas de la même manière les deux disciplines, à savoir l'histoire et l'anthropologie. Pour le dire simplement, en reprenant Zhang Xiaojun 张小军, l'anthropologie sinologique est une « anthropologie historicisée », alors que l'« anthropologie historique » de l'« École de Chine du Sud » est une « histoire anthropologisée » (Zhang Xiaojun, 2003). La plupart des membres de cette école sont des historiens. Leur travail se rattache, dans une certaine mesure, à ce que des historiens occidentaux ont désigné depuis les années 1960 comme « le tournant anthropologique » (Xiao Fengxia, 2001 ; Cheng Meibao, 2016). Il illustre, d'un côté, le recours par les historiens à des concepts et des méthodologies anthropologiques et en particulier aux termes de *structuring* (*jiegou guocheng* 结构过程), de *significant ritual marker* (*liyi biaozhi* 礼仪标识), etc. (Liu Zhiwei, 2003) ; d'un autre côté, il traduit leur intérêt pour la vie quotidienne des classes populaires, ainsi que pour la compréhension du pouvoir central à partir des sociétés locales périphériques. Cependant, la visée de cette histoire n'est pas l'anthropologie. Par rapport à l'anthropologie qui a toujours une ambition de généralisation pour mieux comprendre la condition de l'homme, l'anthropologie historique en Chine se focalise sur la spécificité locale. Ainsi, depuis une dizaine d'années, face à l'augmentation progressive des réflexions critiques sur la « fragmentation » et « le repli sur soi » de l'« École de Chine du Sud », certains, de l'intérieur, proposent de ne pas tout miser sur la Chine du Sud et de s'ouvrir à l'ensemble du pays, voire de l'histoire mondiale, afin de tenter d'établir des connexions heuristiques entre l'anthropologie historique, centrée sur des sociétés locales, et les courants de la « World history » ou de la « Global history » (Faure, 2004 : 9-11).

L'anthropologie sinologique qui s'historicise est aussi confrontée à des défis. Son ambition est de « considérer la Chine ou la société chinoise comme un objet ayant une histoire, et d'essayer d'établir à partir de l'expérience chinoise un paradigme théorique à portée générale » (Huang Xiangchun, 2013 : 135). Mais la Chine est extrêmement hétérogène, et la tradition anthropologique qui est depuis très longtemps principalement consacrée aux recherches sur les minorités ethniques à l'intérieur du pays – et en particulier sur les minorités ne parlant pas les langues han – rend ce type d'hétérogénéité particulièrement sensible. Sous l'influence des études orientales et du discours de l'État-nation, le sujet de la sinologie – « *hanxue* 汉学 », qui a souvent été comprise en chinois comme des recherches sur les traditions en langues han – semble uniquement circonscrit aux populations han. Mais alors où se situent les études d'anthropologie sur les autres peuples, telles que les études tibétaines, mongoles ou sur les Miao ? À cet égard, il est possible de douter de la

capacité de l'« anthropologie sinologique » de représenter vraiment la recherche anthropologique sur « la société chinoise » tout en reflétant sa diversité. En outre, il reste à clarifier où situer la distinction entre l'anthropologie sinologique et la sinologie tout court. Wang Mingming, un des représentants de l'anthropologie sinologique, a déjà indiqué qu'actuellement la différence entre l'anthropologie sinologique et la sinologie classique n'est pas claire ; il est fréquent que les travaux des anthropologues sinologues soient publiés dans des revues de recherche sinologiques et ne soient pas pris en compte par les autres anthropologues (Wang Mingming, 2005 : 19). Autrement dit, la question centrale est : quelle contribution l'anthropologie sinologique peut-elle apporter à l'anthropologie ?

Ces dernières années, Wang Mingming a successivement publié une série de réflexions sur la « civilisation » (2010b, 2011), qui, dans un certain sens, témoignent de ses efforts pour répondre à cette question et trouver une issue à l'« anthropologie sinologique » et l'« anthropologie historique ». Les sources théoriques centrales de son exposé proviennent de Mauss.

Fig. 3 - Wang Mingming 王铭铭, professeur en anthropologie, Université de Pékin

Wang Mingming a analysé les points de vue de plusieurs anthropologues sur la notion de la « civilisation » et les différents problèmes auxquels ils sont confrontés. Il apprécie particulièrement les articles « Note sur la notion de civilisation », publié en 1913 par Mauss et Durkheim et « Les civilisations. Éléments et formes », publié en 1929 par Mauss. En particulier, l'expression de Mauss dans le second de ces articles sur la civilisation, présentée comme « une sorte de système hypersocial de systèmes sociaux », a été à l'origine de son utilisation du terme « système supra-sociétal » (*chaoshehui tixi* 超社会体系), qui a inspiré sa réflexion sur l'« anthropologie de la civilisation » (Wang Mingming, 2015)[12]. Selon ce concept, la civilisation est un phénomène social transversal, un système lié aux régions qui comprend des caractéristiques matérielles et symboliques et qui est formé par les partages, les influences et les emprunts réciproques entre différentes sociétés. La théorie de la civilisation « supra-sociétale » a deux objectifs. D'un côté, il s'agit d'une tentative pour dépasser les horizons de recherche de la plupart des études de cas sociologiques et ethnographiques, circonscrivant une société donnée comme objet d'étude ; d'un autre côté, il s'agit d'éviter le piège de la pensée d'un « monde » unique et unifié. La civilisation dépasse les tribus et la nation, mais elle n'a pas besoin d'un système mondial pour se maintenir ; en même temps, la nation est inévitablement constituée d'éléments qui proviennent de différentes civilisations. Par conséquent, la civilisation ne peut être identifiée à un « monde », selon le sens donné par les économistes et les politistes. La civilisation est plurielle par nature, à l'opposé de toute notion réductrice du monde et, d'autant plus, de l'objectif d'unification du monde (*ibid.* : 2).

Les réflexions sur la civilisation de Wang Mingming ont suivi certaines pistes. Premièrement, aucune réponse n'a été jusque-là apportée à la question de savoir comment l'anthropologie traite une grande société telle que la Chine, qui a des institutions d'État complexes et une histoire écrite si longue. L'anthropologie de la civilisation est une réponse apportée à cette question, elle prend pour objet de recherche les relations entre les sociétés ainsi que les fusions et mélanges d'éléments matériels et symboliques qui traversent les sociétés. Deuxièmement se pose une question qui embarrasse toujours les anthropologues : comment les résultats de recherche obtenus à partir de sociétés locales peuvent-ils permettre de construire des interprétations sur un monde plus vaste, à l'époque de la globalisation ? Les nouvelles théories de l'évolution et le structuralisme, entre autres, s'efforcent de relier les communautés et le monde, tandis que certains points de vue extrêmes considèrent qu'il n'y a que la communauté qui forme la base de l'éthique, que le monde n'est qu'une fiction. L'anthropologie de la civilisation propose une voie intermédiaire, elle refuse la dichotomie entre une communauté individuelle et un monde unique et attire notre attention sur la diversité de l'humanité ainsi que sur la multitude de niveaux et de frontières à l'intérieur de chacun des mondes qu'elle forme. Troisièmement, en tant qu'horizon intermédiaire entre l'échelle du monde et de la communauté, la civilisation se construit à partir de l'*histoire*. Cela permet d'ouvrir une voie pionnière, une perspective diachronique pour l'anthropologie, qui réutilise pleinement les savoirs produits par l'étude des classiques et de l'histoire, fournissant les bases d'une nouvelle épistémologie pour l'anthropologie historique et l'anthropologie sinologique.

12- Voir dans ce numéro le compte rendu de ce livre.

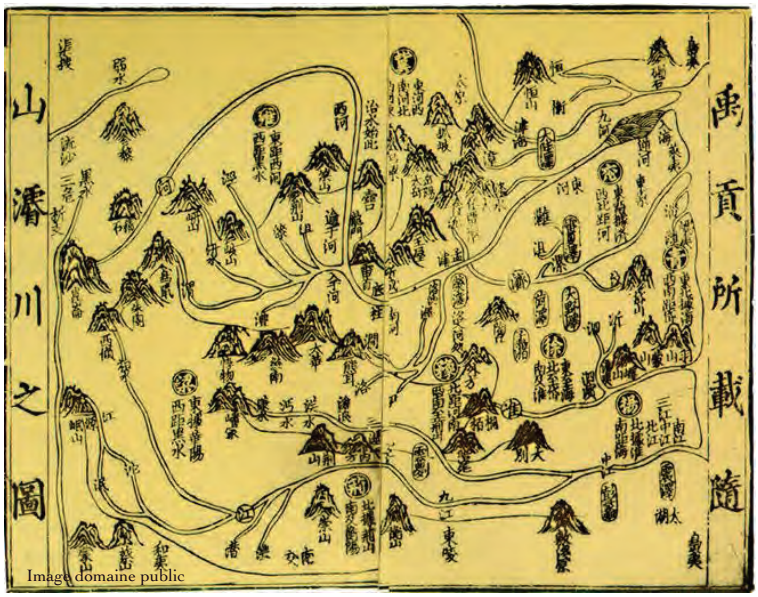


Fig. 4 - Une carte chinoise datée de la dynastie des Song du Sud (1127-1279). Elle représente l'empire du Milieu sans frontière, composé de neuf régions situées entre les montagnes et les rivières qui servent de médiateurs au Ciel et à la Terre

Pour appliquer dans la recherche en Chine ce type d'anthropologie de la civilisation, Wang Mingming propose de décrire la Chine à partir de la « théorie des trois cercles » : la société han forme le cercle central, les régions des minorités nationales constituent le cercle intermédiaire, les sociétés encore plus lointaines représentent le cercle extérieur. Les limites géographiques de ces trois cercles ne sont pas fixes et celles du cercle extérieur est particulièrement floue car elle peut désigner tout ce qui est au-delà de la Grande muraille ou ce qui est au-delà des eaux territoriales, comme par exemple le Japon, la Corée, l'Asie du Sud-Est (Wang Mingming, 2013). Wang Mingming estime que ce n'est que sur une longue durée que l'on peut saisir les relations à l'intérieur de chacun des cercles et entre ces derniers, que l'on peut comprendre la pluralité des situations, en termes de « mythologies, religions et rites » de la civilisation chinoise. Il attribue le mérite de ce type de recherches anthropologiques sur la civilisation chinoise directement à Granet et à sa conception d'un « monde chinois » (Granet, 1994), qui a poussé les anthropologues chinois contemporains à se concentrer sur la complexité culturelle à l'intérieur du territoire chinois. La « théorie des trois cercles » tente d'enrichir la notion du « monde chinois » ; elle a pour but d'aider les anthropologues à surmonter les explications dualistes de la Chine qui s'appuient sur l'économie politique et réduisent le système de relations complexes à l'intérieur du monde chinois à des oppositions entre l'infrastructure et la superstructure, entre les autorités centrales et locales, entre la population majoritaire et les ethnies minoritaires ou, encore, entre l'inertie historique et le défi extérieur. Dans le cadre du travail empirique de terrain, Wang Mingming a amené ses étudiants à s'orienter vers les régions du sud-ouest de la Chine et à s'intéresser au « cercle intermédiaire » de la zone où vivent

les peuples tibétains et Yi (Wang Mingming, 2008a). L'objectif de ces travaux a été de compenser les biais, liés à l'intérêt centré sur l'ethnie han, qui ont été produits par l'« anthropologie sinologique » et l'« anthropologie historique », longtemps concentrées sur les religions et les clans du sud-est, et d'essayer d'établir des liens scientifiques entre les recherches sur la Chine du sud-est et celle du sud-ouest (Wang Mingming, 2008b).

Actuellement, bien qu'on ne puisse pas dire que l'« anthropologie de la civilisation » ou que « la théorie des trois cercles » soient largement reconnues en Chine, on ne peut nier qu'elles représentent une des tendances les plus importantes et les plus fécondes de l'anthropologie chinoise. Dans les recherches portant sur le cercle central, les sujets jusque-là courants de l'anthropologie sinologique, tels que les communautés, les lignages, les régions, les rituels, etc., peuvent être renouvelés en prenant en compte la question de la « civilisation » ; ils peuvent être situés à l'intérieur de réseaux larges et multiscalaires de relations entre les sociétés, permettant de faire ressortir les connexions complexes entre l'ensemble et les parties. Pour les recherches sur le cercle intermédiaire portant sur les minorités ethniques et les espaces frontaliers, cela permet de s'extraire d'une vision centrée sur l'État-nation ou sur les tensions entre « les périphéries et le centre », puis de mettre l'accent sur des facteurs essentiels de la civilisation dans des relations fluides à l'intérieur d'un « corps civilisationnel » plus grand. Ce point de vue a déjà suscité de nouvelles recherches (par exemple, Hu Rui, 2017). En outre, non seulement la sinologie occidentale, mais également les recherches sur les peuples non han, tels que les Tibétains ou les Miao, qui ont toutes des dimensions de sciences sociales et d'études classiques, peuvent également devenir des partenaires de discussion pour l'anthropologie de la civilisation chinoise. Enfin, en ce qui concerne le cercle extérieur, les recherches ethnographiques récentes sur les sociétés étrangères, c'est-à-dire aussi bien les enquêtes effectuées dans la diaspora chinoise d'outre-mer que dans les communautés non chinoises, battent leur plein, enrichissant la compréhension des rapports entre la civilisation chinoise et ses autres[13]. Pour résumer, l'« anthropologie de la civilisation » représente la dernière synthèse de l'anthropologie chinoise : entre l'« anthropologie sinologique » et l'« anthropologie historique», entre les traditions française et anglo-américaine, entre les recherches sur les sociétés chinoises et celles portant sur des sociétés non chinoises.

Il faut souligner que la « civilisation » n'est pas un concept nouveau de l'anthropologie. En fait, à cause des implications liées à l'idéologie évolutionniste de l'anthropologie naissante, certains anthropologues occidentaux ont vite rejeté ce concept, lui préférant celui de « culture », qui paraissait plus neutre et facile à utiliser dans des cas concrets. Wang Mingming, en réemployant le concept de « civilisation » de Mauss, sait clairement qu'il a été, au début du XXe siècle en France, en concurrence avec le concept de « culture » mis en avant par la pensée allemande de l'époque. Du concept de civilisation, Wang ne garde globalement que le côté descriptif et élimine le côté normatif, considérant la civilisation comme une sorte d'espace humain. Il est clair que le concept de « civilisation » de Wang a une portée politique, lié à son insatisfaction vis à vis des discours du « système mondial » et de l'État-nation, et à la redéfinition des caractéristiques chinoises et de la place

13- Consulter Wang Jianmin, 2013 et, dans ce numéro, l'article de Chen Bo.

civilisationnelle de la Chine dans le monde. Wang Mingming a auparavant utilisé le concept confucéen de Tout-sous-le-ciel (*Tianxia* 天下), le considérant comme une source chinoise susceptible de neutraliser l'occidentalocentrisme et les discours du conflit des civilisations (Wang Mingming, 2000, 2004). Mais finalement, il semble qu'il préfère reprendre le concept de « civilisation » comme point d'entrée pour comprendre les caractéristiques de la Chine, afin d'évider les polémiques associées au terme de Tout-sous-le-ciel, critiqué par certains comme étant normatif et sinocentriste[14].

Conclusion

Yang Kun, en 1943, se demandait :

> « Si un sociologue chinois ne peut pas utiliser les documents historiques chinois, s'il n'a pas une conception claire de l'histoire culturelle chinoise, ou encore plus concrètement, s'il ne peut pas suivre l'exemple de Granet et utiliser les méthodes sociologiques pour analyser l'histoire culturelle et la culture contemporaine chinoises, peut-on encore le considérer comme un sociologue chinois ? » (Yang Kun, 1943 : 46).

Cet appel est finalement entendu à la fin du XXe siècle par la nouvelle génération d'anthropologues. Les deux grandes catégories de l'« histoire » et de la « civilisation » arrivent à point ; elles enrichissent la capacité de compréhension du monde et de la Chine par une anthropologie en prenant en compte plus attentivement les dimensions spatiales et temporelles.

Dans le processus de renouvellement académique qui se déroule actuellement, l'attention portée aux sources françaises représentées par Mauss et Granet n'est pas fortuite. Les recherches de Granet – comme le souligne l'historien français Henri Berr dans l'avant-propos de *La civilisation chinoise* (Berr, 1929) – veulent rendre compte de « l'originalité de la Chine ». En revanche, la compréhension par Mauss de la civilisation incarne une synthèse ingénieuse entre le particularisme et l'universalisme. Mettre en lumière ce point nous permet probablement de comprendre les attentes des anthropologues chinois contemporains.

14- Pour une analyse concise des significations politiques du concept de *Tianxia* 天下 (Tout-sous-le-ciel) en Chine contemporaine, voir Ji Zhe, 2008. Sur les dernières discussions dans le monde francophone à ce sujet, voir « Tianxia : la mondialisation heureuse ? », Dossier thématique du *Monde chinois, nouvelle Asies,* n°49, 2017. Bien que nous critiquions en partie « Tianxia 天下 » pour ses connotations sinocentristes implicites, nous considérons cependant que ce concept peut contribuer pleinement à la construction d'une sorte de cosmopolitisme. Voir Ji Zhe, 2013.

Références bibliographiques

Arkush, R. David,
1981, *Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Berr, Henri,
1929, « Avant-propos » in Granet M., *La Civilisation Chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre.

Cheng, Meibao 程美宝**,**
2016, « Dang renleixuejia zoujing lishi: du Xiao Fengxia *Taji xunzhong: sishinian huanan tianye zhilü* 当人类学家走进历史——读萧凤霞《踏迹寻中：四十年华南田野之旅》», *Ershiyi shiji* 二十一世纪, 12 : 128-140.

Fan, Jianghong 樊江宏**,**
2017, « Faguo nianjian xuepai zai zhongguo de liangzhong duili xingxiang 法国年鉴学派在中国的两种对立形象 », *Yangzhoudaxue xuebao* 扬州大学学报, 1 : 108-113.

Faure, David 科大卫**,**
2004, « Gaobie huanan yanjiu 告别华南研究 » in *Xuebu yu chaoyue: huanan yanjiuhui lunwenji* 学步与超越：华南研究会论文集, Hong Kong, Wenhua chuangzao chubanshe : 9-30.
2005, « Renleixue yu Zhongguo jindai shehuishi: yingxiang yu qianjing 人类学与中国近代社会：影响与前景 », *Dongwu lishi xuebao* 东吴历史学报, 14 : 21-36.
2016, « Dayitong yu chayihua: lishirenleixue shiyexia de zhongguo shehui yanjiu 大一统与差异化——历史人类学视野下的中国社会研究 », *Minsu yanjiu* 民俗研究, 2 : 21-23.

Freedman, Maurice,
1975, « Marcel Granet, sinologue et sociologue », *Critique*, 337 : 624-648 (Traduction : Pétillon P. Y.).

Granet, Marcel,
1994 (1929), *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel.

Hamilton, Gary & Chang Xiangqun,
2011, « China and World Anthropology: A Conversation on the Legacy of Fei Xiaotong (1910-2005) », *Anthropology Today*, 27/6 : 20-23.

Hu, Hongbao 胡鸿保 **(dir.),**
2006, *Zhongguo renleixue shi* 中国人类学史, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Hu, Liangang 胡炼刚**,**
2011, « Zhongguo shehuixueshi shang de yanjingxuepai 中国社会学史上的"燕京学派" », *Zhongguo shehuikexue bao* 中国社会科学报, 24 février.

Hu, Rui 胡锐**,**
2017, « Faguohanxue yu renleixue de jiaocha: yi huanan kuajing shaoshuminzu zongjiao de yanjiu weili 法国汉学与人类学的交叉——以华南跨境少数民族宗教的研究为例 », *Shijie zongjiao wenhua* 世界宗教文化, 5 : 49-52.

Huang, Xiangchun 黄向春**,**
2013, « 'Liudong de tazhe' yu hanxuerenleixue de 'lishigan' '流动的他者'与汉学人类学的'历史感' », *Xueshu yuekan* 学术月刊, 1 : 134-141.

Ji, Zhe,
2008, « Tianxia, retour en force d'un concept oublié. Portrait des nouveaux penseurs confucianistes », *La Vie des Idées* [en ligne]. Publié le 3 décembre 2008.
URL : http://laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html
2013, « Return to Durkheim: Civil Religion and the Moral Reconstruction of China » in Hausner S. L. (ed.), *Durkheim in Disciplinary Dialogue: A Centenary Celebration of 'The Elementary Forms of Religious Life'*, Oxford, Berghahn Books : 47-66.

Le Goff, Jacques,
1988, « L'histoire nouvelle » in Le Goff J. (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Éditions Complexe.

Leach, Edmund,
1982, *Social Anthropology*, London, Fontana Paperbacks.

Li, Xiaoqian 李孝迁**,**
2010, « Gelanyan zai minguo xuejie de fanxiang 葛兰言在民国学界的反响 », *Huadong shifandaxue xuebao* 华东师范大学学报, 4 : 37-43.

Ling, Chunsheng 凌纯声**,**
2003, *Xiangxi miaozu diaocha baogao* 湘西苗族调查报告, Beijing, Minzu chubanshe.
2012, *Songhuajiang xiayou de hezhezu* 松花江下游的赫哲族, Beijing, Minzu chubanshe.

Liu, Zhiwei 刘志伟**,**
2003, « Diyushehui yu wenhua de jiegou guocheng: Zhujiang sanjiaozhou yanjiu de lishixue yu renleixue duihua 地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话 », *Lishi yanjiu* 历史研究, 1 : 54-64.

Ma, Rong 马戎 **(dir.),**
2009, *Fei Xiaotong yu zhongguo renleixue* 费孝通与中国社会学人类学, Beijing, Shehuikexue wenxian chubanshe.

Roulleau-Berger, Laurence & Liu Zhengai,
2012, « La théorie de la religion de Durkheim et la sociologie chinoise », *Archives de sciences sociales des religions*, 159 : 135-151.

Wang, Jianmin 王建民**,**
2013, « Zhongguo haiwai minzu zhi yanjiu de xueshushi 中国海外民族志研究的学术史, *Xibeiminzu yanjiu* 西北民族研究, 3 : 18-27.

Wang, Jianmin 王建民**, Zhang Haiyang** 张海洋 **& Hu Hongbao** 胡鸿保**,**
1998, *Zhongguo minzuxue shi xiajuan 1950-1997* 中国民族学史 (下卷) 1950-1997, Kunming, Yunnan jiaoyu chubanshe.

Wang, Mingming 王铭铭,
1997, « Shehuirenleixue de zhongguoyanjiu : renshilun fanshi de gaiguan yu pingjia 社会人类学的中国研究：认识论范式的概观与评价 », *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学, 5 : 106-125.
1998, « Hanxue yu shehuirenleixue: yanjiu fanshi bianyi de gaiguan yu pingjia 汉学与社会人类 ：研究范式变异的概观与评价 », *Shijie hanxue* 世界汉学, 1 : 23-45.
2000, « Le renversement du Ciel. De l'Empire devenu une nation, et de la pertinence de la compréhension réciproque pour la Chine », *Alliage*, 45-46 : 65-80.
2004, « Zuowei shijietushi de tianxia 作为世界图式的"天下" » in Zhao Tingyang 赵汀阳 (dir.), *Niandu xueshu* 年度学术 2004, Beijing, Zhongguo renmindaxue chubanshe : 3-66.
2005, *Shehuirenleixue yu zhongguo yanjiu* 社会人类学与中国研究, Beijing, Sanlian shudian.
2006, « Wu de shehui shengming ? Mosi lunliwu de jieshili yu juxianxing 物的社会生命？莫斯《论礼物》的解释力与局限性 », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 4 : 225-238.
2007, « Cong liyi kan zhongguoshi shehui lilun 从礼仪看中国式社会理论 », Zhongguo renleixue pinglun 中国人类学评论, 2 : 121-157.
2008a, *Zhongjianquan*: "*zang yi zoulang yu renleixue de zaigousi*" 中间圈——"藏彝走廊"与人类学的再构思, Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe.
2008b, « Dongnan yu xinan – xunzhao "xueshuqu" zhijian de niudai 东南与西南——寻找"学术区"之间的纽带 », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 4 : 32-54.
2010a, « Gelanyan hegu shaoyou zhuisuizhe ? 葛兰言何故少有追随者 ?», *Minzu xuekan* 民族学刊, 1 : 5-11.
2010b, « Chaoshehui tixi: dui wenmingrenmleixue de chubu sikao 超社会体系——对文明人类学的初步思考 », *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 15 : 1-53.
2011, « Zai tan chaoshehuitixi 再谈'超社会体系' », *Xibeiminzu yanjiu* 西北民族研究, 3 : 41-55.
2013, « Sanquanshuo: lingyizhong shijieguan, lingyizhong shehui kexue 三圈说——另一种世界，另一种社会科学 », *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 1 : 82-99.
2015, *Chaoshehuitixi: wenming yu zhongguo* 超社会体系: 文明与中国, Beijing, Sanlian shudian.
2017, « Fei Xiaotong » in Turner B. S. (ed.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, John Wiley & Sons, Ltd.

Wu, Yingling 吴银玲,
2011, « Yangkun bixia de Gelanyan: du gelanyan yanjiu daolun 杨堃笔下的葛兰言——读《葛兰言研究导论》 », *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 1 : 180-187.

Xiao, Fengxia 萧凤霞,
2001, « Nianzai huanan yanjiu zhilü 廿载华南研究之旅 », *Qinghua shehuixue pinglun* 清华社会学评论, 1/3 : 181-190.

Yang, Kun 杨堃,
1932, « Jieshao Leiburu de shehuixue xueshuo 介绍雷布儒的社会学学说 », *Biance zhoukan* 鞭策周刊, 2/10, republié dans Yang Kun 杨堃, 1991, *Minzuxue yanjiu wenji* 民族学研究文集, Beijing, Minzu chubanshe : 19-28.
1936, « Faguo minzuxue zhi guoqu yu xianzai 法国民族学之过去与现在 », *Minzuxue yanjiu jikan* 民族学研究辑刊, 1 : 101-233.
1937, « Faguo minzuxue yundong zhi xinfazhan 法国民族学运动之新发展 », *Zhongfa daxue yuekan* 中法大学月刊, 10 : 1-26.
1938, « Mosi jiaoshou de shehuixue xueshuo yu fangfalun 莫斯教授的社会学学说与方法论 », *Shehuixue jie* 社会学界, 10, version augmentée publiée dans Yang Kun 杨堃, 1991, *Minzuxue yanjiu wenji* 民族学研究文集, Beijing, Minzu chubanshe : 102-161.
1943, « Gelanyan yanjiu daolun 葛兰言研究导论 », *Shehui kexue jikan* 社会科学季刊, 3-4 : 1-96.
1981, « Lun Liewei Sitelaosi de jiegourenleixuepai 论列维·斯特劳斯的结构人类学派 », *Minzu yanjiu* 民族研究, 1 : 300-318.
1982, « Fafuo shehuixuepai minzuxue shilve 法国社会学派民族学史略 », *Huaiyang shizhuan xuekan* 淮阳师专学刊, 1 : 18-26.

Yang, Qingmei 杨清媚,
2010, *Zuihou de shenshi: yi Feixiaotong wei ge'an de renleixueshi yanjiu* 最后的绅士——以费孝通为个案的人类学史研究, Beijing, Shijie tushu chuban gongsi.
2015, « Yanjing xuepai de zhishi shehuixue sixiang jiqi yingyong - weirao Wuwenzao, Feixiaotong, Lianzhai zhankai de bijiaoyanjiu 燕京学派的知识社会学思想及其应用——围绕吴文藻、费孝通、李安宅展开的比较研究 », *Shehui* 社会, 4 : 103-133.

Zeng, Qiongshi 曾穷石,
2008, « Renleixuejia Yan Ruxian fangtanlu 人类学家严汝娴访谈录 », *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 6 : 140-164.

Zhang, Guangda 张广达,
2008, « Shawan – diyiwei quancai de hanxuejia 沙畹——第一位全才的汉学家 » in *Shijia, shixue yu xiandai xueshu* 史家、史学与现代学术, Guiling, Guangxi shifandaxue chubanshe : 134-175.

Zhang, Jing 张静,
2017, « Yanjing shehuixuepai yinhe dute ? yi Fei Xiaotong *Jiangcun jingji* weili 燕京社会学派因何独特？以费孝通《江村经济》为例 », *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 1 : 24-30.

Zhang, Xiaojun 张小军,
2003, « Lishide renleixuehua he renleixue de lishihua – jianlun bei shixue qiangzhu de lishirenleixue 历史的人类学化和人类学的历史化——兼论被史学"抢注"的历史人类学 », *Lishi renleixue xuekan* 历史人类学学刊, 1 : 1-28.

Zhao, Binxiang 赵丙祥,
2008, « Cengjing canghai nan weishui: chongdu Yang Kun *Gelanyan yanjiu daolun* 曾经沧海难为水——重读杨堃《葛兰言研究导论》 », *Zhongguo nongye daxue xuebao* 中国农业大学学报, 3 : 171-177.

Liang Yongjia is Senior Lecturer at the Department of Sociology, National University of Singapore. He is interested in religious and ethnic revival in China and Asia, and ethnographic theory.

Keywords: anthropology of religion — religious revival — religious alternative studies — Chinese academics — ecology and market

The Anthropological Study of Religion in China: Contexts, Collaborations, Debates, and Trends

Liang Yongjia,
National University of Singapore

Anthropology was revived at the very beginning of China's Reform and Open Door (*gaige kaifang* 改革开放) policy. So was religion (Liang Yongjia, 2015). Both institutional, officially recognised religions and non-institutional, folk religions have steadily developed over the last three decades. How, then, does the anthropological study of religion make sense of the religious landscape in post-Mao China? What are the major concerns and findings, and how (are we) to understand them? The paper tries to provide a general answer to these questions.

While there is inspiring literature on Chinese anthropology as a discipline (Guldin, 1994; Wang Jianmin, Zhang Haiyang & Hu Hongbao, 1998: 312-382; Harrell, 2001; Wang Mingming, 2005a, 2005b; Hu Hongbao, 2006: 179-226; Pieke, 2014), little is said about how Chinese anthropologists study the new Chinese religious landscape with its particular discipline. When mentioned, the anthropology of religion is taken as a part of the overall construction of anthropology as a discipline, rather than as a field reacting to the changes in Chinese society and academia. I would therefore like to highlight this reaction, because only through connecting to the historical specificity and current context can we understand why the new anthropology in China studies the religious landscape in such a particular manner that it makes the field appear to be "fragmented" and "unsystematic."

Two articles on the Chinese anthropology of religion have brought significant contributions. Chen Jinguo's (2009) review of the study of Chinese folk religion finds a demarcation between folkloristic and anthropological studies. However, the distinction seems to go little beyond academic resources, while the affinity of the two is apparent. Comparing anthropological studies of religion in mainland China and Taiwan, Zhang Xun (2017) proposes that mainland China favours "the study of institutional religions." But Chen's encyclopedic review of the study of "popular belief" challenges Zhang Xun's conclusion, which is perhaps valid only

when contrasting the studies across the Taiwan strait. Both authors however may not pay sufficient attention to the fact that many studies address religion metaphorically, without using the word "religion." Therefore, a review of Chinese anthropology of religion needs to go beyond the keywords of "religion," "anthropology," and "the anthropology of religion," a field far from being well-defined. It should take into consideration the Chinese social and academic setting, especially the deep impact from Taiwan, Hong Kong, and Euro-American academia.

The paper reviews the anthropological study of religion in the last three decades against the social, political, and academic contexts. I argue that this field is a fuzzy one. In response to the religious revival initiated in the 1980s, the anthropological studies are rather fragmentary and diffuse. One of the reasons is the fact that many scholars consciously or unconsciously adopt terms other than "religion" as subjects of study, such as "culture," "folklore," "symbol," and "heritage." Intensively involved in cross-border academic collaborations, anthropological studies of religion also cross-fertilise with history, folklore, religious studies, and ethnology. However, quality empirical studies are insufficient. New trends include a focus on institutional religions and the creation of the journal *Anthropology of Religion*. Like other papers in this issue, this one use "the anthropology of religion in China" to refer to the studies conducted by scholars who have been working in mainland China since 1980.

I firstly put anthropology of religion in the contexts of religious revival and regulations, discussing its relation to religious studies and folkloristic studies. I then explore the ways in which why religion is studied under alternative labels. Thirdly, I review the external academic impact and cross-disciplinary studies that both profoundly changed the field. Fourthly, I offer a critical review of the two theories explaining the religious landscape of China-religious ecology and religious market. Finally, I highlight some new trends that have appeared in recent years. I do not intend to provide an exhaustive review of the subject. Rather, I will highlight some works that are characteristic of the field. Due to word limitation, I will review mostly monographs rather than papers.

Religious revival, regulation, and academic transformation

"Anthropology" (*renleixue* 人类学) was imported (Pan Jiao, 2008), and so was "religion" (*zongjiao* 宗教) (Chen His-yüan, 2002). Indeed, they are not Chinese concepts, but were introduced by Chinese elites from imperial powers (usually from Japan) as universals deployed to re-interpret Chinese society in order to re-organise it, thereby creating new sets of relations and institutions. As time went by, the concepts may have been indigenised, but they never were entirely able to describe the Chinese society. In other words, by creating things anthropological or religious, both "anthropology" and "religion" have to face indescribable residues. Like "wearing a poorly tailored outfit" – to borrow Ge Zhaoguang's phrase (2001: 49) – "religion" and "anthropology" were introduced to describe China, not without support from political power. We are therefore unable to clarify what "religion," "anthropology," or "anthropology of religion" are, as they have been and will keep on continually changing.

The conviction that religion is illusionary and unscientific is an elitist unanimous opinion in post-imperial China, rather than a view of the lay practitioners. "Religion" and "superstition" (*mixin* 迷信) were introduced from late 19th century Japan to be scapegoated as responsible for the weakness of China. Therefore, from the outset, "religion" is a pejorative word subjected to Enlighteners' condemnation (see, for example, Nedostup, 2013). Intellectual and political elites of post-imperial China have been consistent in their attitude toward religion, as demonstrated in the 1898 campaign to "Build Schools from Temple Property" (*miaochan xingxue* 庙产兴学), "the Republican church engineering" intended to create a secularist state (Goossaert, 2008), the Nanjing government's campaign against superstition, and the "Three-self Patriotic Movement" (*sanzi aiguo yundong* 三自爱国运动) in the heydays of the PRC. One of the consequences of the persistent elitist perspective is the exclusion of a great variety of non-institutional practices from "religion," practices such as worshiping gods, making offerings to ancestors, invoking Shamans, seeking for oracles, consulting horoscopes, practising geomancy, and performing mask-dances. Many "pseudo-religious" or "quasi-religious" activities – qigong, spiritual-cultivation, yoga, Tantric, life-nurturing techniques, etc. – are not considered as "religion" defined by the state. Moreover, while the state defines only five religions – Buddhism, Daoism, Christianity, Catholicism, and Islam – it has to live with the so-called "superstition." To the state, the purpose for narrowly defining "religion" is not just to exclude the non-institutional practices, but to separate itself from "religion" with relative ease.

When opening China for foreign investment in the early 1980s, the Chinese Communist Party (CCP) realigned its religious policy from eradication to tolerance-cum-vigilance. The 1982 Constitution guaranteed religious freedom on the condition that religious engagement should not "disrupt public order, impair the health of citizens or interfere with the educational system of the State," and that it be free from "foreign domination." The most comprehensive regulation so far – *Regulations on Religious Affairs* (*Zongjiao shiwu tiaoli* 宗教事务管理条例) effective in 2005 and amended in 2017 – sought for accountable rules by laying out standard procedures in a variety of activities. When China declares that religion should "adapt to socialist society," it spells out a double-faced policy that sees religion as vulnerable to a possible source of separatism, extremism, superstition, disobedience, and foreign infiltration and dominance, while hoping to make use of its positive values that may contribute to better governance and international image.

Fig. 1 - Incense burning in a Buddhist temple, Suzhou

Despite the strong regulatory measures, religious practices in post-Mao China remain vibrant. The religious population steadily increases as religious infrastructure expands under governmental or non-governmental sponsorship. Restoration of sacred sites appeals to larger populations for community and identity (re-)creation. Officially recognised religions retrieve different regimes of transcendence into different localities. Unofficial, trans-local, or transnational movements explore their sphere of activities with underground proselytising or with NGO instruments. Folk religion legitimised by cultural renaissance is embraced by an astonishingly large part of the population and commercialised with the state-agents' incentive of generating revenue through converting "invented traditions" into the tourist industry. Ancestor veneration and rituals of almanacs, geomancy, horoscope, and spirit medium intermingle with new waves of salvationist movements, and body or spiritual-healing techniques. The increasing social, political, economic disparity creates greater anxiety to seek for old ways of oracle-reading, mask-dancing, sutra-chanting, karma-fair hosting, and so on. Lastly, the national and global flow of capital, symbols, ideas, and practices also poses an unusual problem of religious pluralism with increasing mobility.

The vibrancy of religious revival is perhaps the most unexpected phenomenon to the state, who holds the old conviction that religion will decline as people are enlightened with scientific truth or enriched by economic growth. The contrary reality convinced the authority to keep a close eye on the subversive or infiltrated religious groups, and when necessary, launched countermeasures such as the anti-superstition campaign in the 1980s and the crackdown of Falungong at the turn of the century. However, the state also kept a *laissez-faire* attitude toward communal religions, non-institutionalised religions of the ethnic minorities, and quasi-religious activities, which, having little chance to become another legitimate religion, are peaceful and hard to eradicate. It is this fuzzy field that anthropological studies pay much attention to.

Some deem the reason for religious revival is "the invention of tradition" while others propose that religion is an important domain for the society to resist the state. Still others believe that the increase in religious demand reflects the inadequacy of religious supply. I have argued elsewhere that all of these interpretations are problematic since religious revival could not be reduced to calculation or material pursuit, but is a desire to connect with the other-worldliness, which entails authority and tradition beyond the realm of the individual. In other words, though religion is defined in the modern world as a personal choice, it is social and collective act (Liang Yongjia, 2015). The reason for the religious revival in China lies in the diversified ways of connecting to other-worldliness. China is never a theocracy. It allows different ways of transcendence in the social world (Duara, 2015: 170).

As an academic discipline, anthropology was formally re-established by the creation of the Chinese Anthropological Association in 1981 after three decades of banning. However, it has been a marginal discipline in the Chinese academic landscape, lacking professionals, programs, and funding. Compared with other anthropological fields such as economics, demography, or ethnicity, anthropology of religion is a small one. The forefathers who led the revival of anthropology paid

little attention to religion. Those who did – Li An-che (or Li Anzhai) 李安宅 (1900-1985), Francis Hsu 许烺光 (1909-1999), Ch'ing K'un Yang 杨庆堃 (1911-1999) and Tien Ju-kang 田汝康 (1916-2006) – were at the end of their careers and barely noticed. The seminal work on Chinese ancestral worship, *Under the Ancestors' Shadow* (Hsu, 1948), and the "bible" of the study of Chinese religion, *Religion in Chinese Society* (Yang Ch'ing K'un, 1961), were hardly ever mentioned. Liang Zhaotao 梁钊韬 (1916-1987), one of the founding fathers of the new Chinese anthropology, published his 中国古代巫术：宗教的起源和发展 (*Chinese Ancient Magic: Origin and Development of Religion*) as late as 1999. The Chinese version of Li An-che's *History of Tibetan Religion: A Study in the Field* was published only in 2005. Tien Ju-kang's 芒市边民的摆 (*Pai of the Borderland People at Mangshi*), published in Chinese as early as 1948 and in English with the title *Religious Cults of the Pai-i along the Burma-Yunnan Border* (Ti'en Ju-kang, 1986), was reprinted in 2010 for the first time after it was first published in the late 1940s. Anthropologists in the western countries who worked on Chinese religion during the Cold War were known to mainland Chinese anthropologists only in the mid-1990s: Maurice Freedman, Arthur Wolf, William Skinner, Stephan Feuchtwang, James Watson, Daniel Overmyer, Kristofer Schipper, Philip Kuhn, to name a few.

Meanwhile, religious studies remain a marginal field, too, entirely different from the place divinity schools hold in the western universities. Established in 1965 by the instruction of Mao Zedong, the field has always been a subfield of philosophy, which emphasises textual studies of doctrines, canons, thoughts, and religious figures. Most importantly, the field is dominated by the study of institutionalised religions, which is close to the state power under the co-option of the State Administration of Religious Affairs. Studies based on ethnographic fieldwork have started only recently.

One of the common experiences of the active anthropologists is the so-called "cultural fever" (*wenhua re* 文化热) in the 1980s, an academic and cultural milestone. It is a movement in which old and new academics created new venues of publications and speeches where "culture" was celebrated as the keyword for understanding the social, economic, religious and political China and the world in general, both contemporary and historical (Zhang Xudong, 1996: 35-77). Serving as an alternative trophy to the hegemonic Marxist-Leninist paradigm of class-struggle, the word "culture" became a "fever" as it got reconnected to early intellectuals and the international academic world. Among hundreds of translated works done in this period, classics of cultural anthropology widely influenced the emerging scholars. These works, serving as the major sources of inspiration for early waves of anthropological work, include Edward Tylor's *Primitive Culture* (1871), James Frazer's *The Golden Bough* (1890), Franz Boas' *The Mind of Primitive Man* (1911), Ruth Benedict's *Patterns of Culture* (1934), Margret Mead's *Coming of Age in Samoa* (1928), Lucien Lévi-Bruhl's *Primitive Mentality* (1922), Claude Lévi-Strauss' *Savage Mind* (1962), and, of course, Peter Burger's *The Sacred Canopy* (1967) as well as Max Weber's classic *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1905).

During the 1990s, a few works on the anthropology of religion were also translated. They include Wang Zijin 王子今 and Zhou Suping 周苏平's translation

of Yoshida Teigo's *Anthropology of Religion* (1991), Zhou Guoli 周国黎's translation of Brian Morris' *The Anthropological Study of Religion* (1992), and Zhou Xing 周星's translation of Watanabe Yoshio's *Folk Religion of the Chinese* (1998). The most important translation is, of course, Jin Ze 金泽 and his team's translation of *Selected Works in 20th Century Western Anthropology of Religion* (1995). In this two-volume, 1,000-page collection, we find important pieces by Edward Tylor, James Frazer, Franz Boas, E. E. Evans-Pritchard, Clyde Kluckhohn, Ralph Linton, Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach, Clifford Geertz, Eric Wolf, Sherry Ortner, Roy Rappaport, Rodney Needham, Renato Rosaldo, George Stocking, and Stanley Tambiah. It was (and still is) the most complete collection in Chinese about the anthropology of religion.

In the 1980s and 1990s, many anthropological studies of religion were conducted by scholars from other disciplines such as Chinese literature, folklore, philosophy, archaeology, history, and ethnology, or by amateurs in local gazetteer offices and cultural centres. Their works comprise staple empirical studies, which are mainly recording of local temples, myths, festivals, rituals, and customs. In the mid-1990s, anthropologists from Hong Kong, Taiwan, Europe and America began to work with mainland anthropologists, and began to train PhD students for mainland China. Some key universities recruited anthropologists who obtained their PhDs home or abroad, starting systematic, professional training programs throughout China. Foreign anthropologists and their students conducted much more intensive, qualified fieldwork, producing hundreds of new monographs about religious life in China. Meanwhile, the early self-taught anthropologists, along with emerging folklorists, ethnomusicologists, industrial artists, choreographers, filmmakers, painters and photographers kept producing work reporting the fieldwork they conducted. Taken together, anthropology of religion in post-Mao China grew significantly.

One of the chief promoters of western anthropology is Professor Wang Mingming 王铭铭 from Peking University. One of his earliest works, 社会人类学与中国研究 (*Social Anthropology and Chinese Studies*, 1997a) contributes a significant chapter to the most update review of Chinese religions in English-speaking anthropology. In his ethnographic works, he explores the state relations with local family and other social organisations, the status of folk traditions, modern philanthropic system, and local authority. These topics also become the content of his other two monographs: 社区的历程 (*The Pathway of a Community*, 1996), revised edition published under the title 溪村家族 (*Lineage in Xicun*, 2004), and 村落视野中的文化与权力：闽台三村五论 (*Culture and Power in Village Perspective: Five Papers on Three Villages in Fujian and Taiwan*, 1997b). His research topic and method shed new light and led to new discussions in both Chinese and English academia. In 逝去的繁荣 (*Prosperity Bygone*, 1999), he presented the intricate relations between the state and the local world in the city of Quanzhou. The book deals with religion in full scale, including the symbolic making of the city space, interactions between official orthodox and folk ritual, legend of geomancy, order of the folk ritual, the transformation of different gods and "heresies," ritual of universal deliverance, spirit-writing, secret society, etc. His meticulous study of the folk religions makes the book a milestone in the landscape of Chinese anthropology.

"Culture," "folklore," "belief," "heritage": alternative studies of the "anthropology" of "religion"

During the 1980s and 1990s, most anthropological studies of religion chose not to use "anthropology of religion," especially avoiding the use of "religion." There are two reasons for this. First, many believed that "religion" refers to the five institutionalised ones so that their study of non-institutional ones does not count. Second, some intentionally avoided "religion," hoping to neutralise the sensitiveness of "religion" on the one hand, and cater for the emerging populist sentiment on the other, a sentiment which celebrates an imagined communal culture, be it national or local. When studying what is usually considered as religion, scholars of the last three decades tend to use alternative concepts, such as "culture," "folklore," "belief" and "heritage."

After the "Cultural Fever," the concept of "culture" (*wenhua* 文化) survives. It no longer connotes "high cultures" such as music, dance, and literature, but refers to all aspects of life. The classical definition of "culture" in Edward Tylor's *Primitive Culture* was translated in 1992 and matched the connotation of "culture" in Chinese "Cultural Fever." The definition becomes influential among the emerging scholars who begin to pay close attention to "cultural anthropology," to which Tylor belongs. Those who adopt Tylor's definition are usually from folklore studies. Different from Marxist concepts such as "class," "infrastructure" or "superstructure," "culture" creates a neutral field that eliminates the internal differences of Chinese people with its inclusiveness, thus constituting a perfect type of bricks for building up the imagined community of Chinese nationalism.

Because of the neutrality and inclusiveness of "culture," many intellectual and political elites began to use "culture" as an alternative to "religion." For example, Mazu 妈祖, a sea goddess originated from Fujian, has been represented as "Mazu Culture." With its root temple in the Meizhou Island of Putian 莆田, Mazu temples are found everywhere along the vast Chinese coastline, as well as in Southeast Asia, Japan, and the U.S. Mazu involves a span of elaborate celebrations and sacrificial activities of offerings and incense-dividing, as well as a long record of imperial titles bestowed by emperors over a millennium. Because of its symbolic ties with Taiwan, the Mazu temple on Meizhou Island and other places of "Sojourners hometown" (*qiaoxiang* 侨乡) received generous donations or funding for renovation projects and academic workshops. It has become a UNESCO World Intangible Cultural Heritage in 2009 under the category of "belief and custom," whereby Mazu is represented as "Mazu Culture," or "Mazu Belief" (discussed below), to characterise a spectrum of practices that include myths, temples, images, celebrations and rituals. Though the Mazu Temple on Meizhou Island is represented as the "Mecca" for all Mazu temples in the world, it is almost never described as "religion."

Similar studies of "culture for religion" are numerous. The study of the cult of Guandi 关帝, God of War, is called "Guandi Culture;" the Dongba cult of the Naxi, not dissimilar from the Tibetan Bon, is known as the "Dongba Culture;" the Benzhu temple system in Dali of southwest China is referred to as the "Benzhu Culture." The traditional rituals and customs across the Tungstic peoples are lumped together as the "Shaman Culture," as in Se Yin 色音's 中国萨满文化研究

(*Studies on Chinese Shaman Culture*, 2011). Bimo, who provides exorcist healing and funeral service among the Yi in southwest China, is called the "Bimo Culture," as in Meng Huiying 孟慧英's 彝族毕摩文化 (*The Bimo Culture of the Yi*, 2003). The studies of worshipping animals and natural phenomena inspired by the obsolete concept "totem" constitute the field of "totem culture," as in He Xingliang 何星亮's 图腾与中国文化 (*Totem and Chinese Culture*, 1992a). The popular practice of geomancy and horoscope increasingly demanded by the new rich is called "geomancy culture," "culture of fate studies," not to say a variety of other forms of "culturalisation" such as the "Oboo Culture," "Beiye Culture," "Sacrifice Culture," "Witchcraft Culture," "Qigong Culture," etc.

In addition to "culture," many empirical studies on religion come out with the titles of "folklore" (民俗), "custom," "myth," "cult," and "symbol." For example, in a book series "Chinese Folklore Series" edited by folklorists Liu Xicheng 刘锡诚 and Ma Changyi 马昌仪, almost all monographs are about religion with titles containing the word "god" or "belief": Zhang Zichen 张紫晨's 中国巫术 (*Chinese Magic*, 1990) does not mention "religion," nor does Guo Yuhua 郭于华's 死的困扰与生的执着 (*Trouble from Death and Desire for Life*, 1992). The study of myth has also become a focal point. Starting from Yuan Ke 袁珂's seminal work 中国神话传说 (*Chinese Myth and Legends*, 1984), myth studies produce a series of monographs, such as Tao Yang 陶阳 and Zhong Xiu 钟秀's 中国创世神话 (*Chinese Creation Myth*, 1989), Chen Jianxian 陈建宪's 神祇与英雄 (*Deities and Heroes*, 1994), and Ye Shuxian 叶舒宪's edited volume 结构主义神话学 (*Structuralist Mythology*, 1988). While picking up the stories about ghosts and deities in ancient Chinese literature, they also pay attention to Euro-American anthropology, attempting to explore the possibility of an anthropology of myth. "Cult" is another term many early scholars favour – He Xingliang's 中国自然神与自然崇拜 (*Chinese Gods of Nature and the Cult of Nature*, 1992b), Zhang Mingyuan 张铭远's 生殖崇拜与死亡抗拒 (*Fertility Cult and Resistance to Death*, 1991), and Wang Zijin's 门祭与门神崇拜 (*Sacrifice to Door and Door Cult*, 1996), etc. The keyword "symbol" is deployed to investigate Chinese religious life too, such as Wang Mingming and Pan Zhongdang 潘忠党 edited 象征与社会：中国民间文化探讨 (*Symbol and Society: Inquiry to Chinese Folk Culture*, 1997), Liang Yongjia 梁永佳's 象征在别处 (*Symbol from the Other*, 2008), and Bao Jiang 鲍江's 象征的来历 (*Origin of Symbol*, 2008). "Symbol" is an academic term comfortably situated in the western anthropology and, like "culture," it encompasses the field of religion.

"Belief" (*xinyang* 信仰) is an important alternative to "religion" and is used in significant publications. Compared with "culture," "belief" endorses the religiosity of the subjects studied, but it may mean differently. Many employ the term because "religion" should refer to those "beliefs" or "worships" with institutions, rituals, sites and clergies, while "belief" applies to un-institutionalised practices. Such a conscious dichotomy of "folk religion" vs. "folk belief," by highlighting the non-institutional aspects of "belief," replicates the concept of "religion" invented by the intellectual and political elites in the last century. By so doing, it avoids the possible political pressure vested in the usage of "religion," while further reifying the institutionalisation of "religion." Most of such studies are again conducted by

folklorists: Wu Bing'an 乌丙安's 中国民间信仰 (*Chinese Folk Belief*, 1995), Yang Lihui 杨利慧's 女娲的神话与信仰 (*Nuwa Myth and Belief*, 1998), and Bamo Ayi 巴莫阿依's 彝族祖灵信仰研究 (*Studies on the Yi's Belief in Ancestral Soul*, 1994), to name a few. One of the central figures to revive Chinese anthropology, Chen Guoqiang 陈国强 (1931-2004), edited a monograph entitled 妈祖信仰与祖庙 (*Mazu Belief and the Ancestral Temple*, 1990). Recently, Fan Lizhu 范丽珠 and Daniel Overmyer produced a book, 中国北方农村社会的民间信仰 (*Folk Belief in North China's Rural Society*, 2013), in which they discuss how intangible "belief" is made tangible through governments, headmen, organisations, and rituals.

When the State Administration for Religious Affairs created the Fourth Department, which is supposed to oversee "other religions," the legal status of "folk religion" was discussed again, but it seemed impossible to give it the status of the "sixth" religion before the law was amended. Therefore, "belief" has become a proper name to describe the communal religious activities across Chinese rural society, as well as the reason for many to accept it. For example, Chen Jinguo 陈进国's 信仰、仪式与乡土社会 (*Belief, Ritual and Rural Society*, 2005) takes geomancy (*fengshui*, roughly equivalent to the cosmology of landscape) as "belief" when examining its relation with local gods, sacrifice, funerals, and spirit-medium. Yue Yongyi 岳永逸's 灵验·磕头·传说：民众信仰的阴面与阳面 (*Efficacy, Kowtow, Legend: The Dark and Bright Sides of (the) Popular Belief*, 2010) intends to reveal some common practices of the popular religion through the lens of "belief." Liu Zhaorui 刘昭瑞 and Wang Jianxin 王建新's edited volume, 地域社会与信仰习俗 (*Territorial Society and Belief Custom*, 2007), suggests that "belief" might have a broader significance than "religion" because of its encompassing popular religion, Christianity, and Islam.

Another reason for preferring the label "popular belief" is the study of sectarianism, which, since the 1980s, has mostly been under the rubric of "folk religion", which was actually historical studies of religious revolts. Ma Xisha 马西沙 and Han Bingfang 韩秉方's 中国民间宗教史 (*History of Chinese Folk Religion*, 1992) is perhaps the most significant contribution, in addition to Pu Wenqi 濮文起's 民间宗教与结社 (*Folk Religions and Association*, 1994), and the alternative view from Shao Yong 邵雍's 中国会道门 (*Chinese Secret Society*, 1997). To mark the difference from these studies, historians tend to use "folk belief" to describe the non-subversive folk religiosity, though some suggest it may create further confusion (Clart, 2007).

A major turn took place in 2004 when China accessed into the UNESCO Convention for Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, encouraging most folklorists, a few anthropologists, and many artists, historians, tourism managers, and cultural studies experts to re-align themselves into the expertise of "heritage-making." Cultural heritage institutes and academic journals were set up in many universities. Governments at all levels pumped enormous funding and created new organs to "forge" or "construct" cultural heritage projects, hoping to secure a place on the provincial or national list of cultural heritages. Some even attempted to apply for inclusion on the UNESCO list, of course through the patronage of the Ministry of Cultural Affairs. In the wake of heritage-making,

numerous religious activities were re-interpreted into "cultural items" legible to the state agents who wished to support them as candidates for cultural heritages to be categorised into techniques, festival, or cultural spaces, constituting important ways of legitimising religions. The new process immediately attracted the attention of some anthropologists (Zhou Xing, 2013). A case in point is perhaps my study on the local government of Dali, southwest China, who, after successfully securing the National Intangible Cultural Heritage status for the Gwer Sa La Festival in 2006, campaigned to apply for UNESCO world Intangible Cultural Heritage (but failed). The project, submitted under the official category of "cultural space," involved a significant amount of rituals and legends for fertility and prosperity in a network of hundreds of temples (Liang Yongjia, 2013). Similar heritage projects involving folk, non-institutional religiosity include the Naxi Ancient Music (*naxi guyue* 纳西古乐), Sacrifice to Communal Fire (*ji shehuo* 祭社火), Sacrifice to Oboo (*ji aobao* 祭敖包), and Temple Fair (*miaohui* 庙会).

Though alternative terms to study religion predominate in Chinese anthropology of the 1980s and 1990s, there is one exception: the study of the religions among the ethnic minorities, which are not part of the officially recognised religions. The ethnic religions are often seen as "living fossils," legitimate in Chinese social sciences and the society in general which was once dominated by social Darwinism. The idea supposes that all ethnic minorities are socially backward – i.e., at feudal, slavery, or primitive stages, in contrast with the prevalent Han majority (91.5% of the Chinese population). Therefore, it is natural to find religions, or "primitive religions," among the ethnic minorities. Early works on the topic include Qiu Pu 秋浦's 萨满教研究 (*Studies of Shamanistic Religion*, 1985), Cai Jiaqi 蔡家麒's 论原始宗教 (*On Primitive Religion*, 1988), Ma Xueliang 马学良's 彝族原始宗教调查报告 (*Reports on the Yi's Primitive Religion*, 1993), and Lu Daji 吕大吉 and He Yaohua 何耀华's edited volume 中国原始宗教资料丛编 (*Collections of Data on Chinese Primitive Religions*, 1993). Recent work includes Yang Fuquan 杨福泉's 东巴教通论 (*General Course on the Dongba Religion*, 2012). As early as 1993, Zhang Qiaogui 张桥贵 and Chen Linshu 陈麟书 attempted to use anthropological knowledge from the west in an edited volume 宗教人类学: 云南少数民族原始宗教考察研究 (*Anthropology of Religion: Investigations on the Ethnic Primitive Religions in Yunnan*, 1993). These scholars do not necessarily accept the category of "primitive religion," but they do use the term "religion" for their research.

Two major national surveys warrant special attention. The first is the publication, in the 1980s, of the "social historical investigations on the ethnic minorities" 少数民族社会历史调查 that were conducted in the 1950s and 1960s by a team of 200 professional anthropologists. Under the initiative of Mao Zedong, they conducted extensive ethnographic investigations during the so-called "Democratic Reform," a campaign led by the Chinese Communist Party to exert direct control in China's ethnic areas. This extensive collection produced one billion words of precious records, forming a solid foundation for the rise of Chinese new anthropology yet to make more use of the material. The second is a publication series called "Three Collections" 三套集成 (on Folk Stories, Ballads, and Proverbs), initiated by the China Federation of Literary and Art Circles in the early 1980s. It is a series that

produced nearly one hundred volumes amounting to one billion words. The two consecutive surveys record a great deal of religious life in China, which reflecting the nation-state's concern for its narrative of continuity.

International cooperation and interdisciplinary studies

Along with the deepening of Chinese open-door policy, China rapidly became the fieldwork site accessible again to international anthropologists since 1949, and one of the largest sending countries for overseas students. The mutual influence is yet to be studied, but for sure, most Chinese anthropologists of religion today are products of such mutual influence, especially those who frequently visit foreign academic institutes, or even obtain PhD degrees in anthropology. Many long-term projects to which Chinese and overseas scholars collaborated also produced a number of domestically conferred PhD students. Particularly, David Faure of Hong Kong University and Helen Siu of Yale University, in collaboration with Chen Chunsheng 陈春声 and Liu Zhiwei 刘志伟 of Sun Yat-san University, extensively studied the Chinese ancestral worship and folk religion in China. Wang Chiu-Kui 王秋桂 of National Taiwan University and Kenneth Dean of McGill University initiated some significant projects. Kenneth Dean, in collaboration with Zheng Zhenman 郑振满 of Xiamen University, exhaustively studied the temple system in Putian, Fujian. The study in Guangdong and Fujian is sometimes called "the South China School," which, by focusing on lineage, folk religion, and civilising process, has had a substantial impact on historical studies. Profound mutual influence between history and anthropology, particularly the methodological merging of archival studies and ethnographic fieldwork, benefited both disciplines immensely.

The collaboration between mainland China and external institutes is worldwide. Top universities – Cambridge, London, Harvard, Yale, Stanford, HKUST, Academia Sinica, Perdue, Tokyo – are in close contact with Chinese universities such as Peking, Tsinghua, Renmin, Minzu, Nanjing, CASS, Sun Yat-san, Xiamen, Fudan, East China Normal, Zhejiang, Sichuan, Yunnan, Yunnan Minzu, Southwest Minzu, and Inner Mongolia Normal. The collaborations have produced iconic publications and influential anthropologists and historians, broadening our understanding of the landscape of Chinese religiosity. More importantly, it has become increasingly difficult to differentiate studies done by mainland Chinese and by external scholars.

Historians are also actively involved in the discussion of "belief." In 民间信仰与社会空间 (*Folk Belief and Social Space*, 2003), the editors Zheng Zhenman and Chen Chunsheng highlight the diffusion and non-institutional-ness of "folk belief." They suggest that the resilience of folk belief lies in the non-institutional realm – family and community – hard to be usurped by the privileged few. They argue that folk belief demonstrates some level of continuity because it lies outside the governmental system. In "民间"何在 谁之"信仰" (*Where is "the Folk", Who's "Belief"*, 2009), the editor Ge Zhaoguang summarises three achievements of the historical study of folk religion. Firstly, it makes an excellent use of the traditional Chinese historical studies and emphasises archival research; secondly, it employs the method of anthropological fieldwork, expanding the scope of sources; thirdly, it has become a field where Chinese historical studies can really debate with the western theories.

He warns, however, that "Chinese studies" in the West are actually "foreign studies," because the research questions that are raised are never truly Chinese. He suggests we should raise questions out of the historical traditions of China, rather than taking questions pertinent to Euro-American countries as Chinese ones. Such a proposal to raise "Chinese questions" in contrast to Western ones is typical in Chinese academia, which has turned increasingly nationalistic through an urge to address "Chinese questions," "Chinese academia" and "Chinese tradition" independently from "Western" theories. This tendency, not devoid of anti-western sentiment, is not a simple academic "nationalism" but reflects worries about the decline of Chinese-speaking academia.

In 仪式与社会变迁 (*Ritual and Social Change*, 2000) edited by Guo Yuhua, contributors from anthropology, folklore and ethnology offer interdisciplinary views on religion. Later on, they developed their chapters into monographs such as Liu Xiaochun 刘晓春's 仪式与象征的秩序 (*Ritual and Symbolic Order*, 2003), Zhou Daming 周大鸣's 当代华南的宗族与社会 (*Lineage and Society in Modern South China*, 2003), Liu Tieliang 刘铁梁's 中国俗文化志 (*Ethnography of Chinese Folkloric Culture*, 2006), and Gao Bingzhong 高丙中's 民间文化与公民社会 (*Folk Culture and Civil Society*, 2008). Some of the contributors produced books on other topics than religion, such as Luo Hongguang 罗红光's 不等价交换 (*Exchange without Equivalent Prices*, 2002), Weng Naiqun 翁乃群's 南昆八村 (*Eight Villages along the Nanning-Kunming Railway*, 2001), Naran Bilik 纳日碧力戈's 现代背景下的族群建构 (*Ethnic Construction in Modern Context*, 2000).

Studies on different ethnic groups are also flourishing. Zhuang Kongshao 庄孔韶 revisits the Huang Village in Fujian, the fieldwork site of Lin Yueh-hwa 林耀华, who produced the classical *The Golden Wing* (1944). Zhuang Kongshao's follow-up study 银翅 (*The Silver Wing*, 2000) describes the changes in the Huang lineage since 1949 as well as the local cult of Chen Jinggu, Confucianism, Buddhism, Daoism and Christianity. In his *Temple of Memory* (2013), Jing Jun 景军 discusses the revival of the Kong family in the Gansu Province, where the lineage temple is revived not in a mechanism of returning to the past, but accompanied by cultural creation involving local and current concerns.

Studies on the religiosity of ethnic minorities abound too. Under the co-supervision of Professor Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005) and Professor Wang Mingming, three anthropologists published their dissertation-turned monographs based on fieldwork on the sites once visited by Chinese anthropological forefathers in the 1940s. Zhang Hongming 张宏明 's 土地象征 (*Earth Symbols*, 2005) revisits Fei Xiaotong's *Earthbound China*. He develops Fei Xiaotong's concept of "leisure economy" by examining the local ritual group (Grotto Scripture Association) and communal celebrations (Flower Lanterns), arguing that the public rituals demonstrate the changing relations between state and local society. Liang Yongjia's 地域的等级 (*Territorial Hierarchy*, 2005) investigates the local and supra-local territorial cult systems in the West Town, where Francis Hsu conducted fieldwork for his *Under the Ancestors' Shadow* (1948). Liang suggests that the systems both contribute to communal solidarity and encompass it. Chu Jianfang 褚建芳's 人神之间 (*Between Human and Gods*, 2005) studies the ritual life and economic-moral life

in the village where Ti'en Ju-kang conducted his fieldwork, and suggests a particular mode of reciprocal relations between giving and receiving. The three studies are conducted among the officially classified ethnic minorities of the Yi, the Bai, and the Dai. The Peking University PhD graduates produced more work on the topic. Chen Bo 陈波's 生活在香巴拉 (*Living in Shambhala*, 2009) put forward "the civilised Tibetans" by describing the life in a village in central Tibet, where sacrificial and pilgrimage spaces, calendars, orthodoxy and heterodoxy interplay. In Zhang Yahui 张亚辉 *et al.*'s 历史、神话、民族志 (*History, Mythology, Ethnography*, 2012), the contributors suggest the presence of a "Shamanistic Civilisation" in ancient China, where there was a "unity in diversity scheme" centred around "magicians." Examples include the official Shamanistic sacrifice and mythology of the Qing dynasty, the convergence of Confucianism and Buddhism of the Wutai Mountain, the sacred mountains and house of the Rgyal Rong, the ritual governance at the Jinci Shrine, Chengde landscape and the imperial religion, and the historical metaphor and mythological reality in the puppet drama of northern Sichuan. Wu Qiao 吴乔 in his 宇宙观与生活世界 (*Cosmology and Life World*, 2011) reports the social life of the Colourful-waistband Dai in southwest China, situating the witch's time, life and death in the community, and the "governing spirit" of the village into the people's cosmology.

Both collaboration with external institutes and interdisciplinary studies are cross-border. On the one hand, it reveals the difference between international and Chinese academia resulting from decades of isolation. On the other, it again confirms the fluidity and segmented-ness of the anthropological study of religion. Chinese anthropology benefited from international anthropology, but it is not merely a passive receiver of external theoretical concerns. After all, the Chinese-speaking academia survived despite long-term political pressure, as demonstrated in many academic writings presenting particular views that are not easily found in the West. For example, the "Intermediate Circle" (*zhongjian quan* 中间圈) put forward by Wang Mingming (2008), who has conducted long-term studies in southeast and southwest China, is distinctively different from such paradigms as functionalism, structuralism, practice theory, or post-colonialism. On the other hand, mutual benefits are the key to anthropology, history, folklore, and ethnology, where some suggestions arising from the concerns within one discipline may inspire another. For example, the concept of "civilising process" in the study of folk religion conducted by historians greatly helped anthropologists rethink the discussion of "state-society relation" and "great and little traditions," making them pay more attention to the nodal function of literacy and gentry. We can safely conclude that cross-border collaborations and interdisciplinary studies not only illustrate the diversity of the anthropological study of religion in China, but also constitute the strength of this field.

"Ecology" and "market": two theoretic impacts

The anthropological studies mentioned so far are dominantly empirical and lack an obvious theoretical orientation. In contrast, two theories proposed in the last decade, one by researchers in religious studies and the other by sociologists, make louder sounds by debating with each other, overshadowing anthropology. These are the proposals of "religious ecology" and "religious market."

"Religious ecology" was put forward in 2006 by an eminent scholar of religious studies, Mou Zhongjian 牟钟鉴. Borrowing Julian Steward's theory of multilineal evolution, Mou characterises religious ecology as "seeing the religious and secular cultures within a relatively independent community (such as a nation, a state, or a region) as a social life system, which maintains internal structural strata and external interactions with the social-cultural system of the larger context. Through adjustment and contentions, the system survives and develops through internal, continuous renewal and external interactions. Therefore, religious ecology is the study of the dynamics of religion as a life system, a theory viewing religion as live culture and aiming at promoting religious harmony" (Mou Zhongjian, 2012: 2). He believes that the religious ecology in contemporary China has lost balance because the Chinese traditional culture is rejected for the sake of atheism, leading to the suppression of the peaceful religious activities such as the folk religion, which is hard for ordinary people to accept. On the other hand, the state protects exclusive religions such as Christianity. He proposes that, while insisting on freedom of religious belief, China needs to promote inter-religious tolerance and cultural awareness. China needs to reconstruct the ecological balance by tolerating more folk religions and by indigenising Christianity, in order to "harmonise the diversity, strengthening the essential and indigenising the foreign" (*ibid.*: 9).

As early as 2008, Chen Xiaoyi 陈晓毅 already suggested an ecological interpretation in his 中国式宗教生态 (*Religious Ecology with Chinese Characteristics*). The book describes the religious landscape in a Guizhou town, southwest China, as a "structure with three layers": folk religion at the bottom; Confucianism, Buddhism, Daoism in the middle; Christianity and Catholicism on the top. The book delineates the dynamics of religious diversity in a multi-ethnic area inhabited by the Han, the Buyi, and the Miao. Moreover, Duan Qi 段琦 argues that the state's improper interference with religions directly leads to the loss of ecological balance, which contributes to the rapid growth of Christianity. PRC's extensive suppression of the folk religions unintendedly helps to remove the main obstacles to the spread of Christianity. The imbalance increased when the state decided to revive Christianity upon the Open-door policy, tolerating the growth of non-institutional church (house church) while tightly control the institutional church (state co-opted church). She suggests that "[we] should foster a relaxed environment for religious belief to make all religions develop sufficiently, create a competitive mechanism to let the winners win, and restore balance in the religious ecology. The rapid growth of Christianity would be naturally contained" (Duan Qi, 2006: 148-149).

Suggestions to balance Christianity with folk religion was met with alternative opinions, such as that of Li Xiangping 李向平, who argues that Chinese religious landscape is not the ecology of religions, but the ecology of religion and political power. Reducing the issue to the mutual exclusivity of Christianity and folk religion may reactivate the illusion that Christianity is a "foreign" religion and thus intensify the Sinocentric debate between "Chinese-ness and barbarity." He suggests that instead of balancing one religion with another, China should relax the control over the religious relations by creating a free religious space (Li Xiangping, 2011). An anonymous scholar criticises the concept of "Chinese religion" (*zhonghua jiao* 中华教) proposed

by Chen Jinguo, another religious ecologist, arguing that Chen's suggestion is based on the antagonism between China and the west and that it neglects the heterogeneity of folk religion. The imbalance in the Chinese religious market and the growth of Christianity are not entirely an unintended consequence of policy, but a result of radical social changes. Christianity presents internal variations that cannot be lumped together and balanced as a whole (Ni Feng, 2009). Those against religious ecology argue that there is no correlation between the growth of Christianity and the wane of folk religion. They worry that the state might indeed adopt the ecologists' proposal and balance Christianity with folk religion.

"Religious ecology" is no more than a theoretical outline with numerous missing links. How to find "a relatively independent community"? How to decide "the internal" and "the external" of non-institutional religions? Why should religious and secular cultures be considered as "life systems"? If everyone knows culture is dynamic, why should "religious culture" be a particularly "live" one? Can theory "promote" religious harmony, and how? The proposal claims to explain the religious culture of the world, but most authors discuss only the Chinese religious policy. More important is perhaps the fact that the theory has very limited support from empirical studies. This is because the theory requires one to define *a priori* a community within which the boundaries of all religions have to be identified. However, this is extremely difficult to do unless one reifies the nation-state's border, and takes it as an academically legitimate unit, or subduing to the dominance of administrative power, exactly the contrary to what this theory claims to promote – "spontaneous" interaction of all religions.

If religious ecology intends to do nothing more than suggesting a policy, it will rapidly lose its grand ambition and academic merit. Apparently, its aim is to promote the legitimisation of folk religion, which is not a religion but a spectrum of diverse activities illegible to the state. Once legible, it immediately becomes a codified object for dominance, which involves elitist considerations such as resource allocation and the invention of traditions, to the degree of turning it into another "official religion." Such a process may contribute to the legitimisation of the various folk religious activities and expand their spaces. However, it will inevitably be reduced into organisations legible to the state by creating fixed sites, rituals, liturgy, canons and by excluding diverse non-organisational practices and grassroots interpretations, making the latter more marginalised. The frenzy of heritage-making activities over the folk religious practices has already illustrated the limits of policy. Due to their illiteracy, "absurd," "self-contradictory" explanations, "historical untruthfulness," or inability to meet the demand of the local governments' incentive for economic development, ordinary practitioners of folk religion are intentionally ignored by the political and intellectual powers responsible for making the heritage. Most of the time, these powerful heritage-making elites are only capable of creating an elitist version of the heritage incomprehensible to the silent majority. We can certainly imagine that once folk religion is codified into a social domain subject to administrative regulation, the marginalised majority will naturally look for alternative ways to practice and meet their concerns, a process that is not much different from the non-institutionalisation of Christianity.

About the same time when religious ecology was put forward, a number of religious sociologists, headed by Yang Fenggang 杨凤岗 of Purdue University, began to introduce the religious market theory into China by holding a series of forums on the "social scientific studies of religion" and producing a series of monographs. For example, Gong Zhebing 宫哲兵, Yang Fenggang *et al.* edit 宗教人类学的田野调查 (*Field Investigation of Religious Anthropology*, 2004). Gao Shining 高师宁 and Yang Fenggang edit 从书斋到田野 (*From Study Room to the Field*, 2010). Yang Fenggang (2006) proposes a theory of triple colours in the Chinese "religious market" – "red, gray, and black." Excessive control on state co-opted religions (the "red market") will not control religions, but will only alter the supply-demand relations in the religious market, leading to the growth of the radical religions ("black market") and the in-between "gray market." The reason is simple: everyone needs religion, or, putting it mildly, most humans are prone to supernatural beliefs or to become religious virtuosos. Yang's theory rests on a dichotomy between "politics" and "religion," deeming the state's control of religion rooted in its atheistic ideology. Despite its rapid popularisation, the market theory was regarded more cautiously by sociologists such as Lu Yunfeng 卢云峰 who, while hoping to develop it, admitted its limitation in explaining the Chinese religious landscape (Lu Yunfeng, 2008). Ji Zhe (2008a) severely criticised it, arguing that religious market theory simply reduces religion to a kind of social phenomenon rather than presenting it as a central issue for modernity.

The fundamental flaw in the triple-colour market theory lies in its presumption that religion is a part of human nature, and religions are isomorphic and mutually exclusive, without much attention to the particularity of the Chinese society.

First, the competing relation between religions that the theory tries to propose with a market metaphor is more likely to account for exclusive, Abrahamic religions (Christianity, Islam and Judaism). However, it is quite impossible to explain the non-competitive nature of Chinese societies full of non-institutional religions – inclusive or syncretic. To categorise different ways into different "religions" is tantamount to implying that all religions should be similar to Christianity.

Second, assuming the state as political without considering its religiosity is of course based on the Biblical dichotomy of "Caesar" and "God." Equipped with this dichotomy, one can easily quote from certain liberal political philosophies to argue that religion is an individual choice and that any external interference is illegitimate. Theologically valid as it might be, this view is based on a certain universal-in-disguise, prescriptive philosophy, rather than on empirical, inductive social science. Scholars favouring market theory tend to argue that PRC's strong regulation of religion was caused by its communist atheism, but they often ignore the similar phenomena in pre-1949 China.

Third, the statement that state's excessive regulation on the "red market" will lead to the growth of the "black market" presupposes a continuum from religion to superstition, attributing the "black market" to a kind of "heresy" and assuming that people would be tempted to believe in unreal, supernatural powers. When folk religion is said to be just an "inferior" religion in the "gray" or "black" markets, one might be reminded of the Biblical outlook that people may be corrupted by idolatry if not exposed to the Gospels.

Fourth, the market theory holds that the complete absence of the state would be ideal for the "religious market," a scenario desirable to the neoliberal construction of the market economy. However, such a condition will only benefit the evangelical churches that hold one of the strongest proselytising incentives and the richest economic resources in human history. Just like the situation in the global market, it is the giant transnational corporations that will dominate, not small businesses. In the "religious market," only Christian denominations stand a chance. In a review article on Yang Fenggang's recent book, Yu Anthony (2012) challenges the market metaphor of religion by asking whether it is better than its proceeding one – Marx's metaphor of "religion as opium," which at least accurately described the addictive nature of religion. If religion is what Yang defines as merely "a unified system of beliefs and practices about life and the world relative to the supernatural," a market metaphor cannot explain why it has to be indispensable to an individual and why the religious population shrinks in the ideal market of the U.S.

Neither the ecology theory nor the market theory attracts anthropologists much, especially the former. Anthropologists who do respond are divided into those who are interested in developing it (such as Lu Yunfeng and Huang Jianbo), and those who reject it (such as Ji Zhe and Liang Yongjia). In a conference held in Beijing in 2013, several active anthropologists – Stephan Feuchtwang, Wang Mingming, Adam Chau, Yang Der-ruey 杨德睿, Qu Jingdong 渠敬东, Chen Jinguo, Ji Zhe, Liang Yongjia, Cao Nanlai 曹南来 – expressed their criticism on the market theory, which, according to them, largely misses the anthropological literature of the last century, both Chinese and English (such as Ji Zhe, 2008b; Liang Yongjia, 2014; Zhao Bingxiang 赵丙祥 & Tong Zhoubing 童周炳, 2011).

Theories of religious ecology and religious market raise direct debate, in which the ecologists, with "cultural relativism," criticise the market fundamentalists for favouring Christianity, while the market fundamentalists, with "freedom of religious belief," criticise the ecologists for endorsing popular religion. However, both share similar weaknesses. First, while claiming to be universally applicable and "scientific," both theories only address state-religion relations. Moreover, both reduce the Chinese religious landscape to competitive markets. The major difference seems to lie in the fact that religious ecology hopes for the state's active interference, while religious market advocates the opposite. Such a difference is not dissimilar to the debates between the Republicans and the Democrats in the U.S. Congress, whose opinions are diverging to them but very similar to an outsider. Secondly, both hope for influencing the state to change China with specific suggestions, which they are very confident about when it comes to predicting how religions in China will develop. However, their empirical studies are rather inconclusive. Though both are sure what is going on, they seem not to be aware that empirical studies on Chinese religions are far from clear. A simple comparison with the scale of studies conducted on the topics of stock exchange, rural society, industry, law or population will immediately convince anyone how little empirical studies are available in the study of religious life.

Thirdly, both presume that "religion" is a natural category discoverable in the empirical world, in which interpretations provided by the actors do not necessarily

count. In both theories, religious adherents are statistically rather than sociologically significant. Studies that do take practitioners' interpretations into consideration often follow the models developed from the study of Christianity. To them, empirical studies mean little more than household visits, questionnaires, interviews, and software applications. However, as analysed earlier, it is not possible to define "religion" *a priori* in China. The issue is to explain society and to study religion as a discursive term rather than to take religion for granted and use the definition to influence policy-making. More empirical studies are needed to understand the religious landscape, because it cannot be simply reduced to a compartmentalised social realm called "religious phenomenon." Both "religious ecology" and "religious market" have to rely on a pre-defined concept of "religion," but neither realise how difficult it is to identify "religion" in contemporary China.

New trends in anthropology of religion

In the last decade, new trends deserving closer attention have emerged in Chinese anthropology of religion. First, a series of new books was translated into Chinese, including Victor Turner's *The Ritual Process* (translated by Huang Jianbo 黄剑波 and Liu Boyun 柳博赟, 2006), Marcel Mauss's *A General Theory of Magic* and Mauss and Henri Hubert's *Sacrifice: Its Nature and Function* (translated by Yang Yudong杨渝东, Liang Yongjia and Zhao Bingxiang, 2007), Mary Douglas' *Purity and Danger* (Huang Jianbo, Liu Boyun and Lu Chen 卢忱, 2008), Arnold Van Gennep's *The Rites of Passage* (translated by Yue Yongyi, 2008), and Edward E. Evans-Pritchard's *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (translated by Qin Lili 覃俐俐, 2010), etc. Secondly, some important works on Chinese religions were translated too, including C. K. Yang's *Religion in Chinese Society* (translated by Fan Lizhu 范丽珠, 2007), Stephan Feuchtwang's *The Imperial Metaphor* (translated by Zhao Xudong 赵旭东, 2008), Arthur Wolf (ed.)'s *Religion and Ritual in Chinese Society* (translated by Peng Ze'an 彭泽安 and Shao Tiefeng 邵铁峰, 2014), etc. Thirdly, Chinese anthropologists also published several theoretical books, such as Jin Ze 金泽's 宗教人类学学说史纲要 (*Outline of the Theoretical Genealogy on the Anthropology of Religion*, 2009), Peng Zhaorong 彭兆荣's 人类学仪式的理论与实践 (*Theory and Practice of the Anthropological Study of Rituals*, 2007), and Lu Yao 路遥's 中国民间信仰研究述评 (*Review on Chinese Folk Belief*, 2012). These works expand the theoretical explorations further.

One recent turn is the empirical studies of institutional religions. For Christianity, most of the in-depth studies have to be published in Hong Kong due to censorship. Huang Jianbo published three ethnographic studies on rural and urban Christianity – 乡村社区的信仰、政治与生活：吴庄基督教的人类学研究 (*Belief, Politics and Life in a Rural Community: Anthropological Studies on Christianity in the Wu Village*, 2012), 地方文化与信仰共同体的生成 (*Local Culture and the Formation of a Belief Community*, 2013a), and 都市里的乡村教会：中国城市化与民工基督教 (*Rural Church in a City: Chinese Urbanisation and Rural Migrant Christianity*, 2013b), all focusing on the landing and evolution of Christianity in rural and urban China, providing a vivid description of how belief is practiced in everyday life by Chinese Christians and churches. Huang Jianbo put forward three dimensions of Chinese Christianity: the proselytised Christianity, the acquired

Christianity, and the practiced Christianity, dimensions particularly illuminating through an anthropological lens.

Cao Nanlai's *Constructing China's Jerusalem* studies (2010) the famous "boss Christians" in Wenzhou in China's coastal southeast. This Christian community enjoys a great deal of freedom due to their economic power and political networks. Not unfriendly with the Three-Self Patriotic Movement church, the boss Christians are able to conduct religious activities outside the state-coopted system when they promote the faith in company premises and proselytise in other business activities. Their attempt to maintain cooperative relations with the state is not merely strategic, but based on their particular way of interpreting their commercial success, which is, according to their appropriated version of Max Weber, a success of the Protestant ethic, what they call the "combination of two civilisations" – material and spiritual, an appropriation of the state's ideology too. Cao suggests that the boss Christians do not form a closed system against the state's hegemony, but constitute a field accommodating different powers, national and local. They challenge the secularist theme that religion will decline in modernity, the stereotype that Chinese Christians are mainly the aged, the women, and the illiterate, and the impression that Chinese Christians are victims of severe persecution. More importantly, the book encompasses the model of "dominance-resistance" and makes significant theoretical contributions.

Christianity studies have proliferated in recent years. In addition to Huang and Cao, Zhang Tan 张坦 published "窄门" 前的石门坎 (*The Stone Gateway at the Narrow Door*, 2009), and Wu Ziming 吴梓明 *et al.* edited a volume 边际的共融：全球地域化视角下的中国城市基督教研究 (*Harmony at the Margin: Christianity in Urban China under Globalisation*, 2009).

Catholic studies are also productive. Wu Fei 吴飞's 麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体的信仰和生活 (*Sacred Word over The Wheatland: A Study of a Catholic Group in Rural China*, 2013), based on the fieldwork conducted among a Catholic group in North China, delineates the collective memory of the sufferings in the Boxer's Rebellion, the Sino-Japanese War, and the Cultural Revolution. The author argues that unlike Christians who creates an ethic through effective techniques to change everyday life, Catholics merely form a distinctively collective identity based on common memory. In other words, the Catholics do not share a unique way of life to create an ethic called "modernity." The book is complementary to Cao Nanlai's work.

In the vein of historical anthropology, Zhang Xianqing 张先清 analyses the growth of Catholicism in the context of the local society of the Ming and Qing dynasties. In his 官府、宗族与天主教：17-19 世纪福安乡村教会的历史叙事 (*Government, Lineage and Catholicism: Historical Narratives of a Rural Church in Fu'an, 17-19 Centuries*, 2009), Zhang finds that despite strong banning, the Catholics did well in Fu'an, in southeast China. He argues that the elites, with the complicity of the governments, supported the spread of Catholic doctrines, because the Catholic idea of women's chastity perfectly fit in the morality sanctioned by lineages.

For Islam, 流动的精神社区 (*Fluid Spiritual Community*, 2006) studies the idea of "Jamaat" (community) of a Muslim group in Guangzhou, south China. The author,

Ma Qiang 马强, suggests the essential power of Jamaat is its spirituality and fluidity, demonstrated by its resilience across time and space. The idea of Jamaat is extensively found in mosques, restaurants, companies, schools and cyberspace. At the same time, Jamaat is further differentiated in terms of language, sects, and practices, such as the idea of "Chinese-speaking Muslim," which, as a non-political ummah, challenges the politicised idea of ummah.

For Buddhism and Daoism, in addition to what was mentioned earlier – Chu Jianfang's study on the Dai Theravada Buddhism and Chen Bo's study on the Tibetan Buddhism in Lhasa – Gong Haoqun 龚浩群's 信徒与公民: 泰国曲乡的政治民族志 (*Buddhists and Citizens: Political Ethnography of a Village in Thailand*, 2009) provides a detailed description of a Theravada Buddhist community involved in the civil society politics in Thailand. Wang Jianxin 王建新's edited volumes 南岭走廊民族宗教研究 (*Studies on Ethnicity and Religion of the Nanling Corridor*, 2011) set out to study the historical process and the current situation of Daoism in the provinces of Hunan, Jiangxi, Guangdong, Guangxi, Guizhou and Yunan, focusing on how ethnic minorities in the mountains accommodate and contend Daoism.

Chen Jinguo's monograph, *Facing Kalpa: Field Studies of Contemporary Soteriological Religions* (2017), is a pathbreaking study on the field of sectarian religions. Based on fieldwork in South China and Southeast Asia, Chen Jinguo investigates the dynamics of contemporary sectarian religions (which he calls "soteriological religions"), analysing their revivals, declines, organisations, networks, micropolitics, and infrastructures. He raises the questions why sectarian movements persist in and around China and share a "family resemblance", in spite of harsh suppression and external despise. The answer lies in a common soteriology of "facing kalpa", which reveals the cultural logic of different Chinese who have been constantly displaced and left with no choice but actively making sense of a rapidly changing world. The book provides precious empirical data on contemporary sectarianism on the one hand, and puts forward a novel theorical outlook on the other. It solidly sets a new bar in the study of Daoism and Chinese popular religions.

Fig. 2 - Cover of the journal 宗教人类学 (*Anthropology of Religion*)

An admirable publication, *Anthropology of Religion* (宗教人类学), edited by Jin Ze and Chen Jinguo (who recently became editor-in-chief), is published by Social Science Literature Press. It is an annual review hosted by the Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences. With eight issues so far since 2009, the journal holds regular events inviting Chinese and international anthropologists to discuss on a variety of topics. Each issue includes regular columns – "voice from the field," "vernacular perspectives," "overseas horizon," "intellectual conversation," "book reviews" – and includes some English papers. It maintains a high standard with a peer-review system not easily found in Chinese academia, in which a group of well-trained anthropologists have contributed articles on some critical issues: religious ecology vs. religious market, middle-range theories on folk religions, redemptive societies, sacrifice sphere, belief sphere, deity standardisation, gentry, renunciation, etc. Recently, the journal has organised a series of events under the rubric of "the anthropology of self-cultivation" that deserves special attention.

The new trends in the anthropology of religion are under the direct influence of the conversations between Chinese anthropologists and their international counterparts, as well as some new developments in Chinese social science. Attention to institutional religions responds to some emerging issues in the Chinese society, especially to the rapid growth of Christianity. Studying this politically "sensitive" topic is a brand-new attempt among Chinese anthropologists, who have largely abandoned the practice of adopting alternative terms ("culture," "folklore," etc.) in their studies of religion. However, anthropologists of Christianity are predominantly Christians themselves, and they do not always address their faith with value-free analysis. The field needs more studies by non-Christians. For Islam, Daoism and "Confucianism," studies are not numerous, especially for Daoism and Confucianism, which, having a rich historical background to extend the study, are not closed communities difficult to access, either. Moreover, more studies are needed on pseudo-religious or quasi-religious practices (such as breath-exercise, spiritual cultivation, tantric practices, yoga, life-nurturing, eremitism, etc.) or new religious movements (Eastern Lightening, Three Rows of Servants, Society of Disciples, Almighty God, etc.). Some young anthropologists have produced ethnographic studies on the religious life beyond China, including overseas Chinese religions, Theravada Buddhism, Hinduism, Astrology, Catholicism, Judaism, and Christianity.

Concluding remark: anthropology of religion at crossroad

The paper highlights some characteristics of Chinese anthropology of religion since the 1980s. I firstly set the field in the context of religious revival and regulation in China, as well as its relation to the disciplines of religious studies and folklore. Secondly, I explore the ways and reasons for the proliferation of studies under names other than "religion," emphasising that the anthropology of religion in China is fragmentary and diffuse, without many tied-up debates. Thirdly, I review the external collaborations and their impact on China, as well as interdisciplinary studies from history and ethnology. Fourthly, I provide a critical review of the two theoretical proposals from religious studies and sociology, namely the "religious ecology" and "religious market." Finally, I point out some new trends,

including the study of institutional religions and a new journal, *Anthropology of Religion*. My argument is that the anthropology of religion in China is rather fragmentary and diffuse, not just because of the academic power distribution and the political sensitiveness of "religion," but also because of the imported-ness of the term "religion." All these elements reveal that quality empirical studies are relatively few.

Recently, a community of "anthropology of religion" has gradually emerged through more frequent workshops and writings, both domestic and international. It is a good time to discuss the future of the field, which is certainly closely related to the entire situation of Chinese social science.

Since the turn of the century, four new trends have emerged in Chinese social science as a whole. First, while social science has become more rigorous, it has also lost its autonomy to the extent that it is too close to policy studies, think tank establishment, and propaganda work. Secondly, English-speaking academics, particularly American ones, intensely influence Chinese scholars by laying out a variety of topics unimportant to Chinese society. Thirdly, fundamentalist empiricism has arisen, insisting that "theories" should come out of purely empirical studies free of any theoretical premises. Fourthly, humanities and social sciences are so deeply divided that those who consciously engage in value-laden studies and those who try to conduct value-free studies stop talking with each other. All these trends can be found in the anthropological study of religion.

Upon the rapidly changing landscapes of religion and religious policy, it might not be wise for anthropologists to influence policies at the cost of value-free analysis. After all, the few empirical studies available are barely enough to suggest wise policies or minimise policy risks. This has been proven once and again, but has not deterred scholars from being keen to policy suggestions. At the same time, those who claim to have obtained the truth with pure empiricism actually cannot go without conceptual frameworks. Without rigorous training, the "empirical" studies would never be "purely descriptive" as they claim, but coarse impressions at most. The anthropological study of the religious landscape cannot go without sufficient training in the western anthropology, though Chinese anthropologists have the right and obligations to raise their own research questions. Meaningful questions can be raised only through sophisticated reflection on the Chinese academic traditions and the current anthropological literature in western languages at the same time. Neither English-speaking anthropology nor Chinese ancient classics alone can help Chinese anthropologists produce world-class studies. Of course, we need time, but what is urgent is the accumulation of more qualified empirical studies to give the world a clearer picture of what is going on in China. Until then, we are unable to expect much from the anthropological study of religion in China.

Bibliographic references

Bamo, Ayi 巴莫阿依,
1994, *Yizu zuling xinyang yanjiu* 彝族祖灵信仰研究, Chengdu, Sichuan minzu chubanshe.

Bao, Jiang 鲍江,
2008, *Xiangzheng de laili* 象征的来历, Beijing, Minzu chubanshe.

Cai, Jiaqi 蔡家麒,
1988, *Lun yuanshi zongjiao* 论原始宗教, Kunming, Yunnan minzu chubanshe.

Cao, Nanlai,
2010, *Constructing China's Jerusalem*, Stanford, Stanford University.

Chen, Bo 陈波,
2009, *Shenhuo zai xiangbala* 生活在香巴拉, Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe.

Chen, Guoqiang 陈国强 **(ed.),**
1990, *Mazu xinyang yu zu miao* 妈祖信仰与祖庙, Fuzhou, Fujian Jiaoyu chubanshe.

Chen, Hsi-yüan,
2002, "Zongjiao/Religion: A Keyword in the Cultural History of Modern China", *New History* 13/4: 37-66.

Chen, Jianxian 陈建宪,
1994, *Chenqi yu yingxiong* 神祇与英雄, Beijing, Sanlian shudian.

Chen, Jinguo 陈进国,
2005, *Xinyang, yishi yu xiangtushehui* 信仰、仪式与乡土社会, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.
2009, "Minsuxue huo renleixue? Zhongguo dalu minjianxinyang yanjiu de xueshu quxiang 民俗学抑或人类学？中国大陆民间信仰研究的学术取向", *Zongjiao renleixue* 宗教人类学, 1: 366-393.
2017, *Facing Kalpa: Field Studies of Contemporary Soteriological Religions* 救劫：当代济度宗教的田野研究, Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe.

Chen, Xiaoyi 陈晓毅,
2008, *Zhongguoshi zongjiao shengtai* 中国式宗教生态, Beijing, Zhongguo shehui kexue wenxian chubanshe.

Chu, Jianfang 褚建芳,
2005, *Rensheng zhijian* 人神之间, Beijing, Zhongguo shehui kexue wenxian chubanshe.

Clart, Philip,
2007, "The Concept of Popular Religion in the Study of Chinese Religions: Retrospect and Prospects" in *Proceedings on the 4th International Sinological Workshop on "Studies on Chinese Religion: Situations and Outlook"*, Fu Jen Catholic University Press: 161-237 (Translation: Hieh Hui-ying).

Duan, Qi 段琦,
2006, "Zongjiaoshengtai shiheng yu zhonguo jidujiao de fazhan 宗教生态失衡与中国基督教的发展" in *Dangdai zhongguo minzu zongjiao wenti yanjiu* 当代中国民族宗教问题研究, Lanzhou, Gansu renmin chubanse: 137-149.

Duara, Prasenjit,
2015, *The Global Crisis of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fan, Lizhu 范丽珠 **& Overmyer Daniel L.,**
2013, *Zhongguo beifang nongcun de minjian xingyang* 中国北方农村社会的民间信仰, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Fei, Xiaotong (*et al.*),
1945, *Earthbound China*, Chicago, University of Chicago Press.

Gao, Bingzhong 高丙中,
2008, *Minjian wenhua yu gongmin shehui* 民间文化与公民社会, Beijing, Beijing daxue chubanshe.

Gao, Shining 高师宁 **& Yang Fenggang** 杨凤岗 **(eds.),**
2010, *Cong shuzhai dao tianye* 从书斋到田野, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Ge, Zhaoguang 葛兆光 **(ed.),**
2009, *"Minjian" hezai, sheizhi "xinyang"?* "民间"何在 谁之"信仰", Beijing, Zhonghua shuju.
2001, "Chuan yijian chicun buhe de yishan 穿一件尺寸不合的衣衫" in *Kaifang shidai* 开放时代, 11: 49-55.

Gong, Hongqun 龚浩群**,**
2009, *Xintu yu gongmin: Taiguo quxiang de zhengzhi minzuzhi* 信徒与公民: 泰国曲乡的政治民族志, Beijing, Beijing daxue chubanshe.

Gong, Zhebin 宫哲兵 **& Yang Fenggang (eds.),**
2004, *Zongjiao renleixue de tianye diaocha* 宗教人类学的田野调查, Wuhan, Wuhan chubanshe.

Goossaert, Vincent,
2008, "Republican Church Engineering. The National Religious Associations in 1912 China" in Mayfair Yang (ed.), *Chinese Religiosities Afflictions of Modernity & State Formation*, Berkeley, University of California Press: 209-232.

Guldin, Gregory,
1994, *The Saga of Anthropology in China*, New York, M. E. Sharpe.

Guo, Yuhua 郭于华**,**
1992, *Side kunrao yu sheng de zhizhuo* 死的困扰与生的执着, Beijing, Zhongguorenmindaxue chubanshe.
2000, (ed.), *Yishi yu shehui bianqian* 仪式与社会变迁, Beijing, Zhongguo shehui kexue wenxian chubanshe.

Harrell, Stevan,
2001, "The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology: Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China", *Annual Review of Anthropology*, 30: 139-161.

He, Xingliang 何星亮**,**
1992a, *Tuteng yu zhongguo wenhua* 图腾与中国文化, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.
1992b, *Zhongguo ziranshen yu ziran chongbai* 中国自然神与自然崇拜, Shanghai, Sanlian shudian.

Hsu, Francis,
1948, *Under the Ancestors' Shadow*, New York, Columbia University Press.

Hu, Hongbao 胡鸿保**,**
2006, *Zhongguo renleixue shi* 中国人类学史, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Huang, Jianbo 黄剑波**,**
2012, *Xiangcun shequ de xinyang, zhengzhi yu shenghuo: wu zhuang jidujiao de renleixue yanjiu* 乡村社区的信仰、政治与生活：吴庄基督教的人类学研究, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong Press.
2013a, *Difang wenhua yu xinyang gongtongti de shengcheng* 地方文化与信仰共同体的生成, Beijing, Zhishichanquan chubanshe.
2013b, *Dushili de xiangcun jiaohui: Zhongguo chengshihua yu mingong* jidujiao 都市里的乡村教会: 中国城市化与民工基督教, Hong Kong, Logos and Pneuma Press.

Ji, Zhe,
2008a, "Ruhe chaoyue jingdian shisuhua lilun: ping zongjiao shheuixue de sanzhong houshisuhua lunshu 如何超越经典世俗化理论：评宗教社会学的三种后世俗化论述" in *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 4: 55-75.
2008b, "Expectation, Affection and Responsibility: The Charismatic Journey of a New Buddhist Group in Taiwan", *Nova Religio*, 12/2: 48-68.

Jin, Ze 金泽**,**
2009, *Zongjiao renleixue xueshuoshi gangyao* 宗教人类学学说史纲要, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Jing, Jun,
2013, *Temple of Memory*, Stanford, Stanford University Press.

Li, Xiangping 李向平**,**
2011, "Zongjiaoshentai haishi quanlishentai 宗教生态，还是权力生态" in *Shanghai daxue xuebao* 上海大学学报,18/1: 132-140.

Liang, Yongjia 梁永佳**,**
2005, *Diyu de dengji* 地域的等级, Beijing, Zhongguo shehui kexue wenxian chubanshe.
2008, *Xiangzhen zai biechu* 象征在别处, Beijing, Minzu chubanshe.
2013, "Turning Gwer Sa La Festival into Intangible Cultural Heritage: State Superscription of Popular Religion in Southwest China", *China: An International Journal*, 11(2): 58-75.
2014, "Morality, Gift and Market: Communal Temple Restoration in Southwest China", *The Asia Pacific Journal of Anthropology,* 15/5: 414-432.
2015, "Zhongguo nongcun zongjiao fuxing yu zongjiao de zhongguo mingyun 中国农村宗教复兴与宗教的中国命运" in *Shehui* 社会, 35/1: 161-183.

Liang, Zhaotao 梁钊韬**,**
1999, *Zhongguo gudai wushu: zongjiao de qiyuan he fazhan* 中国古代巫术：宗教的起源和发展, Guangzhou, Zhongshandaxue chubanshe.

Lin, Yueh-Hwa,
1944, *The Golden Wing*, Institute of Pacific Relations.

Liu, Tieliang 刘铁梁**,**
2006, *Zhongguo suwenhua zhi* 中国俗文化志, Beijing, Zhongyang bianyi chubanshe.

Liu, Xiaochun 刘晓春**,**
2003, *Yishi yu xiangzheng de zhixu* 仪式与象征的秩序, Beijing, Shangwu yinshuguan.

Liu, Zhaorui 刘昭瑞 **& Wang Jianxin** 王建新 **(eds.),**
2007, *Diyushehui yu xinyang xisu* 地域社会与信仰习俗, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe.

Lu, Daji 吕大吉 **& He Yaohua** 何耀华 **(eds.),**
1993, *Zhongguo yuanshi zongjiao ziliao congbian* 中国原始宗教资料丛编, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Lu, Yao 路遥**,**
2012, *Zhongguo minjian xinyang yanjiu pingshu* 中国民间信仰研究述评, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Lu, Yunfeng 卢云峰**,**
2008, "Chaoyue jidu zongjiao shehuixue: jianlun zongjiao shichang lilun zai huaren shehui de shiyongxing wenti 超越基督宗教社会学：兼论宗教市场理论在华人社会的适用性问题" in *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 5: 81-97.

Luo, Hongguang 罗红光**,**
2002, *Budengjia jiaohuan* 不等价交换, Hangzhou, Zhejiang renmin chubanshe.

Ma, Qiang 马强**,**
2006, *Liudong de jingshen shequ* 流动的精神社区, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Ma, Xisha 马西沙 **& Han Bingfang** 韩秉方**,**
1992, *Zhongguo minjian zongjiaoshi* 中国民间宗教史, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Ma, Xueliang 马学良**,**
1993, *Yizu yuanshi zongjiao diaocha baogao* 彝族原始宗教调查报告, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Meng, Huiying 孟慧英**,**
2003, *Yizu bimo wenhua* 彝族毕摩文化, Beijing, Minzu chubanshe.
Mou, Zhongjian 牟钟鉴**,**
2012, "Zongjiao shentai lun 宗教生态论" in *Shijie zongjiao wenhua* 世界宗教文化, 1: 1-10.
Naran, Bilik 纳日碧力戈**,**
2000, *Xiandai beijin xia de zuqun jiangou* 现代背景下的族群建构, Kunming, Yunnan jiaoyu chubanshe.
Nedostup, Rebecca,
2013, "The Transformation of the Concept of Religion in Chinese Modernity" in *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York, Palgrave: 157-170 (Edited by Perry Schmidt-Leukel and Joachim Gentz).
Ni, Feng,
2009, "The Myth of Imbalance in the Religious Ecology" in *Universal Social Science Studies Web* [online]. Published on June 25, accessed in December 20, 2015. URL: http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1902,.
Pan, Jiao 潘蛟**,**
2008, "Shuo zhongguo renleixue de bolai 说中国人类学的舶来" in *20 shiji zhongguo minzuxue renleixue wenji* 20 世纪中国民族学人类学文集, Beijing, Minzu chubanshe: 1-9.
Peng, Zhaorong 彭兆荣**,**
2007, *Renleixue yishi de lilun yu shijian* 人类学仪式的理论与实践, Beijing, Minzu chubanshe.
Pieke, Frank,
2014, "Anthropology, China, and the Chinese Century", *Annual Review of Anthropology,* 43: 123-38.
Pu, Wenqi 濮文起**,**
1994, *Minjian zongjiao yu jieshe* 民间宗教与结社, Beijing, Guoji wenhua chubanshe.
Qiu, Pu 秋浦**,**
1985, *Samanjiao yanjiu* 萨满教研究, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.
Se, Yin 色音**,**
2011, *Zhongguo saman wenhua yanjiu* 中国萨满文化研究, Beijing, Minzu chubanshe.
Shao, Yong 邵雍**,**
1997, *Zhongguo huidaomen* 中国会道门, Shanghai, Shanghai renminchubanshe.
Tao, Yang 陶阳 **& Zhong Xiu** 钟秀**,**
1989, *Zhongguo chuangshi shenhua* 中国创世神话, Shanghai, Shanghai renminchubanshe.
Tien, Ju-Kang,
1986, *Religious Cults of the Pai-i along the Burma-Yunnan Border Ithaca*, New York, Southeast Asian Program, Cornell University Press.
Wang, Jianmin 王建民**, Zhang Haiyang** 张海洋 **& Hu Hongbao** 胡鸿保**,**
1998, *Zhongguo minzuxue shi (xia)* 中国民族学史(下), Kunming, Yunnan jiaoyu chubanshe.
Wang, Jianxin 王建新 **(ed.),**
2011, *Nanlin zoulang minzu zongjiao yanjiu* 南岭走廊民族宗教研究, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe.

Wang, Mingming 王铭铭**,**
1996, *Shequ de lichen* 社区的历程, Tianjin, Tianjin renmin chubanshe.
1997a, *Shehuirenleixue yu zhongguoyanjiu* 社会人类学与中国研究, Beijing, Sanlian shudian.
1997b, *Cunluo shiyezhong de wenhua yu quanli: mintai sancun wulun* 村落视野中的文化与权力: 闽台三村五论, Beijing, Sanlian shudian.
1999, *Shiqu de fanrong* 逝去的繁荣, Hangzhou, Zhejiang renmin chubanshe.
2004, *Xicun jiazu* 溪村家族, Guiyang, Guizhou renmin chubanshe.
2005a, "Ershiwu nian lai zhongguo de renleixue yanjiu: chenjiu yu wenti 二十五年来中国的人类学研究：成就与问题" in *Jiangxi shehui kexue* 江西社会科学, 12: 7-13.
2005b, "Anthropology in Mainland China in the Past Decade", *Asian Anthropology*, 4: 179-198.
2008, *Zhongjianquan: "zang yi zoulang" yu renleixue de zaigousi* 中间圈——"藏彝走廊"与人类学的再构, Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe.

Wang, Mingming & Pan Zhongdang 潘忠党 **(eds.),**
1997, *Xiangzhen yu shehui: Zhongguo minjian wenhua tantao* 象征与社会：中国民间文化探讨, Tianjin, Tianjin renmin chubanshe.

Wang, Zijin 王子今**,**
1996, *Menji yu mensheng chongbai* 门祭与门神崇拜, Shanghai, Sanlian shudian.

Weng, Naiqun 翁乃群**,**
2011, *Nankun bacun* 南昆八村, Beijing, Minzu chubanshe.

Wu, Bing'an 乌丙安**,**
1995, *Zhongguo minjian xinyang* 中国民间信仰, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Wu, Fei 吴飞**,**
2013, *Maimangshang de shengyan: yige xiangcun Tianzhujiao qunti de xinyqng he shenghuo* 麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体的信仰和生活, Hong Kong, Logos and Pneuma Press.

Wu, Qiao 吴乔**,**
2011, *Yuzhouguan yu shenghuo shijie* 宇宙观与生活世界, Beijing, Shehui kexue chubanshe.

Wu, Ziming 吴梓明 **(ed.),**
2009, *Bianji de gongrong: Quanqiu diyuhua shijiaoxia de zhongguo chengshi jidujiao yanjiu* 边际的共融：全球地域化视角下的中国城市基督教研究, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Yang, Ch'ing K'un,
1961, *Religion in Chinese society*, California, University of California Press.

Yang, Fenggang,
2006, "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China", *The Sociological Quarterly,* 47/1: 93-122.

Yang, Fuquan 杨福泉**,**
2012, *Dongbajiao tonglun* 东巴教通论, Beijing, Zhonghua shuju.

Yang, Lihui 杨利慧**,**
1998, *Nvwa de shenghua yu xinyang* 女娲的神话与信仰, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Ye, Shuxian 叶舒宪 **(ed.),**
1988, *Jiegouzhuyi shenhuaxue* 结构主义神话学, Xi'an, Shanxi shifandaxue chubanshe.

Yu, Anthony,
2012, "Review of Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule", *Journal of Church and State,* 54/3: 459-462.

Yuan, Ke 袁珂**,**
1984, *Zhonguo shenhua chuanshuo* 中国神话传说, Beijing, Zhongguo minjian wenyi chubanshe.

Yue, Yongyi 岳永逸,
2010, *Linyan, ketou, chuanshuo: Minzhongxinyang de yinmian yu yangmian* 灵验·磕头·传说：民众信仰的阴面与阳面, Beijing, Sanlian shudian.

Zhang, Hongming 张宏明,
2005, *Tudi xiangzheng* 土地象征, Beijing, Zhongguo shehui kexue wenxian chubanshe.

Zhang, Mingyuan 张铭远,
1991, *Shenzhi chongbai yu siwang dikang* 生殖崇拜与死亡抗拒, Beijing, Haiwai zhongguo chubanshe.

Zhang, Qiaogui 张桥贵 **& Chen Linshu** 陈麟书 **(eds.),**
1993, *Zongjiaorenleixue: Yunan shaoshuminzu yuanshi zongjiao kaochayanjiu* 宗教人类学: 云南少数民族原始宗教考察研究, Chengdu, Sichuandaxue chubanshe.

Zhang, Tan 张坦,
2009, *Zhaimen qian de shimenkan* "窄门"前的石门坎, Guiyang, Guizhou daxue chubanshe.

Zhang, Xianqing 张先清,
2009, *Guanfu, zongzu yu tianzhujiao: 17-19 shiji fu'an xiangcun jiaohui de lishixushi* 官府、宗族与天主教：17-19世纪福安乡村教会的历史叙事, Beijing, Zhonghua shuju.

Zhang, Xudong,
1996, *Chinese Modernism in the Era of Reforms*, Durham, Duke University Press.

Zhang, Xun 张珣,
2017, "Comparing Anthropology of Religion across the Strait 两岸宗教人类学发展进程的比较" in Hu Tai-Li 胡台丽 (*et al.*) (eds.), *Trans-Culturality: Anthropological and Psychological Perspectives* 跨·文化：人类学与心理学的视野, Taipei, Institute of Ethnology, Academia Sinica: 409-455.

Zhang, Yahui 张亚辉 **(ed.),**
2012, *Lishi, shenghua, minzuzhi* 历史、神话、民族志, Beijing, Minzu chubanshe.

Zhang, Zichen 张紫晨,
1990, *Zhongguo wushu* 中国巫术, Shanghai, Sanlian shudian.

Zhao, Bingxiang 赵丙祥 **& Tong Zhoubing** 童周炳,
2011, "Fangzi yu shaizi: caifujiaohuanzhilian de ge'an yanjiu 房子与骰子：财富交换之链的个案研究" in *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 3: 106-135.

Zheng, Zhenman 郑振满 **& Chen Chunsheng** 陈春声,
2003, *Minjian xinyang yu shehui kongjian* 民间信仰与社会空间, Fuzhou, Fujian renmin chubanshe.

Zhou, Daming 周大鸣,
2003, *Dangdqi huanqn de zongzu yu shehui* 当代华南的宗族与社会, Harbin, Heilongjiang renmin chubanshe.

Zhou, Xing 周星,
2013, "Minjian xinyang yu wenhua yichan 民间信仰与文化遗产" in *Wenhua yichan*文化遗产, 2: 1-10.

Zhuang, Kongshao 庄孔韶,
2000, *Yin chi* 银翅, Beijing, Sanlian shudian.

Aga Zuoshi is Research Associate at the Asia Research Institute, National University of Singapore and a doctoral researcher at University of Oxford. Trained in anthropology and development studies, her study focuses on the ethnic minorities' involvement with social development in China.

Keywords: *minzu* — ethnicity — ethnic policies — ethnic classification — Chinese anthropology

The "*Minzu*" Conjecture. Anthropological Study of Ethnicity in post-Mao China[1]

Aga Zuoshi,

National University of Singapore

In the 1950s and 1960s, many Chinese scholars were engaged in one of the hottest academic debates, discussing the definition and connotation of "*minzu* 民族." The debate took place during the Chinese Communist Party's campaign of ethnic classification. At that time, "*minzu*," a word borrowed from the Japanese around 1900, was confusingly used to stand for a number of words in European languages, such as the Russian *народ* and the German *Volk*. Some participants of the debate believed that, in order to avoid confusion caused by the lack of contextuality, the word should not be applied to all human groups in China across time and space. For example, both Yang Kun 杨堃 (1964), a student of Marcel Granet and Marcel Mauss, and the Harvard-trained anthropologist Lin Yaohua 林耀华 (1963) contended to limit the usage of *minzu*. However, Historians like Fan Wenlan 范文澜 (1954) and Ya Hanzhang 牙含章 (2009) proposed that despite the possible confusion, a certain degree of general usage could be allowed with additional connotations when necessary. The historians' proposal apparently won, judging from the institutionalisation of *minzu* through the national ethnic classification project conducted in the 1950s. The Chinese people were eventually classified into officially recognised *minzu*, while the scholars in practice had to calibrate "*minzu*" to meet the Chinese situation and avoid the possibility of violating the principles laid in the writings of Marx, Engels, and, in particular, Stalin's "four commons."[2] However, this is not the end of the story.

Because of the flaw in overuse and new challenges brought by the international intellectual exchange, the anthropological study of ethnicity, or of "*minzu*" to be accurate, has to return constantly to the question that lies in the centre of the above-mentioned debate: how *minzu* could (or could not) describe the Chinese reality? The question was exemplified by the debate between Professor Steven Harrell, an

1- The paper is the product of the research project "*Sociological Studies of the Religious Activities in Ethnic Minority Areas,*" funded by Chinese National Social Science Foundation (no. 14BSH091; PI Liang Yongjia).

2- Common territory, common language, common economic life, common psycho-mental make-up.

anthropologist at the University of Washington, and late Professor Li Shaoming 李绍明, a Chinese anthropologist who was personally involved in the ethnic classification project. Based on his research on the Yi 彝 of Sichuan, Harrell (2002) argued that the Yi of different areas had different ways of identifications, and the term Yi (or Yizu 彝族) was unable to accommodate these differences. He concluded that *minzu* itself was an unjustified concept. While Li Shaoming (2002) objected to Harrell's argument by stating that there was adequate evidence to show that the subjects of Harrell's study belonged to the same *minzu*, because they shared common languages, institutions, historical memories, etc., Li stressed that *minzu* was a concept with solid facts. Despite the sea change in the social-political landscape of post-Mao China, the *minzu* issue challenges contemporary Chinese anthropologists much in the way it challenged Yang Kun, Lin Yaohua and others during the high-socialist period.

During the extensive introduction of English-speaking anthropology to China in the 1990s, *minzu* was immediately applied to stand for "ethnicity," "ethnic groups," "ethnic minority," "nation," "people" and "nationality." Today, most Chinese-speaking anthropologists also have the difficulty at certain level to choose among these words in their English writings because the Chinese equivalent of all those English expressions is nothing but *minzu*. The lack of specificity has made *minzu* a stand-alone concept in English, as tellingly demonstrated in the shift of the official translation of the national university commissioned to train ethnic elites, *Zhongyang Minzu Daxue* 中央民族大学, from "Central University for Nationalities" to "Minzu University of China." If there is a specific connotation of *minzu*, it might be "ethnic minority" (*shaoshu minzu* 少数民族), though the Han majority is also designated as a *minzu*. The problem is further complicated when *minzu* refers not only to a particular ethnic group, but also to the "Chinese nation" (*Zhonghua minzu*, 中华民族), a politically charged word that includes the collectivity of all Chinese citizens.

Given the ambiguities and the controversies about the concept of *minzu*, it is essential for scholars to find a practical way to discuss concepts such as ethnicity, ethnic group, and nation. One way to avoid losing information in the process of translation and encompass the complexities of the term is to introduce it to the English-speaking audience in its vernacular form -*minzu*. In that sense, I propose to dub the primary concerns of the post-Mao anthropology of ethnicity "the *Minzu* conjecture," referring to the complicated, perplexing challenge of using a word pinned down by power relations as a tool to understand Chinese ethnoscape, thus creating endless debates, as mentioned above. For better or for worse, the investigation of the conjecture is an inevitable step to evaluate the contribution of Chinese anthropological study on ethnicity to the international community of the discipline. I argue that by reifying or problematising "*minzu*" and its distinct social-political context, these studies contribute to the sinicisation of the keyword that is pivotal to the making of contemporary China.

In this paper, I will firstly analyse why and how *minzu* is an overlapped field of anthropology, ethnology and sociology in the process of disciplinary institutionalisation. Secondly, I will review the post-Mao study of *minzu* in its three clusters – the ethnographic studies on "ethnic areas" (*minzu diqu* 民族地区), the

studies developed from Fei Xiaotong 费孝通's "the Chinese people's pluralistic and unified configuration" (*zhonghua minzu duoyuan yiti geju* 中华民族多元一体格局, 1989), and the dispute over the "ethnic issues" (*minzu wenti* 民族问题) starting from the turn of the century.

"Ethnic classification" and disciplinary structuring: two critical factors in the anthropological study of ethnicity in post-Mao China

Anthropological study of ethnicity in post-Mao China is defined by two critical factors: one is the ethnic classification starting from the 1950s, the other is the disciplinary structuring since the late 1980s. The former is related to the subjects of study, and the latter is concerned with methodology. Both factors contribute tremendously to the institutionalisation of *minzu*, which eventually led to the institutionalisation of the anthropological discipline.

Ethnic classification in the 1950s was a crucial step for the Chinese Communist Party (CCP) to legitimise its regime and domesticate its people. During the period of the Long March (1934-1936) and the Yan'an period (1936-1945), when the CCP struggled through and settled down in China's ethnic frontiers, the CCP realised the significance and distinctiveness of non-Han populations of the Western and Northern China. Eventually, it adopted a strategy of "a unified multi-ethnic state" (*tongyi de duominzu guojia* 统一的多民族国家) as the basic tenet for the newly founded People's Republic of China. Unlike the policy of "five races under one union" (*wuzu gonghe* 五族共和) of CCP's previous regime, the nationalist party's Republic of China, the CCP claimed that the total number of Chinese *minzu* were far more than five and that all the *minzu* deserved political equality and were entitled to preferential policies under some circumstances. On the other hand, "a unified multi-ethnic state" is different from the Soviet Union model of "ethnic self-determination," by which an ethnic polity has the right to retreat from the union. Whatever the rationale was, ascertaining how many *minzus* there were in China became an indispensable task, which created one of the most extensive anthropological projects in the world: ethnic classification (or literally "ethnic identification," *minzu shibie*, 民族识别).[3]

The institutionalisation of *minzu* is a complicated process. At first, the Chinese government promoted the principle of "ethnonym by owner" (*mincong zhuren* 名从主人) and asked for reports from all over the country. Unexpectedly, the government received more than 400 ethnonyms, 260 of them submitted from the Yunnan province alone. Both officials and scholars involved in the project decided it was impossible to handle. They suggested to "incorporate" (*guibing* 归并) these ethnonyms, especially in the Yungui Plateau of Southwest China, the home of numerous languages and cultures. For the implementation of the project, the central government summoned experts in Beijing and provincial capitals to form research teams. The teams were required to do fieldwork with the support from the local governments, following the doctrines of Marxism and Leninism, especially Stalinist outlook of ethnicity. Their goal was to investigate which ethnonym could constitute a single *minzu* (*danyi minzu* 单一民族) and to define who could claim the

3- Given the fact that the promulgation of the ideas in ethnic classification is guided by the ideology of class struggle calling for social reform, it is a significant social project to legitimise the people at the state's frontier (Tapp, 2002).

ethnonym. By 1953, when China conducted its first national census, thirty-eight ethnic minorities (*shaoshu minzu* 少数民族) had been "identified." Fifteen more were added during the second national census in 1964. With another two added in 1965 and 1979, the number of ethnic minorities was fixed at 55 in 1979. Ever since, the state authority has never made any change in the numbers of *minzu* identified. But the project was not complete: first, there are constant appeals from certain groups for a separate *minzu*; second, over 640 thousand people are still classified as "unidentified" *minzu*; thirdly, ethnic classification was never conducted, and would prove unable to describe the ethnic landscape in Taiwan, Hong Kong and Macau.

The project of ethnic classification was coordinated and implemented under the supervision of the state power, by which the subject of the paper, anthropology, was profoundly affected as an academic discipline. Anthropology was abolished in 1952 because of its "capitalist" origin. Anthropologists had to rename themselves as ethnologists, or historians, or linguists, among others. They had to deal with the ideological constraint in academic writing as well. However, the project of ethnic classification in fact provided anthropologists with a remarkable opportunity to do fieldwork at unprecedentedly large scale. At the same time, because of high demand of work caused by the enormity of the project, they had to train students. Besides the vibrant environment for individual scholars, for better or for worse, the era also witnessed (the) extensive collaboration across institutions. For example, "the Social and Historical Investigation" was an ambitious project co-organised by the National People's Congress, Institute of Ethnology at the Chinese Academy of Social Sciences, Minzu University of China and many other institutions. The project produced more than 100 research reports amounting to one billion Chinese characters (about 1.4 billion English words), available to the public since the 1980s. All studies were governed by the principle of the Stalinist four commons about *minzu*. However, high flexibility was allowed in practice, for example, "common pyscho-mental make-up" of the "four commons" was barely mentioned.

Ethnic classification not only saved anthropological study, but also fuelled the revival of the discipline in the 1980s and hence. Anthropologists fostered an intimate relationship with the making of ethnic identity, willingly or unwillingly. Under the name of ethnology, the anthropological research in the 1980s took up the unfinished mission of the "Social and Historical Investigation" project on ethnic minorities, producing many important anthropological studies over the past three decades. One of the examples is the debate between Harrell and Li mentioned above. Because ethnic classification is a matter of "seeing like a state" (Scott, 1998), it inevitably caused the great loss of the local "metis." Anthropologists in the field find the outcome of ethnic classification continues to challenge and shape the new narratives. Many ethnographic studies transcend the four commons and explore topics of a broader scope, including ethnic identification, cultural change, religion, rituals, oral literature, and so on. Nevertheless, many of them are essentially the extension of the project, studying the social patterns of those "unidentified *minzu*" and defining to which existing *minzu* they belong.

Meanwhile, a close working relationship has been established between anthropological knowledge and the state power at different levels. When the Law on Ethnic Regional Autonomy (*Minzu quyu zizhi fa* 民族区域自治法) was passed in 1984, China restored and created over 100 ethnic autonomous regions, prefectures, counties, and townships, where the ethnic minorities are the legal candidates to leadership in the government. Ordinary ethnic minority members enjoy preferential policies to some degree, too. Therefore, ethnic identity became more important than ever. As a result, numerous works have been done with specific *minzu*, under denominations such as "ethnohistory," "customs," "language," "philosophy," "thoughts," and "technologies," written by local literati with preliminary anthropological training. Moreover, when China joined the UNESCO Convention of Safeguarding Intangible Cultural Heritage in 2004, ethnic identity became more relevant. Governments at different levels compete for mobilizing scholars to do research and apply for cultural heritage on their behalves. Many projects have succeeded in making their names in the national, provincial lists of cultural heritage, even to the UNESCO list.

The second important factor affecting the study of ethnicity after the 1980s is the way disciplines were categorised, institutionalised or structured by the Ministry of Education. The latest structure of disciplines was created in 1997, and has remained largely unchanged ever since. Within the structure, anthropology is a second-tier discipline subordinate to sociology, which is a first-tier discipline. Intriguingly, under ethnology (literally translated as "the study of *minzu*"), another first-tier discipline, one finds cultural anthropology and ethnology. In other words, anthropology is subordinate to both sociology and ethnology. Such an ambiguous division of academic labour cannot be neglected because the word "discipline" in contemporary China is perhaps closer to the Foucauldian sense than the examples given by Foucault himself: the academic resources in China – funding, departments, degree-conferring qualifications, promotion quotas – are almost entirely distributed according to the tiering system. Knowledge and power are closely tied up together, so much so that it largely shapes the landscape of the anthropological study of *minzu*.

Cultural anthropology, subordinate to ethnology, generally deals with studies of ethnic issues. It has to choose *minzu* as its subject and follow certain criteria of its master discipline. However, since ethnology inherits from the Soviet Unions' paradigm of the 1950s, it had lost the rigour for knowledge production and its international influence since long time ago. Instead, it has become a "field" that contributes only to the study of *minzu* economy, politics, art, etc. Though anthropology has advantages over ethnology in that perspective, its research scope

and funding are defined by its master discipline, ethnology. Even though anthropologists, like scholars of other disciplines of the post-Mao era, enjoy greater academic freedom, however, ethnology, to some extent, is still considered as a sensitive subject. The sensitivity was reflected in the event when the Ministry of Education took over the administration of most of the Chinese universities in the late 1990s but left the six *minzu* universities and institutes under the supervision of its old master – national or provincial commissions of ethnic affairs. In fact, the six *minzu* universities and military academies are the only few tertiary education institutes that are still under the leadership of state authorities other than the Ministry of Education, suggesting that academic activities would be closely monitored by the governmental power, which does not necessarily specialise in higher education. In other words, *minzu* is not just a field of anthropology, but an institutionalising power/knowledge that defines Chinese anthropology.

The outcome has at least three effects. First, anthropological research in the areas of ethnic minorities and that in the Han areas are mutually exclusive. The dichotomy has been existing in Chinese anthropology for an extended period of time. Secondly, the reification, interrogation and reflection of *minzu* have become a research field, and it is the most accomplished field in the anthropological study of *minzu*. Thirdly, protection of minority rights – support for regional autonomy, sympathy for ethnic minorities' situations, promotion of preferential policies, etc. – has become the political correctness of anthropological research.

Ethnic classification not only saved anthropological study in the 1950s, but also fuelled the revival of the discipline in the 1980s. Anthropological knowledge contributes tremendously to the institualisation of *minzu* and continues to work in lieu of reification of the state-classified ethnic identities. Meanwhile, the position of anthropology in the state's disciplinary structuring and the power relation entailed has resulted in a sui generis field that paradoxically defines anthropology, the anthropological study of *minzu*.

The forging of *Minzu* and the reflection on *Minzu*

The ethnic classification project was resumed immediately after the Cultural Revolution, but with a focus on the "identified *minzu*." The identification of Jinuo in 1979 called for an end to the project of ethnic classification. However, the mission of "seeing like a state" persisted since many people were categorised as "unidentified *minzu*." From 1978 to 1990, the commissions of ethnic affairs at different administrative levels and researchers of various academic institutes collaborated to investigate the "unidentified *minzu*," such as *Dabu*, *Xishe, Kemu, Nari(moso), Lingao, and Baima*.

The expertise of anthropologists and ethnologists played an indispensable role in categorising the unidentified *minzu*. It is worth mentioning that the unidentified "people" were incorporated into the identified groups in the first place, but they never constituted a new *minzu*, except for the Jinuo. It seems like a sequestration of political identity, that is, the door of classification had been closed and there would be no new *minzu* any more. Anthropologists and ethnologists had to incorporate these groups of people into the given classification. Gelong, Waxiang, Biaozu, etc., were therefore regarded as Han. Many were grouped with Zhuang, Yao, Miao, Yi, Tibet, Hui, such as the case of Kucong becoming Lahu, and Moso

becoming either Naxi or Mongolian. The incorporated groups amount to more than fifty. Meanwhile, some Han changed their identities to ethnic minorities. For example, about seven million of Han and Miao living in middle-southern China became Tujia. Moreover, some of them suggested creating the Tujia autonomous region at the provincial level. For those who were not willing to carry any name of the identified *minzu*, they remained as "unidentified *minzu*," which amounts to 640,000 people according to the sixth national census conducted in 2010.

The complexity of the process can be best exemplified in the case of the Chuanqing people (穿青). According to Zhao Jiapeng 赵家鹏 (2012), Chuanqing people is a group with a population of 670,000 (2000) inhabiting in the North-western Guizhou. They regard themselves as different from the neighbouring Han, who are called "Chuanlan." Considering the criterion of common historical memory, the investigation team led by Fei Xiaotong classified them as Han in 1953. The discontent of the local elites was soon overlaid by the political change thereafter. Until 1983, after intensive research, a local elite, Zhang Chengkun, reached the conclusion that they were not immigrants from Jiangxi and were therefore entitled to become a *minzu*. He submitted his report to Fei Xiaotong, who then was visiting the area as a state leader. However, it was too late because it had been decided that there would be no new *minzu*. Therefore, Fei Xiaotong denied the petition of the Chuanqing people again. The decision caused grudge among the local elites and drove them to demonstrate, seeking support from the higher administrative levels. Eventually, in 1986, Hu Jintao, then top leader of the Guizhou Province, decided that the Chuanqing people who had not changed their identities to Han could remain as Chuanqing officially. In 2007, the government gave the freedom to Chuanqing people of choosing to which *minzu* they were willing to belong. However, the freedom brought different opinions within the group, as some of them wanted to be Yi while others wanted to be Tujia. The official identity of Chuanqing people is still an unsolved problem today.

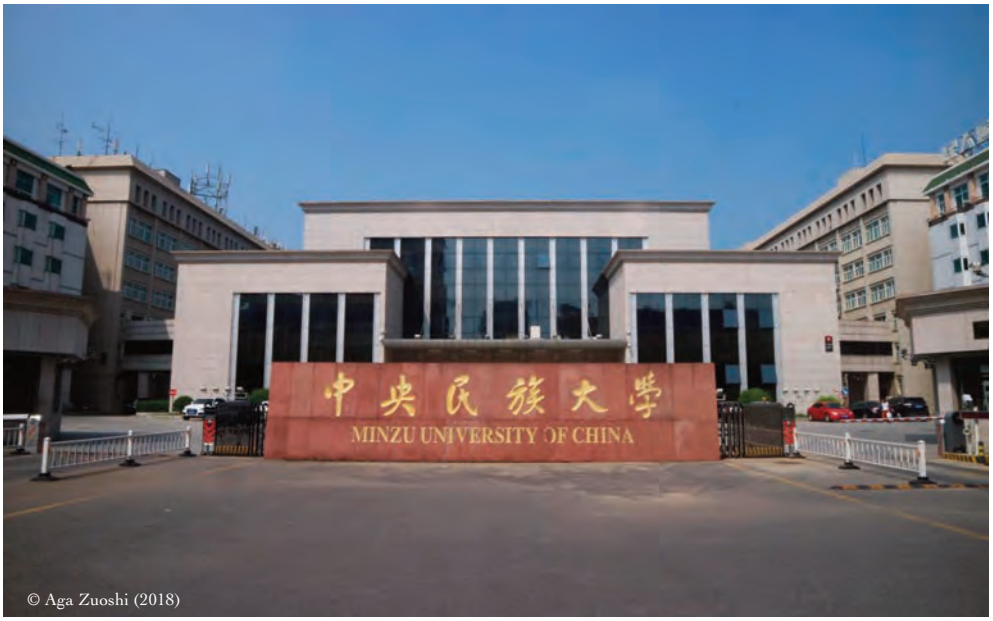
Anthropological studies on the identification of Chuanqing people and Gejia people (Cheung Siu-woo, 2012) and the ethnic classification in general (Shi Zhiyu, 2004) illustrate a common question, the tension between *minzu* as an academic field and *minzu* as a political issue. It seems that anthropologists' findings (many remain unpublished to this day) suffice to give evidence for the ethnic belonging. However, apparently, the formation of an official *minzu* is the consequence of power games.

It is the culmination of a series of endeavours of the local elites with the endorsement from higher authorities. Beyond that, the process needs to be constantly calibrated to the development of government policies. The "unidentified *minzu*" occasionally ascribed their failure at becoming a separate *minzu* to the lack of support from the government or to the lack of powerful elites defending their interests. As an academic field, anthropologists, by all means, break through the boundaries drawn by the Stalinist four commons. However, in terms of getting acknowledgment from the state, *minzu* as an analytical tool falls far behind its political sense. It gradually led anthropologists into an awkward situation in the work of ethnic classification since the 1980s – they are unable to satisfy the need of local elites to establish a new *minzu* while they are required to incorporate those unidentified people into another *minzu*.

The subtle relationship between the academic research on *minzu* and the political recognition of *minzu* has been explored explicitly in the work of two pioneers of Chinese anthropology, Fei Xiaotong and Lin Yaohua. In his paper "On Our Country's Ethnic Classification" (1980), Fei Xiaotong raised his doubts about "writing histories under the names of different *minzu*" (*fenzu xieshi* 分族写史) and stressed the importance of following the principle of "ethnonym by owner." Few years later, Lin Yaohua (1984) published his work "Ethnic Classification in Yunnan." He also emphasised the political significance of "ethnic classification." In fact, as early as in 1957, when the two scholars were middle-aged, they had clearly stated the subtlety of the issue in their co-authored paper. They indeed pointed out that "ethnonym cannot be imposed or changed by others. Our job is to study the formation of communities, and provide materials and analysis, then we can help those who proposed their ethnonyms to decide by negotiation, whether they are ethnic minorities and whether they can be a *minzu*. The answers to the questions have to be given by the people themselves; it is their right" (Fei Xiaotong & Lin Yaohua, 2009: 157).

As I discussed earlier on ethnic classification, the academic *minzu* is largely shaped by the political *minzu*, leading to plenty of anthropological studies reifying the latter. The Law on Ethnic Region Autonomy of 1984 postulates that all the *minzu* are entitled to establish autonomous administrative units, headed by *minzu* members. The rule gave rise to the yearning for reification of *minzu* authenticity. One of its consequences was the emergence of ethnic studies in the name of a specific *minzu*, in which anthropologists and historians played crucial roles. The most influential one among these emerging disciplines was "Tibetan studies" or "Tibetology" (*zangxue* 藏学). Because of the political significance of the Tibetan issue, the Chinese Communist Party established the China Tibetology Research Centre 中国藏学研究中心 in 1986, which is subject to the direct supervision of the CCP's Department of United Front. It consists of sub-institutions of economics, history, religion, contemporary issues, etc., while hosting many anthropologists working on Tibet. It also hosts an associated journal, *China Tibetology*. Although it remains the only national research centre under the name of a single *minzu*, the approach has triggered the creation of numerous academic institutions of different *minzu* at lower administrative levels. In addition, the enthusiasts, people informed by anthropology or other related knowledge, set up various "learned societies"

(*xuehui* 学会) affiliating to local governments, e.g., the learned societies of Mongolian, Hani, Yi, Bai, Manchu, Tujia, Miao. In the universities like Minzu University of China, Southwest University for Nationalities, Sichuan University, many departments and institutes were formed in a similar way, aiming at "digging" deeper into the traditions of certain *minzu* cultures.



© Aga Zuoshi (2018)

Fig. 1 - Minzu University of China, Beijing

The endeavour of studying *minzu* in a more intensive manner was first reflected in tracing ethnic origins and migrant routes in historical material. The approach tends to make the hypothesis that an officially recognized *minzu* should have an ancient origin, and the origin and migrant routes can be traced in historical documents. However, many *minzu* found that they had to share the same ancient ethnonyms because the *ethnonyms* recorded in those materials do not correspond with the number of officially registered *minzu* today. Naturally, the finding leads to the consequence of "squatting" a descent origin in the history or registering or appropriating ethnic markers. For example, The Institute of Yi Studies of Yunnan Chuxiong Prefecture, under the leadership of Liu Yaohan, a well-known anthropologist at the Chinese Academy of Social Sciences, traced back the Yi's history as far as one could. Some of the research even linked the Yi history to the Homo Erectus Yuanmouensis 1.7 million years ago (Harrell, 1995). The similar arguments played significant role in the heritage-making fever emerging after China joined the UNESCO Convention for Safeguarding Intangible Cultural Heritage in 2005. Intangible cultural heritages were used as evidence to elaborate the ethnic markers. The "unidentified *minzu*" mentioned earlier, after they were incorporated into a certain *minzu*, got marginalized as a sub-division of the *minzu*. However, in the process of heritage-making, their once-despised customs were reversed into markers of the *minzu*. One of the examples is the famous "visiting marriage" of Moso (Yan Ruxian & Song Zhaolin, 1983). After Moso had become

a sub-division of Naxi in the official record, their "visiting marriage" system was reinforced as a part of the Naxi culture and used to essentialise the authenticity of the Naxi.

Besides appealing to historical resources to fulfill the agenda of studying different *minzu*, the amount of fieldwork on ethnic minorities has increased considerably since the 1990s. Most of the studies attempted to provide a panoramic view of a limited space (usually a village). They tried to cover every aspect of social life, including the background information on the community, kinship, rituals, production mode, religious life, and so on. The methodology was claimed to be influenced by the functionalist classics, such as *Argonauts of the Western Pacific*, or *The Andaman Islanders*; however, its interest was not developing the theoretical discussions in these works. Village ethnography became popular in the 1930s, when Professor Wu Wenzao of Yenching University invited Robert Park, the forerunner of community studies, to China. *Peasant Life in China* by Fei Xiaotong (1986) is one of the classics of community studies. The Chinese version of the book, *Jiangcun Jingji* 江村经济 (literally, "economy of a riverside village"), immediately won a wide audience after its publication in the 1980s. It immediately became a must-read textbook for subsequent scholars working on Chinese societies, especially for anthropologists, ethnologists and sociologists. Doing all-inclusive research on villages became adopted widely by the new generation of anthropologists. They believed that, in that manner, the social life can be represented in a comprehensive or even exhaustive way. They considered the village at issue as "typical," a miniature version of certain *minzu*. Not surprisingly, given its functionalist roots, village ethnography also studied informal social institutions as constraints on individuals while neglecting contradictions, conflicts, and institutional changes.

In the mid-1990s, the mainstream of Chinese anthropology was still dominated by evolutionist ideas infused by Engels, Morgan, Tylor and Frazer. By combining with community studies in a paradoxical way, the evolutionist paradigm fostered the interest in community history. It considered community as an independent system, assuming that ever since the people from the community migrated to the place in ancient times, the community had been immune to external influence, and had started to change only after the arrival of researchers. Some research even suggested the communities of their studies are the hosts of thousand-year-old customs, truly representing the cultures of the *minzu*. The inclination took a further step into reinforcing ethnic identities and "authenticity" of *minzu*. The historical studies on *minzu* generally adopt the evolutionist paradigm and classify phenomena existing in same time and space as surviving traces of the primitive, savage, and civilised eras.

As evolutionism, functionalism and community studies mixed up in an intriguing way, the 1990s became more fascinating when the new generation of anthropologists made their debuts with more systematic training from domestic or overseas institutions. It stimulated the attempt to establish a dialogue with western theories of ethnicity, identification and nationalism, which departed from reifying the concept of *minzu*. The research agenda explored the meanings of *minzu* in the Chinese context and questioned its validity. For example, in his book *Constructing Ethnic Groups in Modern Context* 现代背景下的族群建构, Naran Bilik (2000) gave

an extensive review of the new trends of ethnicity theories in European-American anthropology. Focusing on linguistics and the anthropology of symbols, he analysed the principles in the formation of Chinese ethnic groups. He argued that language was the most significant marker of Chinese ethnic groups. The specific context, grammar and semantics related to the culture were all embedded within the language. Therefore, he proposed that the study of ethnic groups should be done case by case, rather than seeking a holistic representation. Fan Ke 范可 (2005)'s research on a Hui village in Quanzhou provides another example of interrogating the *minzu* identity. He analysed how the administrators of the village "relocalise" the Muslim architecture during the process of making its own identity, transplanting the Arabian style to the local and transforming it into "the marker of *minzu*." Based on archival studies and interviews, Jian Zhixiang 菅志翔 (2006) tried to recover the process of ethnic classification of Bao'an. She demonstrated the subtle differences between self-identification and identification ascribed by others. Zhou Daming 周大鸣 (2002) argued that the most significant markers of ethnic identity are cultural traits, therefore, the maintenance of ethnic boundary relies on culture. The newly developed research themes at that time in western anthropology, or anthropology in English, were also reflected in the work of Chinese anthropologists, such as tourism (Peng Zhaorong, 2004), health care (Weng Naiqun *et al.*, 2004; Jing Jun & Huan Jianli, 2010), house (Zhang Jianghua, 2007), politics of difference (Zhang Zhaohe, 2012), or ethnonym (Liang Yongjia, 2012).

Along with the trend of applying different paradigms of western anthropological theories to the Chinese context, Pan Jiao 潘蛟's "Deconstructing the Ethnic Minorities of China: De-orientalisation or Re-orientalisation" (2009b) provides the most comprehensive review of anthropological research on Chinese ethnic minorities written in English in the past two decades. He points out that in these writings, the policies of recognition and inclusion are misinterpreted as discrimination and exclusion overall; issues of indigenous ethnic minorities have been confused with those of diaspora ethnic minorities; and the deployment of ethnic identity has been taken as internal colonialism or internal orientalism. He motivated Chinese anthropologists to address these issues, which are essential to understanding *minzu*.

The study of *minzu* in post-Mao China began with the futile effort of filling the gap between political *minzu* and academic *minzu*, compensated by the intensive and extensive research on the identified *minzu* with mixed methodologies of evolutionism, functionalism and community studies. While the new generation of anthropologists of the 1990s and early 2000s tried to apply and test the western anthropological theories, they had to return to the initial question: how could – or could not – *minzu* describe the Chinese reality? It is this "*minzu* conjecture" that drives the development of Chinese anthropology.

Studies on "the Chinese people's pluralistic and unified configuration"

As the major architect of restoring anthropology in post-Mao China, Fei Xiaotong made a capital contribution to the anthropological study of *minzu*. His "The Chinese people's pluralistic and unified configuration" (1989) is the single most original and influential theorization on "*minzu*," and the most authoritative

source for dealing with *minzu* issues in political settings. It is considered as the most significant contribution made by Chinese anthropologists in the post-Mao era. In particular, it tries to bridge the gap between the academic *minzu* and the political *minzu*. The attempt proves to be very successful. On the one hand, it is perhaps the most quoted work in Chinese anthropology of *minzu*. On the other hand, his "pluralistic and unified configuration" was quickly adopted by the Chinese supreme authority as the official description of Chinese *minzu* landscape and remains so till today. The theory appeared firstly in Fei Xiaotong's Tanner Lecture at the Chinese University of Hong Kong in 1988. Its publication in 1989 immediately triggered numerous studies.

In his memoirs (Fei Xiaotong, 1997), he said the paper was developed from one of the courses he had designed in the 1950s during the ethnic classification project. At that time, Fei Xiaotong had been commissioned to set up a department at Minzu University of China and offered courses on ethnohistory. The mission corresponded with the calling from the central government to write ethnography for individual *minzu*. However, Fei Xiaotong found it impossible to teach a history of individual *minzu* without mentioning the Han's influences. Since then, the theorization of Chinese *minzu* became his continuous endeavour. He finally presented his thoughts on the topic in 1988. Fei Xiaotong went beyond the functionalist interest of his early age and elaborated the formation of "pluralistic unity" from a holistic and historical perspective. He argued that the configuration of *minzu* in China at that moment could be described as "pluralistic unity." In his words, "fifty-some *minzu* are the pluralistic, the Chinese *minzu* is the unity. Though they are all *minzu*, they are positioned at different levels." (Fei Xiaotong, 1989: 1). He described the configuration as "formed in the process that numerous *minzu* once dispersed and independent *minzu* contacted, mingled, allied and merged with each other, which also was accompanied by division and vanishment as well. *Minzu* are compromising and inclusive yet their individual characteristics remain. The same process might be found in the formation of *minzu* of different areas of the world." (Fei Xiaotong, 1989: 1)

His reasoning can be generalised as follows: about three thousand years ago, Huaxia, the self-designation by the ancient Chinese after the consolidation into polities, emerged in the middle reaches of the Yellow River, which was formed in the process of fusion of numerous *minzu*. It grew and spread, like a snowball, in the plains of East Asia, where the Yellow River and the Yangtze River flowed. Huaxia was called Han by the Chinese people inhabiting on the plains. Han became gradually stronger by assimilating other *minzu* and spread over the settlements of other *minzu*. The connection and network formed during the process later became the basis of the inseparable unity consisting of different *minzu*. The unity first appeared as a self-evident entity of *minzu* and it later developed into Chinese *minzu* through self-consciousness (*loc.cit.*). The continuous interaction between the Han at the core and neighbouring *minzu* forged an inseparable unity. *Minzu* in the north kept moving southward and transferred new blood to the Han. The process continued from the Han Dynasty (3rd century B.C.-3rd century A.D.) to the Qing (1644-1911). Meanwhile, many Han moved southward and westward since the Song Dynasty (960-1279), which enriched different *minzu* of the areas.

Immediately after Fei Xiaotong's elaboration of "pluralistic unity," the idea gained attention from the state power. The State Ethnic Affairs Commission held a conference in 1990 to endorse the theory as a political expression, that is, *minzu* have their distinct origins but have inseparable connections (Fei Xiaotong, 1991). At that moment, the Chinese top leaders were promoting the idea of "the three inseparable" (*sange libukai* 三个离不开): the Han is inseparable from ethnic minorities, ethnic minorities are inseparable from the Han, and ethnic minorities are inseparable from each other. Fei Xiaotong's theory resonated with the idea perfectly. In 2005 and 2014, at the CCP Central Conference on Ethnic Work, the most authorative events intended to lay foundations for the ethnic policy of another decade, and the state of *minzu* in China was officially generalised as "pluralistic unity." It manifests how significant Fei Xiaotong's impact on Chinese ethnic policies is. As pointed out by Zhao Xudong (2012), who dated the origin of his theory to Fei Xiaotong's early work during Republic era, we have to be aware of the fallacy of reducing the theory of "pluralistic unity" to a political terminology while Fei Xiaotong's idea is an academic concept as well. Wang Hui discussed in more depth Fei Xiaotong's contribution in *The Tibet Issue Between East and West* (2011). Wang Hui argued that "pluralistic unity" emphasised diversity as much as mingling. Hence, he continued, the theory went beyond the Soviet paradigm and it also surpassed the Republican nationalist expression, which claimed that Chinese *minzu* was a unity of "one or multiple clans." He considered the configuration of "pluralistic unity" prerequired ethnic regional autonomy, pointing out that the theory was innovative by revealing that the process of mingling and merging is perpetual and that unilateral assimilation is impossible. Wang furthered the discussion by stating that "pluralistic unity" not only referred to the co-existence of *minzus*, but also suggested diversity within any defined *minzu*. Therefore, "pluralistic unity" applied to all Chinese *minzu*, the Han and all the other ethnic minorities. He added that "the unity" referred to the political entity formed in modern times and embodied by (all the) citizens (*ibid.*: 87).

Besides the domestic, political significance, Fei Xiaotong's thoughts attract those interested in China, too. A workshop to discuss "pluralistic unity" was held in Japan by the National Museum of Ethnology (Osaka) in 1996. In his keynote speech "Summarising My Research Experiences and Thoughts on *Minzu*," Fei Xiaotong criticised the approach of "ethnography by individual *minzu*" for neglecting connections between the Han and ethnic minorities, and stated that the mutual influence and interaction between *minzu* are crucial (Fei Xiaotong, 1997).

The profound impact of the theory on Chinese academia is reflected in numerous works (Ma Rong, 1989; Chen Liankai, 1991; Gu Bao, 1993; Song Shuhua, 2000). Xu Jieshun 徐杰舜 (1999) borrowed Fei Xiaotong's idea of "snowball" and developed his monograph on the formation of the Han. He Shaoying 和少英 (1998) improved the theory by pointing out that given the Han is one of the *minzu*, researchers should also study the relations between ethnic minorities rather than over-emphasising the relations between the Han and ethnic minorities. Borrowing Lin Yaohua's "Chinese economic and cultural types," Zhang Haiyang 张海洋 (2006) transvalued Fei Xiaotong's theory as a dynamic Taiji Diagram, the ancient Chinese cosmography. He suggested that the prerequisite of Chinese identification

is "harmony of difference" (*he'er butong* 和而不同). He argued that the agrarian societies in China's east and the nomadic societies in its west are the double helix structure of the DNA of Chinese *minzu*, complementary to each other. In order to understand the relationship, one should start from the perspective of cultural ecology rather than social evolutionism.

Many scholars contributed to further the discussion. Wang Mingke discussed the applicability and limitation of the theory in his work (2006, 2008). He used historical materials to explore the flexibility of identification of Huaxia (the ancient self-identification of the Han) and the change in ethnic relations over time. For example, the Qiang people was found settled in different places in historical records, which may lead to the misunderstanding on the migrantion of the Qiang. However, Wang Mingke suggested that instead of showing the migration routes of the Qiang, it showed the malleability of the boundaries of Huaxia. In Chinese materials, the people living in the western peripheries to the empire were usually called "Qiang people" (*qiangren* 羌人). Therefore, the habitats of the Qiang in the records reflects the meallable peripheries of the empire's administration. It is the change of the peripheries that caused the illusion of the Qiang's migration.

An important research field was derived from Fei Xiaotong's work on "pluralistic unity" – "ethnic corridor" (*minzu zoulang*, 民族走廊) by name. Fei Xiaotong writes "it is hard to grasp the situation if [we] study *minzu* individually;" therefore we could "study the ethnic areas formed historically," which are "the North-west corridor, the Tibet-Yi corridor, the Southern Mountains corridor, and the area covering the provinces of Northeastern China" (Fei Xiaotong, 1982: 5). Research on the North-west corridor and the Southern Mountains corridor did not begin until recent years and they are relatively less numerous than studies on the Tibet-Yi corridor (Hao Sumin, 1999; Ma Guoqing, 2013).The earliest response to Fei Xiaotong's proposal happened in the 1980s when Tong Enzheng 童恩正 and Li Shaoming of Sichuan Institute of Ethnic Studies organised a research team to investigate the ethnic societies along the Yalong River, part of the Tibet-Yi corridor (藏彝走廊). In the 1990s, Li Shaoming, then director of the institute, wrote in his article "Southwest Silkroad and Ethnic Corridor" that these corridors were naturally formed by human migrations and settlements in the pre-modern times (Li Shaoming, 1994); and the holist perspective could yield a better understanding of the ethnic histories and cultural sediment. Shi Shuo 石硕 and his team (Shi Shuo *et al.*, 2014) studied the history of migration and interaction of the Tibet-Yi corridor. They used case studies to illustrate changes in ethnic identification, economic relations, conflict and compromise between religions and kinship. Meanwhile, some scholars also tried to develop the theory of "pluralistic unity" by adding or redrawing ethnic corridors. For example, Li Xingxing 李星星 (2005) proposed the framework of "two vertical and three horizontal" (*Erzong Sanheng* 二纵三横) corridors, in order to better grasp the areas formed in the process of interaction.

In his collaboration with Minzu University of China and Southwest University for Nationalities, Wang Mingming 王铭铭 studied systematically the modern history of the Tibet-Yi corridor and proposed the concept of "intermediate circle" (*Zhongjian Quan* 中间圈, 2008), trying to encompass the idea of corridors. He located the

intermediate circle within the key zone of *Tianxia* 天下 (All Under Heaven), the Chinese cosmological perspectives and political ontologies. From his point of view, the Tibet-Yi corridor signifies the transition between the Han areas in the heartland of China and the "barbarian" areas in the outer circle. Under the influences from neighbouring empires and other civilisations, the intermediate circle formed its own world order. According to Wang, the study of the Tibet-Yi corridor can neither rely on concepts like ethnicity, identity, representation, which are embedded in the western nation-states, nor repeat the sociological "community studies" adopted widely in the studies on the Han. He suggested treating "relations" as the fundamental subject of research. Numerous research outputs on the Tibet-Yi corridor have been published, mainly in *Chinese Review of Anthropology*, a journal he founded and that became the most important venue for scholars working on the topic.

Isolated from the western academia for nearly thirty years because of the political environment, Fei Xiaotong's work on "pluralistic unity" demonstrates amazing originality. The theory of "the configuration of pluralistic unity" is developed from a historical perspective and proved by archaeological evidence, not a very popular approach among his European-American colleagues at that time. The theory stresses the boundaries formed in the interactions between *minzu*, a familiar theme in Fredrik Barth's study on ethnicity, though Fei Xiaotong probably never knew his work. Fei Xiaotong (1989) also suggests that while focusing on the boundaries of *minzu*, it is worth addressing the entangled relations, or in his words, "you are part of me and I am part of you (*wozhong yongnim, nizhong yowo* 我中有你，你中有我)." While exploring the political structures and principles of interaction between *minzu* in Northern and Middle China, the theory also looks into the formation of nomadic and agrarian livelihood, natural environment and modes of subsistence. It provides archaeological evidence of agrarian society found in the nomadic area. Fei Xiaotong's arguments to some extent resonate with Owen Lattimore, Caroline Humphrey, and Alan Barfield's work. Fei Xiaotong distinguishes the concepts "self-consicous" (*zijue* 自觉) from "self-evident," arguing that "Chinese *minzu* is a self-conscious entity emerging in the conflict between China and Western bullies over the past hundred years; however, Chinese *minzu*, as a self-evident entity, formed in a historical process over thousands of years" (Fei Xiaotong, 1989: 1). He also argues that "self-evidence" is the prerequisite as, without it, there is no "self-consciousness."

Another of Fei Xiaotong's most quoted arguments about this theory is the levels of identification. In his words, although "Chinese *minzu*" and individual *minzu* can both be called "*minzu*," they are not at the same level. The contribution can be best exemplified in Wang Hui's elaborations of the trans-systematic society. As Wang Hui points out, "some western historical research and cultural studies endeavour to deconstruct 'the unity' by 'the diversity' and neglect the historical and political significance of the construction of 'the unity'" (Wang Hui, 2011: 89). They do so without knowing "the unity" encompassed "the unity" of individual *minzu* and "the unity" of *minzu* area. Hence, they will not understand that the so-called "unity" can only be an "inter-unity." The level of identification betters the understanding of the structure of Chinese civilisation and exceeds the limit of the Euro-centric idea of "nation-state."

The most important merit of Fei Xiaotong's idea of "pluralistic unity" is the fact that he successfully bridges the gap between a political *minzu* and an academic *minzu*. As I pointed out once and again, this gap is the fundamental issue for Chinese anthropology, as it shapes the study of *minzu* on the one hand, and is shaped by the institutionalisation of *minzu* on the other. Of course, Fei Xiaotong's attempt is not conclusive and will be subject to continuous discussion and contention. It appears to me, at least, that Fei Xiaotong's idea is insufficient in the following aspects: first, it reifies the official recognition of *minzu* without sufficient consideration on the social life of *minzu*, that is, how *minzu* identities make sense to the people in their everyday life where official categories do not necessarily work; second, he might underestimate the appropriation power of official *minzu* identity by the ethnic elites for their own benefit; third, he might deliberately overlook the separatist-cum-violent force in inter-ethnic relations over history and, more especially, today. However, whatever the contentions other anthropologists may come up with are exactly the proof of Fei Xiaotong's success: since he published "The Chinese people's pluralistic and unified configuration" in 1989 any serious study of Chinese *minzu* has to start with this seminal piece. So does any political attempt to change the Chinese *minzu* landscape. Fei Xiaotong's work has become the single most important masterpiece of Chinese anthropology of *minzu* in the post-Mao era, if not of all time.

The dispute over "ethnic policy" between the "fusionists" and the "establishmentists"

Since the turn of the century, strong dispute over the *minzu* issues has been taking place in the Chinese anthropological community, a rare phenomenon in Chinese academia (Leibold, 2013; Yao Xingyong, 2014). Though the dispute might have started earlier, it was heated by Ma Rong 马戎's paper (2004) "De-politicization of Ethnicity in China" published in *Journal of Peking University*, which also appeared in *Asian Ethnicity*. Professor and Director of the Department of Sociology at Peking University, Ma Rong argued that cultural differences were acknowledged widely in Chinese history but that in modern China, the differences between *minzu* are politicised too much, especially after ethnic classification. Given that politicising of ethnicity had caused the Soviet Union's dissolution, Ma Rong suggested to combine Chinese historical strategy of "culturalising" *minzu* issues with the American policy of "melting pot." From his point of view, in that way, "*minzu*" with a strong political significance can be replaced by "ethnic group" (*zuqun* 族群) with a stronger connotation of cultural significance. He proposed to strengthen the sense of citizenship instead of ethnic identity to reinforce political unity while retaining cultural diversity.

Ma Rong's arguments were established on the following hypotheses. Firstly, the failure of the Soviet Union and the success of the US are largely due to their different ways of dealing with ethnic affairs. His opinion is very controversial because the role of ethnic policy played in the Soviet Union's dissolution should not be overstated. The same goes for the "sucessful" American ethnic policy. Secondly, Ma Rong seemed to suggest the ethnic policy of the PRC is simply a copy of the Soviet Union's model. The generalisation does not fit into the facts. At the macro level, testified in the PRC's Premier Zhou Enlai's speeches in 1949 and

1954, the central government of the PRC explicitly rejected Soviet's self-determination model by adopting the autonomy model, which disavowed *minzu*'s right to withdraw from the state (Wang Hui, 2011: 77-85). At the micro level, Fei Xiaotong and other scholars had stated that ethnic classification was not implemented fully under the Stalinist definition of *minzu*. Thirdly, Ma Rong suggested ethnic identity is a dangerous and manipulated political factor, and should be "culturalised." However, one of the things that characterises contemporary social sciences is what might be called the "political turn." In that sense, "culture" is politics too, which suggests that it is impossible and unnecessary to distinguish "culture" from "politics," as the classical sociologists did.

Ma Rong's doubt about the institution of ethnic regional autonomy, one of the pillars of the PRC, is the most controversial point. The doubt later appeared in a more explicit way in his paper entitled "Is there a Separation Risk in China of the 21st century" (Ma Rong, 2011). In his words, as in the Soviet Union, there are three major risks of separation in China. First, there are groups of people who do not identify themselves as citizens of China. Second, the settlements of these people have become relatively independent administrative units and their "original territories" imply a sort of indigenous right. Third, these groups have nurtured a new generation of elite leaders promoting their own cultures. His conclusion is that the situation in China meets all the criteria for separation, so that the unity of the state is indeed at risk. The argument resonates with his earlier idea that the most threatening force is the nationalism forging among the elite of ethnic minorities (Ma Rong, 2009).

To sum up, Ma Rong considered that the overstatement of ethnic identity and the flaws in the institution of ethnic regional autonomy had led to the social problems and conflicts in ethnic areas. His argument became even more controversial after two violent incidents – "3·14 Lhasa Incident" in 2008 and "7·5 Ürümqi Incident" in 2009. As many Han people were attacked in the riots, it once again raised doubts among the public about the preferential policies that ethnic minorities enjoyed. To some extent, Ma's view gained support from the national leaders. For example, Zhu Weiqun 朱维群 (2012), the vice-minister of the CCP's United Front Work Department who oversees ethnic affairs, wrote that it was urgent to discuss the possibility of ethnic fusion; ethnic regional autonomy should not be extended to wider areas; preferential policies should be reduced; ethnic identity in citizens' ID cards should be deleted. At the same time, Hu An'gang 胡鞍钢, an economist at Tsinghua University, and Hu Lianhe 胡联合, a security officer, co-authored an article exploring "second generation of ethnic policy" (2011a). They proposed to replace ethnic classification by ethnic fusion and abolish the institution of ethnic regional autonomy. In their conclusion and in another paper (2011b), they stated there were only two models of ethnic policy, "melting pot" and "salad bowl." The Soviet Union, the follower of the latter model, suffered its dissolution, while Brazil, India and the US, the followers of the former, are examples of success. Though Ma Rong, Zhu Weiqun, and the Hus may disagree on specific points, they can all be called "fusionist" because they share one idea: minimising ethnic identity and disestablishing ethnic regional autonomy because of the political risks it entails.

Their "fusionist" argument raised fierce backlash from scholars working in *minzu* universities and institutes, who could be called "the establishmentists." In their defense, the institution of ethnic regional autonomy is a great legacy of dealing with ethnic affairs in Chinese history. Contrary to the "fusionists," they argued that the worsening of ethnic issues results from unfulfilled promises. These scholars are "establishmentists" because they support the present institution and urge full implementation of ethnic regional autonomy. For example, the director of the Institute of Ethnology at the Chinese Academy of Social Sciences, Hao Shiyuan (2013), argued the claim of "de-politicising" is established on the misunderstanding of the Soviet Union model. He pointed out that the "second generation of ethnic policy" basically violated the Constitution and the generalisation of "melting pot" and "salad bowl" was inapplicable to the actual situation. Responding to Ma Rong's claims, Zhang Haiyang (2011) argued the ethnic issues in China are rooted in the dilemma caused by the unilateral pursuit of economic growth and the ineptitude of national education, especially widespread Han chauvinism, social Darwinism and cultural chauvinism. Zhang Haiyang warned us if the "fusionist" proposals were accepted, the harmony of Chinese *minzu* would be destroyed.

However, policy studies are not the specialty of anthropologists. The dispute between Ma Rong and Hao Shiyuan, Zhang Haiyang is more at an idealist level rather than at a practical one. But Hu Angang, an expert on policy studies without prior expertise on ethnic issues, somehow finds the way to get attention from many sources, especially from the top, by naming his idea as "second generation of ethnic policy." His proposal disguises the complexity implicated in "de-politicizing". Moreover, he raised somewhat furious backlash from a dozen of senior anthropologists (who have been) working on ethnic issues. Paradoxically, these scholars find themselves in a very awkward situation since they are unable to find a practical way to argue against Hu's ideas. Even Mark Elliott (2015), sitting far away at Fairbanks Centre of Harvard University, takes part in the dispute, but like Chinese anthropologists, he does not brand his ideas with catchy words. Policy-making is a process of reducing local knowledge and "seeing like a state." It contradicts with the anthropological way of reflecting upon the mainstream from the perspective of the marginalized. It might be the reason why those anthropologists who engage in the dispute find it difficult to capture the complexity of policy-making. They are not good at effectively talking to the state, which favours simple and catchy slogans.[4]

Anthropologists' involvement with ethnic policy brings subtle change to the discipline. The dispute over ethnic policy is carried in a very heated way rarely found in recent years. As a marginalized discipline before, anthropology suddenly becomes the platform for mainstream discussion. However, the platform was quickly claimed by the ethnologists who are supposed to supervise anthropology. China is experiencing significant shift in its development mode at the moment. The central government is promoting the initiative of "one belt, one road" and the establishment of Asian Infrastructure Investment Bank. Many anthropologists become interested in exploring the possibility of mainstreaming the discipline.

4- On the CCP Central Conference on Ethnic Work in 2014, the proposal of "second generation of ethnic policy" was not accepted. The supreme leader tries to find a balance between the two sides, by explicitly supporting the institution of ethnic regional autonomy, but promising to make some changes.

Some of them consider that anthropology has a better understanding of *minzu* and overseas societies than other disciplines and that it is the time for promoting anthropology to a larger audience. As the state funds more studies of ethnic issues, more anthroplogists are offered with distinguished professorship. The self-esteem of the discipline is higher because of its increasing power in academia. The level of confidence observed today was unimaginable five years ago. The marginalized position of anthropology seems doomed because of the subject of its study being overlooked by the mainstream scholarship. However, it is exactly the marginality of the discipline that confers it with a better position to reflect on mainstream discourse. Therefore, if the involvement with policy-making, nation-building and consultation of governance will keep going on for a longer period, we might need more time to find out what academic contributions Chinese anthropological research on ethnic studies can achieve.

The core of the dispute over ethnic policy lies in how to understand "*minzu*," a *fait accompli*. Almost everyone seeks for the meaning of "*minzu*" from sources in foreign languages (Ma Rong 2001; Zhang Haiyang, 2001; Hao Shiyuan, 2002) as the starting point of their discussions. It is also what anthropologists did in the 1960s. Ma Rong and other scholars try to replace *minzu* with *zuqun* (ethnicity) in order to reduce the ambiguity and complexity of the meanings of *minzu*. The replacement, however, is obviously inapplicable, because *minzu* has become an extremely complicated, indigenised concept to China exemplified in its discourse and institutionalisation. In conclusion, no matter how huge the gap between the "fusionists" and the "establishmentists," neither of them appreciates adequately the creativity and dynamics of the concept of *minzu* in reality. They tend to restore the concept according to certain ideals or certain designs. Paradoxically, the dispute reinforces the fact that *minzu* is shaping the Chinese reality, including reification of an authentic Chinese *minzu* and ethnic minorities.

Conclusion

As a discipline, anthropology was abolished right after 1949, however, anthropological knowledge found (its) shelter in the project of ethnic classification, which also fuelled the revival of the discipline in the 1980s. Anthropology contributes tremendously to the institutionalisation of *minzu* in the political sense, while continuing to work in lieu of reification of the state-classified ethnic identities. The position of anthropology in the state's disciplinary structuring and the power relation entailed created the sui generis field, the anthropological study of *minzu*.

The study of *minzu* in post-Mao China began with the futile effort of filling the gap between political *minzu* and academic *minzu*, compensated by the intensive and extensive research on the identified *minzu* with mixed methodologies of evolutionism, functionalism and community studies. While the new generation of anthropologists of the 1990s and early 2000s tried to apply and test the western anthropological theories, they have to return to the initial question: how *minzu* could or could not describe the Chinese reality. Fei Xiaotong's theory of "pluralistic unity" was endorsed by the state and has become the official statement of the Chinese ethnoscape since the 1990s. The originality of the theory also motivated numerous academic works addressing the issues raised by the theory, and therefore created a field where Chinese anthropological study can contribute to the

international intellectual community. The study of *minzu* in post-Mao China is also marked by the dispute between the "fusionists" and the "establishmentists," originated from the ambition of intervening in the ethnic policy-making. The "fusionist" proposal of de-politicising *minzu* were refuted by the "establishmentist" urge to fully implement the ethnic regional autonomy. Though both sides of the dispute largely failed to influence the actual policy-making, the situation of the discipline, in terms of sources endowed by the state, was largely improved by showing its potentials of contributing to the politically significant field. In other words, we have seen a constant return to the old "*minzu* conjecture" when new political and academic contexts emerge.

The word "*minzu*" was borrowed and used to stand for many other words in different languages. The process leads to the fact that the ambiguity and complexity of *minzu* are frequently reduced to the problems caused by translation, which entails the unceasing pursuit of sinicisation or indigenisation of Chinese anthropology (Wang Jianmin, Zhang Haiyang & Hu Hongbao, 1998). However, to understand the status quo of the discipline, it is crucial to acknowledge the fact that the discipline itself was imported (Pan Jiao, 2009a). The imported anthropology inherited the topics, fields, methodologies of different origins but the implantation has hidden the troubles, of which *minzu* is an example. The significance of the study of *minzu* lies in the following facts: firstly, anthropology played an essential role in the making of *minzu*; secondly, it keeps producing knowledge in the given category, and the knowledge production in turn keeps forging and reifying *minzu*; thirdly, anthropology as a discipline is in turn shaped by the institutionalisation of *minzu*. Thus, the history of the concept of *minzu* is the history of the discipline and the study contributes to the sinicisation of this keyword, which is pivotal to the making of anthropology as well as of contemporary China.

Bibliographic references

Bilik, Naran 纳日碧力戈,
2000, *Xiandai Beijing xia de zuqun jiangou* 现代背景下的族群建构, Kunming, Yunnan Jiaoyu chubanshe.

Chen, Liankai 陈连开,
1991, "Zenyang lijie Zhonghua Minzu jiqi duoyuanyiti 怎样理解中华民族及其多元一体", in Fei Xiaotong (ed.), *Zhonghua minzu duoyuan yiti geju* 中华民族多元一体格局, Beijing, Zhongyang minzu daxue chubanshe: 406-424.

Cheung, Siu-woo,
2012, "Appropriating Otherness and the Contention of Miao Identity in Southwest China", *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 13/2: 142-169.

Elliott, Mark,
2015, "The Case of the Missing Indigene: Debate Over a 'Second-Generation' Ethnic Policy", *The China Journal*, 73: 186-213.

Fan, Ke 范可,
2005, "'Zaidifanghua' yu xiangzheng ziben: yige Minnan huizu shequ jinianlai de ruogan jianzhu biaoxian '再地方化'与象征资本：一个闽南回族社区几年来若干建筑表现", *Kaifang shidai* 开放时代, 2: 43-61.

Fan, Wenlan 范文澜,
2009 (1954), "Zi Qinhan qi Zhongguo Chengwei Tongyi Guojia de Yuanyin 自秦汉起中国成为统一国家的原因" in Pan Jiao (ed.), *Zhongguo shehuiwenhua/renleixue bainian wenxuan* 中国社会文化人类学/民族学百年文选, Zhishichanquan chubanshe: 27-41.

Fei, Xiaotong 费孝通,
1980, "Guanyu woguo Minzu de shibie wenti 关于我国民族的识别问题", *Zhongguo shehuikexue* 中国社会科学, 1: 147-162.
1982, "Tan shenru kaizhan Minzu diaocha wenti 谈深入开展民族调查问题", *Zhongnan minzu xueyuan xuebao* 中南民族学院学报, 3: 2-6.
1986, *Jiangcun jingji* 江村经济, Nanjing, Jiangsun renmin chubanshe (English version: *Peasant Life in China*, London, Routledge & Sons Ltd, 1939).
1988, "Plurality and Unity in the Configuration of the Chinese People", The Tanner Lectures on Human Values, delivered at the Chinese University of Hongkong, November 15-17.
URL: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/fei90.pdf
1989, "Zhonghua Minzu duoyuan yiti geju 中华民族多元一体格局", *Beijingdaxue xuebao* 北京大学学报, 26/4: 1-19.
1991 (ed.), *Zhonghua Minzu yanjiu xin tansuo* 中华民族研究新探索, Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe.
1997, "Jianshu wode Minzu yanjiu jingli he sikao 简述我的民族研究经历和思考", *Beijing Daxue xuebao* 北京大学学报, 34/2: 4-12.

Fei, Xiaotong & Lin Yao-hua 林耀华,
2009 (1957), "Dangqian Minzu gongzuo tigei minzuxue de jige renwu 当前民族工作提给民族学的几个任务" in Yang Shengmin and Liang Jingyu (eds.), *Zhongguo renleixue /minzuxue xueke jianshe bainian wenxuan* 中国人类学/民族学学科建设百年文选, Beijing, Zhishi chanquan chubanshe: 148-177.

Gu, Bao 谷苞,
1993, "Zhonghua Minzu duoyuan yiti geju laiyi xingcheng de jiben tiaojian 中华民族多元一体格局赖以形成的基本条件", *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 12/1: 1-6.

Hao, Shiyuan 郝时远,
2002, "Ethnos (minzu) he Ethnic Group (zuqun) de zaoqi hanyi yu yingyong 民族和族群的早期含义与应用", *Minzu yanjiu* 民族研究, 4: 1-10.
2013, "Zhongguo Minzu zhengce de Hexin yuanze burong gaibian 中国民族政策的核心原则不容改变" in Jin Binghao (ed.), *Pingxi "Di'erdai Minzu zhengce" shuo* 评析 "第二代民族政策"说, Beijing, Minzu chubanshe: 5-16.

Hao, Sumin 郝苏民,
1999, *Ganqing teyou Minzu wenhua xingtai yanjiu* 甘青特有民族文化形态研究, Beijing, Minzu chubanshe.

Harrell, Stevan,
1995, "The History of the History of the Yi" in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press: 63-91.
2002, "Zaitan 'Minzu' yu 'Zuqun': huiying li shaoming jiaoshou 再谈'民族'与'族群'：回应李绍明教授", *Minzu yanjiu* 民族研究, 4: 36-40.

He, Shaoying 和少英,
1998, "Duoyuan yiti geju tizhong yingyou zhiyi 多元一体格局题中应有之义", *Qinghai minzu yanjiu* 青海民族研究, 4: 1-2.

Hu, Angang 胡鞍钢 **& Hu Lianhe** 胡联合,
2011a, "Di'erdai minzu zhengce: cujin Minzu jiaorong yiti he fanrong yiti 第二代民族政策：促进民族交融一体和繁荣一体", *Xinjiang shifan daxue xuebao* 新疆师范大学学报, 32/5: 1-12.
2011b, "'Minzu da ronglu' he 'Minzu da pinpan': guowai minzu zhengce de liangda moshi '民族大熔炉'和'民族大拼盘'：国外民族政策的两大模式", *Zhongguo shehuikexue bao* 中国社会科学报, October 20.

Jian, Zhixiang 菅志翔,
2006, *Zuqun guishu de ziwo rentong yu shehui dingyi* 族群归属的自我认同与社会定义, Beijing, Minzu chubanshe.

Jing, Jun 景军 **& Huan Jianli** 郇建立,
2010, "Zhongguo aizibing yanjiu zhong de Minzu he xingbie wenti 中国艾滋病研究中的民族和性别问题", *Guangxi minzu daxue xuebao* 广西民族大学学报, 6: 28-34.

Leibold, James,
2013, *Ethnic Policy in China: Is Reform Inevitable?,* Honolulu, East-West Center.

Li, Shaoming 李绍明,
1994, "Xinan sichouzhilu yu minzuzoulang 西南丝绸之路与民族走廊" in *Zhongguo xinan de gudai jiaotong yu wenhua* 中国西南的古代交通与文化, Chengdu, Sichuan daxue chubanshe: 35-48.
2002, "Cong yizu de rentong tan zuti lilun 从彝族的认同谈族体理论", *Minzu yanjiu* 民族研究, 2: 31-38.

Li, Xingxing 李星星,
2005, "Lun 'Minzu zoulang' ji 'Erzong sanheng' de geju 论'民族走廊'及'二纵三横'的格局", *Zhonghua wenhua luntan* 中华文化论坛, 3: 124-130.

Liang, Yongjia 梁永佳,
2012, "Zhizao gongtong mingyun: yi 'Baizu' zucheng de xieshang zuotanhui weili 制造共同命运：以'白族'族称的协商座谈会为例", *Kaifang shidai* 开放时代, 11: 135-146 (English version: *Creating a Common Fate. The Negotiation Meeting of the Bai's Ethnonym*, Cultural Diversity in China, 2015, 1/1: 84-100).

Lin, Yaohua 林耀华,
1984, "Zhongguo xinan de Minzu shibie 中国西南的民族识别", *Yunnan shehui kexue* 云南社会科学, 2: 1-5.
2009 (1963), "Guanyu 'Minzu' yici de shiyong he yiming wenti 关于'民族'一词的使用和译名问题" in Pan Jiao (ed.), *Zhongguo renleixue minzuxue xueke jianshe bainian wenxuan* 中国人类学民族学学科建设百年文选, Beijing, Zhishi chanquan chubanshe: 81-114.

Ma, Guoqing 麻国庆,
2013, "Nanling Minzu zoulang de renleixue dingwei ji yiyi 南岭民族走廊的人类学定位及意义", *Guangxi minzu daxue xuebao* 广西民族大学学报, 35/3: 84-90.

Ma, Rong 马戎,
1989, "Chongjian Zhonghua Minzu duoyuan yiti geju de xinde lishi tiaojian 重建中华民族多元一体格局的新的历史条件", *Beijing daxue xuebao* 北京大学学报, 26/4: 20-25.
2001, "Ping Andongni Shimisi guanyu 'nation' (minzu) de lunshu 评安东尼·史密斯关于nation (民族)的论述", *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学, 1: 141-151.
2004, "Lijie Minzu guanxi de xin silu: shaoshu zuqun wenti de quzhengzhihua 理解民族关系的新思路：少数族群问题的去政治化", *Beijing daxue xuebao* 北京大学学报, 41/6: 122-133 (English version: Ma Rong, "A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the 21st Century: 'De-politicization' of Ethnicity in China", *Asian Ethnicity*, 2007, 8/3: 199-217).
2009, "Dangqian Zhongguo Minzu wenti de zhengjie yu chulu 当前中国民族问题的症结与出路", *Minzu shehuixue yanjiu tongxun* 民族社会学研究通讯, 51: 10-18.
2011, "21 shiji de zhongguo shifou cunzai guojia fenlie de fengxian 21 世纪的中国是否存在国家分裂的风险", *Lingdao zhe* 领导者, 38: 88-108.

Pan, Jiao 潘蛟,
2009a, "Zixu: shuo renleixu/minzuxue de Bolai 自序：说人类学/民族学的舶来" in Pan Jiao (ed.), *Zhongguo shehui wenhua renleixue/minzuxue bainian wenxuan* 中国社会文化人类学/民族学百年文选, Beijing, Zhishichanquan chubanshe: 1-9.
2009b, "Jiegou Zhongguo shaoshu Minzu: qu dongfangxuehua haishi zai dongfangxuehua 解构中国少数民族：去东方学化还是再东方学化", *Guangxi minzu daxue xuebao* 广西民族大学学报, 31/2: 11-17 (English version: Pan Jiao, "Deconstructing China's Ethnic Minorities", *Chinese Sociology & Anthropology*, 2014, 42/4: 46-61).

Peng, Zhaorong 彭兆荣,
2004, *Luyou renleixue* 旅游人类学, Beijing, Minzu Chubanshe.

Scott, James,
1998, *Seeing Like a State*, New Haven, Yale University Press.

Shi, Shuo 石硕 (***et al.***) **(ed.)**,
2014, *Jiaorong yu hudong: Zangyi zoulang de minzu, lishi yu wenhua* 交融与互动□藏彝走廊的民族、历史与文化, Chengdu, Sichuan renmin chubanshe.

Shi, Zhiyu 石之瑜,
2004, *Zuguo zhijian: Zhongguo Xinan Minzu de shenfen celue* 族国之间□中国西南民族的身分策略, Taipei, Yangzhi chubanshe.

Song, Shuhua 宋蜀华,
2000, "Renshi zhonghua Minzu goucheng de yiba yaoshi 认识中华民族构成的一把钥匙", *Zhongyang minzu daxue xuebao* 中央民族大学学报, 3: 25-26.

Tapp, Nicholas,
2002, "In Defense of the Archaic: A Reconsideration of the 1950s Ethnic Classification Project in China", *Asian Ethnicity*, 3/1: 63-84.

Wang, Hui 汪晖**,**
2011, *Dongxi zhijian de Xizang wenti (Wai erpian)* 东西之间的西藏问题 (外二篇), Beijing, Sanlian shudian.

Wang, Jianmin 王建民**, Zhang Haiyang** 张海洋 **& Hu Hongbao** 胡鸿保**,**
1998, *Zhongguo minzuxue shi* (vol. 2) 中国民族学史（下卷），Kunming, Yunnan jiaoyu chubanshe.

Wang, Mingke 王明珂**,**
2006, *Huaxia bianyuan: lishi jiyi yu Minzu rentong* 华夏边缘：历史记忆与民族认同, Beijing, Sheke wenxian chubanshe.
2008, *Qiang zai Han Zang zhijian: Chuanxi Qiangzu de lishi renleixue yanjiu* 羌在汉藏之间：川西羌族的历史人类学研究, Beijing, Zhonghua shuju.

Wang, Mingming 王铭铭**,**
2008, *Zhogjianquan: 'Zangyi zoulang' renleixue de zaigousi* 中间圈：'藏彝走廊'人类学的再构思, Beijing, Sheke wenxian chubanshe.

Weng, Naiqun 翁乃群**, Du Juan** 杜娟 **& Jin Liyan** 金黎燕 **(*et al.*)** 等**,**
2004, "Mobility of Heroine, Sex, Blood and its Product, and the Repread of AIDs and STDs 海洛因、性、血液及其制品的流动与艾滋病、性病的传播", *Minzu Yanjiu* 民族研究, 6: 40-49.

Xu, Jieshun 徐杰舜**,**
1999, *Xueqiu: Han Minzu de renleixue fenxi* 雪球：汉民族的人类学分析, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

Ya, Hanzhang 牙含章**,**
2009 (1962), "Guanyu 'Minzu' yici de yiming tongyi wenti 关于'民族'一词的译名统一问题" in Pan Jiao (ed.), *Zhongguo shehui wenhua renleixue/minzuxue bainian wenxuan* 中国社会文化人类学/民族学百年文选, Beijing, Zhishichanquan chubanshe: 115-126.

Yan, Ruxian 严汝娴 **& Song Zhaolin** 宋兆麟**,**
1983, *Yongning naxizu de Muxi zhi* 永宁纳西族的母系制, Kunming, Yunnan minzu chubanshe.

Yang, Kun 杨堃**,**
2009 (1964), "Guanyu Minzu he Minzu gongtongti de Jige wenti 关于民族和民族共同体的几个问题" in Pan Jiao (ed.), *Zhongguo shehui wenhua renleixue/minzuxue bainian wenxuan* 中国社会文化人类学/民族学百年文选, Beijing, Zhishichanquan chubanshe: 127-164.

Yao, Xinyong 姚新勇**,**
2014, "Zhongguo dalu Minzu wenti de 'fansi chao' 中国大陆民族问题的'反思潮'", *Ershi yishiji* 二十一世纪, 2: 31-44.

Zhang, Haiyang 张海洋**,**
2001, "'Minzu gainian' yu zhongguo Minzu yanjiu de keneng fanshi '民族概念'与中国民族研究的可能范式", *Renwen shije* 人文世界, 1: 204-219.
2006, *Zhongguo de duoyuan wenhua yu Zhongguoren de rentong* 中国的多元文化与中国人的认同, Beijing, Minzu chubanshe.
2011, "Hanyu 'Minzu' de yujing zhongxing yu Pigemaliweng xiaoying 汉语'民族'的语境中性与皮格马利翁效应", *Sixiang zhanxian* 思想战线, 4: 17-19.

Zhang, Jianghua 张江华,
2007, "Longren de jiawu jiqi yiyi 陇人的家屋及其意义" in Wang Mingming (ed.), *Zhongguo renlexixue pinglun* 中国人类学评论, 3: 66-87.

Zhang, Zhaohe 张兆和,
2012, "Zai taobi yu panfu zhijian: Zhongguo xinan Miaozu shenfen rentong yu tazhe zhengzhi 在逃避与攀附之间：中国西南苗族身份认同与他者政治" [online] (English version: Cheung Siu-woo,"Appropriating Otherness and the Contention of Miao Ethnic Identity in Southwest China", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 2012, 13/2: 142-169).
URL: http://t.cn/Eh7kkWn

Zhao, Jiapeng 赵家鹏,
2012, "Meiyou shenfen de Minzu 没有身份的民族", *Fenghuang zhoukan* 凤凰周刊, 9: 30-33.

Zhao, Xudong 赵旭东,
2012, "Yiti duoyuan de zuqun guanxi lunyao 一体多元的族群关系论要", *Shehui kexue* 社会科学, 4: 51-62.

Zhou, Daming 周大鸣,
2002, *Zhongguo de Zuqun yu Zuqun guanxi* 中国的族群与族群关系, Nanning, Guangxi minzu chubanshe.

Zhu, Weiqun 朱维群,
2012, "Dui dangqian minzu lingyu wenti de jidian sikao 对当前民族领域问题的几点思考", *Xuexi shibao* 学习时报, February 13.

Chen Bo is Associate Professor and director of the Institute of Anthropology at Sichuan University. His research focuses on Tibetan-speaking areas, extending from Nepalese Himalayan areas to the Kham and Amdo borders.

Keywords: Chinese perspective — thick legacy — self-other relation — multiple others — writing ethnography

Writing Chinese Ethnography of Foreign Societies

Chen Bo,
Sichuan University

Chinese ethnography of foreign societies (CEFS henceforth, *yuwai minzuzhi* 域外民族志) is an emerging subdiscipline of anthropology in China, but it is not a totally new invention. Indeed, in China there is a very "thick" tradition of writing foreign societies. First, a lot of ideas on foreign societies can be seen both in Chinese historiographies, in religious texts, as well as in private monographs such as travelogues (Wang Mingming, 2011b). Second, the internal heterogeneity should be considered since the term "Chinese" may involve many different ethnic groups living in the current Chinese territory. Third, during the long history of China, various Chinese worldviews came into being and they were shared by a number of groups of people. For example, the notion of *wufu* 五服 implies a classification of all areas "under Heaven" 天下 according to their sociocultural/civilizing distances away from the centered authorities represented by *Tianzi* 天子 (Son of Heaven), is a typical worldview of traditional China and it still makes sense for some contemporary Chinese people (Wang Mingming, 2004: 270-271). Another example of the Chinese view of the self-other relations is reflected by the Chinese expression *ta shan zhi shi* 它山之石 (literally "stones from other hills") in *Shijing* 诗经 (*Classic of Poetry*). It suggests others could help and correct us in one way or another and that from others we come to know ourselves. As I will try to show in this paper, the relationship between this thick legacy and the current CEFS is very delicate.

However, Chinese writings about foreign societies in the western anthropological sense did not exist until the beginning of 20th century. In the following pages, I will firstly make a brief review of the CEFS in the Republican era and under Mao's reign, before focusing on contemporary trends in the domain. In this paper, researches conducted by Chinese scholars but published in foreign languages (mainly in English)[1] will in principle not be taken into account, but

[1] For example, Tian Rukang's study of Chinese in Sarawak, Malaysia, 1953; Francis Hsu's *Iemoto: the heart of Japan*, 1975; Xiang Biao's research of the Indian labor system in the information technology industry, 2007; Wu Di 吴迪's study of Chinese working in Africa, 2015; Qiu Yu 邱昱's study of Chinese living in post-colonial Nigeria, 2018.

authors from ethnic minorities such as Tibetan, Uygur, Mongolian, and those form Hong Kong, Macao, and Taiwan, will be included if they publish in Chinese languages (Han language or other ethnic languages).

Bringing the Euro western anthropology into the thick legacy: Wu Zelin and Li Anzhai (or Li An-che)'s works

Soon after the introduction of the Euro western anthropology into China during the early period of the Republic era (1911-1950), Chinese anthropologists began to conduct studies in foreign countries. The most important two figures are Wu Zelin 吴泽霖 (1898-1990) and Li Anzhai 李安宅 (1900-1985).

Wu Zelin's PhD research accomplished in 1927 focused upon American attitudes toward Blacks, Jews and Oriental peoples, mainly Chinese and Japanese. It was originally written in English but has never been published. The Chinese translation appeared only in 1992, two years after the author's death. In this book Wu Zelin spent lengthy chapters on describing discriminations that the three groups of people suffered in the United States. According to him, the way to solve the inter-racial problems between Whites and Orientals is to get rid of those seclusion policies and laws; he also mentioned the idea of using racial co-operation and intermarriage between Blacks and Whites to reduce Whites' discrimination toward Blacks (Wu Zelin, 1992: 262-292). In this research we cannot find any specialties linked with the author's Chinese background.

However, in Li Anzhai's famous article about Zuñi people in New Mexico, we can see a clear Chinese view.[2] When he arrived at his research field on June 15, 1935, he introduced himself to locals "as one from China who was anxious to learn the wisdom of other peoples in order to teach my own people better" (Li Anzhai, 1937: 62). Through such a notion of "China" he clearly built the connection between his fieldwork and the understanding of his mother culture. Moreover, in his paper, Li Anzhai demonstrated that the cultural notions an anthropologist holds may influence deeply his or her perspective for interpretation (Qiao Jian, 1999: 35). According to Li Anzhai, these notions, including modern western religious notions, modern notions of law, and ideology of capitalism, were taken for granted and caused in one way or another bias or misinterpretations towards others. It is interesting that Chinese notions can help Li Anzhai to neutralize American ethno-centrism and to build a third perspective, which is neither American nor local.

Fig. 1 - Li Anzhai. The photo was taken when he was in a fieldwork outside China during 1947-1949[3]

2- See, in this numero, the French translation of Li Anzhai's article, 1937.

3- We thank Mrs Meng Yun who offers us this precious photo.

Li Anzhai addressed four topics: religion, leadership, discipline, and kinship and marriage. On each of these topics, Li Anzhai criticized American anthropologists' misinterpretation of Zuñi cultures. For example, according to Alfred Kroeber, when a man has built a house, and "he and his wife quarrel and separate, even though for no other reason than her flagrant infidelity, he walks out and leaves the edifice to her and his successor without the least thought of being deprived of anything that is his." Therefore "the Zuñi does not have an inkling of having been chivalrous in such an abandonment" (1917: 89). Li Anzhai commented, "from the standpoint of Western culture, this is extraordinary indeed" (Li Anzhai, 1937: 72). However, Li Anzhai revealed that a Zuñi man has no worries about a house because he always has a place to go to: living with either his wife, or his maternal relatives as this is a maternal society, in which a man's structural position is the opposite to that of man in paternal society. It is here that Li Anzhai's Chinese cultural resources come into play. According to him,

> "What we find as an attitude typical of the wives of brothers in a Chinese family is surprisingly comparable to that of the husbands of sisters in a Zuñi family. I cannot resist the temptation of making a comparison, in spite of my conscious effort to keep away from any irrelevant associations. While Chinese wives are married into the husbands' family, or rather her husbands' parents' family, the Zuñi husbands are married into their wives' parents' family. … Thus, he is quite comparable to a Chinese woman who is married into the man's family. … We are likely to believe in China that the petty troubles among the wives of the brothers are the result of definitely womanish qualities. It is a revelation to find the husbands of Zuñi sisters in similar difficulties, and what is more, such difficulties are due to similar adjustments irrespective of sex. An American woman may find it strange that co-wives could manage to live together at all, and it is equally strange for a Chinese to see the friendly relations between the ex-husbands of a particular Zuñi woman. America seems to lie inbetween in making emotional judgments; but a Chinese must actually see the matrilineal community at Zuñi in order to realize with any degree of vividness that a woman can be the carrier of a clan, which would become extinct were there no longer women members." (Li Anzhai, 1937: 75-76; Chen Bo, 2007)

Li Anzhai's research aroused immediate echoes in the American anthropologist circle[4] and remained an important model for CEFS. The Wu-Li contrast foreshadows the two approaches of CEFS in the 21st century: one follows western anthropological discourses, largely ignoring the author's own Chinese background; the other is more interested in building a Chinese perspective.

Compared with Wu and Li, who were both trained by Anglo-Saxon anthropology, scholars of the generation having grown up academically after the year 1950 were in a very different situation. When they began their studies in

4- His eminent re-study of Zuñi people touched American anthropologists of the time, one of whom is Cornelius Osgood (1905-1985), later on the chair of Yale Anthropology department. Based on the revelations Li Anzhai's study on Zuñi demonstrated, he and Li Anzhai once even initiated some collaborative research, as they were about to co-study each other's hometown and write ethnographies independently to see how each researcher's cultural background affected his writings. This grand program was stopped by the Japanese invasion of China, however. They met shortly in 1938 for Osgood's study of a lakeside Hanese village in Kunming, Yunnan (Chen Bo, 2010, chapter 2; Osgood, 1963: 367-368, 1985).

universities, the courses they could opt for were dominated by Marxism and teachings about Chinese tradition were reduced to a minimal level. This double predicament was somehow maintained largely throughout the 1980s. During nearly four decades, no student could go to a foreign country and do fieldwork in the serious sense, and CEFS was limited to studies on cross-border ethnic groups and overseas connections.

CEFS in the Rebuilding of Chinese anthropology

Over the last two decades, anthropology in mainland China has been undergoing a process of vibrant revival. In the mid 1990s, scholars led by Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005) began to remake anthropology, on the one hand, by differentiating it from politicized ethnology (*minzu xue* 民族学), and on the other, by redirecting and rechanneling it to both the western socio-cultural anthropology and the Chinese heritage. The seminars, sponsored by the Peking University and attended by scholars from mainland China, Hong Kong, Taiwan and foreign countries, motivated anthropologists, ethnologists and cultural historians to pursue new targets along new tracks. Chinese pioneers of anthropology since the late Qing dynasty (1636-1911), especially those who were active during the early Republic era (1912-1949), were included in the seminars' reading lists. Students were directed to pay attention to classics both in Chinese and in English.

In 2007, a critical journal entitled 中国人类学评论 (*Chinese Review of Anthropology*; as CRA henceforth) was created, which from the very start has given an important place to CEFS. For example, in the first volume, a report of a seminar on He Ting's 贺霆 study of Chinese medicine in French society was published. He addressed how cultural rules regulate people's acceptation of Chinese medicine in France. During He Ting's seminar, people also discussed how Chinese scholars could go out of the country to conduct fieldwork and to study the methodology of doing anthropology in western countries (He Ting, 2007). In Volume 3, I published a paper on Li Anzhai's study of Zuñi based on data gathered through my revisit of Zuñi in 2005; Liang Yongjia published a report of the seminar on Indian astrological interpretation of tsunamis. In Volume 5, published in 2008, a special column paid homage to the first modern Chinese scholars who visited and/or wrote on foreign societies, including Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), Wu Zeling, Fei Xiaotong, Chu Anping 储安平 (1909-1966), Xu Langguang 许烺光 (1909-1999), Gu Zhun 顾准 (1915-1974), and Qiao Jian 乔健. In Volume 12, my study of the Lo in Nepal (Chen Bo, 2009) was published. In Volume 16, Luo Yang 罗杨 published her initial study of the historical description of Cambodia by Zhou Daguan 周达观 (Luo Yang, 2011). This volume also published Li Anzhai's memoir on his oversea visits (Li Anzhai, 2011). In the 20th volume, Uradyn E. Bulag 乌·额·宝力格, a scholar from Ordos, Inner Mongol, based at Cambridge now, contributed his memoir to the retrospect of his study of the Mongol (Bulag, 2011).

In this context, Fei's mode of native anthropology studies was contested by some scholars (Wang Mingming, 2011b, 2014). Some researchers explicitly claimed that they attempted to contribute something new to the building of Chinese social science through conducting field studies in a foreign society (Wang Mingming, 2004; Gao Binzhong, 2006).

The Minzu University of China中央民族大学 (MUC henceforth) also played an important role in the building of CEFS. In November 2011, the MUC Institute of Global Ethnology and Anthropology (IGEA henceforth) was established, thanks to which more ethnographers engaged in oversea studies. In 2012, MUC set up an Overseas Fieldwork Fund to support ethnographers. By now more than ten young scholars have been funded to go abroad and study foreign societies in Southeast Asia, South Asia, Oceania, and Africa. MUC's endeavor was soon joined by anthropologists from Sun Yat-sen University and Zhejiang University, who went abroad for their fieldwork. From 2012 to 2014, they co-sponsored three workshops on oversea ethnography, which gathered about 200 young scholars in total for discussing methodological issues. In December 2016, IGEA held a conference focusing on the CEFS experiences in the previous decade. By the end of June 2017, IGEA had held 101 lectures altogether. According to Yang Chunyu (2014), by 2014 more than fifty Chinese scholars have conducted fieldwork in societies of all six continents.

Multiple others and Chinese Perspective

As mentioned above, we could identify roughly two models of CEFS. Scholars following the first model have no intention to relate their intellectual activities to the historical, epistemological, ontological, and cosmological elements of the Chinese legacies. To a certain extent, this model is in line with Wu Zelin's research. Another model is still latent and marginal. It is a renewed version of Li Anzhai's model for introducing a Chinese perspective in doing ethnography.

In 1996, Wang Mingming 王铭铭, a graduate from the University of London, had a dialogue with a Japanese anthropologist who criticized Chinese anthropologists for always conducting studies on their domestic issues even when they were in a foreign country. This pushed Wang Mingming to make a deep reflection on how overseas studies are possible for Chinese anthropologists. According to Wang Mingming (2006), in order to better conduct an anthropologist's work, one has to develop new concepts from the researcher' own thick cultural legacy. With this consideration in mind, he published a study in 2001 on the Puy Saint André mountain at Briançon, in France. This paper reveals the striking similarity in notions of society and ancestors, and in the village commune systems between French society and Chinese Han society. According to him, his stay in France is critical for him to compare the two world systems, so as to better understand the origins and the consequences of the nation-state building in modern China (Wang Mingming, 2002). Later, Wang Mingming integrated this experience into his theory of three circles of Chinese anthropology. If there is a Chinese cosmology as an intellectual foundation for its ethnography of foreign societies, it must be a three-circle kind: the first circle of study focuses on the core part of China, namely Han peasant societies; the second circle of study pays attention to those living between the core part and the outside, that is, minority societies; finally, the third circle encompasses the study of overseas foreign societies (Wang Mingming, 2004: 271-274, 2005: 8), as in Ding's approach of Nenets in Northwestern Russia (Ding Hong, 2009) and Wang Mingming's research in France (2002) embody. This academic cosmology is by no means evolutionist or self-centrist, but rather other-centrist and more concerned on its relation with its multiple others (Wang Mingming, 2009).

In a dialogue with his colleagues undertaken in October 2007, Wang Mingming insisted on what he had suggested in 1990: if there is any Chinese contribution to anthropology worldwide, it should be an anthropology that is based upon Chinese tradition of anthropological investigations, key case studies, and key concepts (for example, Fei Xiaotong's "Differential Mode of Association [chaxue geju 差序格局]") (Xu Xinjan, Wang Mingming & Zhou Daming, 2008: 88). Another anthologist, Liang Yongjia, takes a similar position. After his fieldwork in India in early 2006, he remarked that the future of Chinese anthropology of foreign societies would be fruitful only when we have created subsuming conceptual notions from our thick legacies to include Euro-western anthropological achievements (Liang Yiongjia, 2008, 2009).

If many scholars agree with Wang Mingming and Liang Yongjia, however, how to bring forth such notions in field studies remains problematic (Zhang Jinling, 2011: 63). For this, Chinese anthropologists have elaborated different approaches. In the next section, I will present a critical review of their contributions.

CEFS approaches

Luo Yang's research on Cambodia: a historical structural approach

A historical connection is important for an ethnographer to build his/her research. In history, many countries were tributaries of "China," with which they still maintain close relations nowadays. Centuries ago Chinese records were written about them, which may form the concrete foundation for contemporary Chinese ethnographers to construct meaningful and in-depth studies on these people. It is in Luo Yang's works that we can find an exemplary treatment of the relations between history and ethnography, between foreign studies and Chinese cosmology, and between scholarships from different countries.

Luo Yang is one of the first young scholars who conducted fieldwork in foreign societies in the first decade of this century. When she was an undergraduate student, she was supported by the Institute of Anthropology at Sichuan University to make a field study on the history of the University of Washington's anthropology in 2005-2006, the result of which was published in 2008 in *Chinese Review* of *Anthropology* (Luo Yang, 2008). In her PhD dissertation (2012), she moved to villages near Angkor Wat, Cambodia, where she spent about eight months in 2011. For this field study, she prepared well beforehand. In 2001, she published her reading of Zhou Daguan (about 1266-1346), the author of 真腊风土记 (*Customs of Cambodia*), of the Yuan Dynasty (1206-1368) (Luo Yang, 2011). The dissertation cherished Zhou Dagan's tradition, especially bridging the gap between her writings and historical contributions in writing/interpreting Cambodia as the other in history.

Theoretically, she turns out to be a historical structuralist after years of anthropological training at Peking University. The issue she tackles in Cambodia is how modern Cambodian society conjunctures the two historical foreign forces of Hinduization and Buddhization and embodies them in village lives as a way to be connected to historical transformation. Starting from a discussion of Zhou Daguan, rediscovering the point of view of the other from his records (Luo Yang, 2016a: 21), following studies by western or western-trained anthropologists such as Georges Cœdès, Gu Zhengmei, Ashley Thompson, Ang Choulean, Stanley Tambiah, she tends

to explore the situation of Buddhist monks and Brahmin Agas, as well as their relations to each other in the modern nation-state. According to her, although there are tensions and exclusions between them, they co-operate with each other to perform rituals.

Buddhism took over Hinduism during the 14th century but nowadays both traditions still interact with each other through professional religious practitioners and common village participants who hold their pre-Hinduism native cultural logic of matrilineage, animalism, original worship of ancestors, earth, and mountains, and their specific cosmology based on a binarity principle (*ibid.*: 11-13, 17, 25).

According to Luo Yang's criticism, if French Orientalists came to study Cambodia to serve their colonial control of it, if missionaries tried to "civilize" the so-called "backward local barbarians" through their missions, anthropologists who followed those colonial scholars and missionaries did not do it better: despite their critique of colonialism, they neglected or denied the local agency and capability in exploring both the local people's "others" and themselves (*ibid.*: 10-11, 19). In fact, those anthropologists either decontextualized locals into historical vacuum as if locals had no contacts with neighbors, or when they recognized such contacts, they marginalized them as living at edges of (Indian and Confucian) civilizations lacking their own centrism.

Fig. 2 - Luo Yang in a marriage ceremony during her fieldwork (row one, the first from the right, in red), Siem Reap, Cambodia, 2011

Then how did Luo Yang contribute to the scholarship with her bridging endeavor by going back to Zhou Daguan, an author from the Mongolian-Yuan of the thirteenth century? She suggested that Zhou Daguan's records represent a kind of intermediary circle: at one end there lies the center of his Huaxia 华夏 (ancient Chinese) civilization, and at the other the extreme limit of all under the heaven. The center of the Huaxia civilization needs to adopt native products in order to make itself perfect as required by its claim as a civilization, while the so-called "barbarians" cannot detach themselves from Huaxia. According to his monograph, Zhen-la is one of the centers of their civilizations, having its rules and regulations. As he noted, Tang people (Ch. 唐人, or Chinese) were once respected as Buddha by Cambodians, but exile Tangs were denigrated among locals as they disobeyed or even broke local customs and were treated as "barbarians" (*ibid.*: 20-21). In a short piece, employing a structural approach, she obviously connected her field experience with those Zhou Daguan described (*ibid.*: 215-218). For her, the basic frame she used to interpret these villages is relationist ethnography consisting in four sets of relations (Luo Yang, 2013), borrowed from Wang Mingming, as stated above.

Transnational Minzu studies: Consecutive research on the same ethnic group in a foreign country

Most studies so far are on this-side-of-the-border-connected groups of people living in border-connected areas in foreign countries. In China, there are thirty Minzus recognized by the Beijing central government after 1950s who have their members living in another country, being distanced away by the national border line. We could say that studies on these foreign people began when their overland compatriots were recognized as a *Minzu* in China.[5] Since the early 1980s, they were brought into academic attention and became special topics for graduate programs in universities such as the MUC. Scholars noticed different situations of the compatriot partners of Chinese Minzus living on the other side of the state border. In 2007, the Minzu Institute of Yunnan University initiated an overseas (actually over land) research program on those living in areas on the other side of the border, who have their compatriot partners in the Yunnan Province, China (He Ming, 2014).

As far as this subject is concerned, one of the most remarkable contributions of contemporary Chinese ethnographers is their research on the Dong Gan Muslim people who have migrated from Shaanxi and Gansu to Kyrgyzstan since the 1870s. Different from Luo Yang's research of Cambodia, who has an ancient literature to follow, in the study of Dong Gan people, contemporary Chinese ethnographers, such as Hu Zhenhua 胡振华, Ding Hong 丁宏 and Hao Sumin 郝苏民 among others, have to start from nothing for building up a research field since late last century.

Ding Hong, a graduate of Hu Zhenhua – a famous linguist focusing on Kyrgyzstan and the first to study Dong Gan people during the Soviet period – started her ethnographic enterprise in the 1990s. She published her monograph in 1999. It is about the connection between Hui people living in China and the Dong Gan people in Kyrgyzstan, and the social transformation the latter experienced. This study forms the building block of the study of Dong Gan people in China and motivated researchers to go and write about this group in different forms. Later

[5] See Aga Zuoshi's paper in this issue.

on, out of her visit to the Nenets in northwestern Russia in 2007, Ding Hong opened a new chapter in her studies and even promoted a new concept of the Reindeer Culture on North Polar Tundra 北极冻土带驯鹿文化 (Ding Hong, 2011: 36) to describe the way of life of Nenets. It is a promising Chinese concept to be developed.

Li Rudong 李如东, one of Ding Hong's doctoral students, is also a fieldworker on Dong Gan people. Following the theory of Robert Redfield and Fredrik Barth, Li Rudong tried to illustrate how Dong Gan people identify themselves in their relations with former Soviet Union and their original ancestral land in China, how different groups within them argue with each other for being the authentic representative of the whole Dong Gan people, and how they re-categorize the local environment under the nexus of living in Kyrgyzstan, a quite alien place (Li Rudong, 2016). His review of English literatures, finished before his fieldwork, guaranteed him a wide perspective of the topic (Li Rudong, 2014). Basing on these studies, he is now expanding his research to larger areas and other topics.

Besides, we should not forget to mention Guo Peiyi 郭佩宜, in Taiwan, who followed Liu Bingxiong 刘斌雄's example and went to study Oceania islands' peoples (Guo Peiyi, 2008).

Overseas societies: China/Chinese-related topics

Another central issue of CEFS is border crossing Chinese peoples. For example, Cao Nanlai 曹南来 followed Wenzhou business immigrants and went to study them in France to reveal how their Christian belief supported and shaped their lives there (Cao Nanlai, 2016a, 2016b). Liu Zhaohui 刘朝晖 traced the Qiu-surnamed Fujian group of people downward to their descendants in Malaysia, finding the connectedness and disconnectedness between these overseas Chinese and the natives in China (Liu Zhaohui, 2009a, 2009b).

In ethnomusicology studies, scholars focused on cross-border ethnic groups such as Koreans, Dais 傣族, and Bulangs 布朗族, connecting China and Thailand, Burma, Laos, and Korea (Yang Minkang *et al.*, 2017b).

Li Anshan 李安山, professor at the Peking University, finished a monograph on Chinese populations in Africa. Starting from the pre-Tang dynasty, Li Anshan traced the history of this group of people all the way down to 1999, focusing on their local lives and their relations with China (Li Anshan, 2000). Xu Wei 徐薇, a young anthropologist on Botswana, also studied the predicaments of Chinese in Africa and contributed some ideas on how to deal with them (Xu Wei, 2014).

Aga Zuoshi 阿嘎佐诗, an anthropologist who got her doctoral degree in 2007, went to study how Singapore as a nation-state was born out of a fishing village; she focused especially on the invention of traditions, especially through exhibitions in the Raffles Hotel Museum. The starting point of Singapore was represented as the meeting point between the east and the west (Aga Zuoshi, 2007).

I focus on Tibet with a similar approach. After thirteen months of fieldwork in 2002 and 2003 in suburb Lhasa, I came to know Bod-pa (Ti. བོད་པ; People living in Lhasa and areas around it) quite well. In the sense of Tibetan civilization, however, I am not familiar with those Tibetan-speakers who have been living in Nepal for

centuries. To expand my knowledge, with the support of Asian Scholarship in 2007, I went to Nepalese Lo-yul where I observed the "intermediateness" (Wang Mingming, 2014: 14) among the people of Lo-pa. I connected them to both sides: the caste system from the south and the Tibetan Buddhism from the north, plus their basic Bon, a shaman characterized belief. Their practice of polyandry was shaped by both ideologies of patrilineagy of the south and of house of the north (Chen Bo, 2011). To better understand Lo-pa and their position, I employed the notion of "cross-area connection" to illustrate their interconnectedness with surrounding ethnic groups.

Fig. 3 - A Nepalese local therapist was treating the Chinese anthropologist Chen Bo's toothache, Himalaya area, 2008

After that, since the western discourse of "Tibet" impacts greatly modern interpretations and political controversies on and in China, I attempted to study in an anthropological manner European notions such as "nation," "empire," "kingdom" and "China proper," etc., and their cultural/civilization backgrounds; all form into a meaning system which functions in both explicit and implicit ways to change the notion of "Zhongguo" 中国 ("China" in Chinese) (Chen Bo, 2016). This has led me to try to trace European notions about political entities backward into history and downward into European daily lives to see how these notions are employed.

Xiao Mei 萧梅, a Mongolian ethnomusicologist from Shanghai Conservatory, working on the wide area from Northern and Northwestern China to central Asia and down to South Asia, traced the music practice of Holin-Chor 呼麦 (Хөөмий, or Mooden Chor), a kind of throat singing that produces symphonic results through one person, and related practices such as using one instrument to create the same result (Xiao Mei, 2013, 2014). Intellectually influenced by Wang Mingming, in her lecture delivered on December 8, 2017 at Peking University, she attempted to view such practices as a Holin-Chor civilization that pervades many ethnic groups in a quite large area or that helps them communicate.

Yang Minkang 杨民康, an ethnomusicologist, following Wang Mingming, delineates Southeast Asia into two circles according to the music relations between Southeast China and Southeast Asia in history: the inner circle, mainly a Buddhist music zone, consists of the border-connected groups of people who influenced each other in Burma, Thailand, Laos, Cambodia, and Yunnan, China. This circle could be further demarcated into the inner side and the outside. The music of the outer circle of Southeast Asia, including Indonesia, Malaysia, Singapore, and Philippine, is characterized by its Islam and Christian impactions (Yang Minkang, 2017a; *et al.* 2017b).

A promising future for CEFS would be born out of such a group of people who share the same academic characters as those presented above.

Folklore studies: Gao Binzhong and his ethnographic school

In 2001, Gao Binzhong 高丙中, a professor from Peking University's anthropology section, initiated his program of overseas ethnographic studies. Gao was originally trained in folklore studies, and some of his students also shared a similar academic background (Gong Haoqung, 2005). "*Dao haiwai qu* 到海外去 (Go to study overseas societies)," his slogan of going to study overseas societies (Gao Binzhong, 2006), is modeled after the one by ancestors in folklore studies in 1910s: *Dao minjian qu* 到民间去 [To save China] (Go to study commoners in folk societies) (Wu Xingyun, 2004). He won abundant resources from the Chinese State and from foreign sources to invite a large number of students after 2002 (Gao Binzhong, 2009) to conduct fieldwork abroad. His project was sustained by Bao Zhiming 包智明 (2015), a Chinese Mongolian and a sociologist at MUC, who directs the IGEA although he never conducted fieldwork abroad himself. This group plays an important role in producing ethnographies on foreign societies in mainland China with six monographs published by 2012.

Their fieldwork reports focus mainly on the socio-cultural results of western modernity deployed to non-western countries. Many students have a strong mindset on exploring the citizen-state (*gongming guojia* 公民国家) relations in such foreign countries as Thailand, India, France, the United States, etc., following the program supervisor Gao Binzhong's recognition that China should be oriented toward the building of a civil society 公民社会 in the future.

Productive scholars such as Wu Xiaoli 吴晓黎 having conducted fieldwork in India, Bao Shan 宝山 in Mongolia, Gong Haoqun 龚浩群 in Thailand, Kang Min 康敏 in Malaysia, Zhang Jinling 张金岭 in France, Li Rongrong 李荣荣 in the United States, Yang Chunyu 杨春宇 in Australia, Zhou Xinhong 周歆红 in Germany, and Ma Qiang 马强 in Russia, among others, and contributed the writings of different foreign societies to the ethnographic topology of this school. Even Gao Binzhong himself, not intimidated by his age and the language obstacle, having failed to conduct fieldwork in early 2002, eventually made a two-week pre-fieldwork in the United States in 2007, which was, again, about the folklore in a town in Wisconsin (Gao Binzhong, 2008). As he did not give much space for alterity of American folklores, modernity was thus apprehended as the implementation of western ideals of modernity. His main scholarly contribution, however, is still in the field of folklore studies in China. More or less, this group forms a folklore school of Chinese ethnographies on foreign societies, though there are obviously mixtures of folklore orientations with anthropological orientations. Zhang Qingren 张青仁, who conducted fieldwork in Mexico in 2014-15, is an example of the modernity-folklore-anthropology mixture in ethnographic orientations (Zhang Qingren, 2016, 2017). The same orientation can also be observed in writings by Gong Haoqun (2005), Ma Qiang (2011a, 2016, 2017), Zhang Jinling (2011) and Kang Min (2009).

The contributions of scholars of ethnic minorities to CEFS

Recently, Chinese ethnographers have continued to expand their field. Scholars once focusing on studies of cross-border ethnic groups, including Tibetans, Uyurs, Mongolians, Zhuangs, Dais, Miaos (Hmongs), also go and undertake field studies on the same ethnic groups outside of the Chinese political borders. For example, scholars from Xinjiang University in Northwestern China went to Turkey to conduct studies on natives there; Qinghai Minzu University (QMU henceforth) and MUC started programs to study Tibetan-related ethnic groups in areas south of the Himalaya, in Nepal, Bhutan, Skim, and India, as part of the program on overseas/inland Chinese studies. Although Vasutkumar has recorded Tibetans at Labrang called the children of those Tibetans returned home after decades of living in exile as "*huaqiao* 华侨 (Chinese sojourners)" (Vasantkumar, 2012), for intellectuals to identify them as such is different. For example, in 2014, a program supervised by Ding Hong merged these distinctions to include minorities in diaspora such as Tibetans, Miaos, Yaos, Huis, and Uygurs, in the category of *huaqiao* (Ding Hong *et al.*, 2015). Su Faxiang 苏发祥, a Tibetan professor at MUC's Ethnology and Sociology College, motivated students to study Tibetan-related ethnic groups in Nepal. Tsebhe (ཚེ་བྷེ; Ch. translation, 才贝), a faculty of QMU, went to Nepal, together with her two Tibetan colleagues, for a one-month fieldwork in 2016.

Based upon legends, interviews and documents, they focused on topics such as their travel experience, the making and circulation of Copper Buddha statues, narrations of the Pagoda and the Tibetan-Buddhist community around the Boudhanath in Kathmandu.

Scholars of ethnic minorities also contribute greatly to the research on China's inner diversity. In 2005, Zha Luo 扎洛, a Tibetan scholar from the Chinese Academy of Social Science in Beijing, started writing about the history of Himalayan countries during the Qing dynasty. Before and beyond that, he also conducted intensive studies on his hometown in the Qinghai Province and on general Tibetan history. In his last monograph (Zha Luo, 2012), he focused on the multi-state relations among Sikkim, Bhutan, and Nepal' Gorkar of the mountainous Himalaya, demonstrating a quite different but more comprehensive perspective than his former studies, reviewing historical events and resources from the state perspective. Another issue he dealt with is the border demarcation between China on the one side and Nepal, Sikkim, and Bhutan on the other during the late Qianlong period (1789-1795).

When Ma Qiang 马强, a Muslim Hui from Shaanxi, conducted fieldwork among Malaysia Muslim Chinese in 2008-2009, he tried to bring Chinese concepts such as "*hua* 华" into this field. According to him, "*hua-mu* 华-穆 (Chinese-Muslim)" is part of the "*hua-qiao* 华侨 (over-seas Chinese);" he obviously classifies Huizu 回族 into the category of "Chinese." It refers to those Muslims who have Malaysian nationality, but are "Chinese" physically, growing up with Chinese culture and civilizations of China (Ma Qiang, 2011b: 28).

Conclusion

In summary, the actual map of CEFS is shaped as in four circles: (1) the study of cross-border groups; (2) the study of societies in countries around China, or the China-connected circle; (3) the study of Chinese-connected societies beyond 1 and 2, which should be studied in a culture-conjuncture way; (4) the study of the circle of societies beyond 1, 2, and 3, which should be studied in a comparative sense.

CEFS has made great progress over the past few years, but one can still observe some defaults. First, most studies are based on the aide of local informants who speak English. Some scholars such as He Ming 何明 (2014) have realized this problem. In terms of methodology, CEFS runs the risk of returning to the pre-Malinowski stage of conducting fieldwork, if a researcher relies only on oral or literate translation through some informants but without the capacity for insuring the completeness and reliability of the information that s/he collects.

Generally speaking, it is still difficult for most studies to get a comprehensive and well-balanced consideration of the four sets of complicated relations of a locality, which are the relations between the inside and the outside, between hierarchical social strata, between the past and the present, and between different parts of a culture (Wang Mingming, 2011a). The most notable weakness of the current CEFS maybe the lack of historical dimension. It is often the case that neither the history of Chinese travels and writings about the studied foreign locality nor the history of this locality is taken into account. Besides, in many cases, the key notions scholars employed and the histories of such notions are not enough debated.

Moreover, the unit of the studied other is taken for granted to be the country itself, which was treated more or less as being homogeneous, having no diversity across the country in terms of ethnic groups, religions or beliefs, languages or dialects, etc. This leads to the tribalization of most of our ethnographies on foreign societies: they were narrated, in a way, like Malinowski's representations of the savages on the Pacific islands: no history, no hierarchy, no civilization, and no centralized political structure.

Last but not the least, Chinese anthropology is still in serious need of overseas ethnographic training. Some students go into their field without a solid foundation of disciplinary knowledge or a systematic planning of research.

Compared to those ethnographers who come to the same field from western universities, Chinese ethnographers are still beginners. However, even though it is too early to make our laudatory address to them, CEFS researchers deserve a particular encouragement for their contribution to the renewing of Chinese anthropology.

Bibliographical references

Bao, Zhiming 包智明,
2015, "Haiwaiminzuzhi yu zhongguo renleixueyanjiu de xinchangtai 海外民族志与中国人类学研究的新常态", *Zhongyang minzu daxue xuebao* 中国民族大学学报, 4: 5-8.

Bulag, Uradyn E. 乌·额·宝力格,
2011, "Renleixue de mengguqiusuo – wode xueshu jingli 人类学的蒙古求索——我的学术经历", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 20: 100-117.

Cao, Nanlai 曹南来,
2016a, "Liuli yu ningju: bali wenzhouren de jidutu shenghuo 流离与凝聚: 巴黎温州人的基督徒生活", *Wenhua zongheng* 文化纵横, 2: 72-79.
2016b, "Lvfa huaren yiming jidujiao: diehewangluo yu shequnweishen 旅法华人移民基督教：叠合网络与社群委身", *Shehuixue yanjiu* 社会学研究, 5: 152-169.

Chen, Bo 陈波,
2007, "Zuñi xiaozhen de jiegou yu xiangzheng: jinian Li Anzhai xiansheng 祖尼小镇的结构与象征——纪念李安宅先生", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 3: 142-158.
2009, "Yulun: niboer luoyuren de wenhua-lishi lilun 域论: 尼泊尔洛域人的文化—历史理论", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 12: 146-151.
2010, *Lianzhai yu huaxipai renleixue* 李安宅与华西学派人类学, Chengdu, Bashu shushe.
2011, *Shanshui zhijian: niboer luoyu minzuzhi* 山水之间：尼泊尔洛域民族志, Chengdu, Bashu shushe.
2016, "The Making of 'China' out of 'Zhongguo'", *Journal of Asian History*, 50: 73-116.

Ding, Hong 丁宏,
1999, *Donggan wenhua yanjiu* 东干文化研究, Beijing, Zhongyang minzu daxue chubanshe.
2009, *Beiji minzuxue kaocha biji* 北极民族学考察笔记, Beijing, Zhongyang minzu daxue chubanshe.
2011, "Beiji minzuxue kaocha ji – jiantan minzuzhi de xiezuo 北极民族学考察记——兼谈民族志的写作", *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 4: 33-41.

Ding, Hong 丁宏, **Li Rudong** 李如东 **& Hao Shiyuan** 郝时远,
2015, "Guojia sheke jijing zhongdaxiangmu 'shaoshuminzu haiwai huaren yanjiu' kaitishilu 国家社科基金重大项目 '少数民族海外华人研究'开题实录", *Guangxi minzu daxue xuebao* 广西民族大学学报, 6: 47-58.

Gao, Binzhong 高丙中,
2006, "Renleixue guowai minzuzhi yu zhongguo shehuikexue de fazhan 人类学国外民族志与中国社会科学的发展", *Sixiangzhanxian* 思想战线, 1: 17-20.
2008, "Jinjulu kan meiguo shehui: shihezhen tianye biji 近距离看美国社会: 石河镇田野作业笔记·预调查篇 (上、下)", *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 1-2: 64-73.
2009, "Ningshi shijie de yizhi yu xingdong 凝视世界的意志与学术行动", preface in *Xingtu yu gongmin – taiguo quxiang de zhengzhi minzuzhi* 信徒与公民——泰国曲乡的政治民族志, Beijing, Beijing daxue chubanshe: 1-7.

Gong, Haoqung 龚浩群,
2005, "Minzu guojia de lishi shijian : jianxi dangdai taiguo de jieri tixi 民族国家的历史时间——简析当代泰国的节日体系", *Kaifang Shidai* 开放时代, 3: 114-126.

Guo, Peiyi 郭佩宜,
2008, "Xipukongjian, qingshushuxue yu qingshuditu 系谱空间、亲属数学与亲属地" in Lin Meirong 林美容, Guo Peiyi 郭佩宜, Huang zhihui 黄智慧 (eds.), *Kuanrong de renleixue jingsheng: Liu Binxiong xiansheng jinian lunwenji* 宽容的人类学精神: 刘斌雄先生纪念论文集, Taipei, Institute of Ethnology/Academia Sinica: 21-92.

He, Ming 何明,
2014, "Zongxu: maixiang yiguo tianye, jiedu tazhe wenhua 总序：迈向异国田野，解读他者文化" in Zhang Jingpeng 张锦鹏 (ed.), *Cong taoli dao guifu* 从逃离到归附, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe: 1-15.

He, Ting 贺霆,
2007, "Zhongyi zai faguo – tantao zai xifang jinxing renleixue yanjiu de fangfa 中医在法国——探讨在西方进行人类学研究的方法", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 1: 146-148.

Hsu, Francis L. K.,
1975, *Iemoto: The Heart of Japan*, Cambridge, Mass. Schenkman Pub. Co.

Kang, Min 康敏,
2009, *Xiyi weichang zhi bi: yige Malai cunzhuang richang shenghuo de minzuzhi* 习以为常之蔽——一个马来村庄日常生活的民族志, Beijing, Beijing daxue chubanshe.

Kroeber, Alfred Louis,
1917, "Zuñi Kin and Clan", *Anthropological Papers of American Museum of Natural History*, 18/2: 39-204.

Li, Anshan 李安山,
2000, *Feizhou huaqiao huaren shi* 非洲华侨华人史, Beijing, Zhongguo huaqiao chubanshe.

Li, Anzhai (Li, An-Che) 李安宅,
1937, "Zuñi: Some Observations and Querries", *American Anthropologist*, 39: 62-75.
2011, "Huiyi haiwai fangxue 回忆海外访学", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 16: 154-167.

Li, Rudong 李如东,
2014, "Yingyu shijie de dongganren shidi yanjiu shuping 英语世界的东干人实地研究述评", *Huizu yanjiu* 回族研究, 4: 140-144.
2016, *Zhongya Dongganren minzuguan, diyuguan he zongjiaoguan de minzuzhi yanjiu* 中亚东干人民族观、地域观和宗教观的民族志研究, PhD Dissertation, Zhongyang minzu daxue.

Liang, Yongjia 梁永佳,
2008, "Between Science and Religion: Astrological Interpretation of the Tsunami in India", *Asian Journal of Social Science*, 36/2: 234-249.
2009, "Haixiao, shijianguan: yingdu tianye gongzuo zhushi 海啸、时间观：印度田野工作注释", *Guangxi minzu daxue xuebao* 广西民族大学学报, 5: 25-30.

Liu, Zhaohui 刘朝晖,
2009a, "Haiwai minzuzhi de tianye diaocha yu wenben biaoshu 海外民族志的田野调查与文本表述", *Guangxi minzu daxue xuebao* 广西民族大学学报, 5: 13-19.
2009b, "1948 nian bincheng de fenli yundong yu taodun de Huaqiao minzu zhuyi 1948 年槟城的分离运动与逃遁的华侨民族主义", *Kaifang shidai* 开放时代, 10: 122-132.

Luo, Yang 罗杨,
2008, "Huashengdundaxue de renleixue – cong fanshi Zhong zoulai 华盛顿大学的人类学——从范式中走来", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 5: 206-238.
2011, "Zai zhoubian de wenming – cong zhenlafengduji kan zhongjianquan de yansheng 在周边的文明——从《真腊风土记》看中间圈的延伸", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 16: 103-137.
2012, *Wangcheng zhong de "wenming": Jianpuzhai Wuge yizhi minzuzhi diaocha* 王城中的"文明"——柬埔寨吴哥遗址民族志调查, PhD Dissertation, Peking University.
2013, "Jianpuzhai huaren de tudi he zuling xinyang – cong guanxizhuyi renleixue shijiao de kaocha 柬埔寨华人的土地和祖灵信仰—从关系主义人类学视角的考察", *Huarenhuaqiao lishiyanjiu* 华人华侨历史研究, 1: 60-67.
2016a, *Tabang de wenming: jianpusai wuge de zhishi, wangquan yu zongjiao shenghuo* 他邦的文明: 柬埔寨吴哥的知识、王权与宗教生活, Beijing, Beijing lianhe chuban gongsi.
2016b, "Wenhua chayi wenye daozhi: wo zai jianpuzhai de liangci beipian jingli 文化差异文野倒置：我在柬埔寨的两次被骗经历" in Zheng Shaoxiong & Li Rongrong (eds.), *Beimingyouyu: renleixuejia de tianye gushi* 北冥有鱼：人类学家的田野故事, Beijing, Shangwu yinshuguan: 215-218.

Ma, Qiang 马强,
2011a, "Chengxiang zhijian de daqia : Eluosi ren dute de shengchan he shenghuo kongjian 城乡之间的达恰：俄罗斯人独特的生产和生活空间", *Kaifang Shidai*开放时代, 4: 132-134.
2016, "Youdao fuhuojie, zaijian siweita 又到复活节 再见斯维塔", *Diyijie lü-e Zhongguo xuesheng xuezhe E-luo-si yanjiu xueshu yantaohui lunwenji* 第一届旅俄中国学生学者俄罗斯研究学术研讨会论文集: 139-143.
2017, "Eluosi minzu guojia rili: cong 'shiyue geming jie' dao 'renmin tuanjie ri' 俄罗斯民族国家日历：从'十月革命节'到'人民团结日'", *Shijie Zhishi* 世界知识, 20: 35-37.

Ma, Qiang 马强, **(homonym)**
2011b, "Wenhuaqianke yihuo wenhua bianyuan: duozuqun duozongjiao beijingxia de malai xiya huaren musilin 文化掮客抑或文化边缘：多族群多宗教背景下的马来西亚华人穆斯林", *Sixiang zhanxian* 思想战线, 1: 28-32.

Osgood, Cornelius,
1963, *Village Life in Old China. A Community Study of Gao Yao Yunnan,* New York, The Ronald Press Company.
1985, "Failures", *American Anthropologist*, 87/2: 382-387.

Qiao, Jian 乔健
1999, *Piaobo zhong de yongheng* 漂泊中的永恒, Jinan, Shandong huabao chubanshe.

Qiu, Yu 邱昱,
2018, "'The Chinese are Coming': Social Dependence and Entrepreneurial Ethics in Post-Colonial Nigeria" in Billé F. and Urbansky S. (eds.), *Yellow Perils: China Narratives in the Contemporary World*, Honolulu, University of Hawaii Press: 142-169.

Tian, Rukang (T'ien, Ju-Kang) 田汝康,
1953, *The Chinese of Sarawak. A Study of Social Structure*, London, Dept. of Anthropology, London School of Economics and Political Sciences.

Vasantkumar, Chris,
2012, "What is this 'Chinese' in Overseas Chinese? Sojourn Work and the Place of China's Minority Nationalities in Extraterritorial Chinese-ness", *The Journal of Asian Studies*, 71/2: 423-446.

Wang, Mingming 王铭铭**,**
2002, *Renleixue shi shenme*人类学是什么, Beijing, Beijing daxue chubanshe.
2004, "Xunzhao Zhongguo renleixue de shijieguan 寻找中国人类学的世界观" in Li Gongming 李公明 (ed.), *2004 nian Zhongguo zuijia jiangzuo* 2004 年中国最佳讲座, Wuhan, Changjiang wenyi chubanshe: 262-285.
2006, "Zhongguo renleixue de haiwai shiye 中国人类学的海外视野", *Zhongnan minzu daxue xuebao* 中南民族大学学报, 3: 28-34.
2009, "Sanquanshuo: Zhonguo renleixue hanren, shaoshuminzu, haiwaiyanjiu de xueshu yichan 三圈说——中国人类学汉人、少数民族、海外研究的学术遗产", *Zhongguo renleixue pinglun* 中国人类学评论, 13: 125-148.
2011a, "Minzuzhi yu siduiguanxi 民族志与四对关系", *Dayin* 大音, 1: 201-222.
2011b, "Suowei haiwaiminzuzhi 所谓海外民族志", *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, 3: 116-129.
2014, "Wenming, jiyouguanyuci de mingzuxue, shehuirenleixue yu shehuixue guandian 文明，及有关于此的民族学、社会人类学与社会学观点", *Zhongnan minzu daxue xuebao* 中南民族大学学报, 4: 14-25.

Wu, Di 吴迪**,**
2015, *The Everyday Life of Chinese Migrants in Zambia: Emotion, Sociality and Moral Interaction*, PhD Dissertation, London School of Politics and Economics.

Wu, Xingyun 吴星云**,**
2004, "'Dao minjian qu': minguo chuqi zhishi fenzi xinlu '到民间去': 民国初期知识分子心路", *Dongfang luntan*东方论坛, 3: 88-93.

Wu, Zelin 吴泽霖**,**
1992, 美国人对黑人犹太人和东方人的态度 (*American attitudes toward Blacks, Jews and Oriental peoples*), Beijing, Zhongyang minzu xueyuan chubanshe (Translation: Fu Sufei 傅愫斐 *et al.*).

Xiang, Biao,
2007, *Global 'Body Shopping': An Indian Labor System in the Information Technology Industry*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Xiao, Mei 萧梅**,**
2013, "Chao'ercao: menggu yingyue Zhong de lishi xushi 潮尔草：蒙古音乐中的历史叙事", *Wenhuibao* 文汇报, September 9.
2014, "Wenming yu wenhua zhijian : you humai xianxiang yinsheng de caoyuan yingyue zhisi 文明与文化之间: 由'呼麦'现象引申的草原音乐之思", *Yinyue yishu* 音乐艺术, 1: 38-50.

Xu, Wei 徐薇**,**
2014, "Huaqiao huaren zai feizhou de kunjing yu qianjingzhanwang 华侨华人在非洲的困境与前景展望", *Dongnanya yanjiu* 东南亚研究, 1: 85-90.

Xu, Xinjian 徐新建**, Wang Mingming** 王铭铭 **& Zhou Daming** 周大鸣 ***et al.*,**
2008, "Renleixue de Zhongguo huayu人类学的中国话语", *Guangxi minzu daxue xuebao*, 2: 86-93.

Yang, Chunyu 杨春宇**,**
2014, "Zai quanqiuhua beijingxia chongxing dingwei zhongguo zhongguo renleixue 在全球化背景下重新定位中国人类学", *Zhongguo shehui kexue bao* 中国社会科学报, June 27.

Yang, Minkang 杨民康,
2017a, "Xinansilu yuewu Zhong de yinduhua diheng yu chuanbo guiji 西南丝路乐舞中的印度化底痕与传播轨迹", *Minzu yishu yanjiu* 民族艺术研究, 2: 8-19.
2017b (*et al.*), "Haiwai yishu minzuzhi yu kuajie zuqun yingyue wenhua yanjiu 海外艺术民族志与跨界族群音乐文化研究", *Minzu yishu* 民族艺术, 3: 36-45.

Zha, Luo 扎洛,
2012, *Qingdai Xizang yu bulukeba* 清代西藏与布鲁克巴, Beijing, Zhonguo shehui kexue chubanshe.

Zhang, Jinling 张金岭,
2011, "Zhongguo wenhua shiye xia de renleixue haiwai minzuzhi yanjiu – jiyu faguo tianye jingyan de sikao 中国文化视野下的人类学海外民族志研究——基于法国田野经验的思考", *Yunnan shehuikexue* 云南社会科学, 1: 59-64.

Zhang, Qingren 张青仁,
2016, "Cong zhousui yishi toushi moxige shehui 从周岁仪式透视墨西哥社会", *Minzu yishu* 民族艺术, 3: 159-164.
2017, "Zongjiao yu xiandaixing de zifanxing Jiangou: yixiang dui Moxige tianzhujiao lishi bianqian de renleixue yanjiu 宗教与现代性的自反性建构:一项对墨西哥天主教历史变迁的人类学研究", *Shijie Zongjiao Yanjiu* 世界宗教研究, 1: 162-171.

Zuoshi, Aga 阿嘎佐诗,
2007, *Cong difang dao guojia: yi Xinjiapo wei ge'an* 从地方到民族国家——以新加坡为个案, PhD Dissertation, Zhongyang minzu daxue.

Wang Jing est doctorante en anthropologie à l'Université Paris Sciences et Lettres. Ses travaux s'inscrivent au croisement de l'institutionnalisation d'une culture dans un pays d'accueil et sur des circulations transnationales des savoir-faire Chine-France, dont le patrimoine immatériel et sa mise en place de la Convention de l'UNESCO.

Mots-clefs : anthropologie en Chine — Patrimoine Culturel Immatériel — politique culturelle — folklore — Convention 2003 de l'UNESCO

Le Patrimoine Culturel Immatériel en Chine : enjeux anthropologique et politique. Récits d'expériences croisées d'une Convention UNESCO

Wang Jing,

Université Paris Sciences et Lettres

Le Patrimoine Culturel Immatériel (PCI) est devenu en Chine un élément politique central du discours national de ces vingt dernières années. La diversité des traditions, des savoir-faire et des performances continue d'être interprétée comme l'expression du génie de la Chine, capable de fondre dans une seule nation une grande diversité de peuples. Il ne manque pas de débats sur la définition du « Patrimoine Culturel Immatériel », ni de travaux concernant l'histoire du PCI en Chine ou le lien entre l'anthropologie et le PCI. L'auteure n'a pas la prétention d'évoquer toutes les dimensions de ce sujet complexe. D'abord, la Chine est un très vaste pays beaucoup moins uniforme que nous l'imaginons. Ensuite, l'actualité du Patrimoine Culturel Immatériel y est très riche et est associée à toutes les formes de « culture ». Enfin, les représentants chinois de « la Culture » ont parfaitement assimilé et se sont approprié la rhétorique de l'UNESCO et présentent leur pays comme un modèle pour l'inventaire, l'étude et la sauvegarde du patrimoine immatériel. Mais ces discours officiels ne permettent pas de saisir la réalité vivante et complexe des pratiques et de comprendre les problèmes nés de la généralisation de la catégorie du PCI dans l'administration culturelle de la société chinoise contemporaine.

Les expériences que j'ai vécues de 2007 à 2015 au sein des institutions liées au PCI m'ont permis d'observer de manière directe et indirecte l'application de la Convention du Patrimoine Culturel Immatériel dans les deux pays – France et Chine –, ainsi que l'écart entre le concept de l'UNESCO et sa traduction en Chine. Travailler au Secrétariat du PCI au siège de l'UNESCO m'a en effet aidé à mieux comprendre de l'intérieur l'esprit de cette convention et le rôle d'un anthropologue en matière d'évaluation et d'enregistrement de tel ou tel élément ; assister aux débats au sein du Secrétariat de la Convention ou participer à la pré-évaluation des dossiers de candidature des États-membres, en tant qu'actrice de « la Convention », m'a permis d'avoir un accès de première main aux documents envoyés par des pays, ainsi qu'aux interactions entre les candidats et le décideur de la Convention à l'UNESCO. Mais le plus précieux et le plus valorisant a été d'assister à toutes les séances de consultation et d'évaluation des dossiers de

candidature, qui se faisaient au sein des différents groupes d'experts, politiques, diplomatiques, académiques, dont la majorité des membres sont des ethnologues, anthropologues ou folkloristes. En tant qu'anthropologue formée en France, originaire de Chine, ma collaboration scientifique avec les chercheurs anthropologues chinois et français passionnés par ce sujet m'a permis de porter un regard croisé sur la politique UNESCO du PCI de ces trois mondes : l'UNESCO, la Chine et l'Europe. Ce fut une opportunité aussi de tester mes hypothèses et mes réflexions sur mes terrains d'enquête, entre les trois villes Suzhou, Qingdao et Paris. Les réflexions collectives au sein du groupe de travail sur le projet ANR « les religions des Chinois en France » ont renouvelé ma compréhension des enjeux de la patrimonialisation du religieux. Mes derniers échanges avec les fondateurs de la formation d'une approche du « Patrimoine Culturel Immatériel » en France, étroitement associée au département de l'ethnologie et de la muséologie du ministère de la Culture (et du Patrimoine) ont alimenté mes comparaisons.

Je retiendrai ici trois points de mon observation[1]. Le premier rappelle l'interprétation par la Chine de la définition du « Patrimoine Culturel Immatériel » dans la Convention 2003 de l'UNESCO. Il s'agit de comprendre l'enjeu de l'instauration rapide du système PCI en Chine, selon quels principes et avec quels moyens, l'administration chinoise de la culture s'est mise en mouvement et les raisons de l'énorme visibilité du PCI auprès des autorités chinoises de tout niveau. Par contraste, la définition du PCI par l'UNESCO n'a pas été intégrée facilement par les experts français et sa légitimité a été interrogée par la plupart des anthropologues et historiens français.

Le second point adopte une vue plus rapprochée, presque microscopique à l'échelle de la Chine. Nous examinerons de près les conditions et, surtout, les éléments qui ont été retenus dans la première liste locale du PCI. Les trois études de cas des éléments inscrits aux niveaux régional, national et international montrent comment l'administration chinoise construit d'une manière pragmatique son système PCI, en privilégiant les « savoir-faire » et leur transmission au sein de la société, ainsi que la promotion de « la culture » chinoise à l'étranger par le biais de la marque « Patrimoine Culturel Immatériel ».

Dans un troisième temps, nous décrirons la mise en place précipitée d'un enseignement formel, universitaire ou para-universitaire, dont le PCI est l'occasion ou le prétexte. Et nous dirons un mot sur la question des « maîtres », détenteurs du patrimoine immatériel, et sur la relation, jamais explicitée, du Patrimoine Culturel Immatériel comme spécialité professionnelle avec d'autres disciplines, particulièrement l'anthropologie.

Le Patrimoine Culturel Immatériel et l'étude du « folklore » en Chine

Les anthropologiques du « patrimoine immatériel » en Europe et en Chine

Ce que l'on entend par « patrimoine culturel » a changé de manière considérable au cours des dernières décennies, en partie du fait de la méthodologie élaborée par l'UNESCO pour ces politiques d'inscription et de sélection des candidatures

1- Dans ce texte, je me permets d'utiliser la première personne dans certains passages concernant mes expériences personnelles en tant que participante à la mise en place de la Convention du PCI en Chine, ensuite comme actrice au sein du Secrétariat de la Convention à l'UNESCO. Ces expériences m'ont permis de compléter plus tard les éléments d'enquête afin de réaliser une comparaison et une analyse anthropologiques.

(Bortolotto, 2013). Le patrimoine culturel ne s'arrête plus aux recensements de monuments et de collections d'objets. Il comprend également « les traditions ou les expressions vivantes héritées des ancêtres et transmises aux descendants, comme les traditions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, les rituels et les événements festifs, et par extension, les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ou les connaissances et les savoir-faire nécessaires à l'artisanat traditionnel[2] ». L'importance du Patrimoine Culturel Immatériel ne réside pas tant dans la manifestation culturelle elle-même ou dans les productions manifestes que dans la richesse potentielle des connaissances et du savoir-faire qu'il transmet d'une génération à une autre.

Le patrimoine culturel immatériel, PCI, a pris la place de ce que l'on appelait le « folklore ». L'étude du folklore[3] par les « folkloristes » était une « discipline » souvent autodidacte, pratiquée par des érudits locaux. Les régimes communistes en Europe ont encouragé le développement de ces études et pratiques comme des réactivations de la « culture populaire (paysanne et ouvrière) ». La notion de « folklore » et particulièrement de « folklore vivant » est reprise désormais par les instances de l'UNESCO mais n'est pas à confondre avec celle de « trésor-vivant[4] » (Bouvier, 1993), qui est une notion héritée des techniques d'enquête et de collecte des sciences d'inventaire du XIXe siècle, faisant appel à des témoins privilégiés. La notion de folklore vivant a été théorisée et réactivée par des ethnologues européens comme Van Gennep (1924)[5]. L'objectif n'est plus désormais celui de conserver des vestiges du passé dans leur « authenticité » mais de transmettre, au prix de sa transformation, ce que l'Unesco appelle un « patrimoine vivant ».

Dans le champ de l'anthropologie, l'appellation « immatériel » peut faire débat : toute pratique « culturelle » n'est-elle pas à la fois et inséparablement matérielle et immatérielle ? L'immatériel se démarque sans doute du « matériel » (Turgeon, Araoz & Bonnette, 2009) objectivé ou sanctuarisé (l'exemple du monument ou des temples), mais n'est pas pour autant à confondre avec le « spirituel » ou le mémoriel : l'immatériel a partie liée avec la connaissance technique et la mémoire

2- Site de l'UNESCO, page concernant le PCI.

3- En Europe, le terme folklore a été proposé en 1846 par l'archéologue britannique W. J. Thomas. Avant cela, le folklore était appelé *volkskunde* en Allemagne, et en Angleterre et dans d'autres pays européens, on parlait des arts populaires ou de littérature populaire. En 1846, dans sa lettre au temple d'Athéna, Thomas proposa d'utiliser le mot folklore pour désigner cette discipline émergente dont la signification initiale fait référence aux connaissances et aux arts de faire des gens du peuple (*Volk*), y compris les coutumes traditionnelles, les croyances populaires, les contes populaires, les chants, les proverbes, etc. La redécouverte, sinon la réinvention, des héritages folkloriques est une nécessité pour les politiques d'édification de la conscience nationale dans les colonies des États modernes dont la gouvernance est confrontée à de nombreux groupes ethniques. Le folklore comme pratique culturelle a été profondément développé et est devenu une discipline importante en sciences sociales.

4- Cette expression s'inspire de la notion japonaise de « trésor national ». Selon l'UNESCO, « les Trésors humains vivants sont des personnes qui possèdent à un haut niveau les connaissances et les savoir-faire nécessaires pour interpréter ou recréer des éléments spécifiques du patrimoine culturel immatériel ». Le qualificatif de « maître du savoir-faire » ou « star du savoir-faire » se réfère au « trésor vivant ». Aussi voir Bouvier, 1993.

5- Dans le petit livre sur le *Folklore* (1924), Van Gennep emploie l'expression « arts populaires » au pluriel, en les assimilant alors essentiellement aux arts plastiques ; ce qui ne signifie pas qu'il ne se soit pas intéressé, par exemple, à la musique et à la chanson. D. Fabre souligne le lien fort entre Folklore et Arts populaires pour Van Gennep, notamment : « le choix du folklore comme ethnographie des mondes *populaires à l'intérieur même de notre société* » (Fabre, 2018 : 202 ; l'italique est de l'auteur). Il suggère qu'au fond l'approche ethnographique des arts populaires devrait être le couronnement de la science du peuple.

des matériaux, il englobe l'ensemble des savoir-faire mémorisés ou réinventés et se dévoile particulièrement à l'occasion des reconstructions ou des politiques de « restauration » comme celles de Viollet-Le-Duc. Ce qui fait l'objet du questionnement anthropologique contemporain, ce sont les processus qui président à l'émergence de dispositifs d'instauration et de restauration des biens d'exception ayant pour une « communauté » une valeur pérenne.

En Chine, comme en France, le patrimoine dans son aspect « immatériel » a d'abord été interprété dans le registre de l'oralité et de ses formes d'expression narrative, gestuelle et musicale. Cette priorité accordée à la sauvegarde des archives des « traditions orales » a permis de réintroduire (ou de recycler), sous couvert de « l'immatériel », tout le capital accumulé de l'inventaire des pratiques dites populaires/ethniques ou folkloriques (chants, danses, arts martiaux) valorisées par la politique étatique au sein du PCI du jour au lendemain.

Comme en France, les études de « folklore » en Chine – en chinois, *minsuxue* 民俗学 – et leurs organismes sont une vieille tradition. Depuis le début des années 1920, où le premier mouvement de l'étude du folklore a été lancé principalement par Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), l'ancien président de l'université de Pékin, cette discipline a connu plusieurs évolutions : en novembre 1927, l'université Sun-Yat-sen à Canton a créé le premier organisme officiel, Canton Folklore Society, *minsu xuehui* 民俗学会. En 1950, une autre association, Chinese Folk Literature and Art Association, *Zhongguominjian wenyijia xiehui* 中国民间文艺家协会, a été fondée. Autre exemple très important, l'association China Folklore Society, *Zhongguo minsuxuehui* 中国民俗学会, a été créée en 1983. Cette dernière a son siège dans le temple taoïste de Dongyue, *Dongyuemiao* 东岳庙, qui est devenu plus tard le musée du Folklore de Pékin. À l'époque l'association rassemble plus de mille chercheurs issus des différentes régions de la Chine, la plupart d'entre eux ayant une formation dans les domaines suivants : anthropologie culturelle, ethnologie, littérature et arts, histoire, sociologie, etc. Le contenu de l'étude du folklore (Zhong Jingwen, 2009 : 6-9) en Chine comprend l'exploration et l'interprétation de la théorie du folklore, l'étude et la narration de l'histoire du folklore, la méthodologie du folklore et la collecte et la préservation du matériel folklorique. Selon le « Dictionnaire Chine Encyclopédie », le folklore est « un terme général pour définir les coutumes populaires qu'une communauté/un peuple pratique de longue date ». Il comprend les habitudes, les croyances et diverses littératures orales, comme les mythes, légendes, symboles, divinations, prières, y compris les superstitions et les fêtes, les jeux traditionnels, les arts et artisanats, etc. Cette définition reprend celle de l'article 2 de la Convention 2003 du PCI :

> « On entend par 'patrimoine culturel immatériel' les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu.[6] »

[6] Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel [archive], Unesco.org.

Mais il y a un écart entre le texte juridique sur les critères de la Convention servant à juger de la valeur d'une pratique afin de dire si elle mérite ou pas une reconnaissance internationale par l'UNESCO et la vie réelle d'une pratique populaire qui évolue, s'améliore ou disparaît à son propre rythme, n'en déplaise aux experts qui cherchent à la fixer.

La méthodologie de l'étude du folklore impose, d'une part, de fouiller les archives locales, les documents historiques et, d'autre part, de réaliser des enquêtes de terrain avec observation participante et interviews auprès des habitants et des pratiquants. Peut-on dire néanmoins que l'identification des critères du « patrimoine immatériel » s'inspire de la méthodologie de l'étude du folklore ? C'est sans doute la raison pour laquelle, depuis 2003, la China Folklore Society est devenue le groupe scientifique le plus compétent pour réfléchir à la mise en place de la Convention du PCI en Chine. Les actions sont multiples : créer un comité scientifique pour comprendre la Convention, organiser des conférences et des séminaires pour expliquer la définition du PCI et les concepts de la Convention, mobiliser les ressources et les compétences locales pour créer un réseau interrégional de publications, favoriser les coopérations interdisciplinaires, mettre en place des ateliers de pratiques folkloriques « traditionnelles ».

En 2011, alors que je travaillais au sein du Secrétariat de la Convention PCI, la demande du statut « ONG – UNESCO sur le PCI » de la China Folklore Society a été acceptée par l'UNESCO. Les phénomènes folkloriques sont devenus un sujet d'études académiques en Chine, et les arrivées d'universitaires multidisciplinaires ont légèrement changé les règles du jeu et les méthodologies dans le traitement des archives sur les expressions orales, les textes, les objets folkloriques, les musiques et les danses. Dans le même temps, l'esprit et les méthodes de l'anthropologie culturelle se sont introduits dans l'application de la Convention à tout niveau.

L'instrumentalisation du PCI dans la politique culturelle chinoise : des choix stratégiques majeurs

Tout abord, l'enjeu nouveau du patrimoine « immatériel » met l'accent sur la transmission des connaissances des matériaux et des ressources minérales et végétales, ainsi que des savoir-faire appliqués dans le domaine de la médecine, des arts et des techniques, y compris au sein des métiers urbains. Cet enjeu n'est pas particulièrement considéré comme prioritaire, à la différence de ce qui émerge et s'impose dans les pays occidentaux ; il est redistribué dans les champs d'étude des sciences physico-chimiques et biologiques et des techniques d'ingénierie « modernes », sous forme de rappels culturels et historiques.

Ensuite, paradoxalement, le sujet le plus délicat et polémique dans la traduction de la Convention en chinois concerne les domaines mentionnés dans l'Article 2, Point 2 (c), « les pratiques sociales, rituelles » qui se traduisent en chinois *liyi* 礼仪, une expression neutre qui montre que la dimension religieuse n'est pas soulignée en tant que telle. Le gouvernement veut plus particulièrement éviter d'assumer l'héritage des religions chinoises (paysanne, féodale, ou moderne). Dans la continuité de la politique d'un État laïque le patrimoine religieux est traduit par les termes de « croyances », de « coutumes », de rituels ou de « superstitions » populaires (Goossaert, 2004 : 11-21), à bonne distance des catégories religieuses occidentales de « foi », de « mystique » ou de « spiritualité », ce qui n'est pas sans

poser problème. Les chercheurs, particulièrement certains historiens et anthropologues chinois, ne cessent pas de s'interroger sur le rôle de la croyance locale (Feuchtwang & Wang Mingming, 1991 ; Wang Mingming, 1997) au sein d'une communauté et sur ses modes de transmission. Mais cette problématique de la transmission des « pratiques religieuses populaires » reste en dehors des religions reconnues officiellement en Chine.

Enfin, la refonte des cursus universitaires visant à intégrer une formation spécialisée aux politiques et méthodologies du PCI est pensée d'abord dans le cadre des sections d'arts, d'architecture, de civilisations, de littérature et d'ethnologie. Cette dernière, traditionnellement incarnée par les études de folklore et par les monographies villageoises, reste en marge de l'anthropologie sociale ou culturelle ou de la sociologie. Mais le PCI, comme science ou technologie « interdisciplinaire », est censé s'étendre à toutes les formations, et particulièrement à l'histoire, l'art et l'anthropologie.

Si nous constatons qu'il y a des points communs dans la notion de « Patrimoine Culturel Immatériel » entre la France et la Chine, les attitudes sur la légitimité de la Convention, ainsi que la mise en place de la Convention, sont très différentes entre les deux pays.

L'application de la Convention PCI en Chine

Quatre époques de l'application

Dès la mise en place d'une politique du PCI par l'UNESCO, la République Populaire de Chine a manifesté une adhésion enthousiaste. Preuve en est, entre 2001 et 2005, l'inscription parmi les « Chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » de quatre performances chinoises : l'opéra *Kunqu* 昆曲, le *guqin* 古琴 et sa musique, le *muqam* ouïgour du Xinjiang et *l'urtin duu*, chant long de Mongolie (Chen Feilong, 2009 : 49). La Chine a été parmi les premiers signataires de la Convention, créée en octobre 2003, puisqu'elle est devenue l'un des États partenaires dès août 2004. Le dernier bilan, daté de décembre 2017, de l'UNESCO classe la Chine parmi les pays de tête avec trente-neuf éléments retenus dans les listes du patrimoine culturel immatériel[7].

Sans s'interroger sur la nature ou la légitimité du terme « immatériel » de la Convention UNESCO 2003, la Chine se révèle un très bon élève dans l'application de la Convention en construisant efficacement son système *Top-Down et Bottom-Up*, en mettant en place une gestion consultative purement administrative sur la construction et l'enrichissement des inventaires régionaux et nationaux. La mise en place de la « Convention du Patrimoine Immatériel » en Chine se réalise en plusieurs étapes. Pour chaque étape, les rôles des différents acteurs évoluent selon les mouvements de la politique du PCI en Chine. De 2003 à aujourd'hui, selon mon expérience, la Chine a vécu quatre époques de vie du PCI.

La Chine est d'abord très active dans la période préparatoire de la Convention qui est marquée par la proclamation de la liste des chefs-d'œuvre du patrimoine oral de l'humanité pour 2001, 2003 et 2006. L'UNESCO crée donc la convention en 2003, dont la première liste est la Liste représentative des chefs-d'œuvre du

7- UNESCO – Patrimoine Culturel Immatériel – statistiques.
URL : https://ich.unesco.org/fr/listes?country=00024&multinational=3&display1=inscriptionID

patrimoine oral. L'opéra *Kunqu* devient le PCI représentatif, classé dans la liste des chefs-œuvre du patrimoine oral et de l'humanité en 2001. Pour donner une idée de cette effervescence académique et universitaire, je partirai de ce que je connais le mieux, c'est-à-dire de ma propre expérience. J'ai fait mes études à l'université de Suzhou, au sud-est de Shanghai. Des études de littérature et d'arts. Suzhou est la ville natale de l'opéra *Kunqu*. La ville était folle de joie lorsqu'il a été reconnu par l'UNESCO comme chef-d'œuvre mondial et comme culture représentative de la Chine, inscrite dans la liste mondiale. Je me souviens du moment où les chercheurs locaux de l'opéra *Kunqu* ont été sollicités pour le premier dossier de candidature à l'UNESCO, alors que j'étais à l'université de Suzhou. Le département des arts et littérature était l'un des porteurs du projet désigné par le gouvernement local. En tant que bénévole, j'ai pu assister à certaines séances de haut niveau de *Kunqu*, qui ont donné lieu à une représentation uniquement dans l'opéra de Suzhou ou dans les bons salons de thé en ville. À noter que l'on ne parlait pas de la formation de cet art oral et musical dans le campus de Suzhou.

La « communauté » des pratiquants de l'opéra *Kunqu*, à ma connaissance, n'a pas joué, à l'époque, un rôle majeur dans la gestion du dossier de candidature, même si l'opéra *Kunqu* est devenu « automatiquement » PCI mondial. Mon professeur de littérature, spécialiste de la culture orale à l'université de Suzhou, a été sollicité par le gouvernement local pour construire le dossier. Il a réussi à persuader les pratiquants de *Kunqu* de signer le « consentement de communauté » qui fait partie du formulaire de candidature. Les spécialistes académiques ayant travaillé sur « les cultures du folklore », par exemple la littérature orale, les chants et les pratiques folkloriques, ont formé des équipes de recherche pour analyser « la convention 2003 de l'UNESCO ».

Depuis, l'État chinois n'a cessé de présenter d'une manière officielle cette « culture représentative de la Chine » en France en y associant les grands maîtres de Kunqu : dans le cadre du 50e anniversaire de l'établissement des relations diplomatiques sino-françaises, en 2014, une représentation de *Kunqu* a eu lieu, dans la soirée du 25 juin, à l'Espace Pierre Cardin à Paris. Le présentateur a souligné que le *Kunqu* avait été sélectionné en 2001, puis inscrit par l'UNESCO sur la liste du PCI.

En 2018, au moment du nouvel an chinois, la pièce de *Kunqu* « Le pavillon aux pivoines » a été présentée à la Philharmonie de Paris, l'un des lieux culturels prestigieux de la ville, et l'on n'a pas manqué de souligner, à la manière du présentateur, l'inscription de cet art oral par l'UNESCO : « *Inscrit par l'UNESCO sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, l'opéra Kunqu est la plus vieille forme d'opéra chinois qui soit encore jouée. Avec un répertoire puisant dans l'histoire ou la mythologie […]* ».

Au moment même où je termine ce texte, le directeur de la vie associative de la mairie d'Aubervilliers m'informe que le *Kunqu* sera présenté tout prochainement à l'UNESCO et programmé ensuite lors de la fête de la ville d'Aubervilliers devant le grand public.

La deuxième étude de cas que j'ai eu l'occasion de suivre est celle qui concerne la ville de Qingdao et les conditions de création de l'inventaire régional. Port sur la mer de Chine, Qingdao était une ville de pêcheurs, qui s'est développée au début

du XXe siècle en devenant un important comptoir colonial de l'Allemagne (ce qui explique que la bière chinoise est aujourd'hui produite à Qingdao). La ville a connu dans les dernières années une expansion extraordinaire puisqu'elle atteint aujourd'hui 800 000 habitants. Elle est à la tête d'un département composé de villes satellites. C'est dans ce cadre que le gouvernement local a réalisé en 2005-2006 le premier inventaire régional du PCI. En 2009, j'ai rencontré une première fois les responsables culturels de la municipalité pour discuter de cette opération. J'ai été reçue par un petit groupe comprenant de jeunes enquêteurs, des secrétaires et un responsable plus âgé. Ils étaient visiblement très satisfaits du travail réalisé qui, à ce moment-là, était intégralement publié. L'inventaire de Qingdao est extraordinairement volumineux. Il représente une dizaine de livres épais, recouverts de toile bleue avec des rabats qui leur donnent la forme de coffrets. Leur typographie est très riche.

Le travail a été dirigé par le Bureau du PCI, composé d'un historien, un historien des arts, une ethnologue et un anthropologue à Qingdao, et il a été réalisé par des étudiants issus du département des arts populaires à l'université. Le Patrimoine Culturel Immatériel local a donné lieu à une matérialisation qu'on peut qualifier de « monumentale ». La base de données, qui rassemble tous les éléments retenus, n'a pas été valorisée en premier lieu. Ce qui comptait, ce sont ces ouvrages imposants à l'allure de Bibles. D'autres brochures, plus modestes mais à la typographie très surchargée, détaillent les résultats de cette première campagne d'inventaire sous forme de listes. Dans le cas de Qingdao, 27 éléments ont été retenus, 14 ont été inscrits sur la liste des éléments représentatifs de la province de Shandong dont Qingdao fait partie, deux d'entre eux ont été inclus dans la première liste nationale.

Cet exemple nous montre le travail spécifique produit en Chine pour la définition du PCI. Le nombre de catégories a été doublé par rapport à celles de la Convention de 2003, passant de cinq à dix. Il serait intéressant de commenter en détail ce nouveau découpage. On distingue, par exemple, théâtre et opéra parmi les performances, ou encore arts populaires et artisanats ; de plus, une catégorie « cultes et cérémonies » est venue s'ajouter à celle des fêtes. Ces redistributions suggèrent une variabilité dans l'identification des catégories du PCI qui mériterait en tant que telle une étude. Pour la deuxième époque, de 2006 à 2007, l'objectif était, d'une part, de valoriser des éléments inscrits dans les listes régionale et nationale, d'autre part, de continuer à déposer les dossiers de candidature à l'UNESCO.

À la troisième époque, entre 2007 et 2009, correspondent « les années folles » du PCI en Chine, le gouvernement ayant lancé des compétitions sur le classement des cultures dans les listes « PCI régional », « PCI national » ou « PCI mondial », ce qui ne va pas sans une hiérarchie, non dite, des cultures, notamment « minoritaires ».

Pendant cette période, les référents ou témoins d'un « savoir vivant » ont partagé ainsi plusieurs vies : du statut d'« inconnu », ouvrier ou artisan, à celui de « star du savoir-faire ». Les pratiquants des « savoir-faire anciens » ont été presque « oubliés » dans les phases de mouvements pendant la période néo-maoïste dans les années soixante et ensuite « l'occidentalisation de la société chinoise » des années

quatre-vingt-dix ; ils ont été souvent les « victimes » des exactions de la révolution culturelle, puisque les cultures de l'« ancien monde » et les croyances populaires étaient à éradiquer. La convention PCI a, d'une certaine façon, sauvé des « maîtres », puisque le gouvernement s'est mis à accorder une subvention aux pratiquants, afin que les « œuvres » des « trésors-vivants » puissent se diffuser et se commercialiser. Les « trésors-vivants » se font alors reconnaître grâce au classement des œuvres, aux expositions, aux performances des acteurs et producteurs. À noter que la formation des « maîtres d'art » dans les centres de musique ou de danse traditionnelle se met également en place en France à l'université, grâce aux arrangements et négociations avec les départements. Les formations se font selon les orientations des départements et selon les intérêts et les décisions des universités dans les domaines suivants : expression orale, arts plastiques, arts vivants ; études du « patrimoine » associé aux « musées » et aux « archives » ; études ethnologiques et anthropologiques ; gestion de la politique et de la diversité culturelle ; industrie culturelle et création numérique (Grenet & Hottin, 2007).

De 2006 à 2008, le Conseil des Affaires d'État chinois a inscrit, selon son rapport annuel, 1028 éléments dans la liste représentative au niveau national ; et nommé plus de 700 « maîtres, comme trésors-vivants ». Depuis 2006, le deuxième samedi de juin, est instituée la « Journée PCI » et, aujourd'hui, « la semaine du PCI » dure plus de 7 jours. En raison du développement rapide et de la propagation de la protection du PCI, nous voyons l'affichage « PCI » partout dans la vie quotidienne, surtout dans les lieux historiques. Certains chercheurs ont même parlé d'un « mouvement » né de la demande initiale d'inscription sur les listes de l'ONU, sachant que : « Les États membres ne peuvent présenter qu'un seul candidat tous les deux ans ». Cependant, depuis 2009, ce chiffre a été largement dépassé et est largement influencé par la promotion de la compétition.

La compétition étant transnationale, il ne manque pas de tensions entre les pays asiatiques qui partagent beaucoup de cultures transfrontalières sur le fond d'une trame historique et culturelle commune. L'État a tendance à « s'approprier » une culture et à la penser comme relevant de son patrimoine national, même si elle a été empruntée à une population voisine. Comme exemple, la Corée du Sud a réussi à inscrire la « Fête Duanwu 端午节 » dans la liste représentative de l'UNESCO en 2008, alors que cette fête, associée à la légende Qu Yuan dans la province de Jiang Xi, avec ses manifestations annuelles sur la Rivière de Mi Luo, existait dans la culture chinoise comme fête populaire (au même titre que le nouvel an chinois). Anthropologue, le professeur Wang Mingming a déclaré « La fête Duanwu a été proposée sur la liste du PCI par la Corée. Pourquoi cela dérangerait-il les Chinois ? » (Wang Mingming, 2008). Il souligne que la compétition pour le PCI passe par l'appropriation et le partage des éléments transculturels entre les pays. Le cri de l'anthropologue a-t-il été entendu ? Entre-temps, le gouvernement chinois a réuni des « anthropologues-experts » pour préparer cette fois une future candidature pour les médecines chinoises, qui se trouve être apparemment aussi un projet PCI pour la Corée. Une façon pour la Chine de s'affirmer comme le pays des « ancêtres » de Duanwu et des pratiques culturelles et médicales qui en relèvent, en regard des prétentions des pays voisins, la Corée, le Japon, le

Vietnam… À ce sujet, la Chine a réussi à enregistrer toutes les fêtes saisonnières liées aux 24 saisons, une réaction lucide et stratégique dans la liste internationale de l'UNESCO. Est-ce que cela va empêcher les voisins de déposer des dossiers de candidature à l'UNESCO ?

Au niveau régional, les compétitions existent aussi. Certaines pratiques ont été transplantées et transmises par les migrants chinois de leur région natale à une autre région. Comment respecter les frontières et réaliser un inventaire ou une cartographie bien claire d'inscription nationale des pratiques face aux processus multiséculaires de diffusion et d'emprunt ? Le plus spectaculaire est la « promotion » d'une pratique « locale » dans le processus de préparation d'une candidature PCI au niveau régional ou national. L'enjeu de la définition d'une pratique « représentative » ou de la sauvegarde d'une « culture en danger » éclate au grand jour (Article 18 de l'UNESCO[8]).

Le processus d'inscription est soumis à une structure « pyramidale » : lorsqu'une culture locale est enregistrée en tant que « culture représentative », elle rentre dans le processus de candidature à la liste régionale et est gérée par *shengji feiwuzhi yichan shenbaochu* 省级非物质文化遗产申报处, le bureau régional désigné par le ministère de la Culture. Il faut renforcer la visibilité de cette pratique par des manifestations artistiques. L'organisme local doit « inviter les prestigieux représentants du bureau régional » à assister à la présentation « authentique » de cette culture locale. D'où le caractère spectaculaire de la première mise en scène : costumes neufs, maquillages, instruments pour les acteurs « pratiquants ». Ensuite, il faut « savoir parler de cette culture en tant que PCI local » : d'où une formation appropriée des « pratiquants » pour connaître les discours et les mots techniques par cœur afin de mieux répondre aux questions des représentants du bureau et des médias. La partie la plus importante, qui est aussi la plus sensible, est la dimension religieuse, en évitant le soupçon de « superstition » pour que le dossier ne soit pas « bloqué ». Une fois la pratique culturelle classée dans la liste au niveau supérieur, l'investissement dans « la mise en scène de cette pratique » devient de plus en plus manifeste et dispendieux. L'expansion de la formation permet d'intégrer de plus de plus de participants – pratiquants, amateurs, grand public – et de « parler PCI », même si l'on ne connaît pas les termes de la définition de l'UNESCO ou des objectifs de l'entreprise nationale et mondiale[9].

Le changement stratégique de la présentation du PCI à l'intérieur et à l'extérieur de la Chine

À partir de 2010, la « compétition » entre les États-Partis devenait moins cruciale en raison du changement de la politique de candidature à l'UNESCO, qui tient compte des statistiques de l'année précédente. L'UNESCO doit-elle fixer des quotas par pays ? Et ralentir l'emballement du système du PCI en Chine ? La réponse est bien sûr négative : la Chine n'a pas cessé de relancer des « mouvements » et de tester de nouvelles idées jusqu'à aujourd'hui ; selon les trois listes principales de la Convention, la Chine a poursuivi en faisant des directives

8- Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel [archive], Unesco.org

9- On peut penser que ce processus de reconnaissance et d'élection, avec sa « mise en scène », conduit à une vraie « dégradation » de l'authenticité de la culture locale. Certains travaux anthropologiques illustrent très bien ce processus de valorisation-dégradation d'un rituel festif et ses procédés d'« artification » (Gros, 2012).

de la mémorisation, la création, la modernisation, la valorisation du patrimoine culturel en danger, la sauvegarde des meilleures pratiques. Le gouvernement a continué d'enrichir ses inventaires nationaux ou régionaux par inscription ou « surévaluation d'une pratique », y compris certaines pratiques considérées historiquement comme « superstitions » mais revisitées par les nouvelles technologies[10]. Apparaissent de nouvelles thématiques d'études avec l'association du PCI à d'autres disciplines : l'ethnomusicologie, le tourisme, l'urbanisme et l'industrie culturelle, le développement durable, l'humanité et la diversité culturelle. Les anthropologues sont sollicités plus que jamais, en tant qu'experts, pour participer aux débats, et aux terrains d'enquête.

À l'intérieur de la Chine, l'initiative de l'intégration de maîtres PCI comme enseignants à l'université fait des « trésors-vivants » des acteurs principaux dans la formation. Dans la transformation institutionnelle du PCI, la question du diplôme se pose – quel genre de diplômes ? Toutes ces initiatives ne semblent pas avoir d'impact direct sur l'inscription d'éléments dans telle ou telle liste, mais elles créent un « éco-système » unique avec l'objectif de fabriquer une marque « PCI » en Chine. Pour que « les maîtres des trésors-vivants » puissent vivre de leur « savoir-faire », le marché du PCI crée une chaîne de création – fabrication – communication – promotion – commercialisation – contribuant à la rémunération des trésors-vivants. Il s'agit de deux plans à l'intérieur et à l'extérieur de la Chine. D'une part, le gouvernement favorise la mise en place d'une plateforme de e-commerce pour les « produits de savoir-faire » qui sont œuvres du PCI ; les achats sont associés à un lieu de fabrication pour que l'on sache d'où vient le « produit » et où se pratique ce « savoir-faire ». Pour certaines « œuvres » qui sont très demandées par « les consommateurs, ou les admirateurs », le maître du trésor-vivant va « recruter, former et rémunérer » des stagiaires apprentis, c'est un vrai « écosystème » pour créer des « Park du PCI » et un « Workshop du PCI ». D'autre part, se met en place une promotion internationale du « PCI made in China » à l'étranger.

L'enjeu de la promotion de la figure de Mazu 妈祖 illustre un autre « savoir-faire » du gouvernement chinois dans son classement, sa protection et sa gestion politique de « la croyance populaire chinoise » très vivante dans les diasporas – en l'occurrence, la « Culture Mazu » selon la dénomination retenue dans le dossier de l'UNESCO.

Mazu, une figure féminine, née à Fujian (Putian), est devenue une divinité féminine de la mer et de protection de la pêche[11]. Cette croyance populaire, partagée dans les villes de la côte du sud-est de la Chine (Fujian, Canton, Zhejiang, Shanghai, ainsi qu'à Taiwan et Hong Kong), naturellement respectée par sa communauté locale (ses communautés locales), a été classée d'abord en tant que « patrimoine régional », puis « patrimoine national », et finalement en 2009 « patrimoine mondial » sur la liste représentative de l'UNESCO. Cette croyance populaire a été reconnue institutionnellement par le gouvernement chinois, alors

10- Voir l'une des meilleures illustrations sur ce sujet : Liang Yongjia, 2013.

11- Mazu est une femme née sous la dynastie Song du Nord Jianlong (960-987), et honorée dans les neuf premiers jours de septembre comme déesse chinoise. Son culte, le culte de Niang Niang, de la Princesse Céleste, de l'Impératrice Céleste ou de la Sainte Mère Céleste, s'étend principalement le long des côtes sud et est de la Chine.

qu'elle est en dehors de la liste des trois religions « officielles » en Chine. En réalité, cette croyance populaire et ses manifestations cultuelles sont protégées et « valorisées » d'une manière spectaculaire, non pas en tant que « religion », mais en tant que « culture Mazu ». Cette croyance s'est diffusée dans les pays où les migrants s'installent : États-Unis (San Francisco), Grande-Bretagne, France, Autriche, Italie, Australie. Chaque année, plusieurs cérémonies et manifestations gigantesques – des « processions » – se déroulent dans les différents pays, mais principalement en Chine.

© Wang Jing (2018)

Fig. 1 - Mazu dans le défilé du nouvel an chinois dans le XIIIe arrondissement de Paris

Dans le défilé du nouvel an chinois de Paris (XIIIe arrondissement) (Wang Jing, 2013) – que j'étudie –, la statue de Mazu, entretenue par l'Association des résidents de Foukien en France 旅法福建同乡会, située au 15 rue de la Vistule, 75013 Paris, apparaît, en format réduit, habillée et cachée dans la cour d'un bâtiment de Chinatown, et accompagnée d'une grande banderole à hauteur d'homme, écrite en français sur trois lignes « Mazu Patrimoine Culturel Immatériel UNESCO ».

Fig. 2 - Banderole de l'Association des résidents de Foukien en France sur l'inscription de Mazu dans la liste du PCI de l'UNESCO

Lorsque j'ai interrogé les six porteurs de la statue de Mazu sur ce qu'était le PCI de l'UNESCO, personne n'a pu me répondre. Le responsable de l'Association affirme néanmoins sa fierté : « C'est notre culture ! En tant que descendant de Mazu, je suis fier qu'elle soit reconnue par l'UNESCO ; et cette culture est ouverte à tout le monde, je veux que ce soit connu et reconnu par les Français ». Pour le défilé du nouvel an chinois en 2017, la 28e édition, qui a eu lieu à Chinatown, Mazu avait son nouvel habit et ses nouveaux accessoires, offerts par les associations des entreprises commerciales des migrants chinois en Italie, en Autriche et en France. L'objectif – comme le souligne la première phrase d'un article de presse[12] reprenant les termes des acteurs et porteurs du défilé – est de « diffuser la 'Culture Mazu', et de renforcer l'esprit de Mazu ». Il s'agit aussi « de montrer le glamour de ce patrimoine immatériel mondial, d'offrir également les tenues rituelles, les habits de l'accompagnatrice /servante de Mazu ; les T-shirt au style Manga Mazu pour le grand public et les drapeaux Mazu (...) Nous allons également montrer les savoir-faire des menuisiers de Putian, sculpture en bois, en pierre et en jade, cela permettra aux Français de mieux connaître la culture et leur « savoir-faire », de renforcer l'attraction de Putian auprès des Français et de faciliter à l'avenir les 'arrivées' des entreprises de cette ville en France ». Cette annonce a donc pour but de créer de nouvelles activités commerciales des entreprises de Putian en France via Mazu.

La création d'une formation « académique » dans l'éducation supérieure

Comme évoqué, les études sur le folklore en Chine sont nées bien avant la création de la Convention du PCI, mais l'explosion des créations des centres de recherche sur le PCI est fortement liée à l'application de la Convention en Chine, et particulièrement aux initiatives du gouvernement chinois. Elle se manifeste dans les universités ayant une tradition d'étude sur le folklore ou des formations en anthropologie, comme Zhongyang Mizu Université (*Zhongyang minzu daxue* 中央民族大学), fondée en 1961, qui a créé une formation en master d'ethnologie en 2000, PhD en 2003, et un Grand Programme d'Excellence en projet PCI en 2010. Mais la création de cette formation en PCI ne reste pas confinée à la discipline de l'anthropologie : par exemple, l'Académie Nationale des Beaux-Arts (*Zhongyang meishu xueyuan* 中央美术学院), étudie les arts folkloriques (ou populaires) depuis une vingtaine d'années dans le département des arts. Donc en 2002, dans la continuité des études sur les arts populaires, l'Académie a créé le centre de recherche sur le PCI. Son directeur, le professeur Qiao Xiaoguang, nous explique que « c'est une transformation historique et fondamentale pour sauver ou faire revenir les arts oubliés ». À l'université Sun Yat-Sen, le directeur Kang Baocheng, du centre des études folkloriques, a créé, avec d'autres collègues, le centre de recherche sur le PCI, avec la spécialité : expression orale et musique, langue locale (Canton). Ce genre de création correspond au début du mouvement du PCI en Chine.

12- Voir l'article « Putianshi qiaoshanghui xiang Faguo Fujian tongxianghui juanzeng Mazu fushi jiang zai Bali huaren chunjie caizhuang youxing zhong zhanshi 莆田市侨商会向法国福建同乡会捐赠妈祖服饰将在巴黎华人春节彩妆游行中展示» (en ligne). URL : http://www.sohu.com/a/216995896_726270

L'association commerciale de la diaspora de la ville de Putian en Chine offre les tenues et les accessoires rituels, les habits de l'accompagnatrice /servante de Mazu à l'association de Fujian en France pour sa participation au défilé du nouvel an chinois à Paris.

Plus tard, en 2007, on a pu lire dans les médias des réactions critiques comme celle-ci : « Les étudiants ne sont pas sensibles à la culture traditionnelle chinoise, donc ils sont trop influencés par les cultures occidentales, donc il faut renforcer les connaissances de notre propre culture ». On assiste à une explosion de créations des formations en PCI dans les universités connues, mais dans des disciplines et des départements très divers, comme la communication, le tourisme et le développement, la gestion d'urbanisme, l'économie digitale, etc. Au sujet de cette série de créations, on ne peut que s'interroger : que signifie encore le concept de Patrimoine Culturel Immatériel et qu'est-ce que les élèves apprennent dans ses formations ?

Le PCI et la culture du peuple chinois

Le 26 juin 1986, le Groupe culturel de la Conférence consultative politique du peuple chinois et l'Institut de littérature ethnique de l'Académie chinoise des sciences sociales organisèrent conjointement le « Colloque pour la protection de la culture populaire » dans le Grand Palais du Peuple. Cette manifestation s'inscrivait dans l'esprit de la suggestion d'une réunion d'experts convoquée par l'UNESCO. Dans un volume, sorti en juin 2009, de *l'Internationale de l'imaginaire*, la revue de la Maison des Cultures du Monde, Chen Feilong, professeur à l'Académie chinoise des arts, a présenté en termes officiels la politique chinoise de sauvegarde du PCI. Chen Feilong est chef d'orchestre du PCI en Chine, son article est très bien informé, nourri de chiffres et tout à fait précis sur les projets en cours. En s'y référant, retenons quelques traits dominants de cette histoire du PCI en Chine.

D'abord le caractère *central* de la décision : la Chine ratifie la Convention de 2003 en août 2004 et aussitôt un plan national d'inventaire du PCI est lancé sur quatre ans (2004-2008) – comme nous avons vu opérer à Qingdao. Bien sûr, toutes les provinces ne vont pas au même rythme mais il n'y a pas en Chine d'administration culturelle qui ignore le PCI. L'incitation a été descendante et générale.

S'imposent ensuite la *complexité et la profondeur* immédiate du dispositif. En Chine, l'adoption du PCI signifie la mise en place d'une identification des productions et des personnes qui caractérisent ce patrimoine et d'une série d'obligations et d'avantages qui leurs sont attachés (repérer, inventorier, sauvegarder). C'est la loi nationale ou provinciale qui définit les droits et devoirs à l'égard du Patrimoine Culturel Immatériel. Le travail législatif a commencé en 2009 au sein du Congrès du peuple, il est prévu qu'il soit complètement achevé en 2020. À cette date, donc, un véritable « Code du Patrimoine Culturel Immatériel » s'appliquera dans tout le pays, il aura sa dimension nationale et ses variantes régionales.

Troisièmement, le modèle d'action est caractéristique de toute administration chinoise depuis l'ancienne Chine impériale. Il consiste à construire une énorme pyramide. Au sommet se trouve l'administration de l'État. Bien évidemment, la décision de se lancer dans le PCI n'a pas été prise par le seul ministère de la Culture et n'intéresse pas seulement ce ministère. Le Conseil des affaires de l'État (équivalent du Conseil des ministres en France) prend les décisions-cadres. Ensuite des organismes interministériels, dont la *Conférence pour la sauvegarde du patrimoine immatériel*, envisagent les mesures nécessaires. Les ministères s'appuient sur des *Comités d'experts* mais le recours constant est *l'Académie des Arts* (dont Chen Feilong

est un membre éminent), c'est elle qui propose et organise les grandes manifestations nationales (expositions à Pékin, journée annuelle du PCI dans toutes les villes de Chine, etc.). Ce modèle qui articule administrations, experts et institutions savantes se retrouve aux échelons inférieurs, dans chaque province et aussi dans chaque ville, dans des institutions spécifiques où collaborent également administration, monde de la recherche universitaire et organisations représentatives. En juillet 2009, dans la ville de Kunming, capitale du Yunnan, au Sud de la Chine, j'ai eu la surprise de voir sur un bâtiment ancien une grande plaque portant, en chinois et en anglais, « Institut du Patrimoine Culturel Immatériel ». Je sais que ce type d'organisme a fleuri depuis cinq ans dans tous les coins de la Chine, il serait passionnant d'étudier leur fonctionnement. On peut très bien comprendre le mouvement vers le haut de la pyramide en étudiant la manière de produire les listes d'éléments du PCI. Celles-ci sont établies d'abord dans les unités administratives de base (petites villes, districts, grandes villes) ; une sélection est retenue par la province, qui envoie à Pékin sa liste d'éléments reconnus comme les meilleurs ; Pékin produit la liste nationale et aussi, à partir de deux éléments proposés par chaque division régionale (il y en a 33 au total), la liste restreinte qui sera proposée à l'UNESCO. Mais ce mouvement du bas vers le haut suppose la diffusion de modèles qui, sous la forme de *Manuels du PCI*, sont élaborés au bureau central.

Dernier point à retenir, le travail de popularisation ou, si l'on veut, de propagande qui accompagne la politique du PCI : émissions de télévision (nationales et locales), journée nationale du PCI le premier dimanche de juin, exposition nationale où sont présentées les manifestations les plus remarquables. J'ai visité deux fois cette exposition, qui dure plusieurs jours. Une grande carte de la Chine accueille le visiteur, elle signale les différentes régions présentes et oriente vers le stand qui leur est attribué. Là on est immergé dans le Patrimoine Culturel Immatériel : on goûte des recettes locales, on entend de la musique et des chants, on voit des représentations, on manipule les productions artisanales que l'on pourra acheter le dernier jour.

Après ces quelques aperçus du mode d'appropriation chinois du dispositif du PCI, on peut s'interroger sur les *raisons* du succès et des échecs éventuels de la politique de cette nouvelle catégorie culturelle en Chine.

D'abord, la vitesse et l'unanimité de l'adoption du patrimoine *immatériel* sont inverses de la lenteur et de la discorde qui ont marqué et marquent encore l'adoption des catégories du patrimoine *matériel*, en particulier celle du secteur historique sauvegardé dans les villes et celle des sites protégés dans les campagnes (Fresnais, 2001 ; Zhang Liang, 2004 ; Wang Li, 2013). Je n'insiste pas sur le problème de la destruction des quartiers historiques et des formes de résistance, personnelles et collectives, qui sont nées à cette occasion, qui sont connues de tous. Le patrimoine immatériel entend s'associer à l'esprit d'harmonie, valeur centrale de la pensée politique chinoise. C'est un dispositif politique de compensation et de consensus extrêmement efficace.

Ensuite, le Patrimoine Culturel Immatériel apparaît comme une façon nouvelle de gérer et de traiter la question des « minorités » qui est un problème social et politique très important. Tous les textes officiels commencent par la déclaration

« La Chine compte 56 minorités ethniques qui ont toutes contribué à la richesse culturelle du pays ». Parmi ces minorités figurent aussi les Han, qui forment plus de 85 à 90% de la population. La question des minorités est forcément fondamentale. Frappées d'un ostracisme millénaire, elles ont été promues et utilisées par Mao, certaines ayant servi de points d'appui dans sa stratégie de conquête nationale. Mais dans deux cas – celui des Tibétains et celui des Ouigours musulmans – on a connu, depuis, de très fortes tensions politiques. Et, de manière générale, ces minorités vivent dans des villages et sont restées largement à l'écart du développement économique actuel. Le PCI offre à ce propos deux opportunités. D'abord, il présente de façon égalitaire toutes les contributions minoritaires et il valorise les minorités les plus « traditionnelles », celles qui ont conservé des modes de vies et des pratiques anciennes et qui sont souvent restées très pauvres au regard du standard de vie actuel. Mais, en même temps, le PCI peut apparaître comme une *ressource économique* dans le cadre d'un « développement durable » des minorités au sein de leur territoire et dans leurs diasporas.

Conclusion

Le Patrimoine Culturel Immatériel est clairement, l'expression d'une stratégie du pouvoir politique. Il rencontre, bien sûr, un intérêt chez certains intellectuels et certaines parties de la société chinoise, mais il exprime d'abord la volonté concrète de créer un nouvel espace d'action publique. Presque d'un coup, comme des champignons après la pluie, sont nées des institutions du PCI, suscitant des interrogations du type : mais quels savoirs et savoir-faire sont nés de cette décision du pouvoir ? Quelles compétences le PCI a-t-il sollicitées et suscitées ? Il y avait déjà, en Chine comme ailleurs, des individus et des groupes préoccupés de connaître et de sauvegarder certains aspects de la culture qui n'étaient pas encore appelés PCI (Leys, 1991 : 11-48 ; Segalen, 1982, 1987). On cite toujours le travail remarquable de l'Agence pour la promotion de la culture nationale de Tianjin, organe régional qui, depuis 1994, a enregistré 460 opéras et repéré 115 interprètes exceptionnels. Mais la situation, à partir de 2004, est devenue très différente. Le plan de formation accélérée du personnel de l'inventaire a été réalisé en quelques mois pour des milliers d'enquêteurs. Avec quelles ressources intellectuelles ? La question reste ouverte. Le vivier principal a été trouvé dans les Instituts d'art présents dans les universités. Je connais bien ces études pour les avoir suivies à Suzhou. Les enseignements comprenaient déjà une partie sur les « arts traditionnels », le PCI ayant été conçu, filtré et traduit en ces termes. Nous avons vu, à propos de Qingdao, la proportion importante des « arts de faire ». L'anthropologie, qui a une conception beaucoup plus vaste de ces pratiques, puisqu'elle ne les isole pas de leur contexte social, me semble pour l'instant assez marginale dans le savoir de masse que le PCI a fait naître en quelques années. Elle reconnaît l'exceptionnelle qualité de certaines des performances et des productions choisies, la grande compétence de plusieurs des animateurs centraux et locaux du PCI, elle reste parfois sur sa faim quant à l'approche monographique et contextuelle de ces œuvres.

Qu'en est-il par ailleurs des « maîtres », des « trésors-vivants » des « dépositaires de savoirs et de savoir-faire » ? Comme le Japon (Bouvier, 1993 ; Ogino, 1995), la Chine les a recensés, mais à plus grande échelle et, surtout, dans un temps très

bref. En juin 2007 ont été publiées les premières listes de « maîtres » en matière de littérature populaire, d'art de l'acrobatie, de techniques artisanales traditionnelles, d'art populaire et de médecine traditionnelle. Cette initiative a transformé très vite les conditions d'exercice de ces différents savoirs.

Lorsque j'étais étudiante à Suzhou, j'avais remarqué un homme, M. Zhang Weiwei, qui était un virtuose du papier découpé. Il faisait des démonstrations dans les écoles, en particulier dans les écoles maternelles où il occupait les enfants mais aussi, parfois, à l'université où les arts traditionnels avaient leur place. Je l'ai aussi invité à mon université pour faire une démonstration dans les ateliers d'apprentissage « PCI » et vendre ses œuvres sur place à un tarif symbolique. Le soir, il se plaçait sous un réverbère dans la rue où se promenaient les touristes et il vendait ses créations. C'était illégal et il fallait fuir dès que la police arrivait. Il a été retenu comme un maître sur la liste régionale en 2004 et sa vie a changé. En voyage à Pékin, on lui a acheté, pour la première fois, un de ses papiers découpés en le payant l'équivalent d'un mois de salaire. D'où sa participation aux expositions et aux fêtes du PCI et ses voyages à l'étranger pour des démonstrations. Quand je lui téléphone pour prendre de ses nouvelles, il ne me parle plus que des rentrées d'argent qu'il a pu faire et non plus, comme avant, de ses réussites d'artiste. La métamorphose a été brutale et j'ai l'impression qu'il se répète pour répondre à la fois au besoin d'être vu, au plaisir de donner en spectacle son savoir-faire, et à la demande du marché. J'ai bien peur que la créativité qui était la sienne se soit perdue dans cette promotion que traduit « l'enveloppe rouge », la subvention qu'il reçoit du gouvernement pour continuer à être lui-même.

La troisième question a été suscitée par mon travail de thèse, ici en France, où j'étudie comme anthropologue le Nouvel An Chinois à Paris. J'ai découvert que le plus important défilé reposait entièrement sur un petit temple, invisible, caché dans un parking du XIIIe arrondissement. La religion en tant que telle n'apparaît jamais directement dans la Convention du PCI de l'UNESCO. Pourtant, en regardant bien d'où viennent beaucoup des éléments recensés comme fêtes, savoir-faire, traditions orales, etc., on se rend compte qu'ils sont « détachés » des cultes religieux traditionnels. En Chine aujourd'hui, où la construction, la restauration et la fréquentation des temples ont fortement repris, une partie du PCI est également liée à l'ambiance religieuse comme le montre la création de la catégorie « Cultes et cérémonies » que j'ai vu mise en œuvre à Qingdao. On doit se demander si l'enjeu du PCI ne devient pas alors plus profond : il est à la fois, et contradictoirement, une façon de renouer avec le monde des croyances que le communisme et la révolution culturelle (1966-1976) avaient réprimé et une façon de transformer celles-ci en éléments de « culture », éloignés de leur fonction originelle, mais dotés d'une nouvelle valeur. La question dépasse le cadre de la Chine, elle identifie dans le PCI une forme contemporaine de laïcisation, elle peut expliquer certaines résistances religieuses devant ce transfert culturel de la valeur des choses sacrées.

Références bibliographiques

Bortolotto, Chiara (dir.),
2013, « L'Unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel », *Gradhiva*, 18 : 50-73.

Bouvier, Michel,
1993, « Le mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon », *Genèses,* 11 : 82-110.

Chen, Feilong,
2009, Le patrimoine culturel immatériel à la lumière de l'Extrême-Orient, Arles, Actes Sud.

Fabre, Daniel,
2018, « La question de l'art populaire : quête, enquêtes » in Fabre D. et Laurière C., *Arnold Van Gennep. Du folklore à l'ethnographie*, CTHS : 189-203.

Feuchtwang, Stephan & Wang Mingming,
1991, « The Politics of Culture or a Contest of Histories: Representations of Chines Popular Religion », *Dialectical Anthropology*, 16 : 251-272.

Fresnais, Jocelyne,
2001, *La protection du patrimoine en République Populaire de Chine (1949-1999)*, Paris, Éditions du CTHS.

Goossaert, Vincent,
2004, « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène*, 205/1 : 11-21.

Grenet, Sylvie & Hottin Christian,
2007, *La mise en œuvre par la France de la convention de l'UNESCO pour la sauvegarde du Patrimoine culturel immatériel (PCI)*, préparé en vue de la tenue des assises nationales des musiques et danses traditionnelles.

Gros, Stéphane,
2012, « L'injonction à la fête. Enjeux locaux patrimoniaux d'une fête en voie de disparition », *Gradhiva* [en ligne], 16 : 25-43.

Leys, Simon,
1991, « L'attitude des Chinois à l'égard du passé » in *L'humeur, l'honneur, l'horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Robert Laffont : 11-48.

Liang, Yongjia,
2013, « Turning Gwer Sa La Festival into Intangible Cultural Heritage: State Superscription of Popular Religion in Southwest China » in *Southwest China, China: An International Journal*, 11/2 : 58-75

Ogino, Masahiro,
1995, « La logique d'actualisation. Le patrimoine et le Japon », *Ethnologie française*, 25/1 : 57-64.

Segalen, Victor,
1982, *Stèles*, éd. critique Henry Bouillier, Paris, Mercure de France.
1987, *Briques et tuiles*, éd. Henry Bouiller, Fontfroide, Fata Morgana.

Turgeon, Laurier, Araoz Gustavo & Bonnette Michelle,
2009, *Spririt of Place: Between Tangible and Intangible Heritage* (L'esprit du lieu : entre le patrimoine matériel et immatériel), Québec, Presses de l'Université Laval.

Van Gennep, Arnold,
1924, *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises*, Paris, Stock.

Wang, Jing,
2013, « Transmission of Chinese Culture, Making a Community » in Huang Zhongcai & Zhang Jijiao (eds.), *The Transformation of an Economic Society. Modernization of the City, Industry and Culture in China*, Beijing, Zhishi chanquan chubanshe : 297-305.

Wang, Li,
2003, *La naissance du concept de patrimoine en Chine XIXe-XXe siècle*, Paris, Éditions Recherches.
2013, *La convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Son application en droit français et chinois*, Paris, L'Harmattan.

Wang, Mingming 王铭铭**,**
1997, *Wenhua geju yu ren de biaoshu: dangdai xifang renleixue sichao pingjie* 文化格局与人的表述:当代西方人类学思潮评介, Tianjin, Tianjin renmin chubanshe.
2008, « Hanguo shenyi yu Zhongguo hegan 韩国申遗与中国何干 », *Blog Sina* [en ligne].
Consulté le 29 septembre 2018.
URL : http://blog.sina.com.cn/s/blog_59e490680100aaxo.html

Zhang, Liang,
2004, *La Naissance du concept de patrimoine en Chine, XIXe-XXe siècle*, Paris, Archithèses, Éditions Recherches/Ipraus.

Zhong, Jingwen 钟敬文 **(dir.),**
2009, *Minsuxue gailun* 民俗学概论, Shanghai, Shanghai wenyi chubanshe.

Wang Mingming is Professor of Anthropology at Peking University and specially appointed Distinguished Professor of Ethnology at Yunnan Minzu University. His main ethnographic and historiographic research has been done in Southeast and Southwest China. His recent interests include different perspectives of others, comparative cosmology, and anthropology of civilisations.

Keywords: anthropology — history — civilisation — insider-outside relations — hierarchy

Afterword: A View from a Relationist Standpoint

Wang Mingming,
Peking University

For sure, Chinese anthropology has been prosperous since its reconstruction was launched 40 years ago. However, has it achieved anything intellectually stimulating? Has it made such breakthroughs as to justify our use of the phrase "*La nouvelle anthropologie chinoise*" (the title of the special issue)? On the part of our Western colleagues, has it been so creative that even those working in the Western homes of human science must get ready to receive it as important contributions to the "common fund" of the world's ethnographic wisdom?

In the universities (e.g., Zhongshan 中山大学) where anthropology was re-established in accordance with the American model of the "sacred bundle of four fields," physical, linguistic, and archaeological anthropologies have continued to be taught and researched. However, in most teaching and research programmes, anthropology simply meant the ethnographic study of society and culture. In Chinese anthropology in this sense, in recent decades, there have been good studies on a wide range of contemporary topics, including urbanization, migration, health care, environmental issues, arts, disasters, tourism, landscape, and heritage.

Nonetheless, in the articles gathered here, the contributors have not addressed these new themes; instead, they have focused upon a set of less novel topics[1]. These involve those of history (Zhang Yahui), civilisation (Xu Lufeng and Ji Zhe), religions (Liang Yongjia), "*minzu* 民族 (ethnicity)" (Aga Zuoshi), and "foreign societies" (Chen Bo). These topics may seem outmoded to those who prefer to follow the new fashions or the "emergent realities." But the contributors of the special issue have regarded the reconsideration of the older topics as more fundamental to the evolution of the discipline.

Summing up the recent accomplishments in each of the subjects and showing solicitude for their novelty constitute the joint task of these reviews. However, the contributors are not the outsiders of the game. They do not see things from a

1- They have done so for good reasons: most of the new studies, springing either from following constantly shifting Western – especially American – fashions, or from the utilitarian social science fulfilments of the State's projects of "construction" or "rescue," have dwelt little on the epistemological and political issues of the discipline.

distance and are not romantic about them; as insiders, for the sake of adding more intellectual power to their disciplinary propensity, they are also critical, and perhaps, self-critical.

From history to civilisation

The narratives begin with Chinese historical approaches to anthropology.

In his review, Zhang describes the evolution of these developments. According to Zhang Yahui, a small group of historians focusing on local studies began to combine their discipline with anthropology. They (e.g., Zheng Zhenman 郑振满, Chen Chunsheng 陈春声, Liu Zhiwei 刘志伟, and Liu Yonghua 刘永华), almost all from universities in the South, have specialised in the history of late traditional (imperial) China. Engaging such anthropological concepts as "lineage" and "popular cult," together with their colleagues from abroad (e.g., Kenneth Dean, David Faure, and Helen Siu), they have examined the "civilising process" of "*shishenhua* 士绅化 (gentryfication)" of rural villages and the "*shuminhua* 庶民化 (popularisation)" of gentry class and elite models.

Since the early 1990s, more and more scholars have moved along the two-way street between history and anthropology. While the above-mentioned historians have continued to progress further toward archive-based local studies, a number of scholars from anthropology (including myself) have turned to ethnographic history. In studying the local worlds of social life, culture, and agency, they find that all over China "local knowledge" is deeply historical, "historical" in the two senses of "the past and the past in the present". Thus, not only have they followed the trajectory of "civilising process" in pre-modern China (Wang Mingming, 2009), but they have also paid closer attention to the core paradox of "civilisation" – the simultaneous unfolding of the post-traditional nation-state cultural politics in the local communities and the revitalisation of the "backward" vernacular traditions in the same locations.

Moreover, in Chinese archaeology and classical history, a certain anthropological line has also been pursued. Along it, an expanding number of archaeologists, historians, and anthropologists have moved toward the understanding of the cosmologies and their transformations between late Neolithic and early "dynastic" periods.

Today's China has thus seen the rise of several historical anthropologies, each of which has its own characteristics. Nonetheless, the study of the kind of relations definable as "vertical" can be said to form the ultimate basis for the underlying unity of the different approaches. Existing historical anthropological studies have all focused upon the top-down or bottom-up circulation of social and cultural items between higher learning and "low culture(s)" (be it the top-down "popularisation," or the bottom-up "gentryfication"), upon local cultural responses to the "empire" of official modernity, and upon the changing political cultures of early Chinese kingdoms.

Like Western anthropologies of China, most of the studies have concentrated upon the "core" population of China – the Han, and in consideration of the fact that the whole of the society in which they have carried out their research has been "covered" by a large state whose civilisational ideologies and encompassing

justifications of authority have endured various historical changes (Bruckermann & Feuchtwang, 2016: 268). They have also emphasised – quite sensibly – the "verticality" of cultural "class relations."

However, in restricting their scope to the core, the majority of the Chinese-speaking historical anthropologies have inevitably disremembered the "Other Chinas" (Litzinger, 2000) – the non-Han groups in the ethnic regions – which, as components of the "unity of diversity" of the Central Kingdom, have, through their constant interactions with the core and the groups beyond the frontiers, played a major role in the making of history in the East Asian Continent.

If we may categorise such interactions as parts of the "horizontal relations" (those between the co-existing regions, groups, "cultures" and religions across broader geographic space), then, regarding them, a lot more work remains to be done.

As I (2015a) have argued, for the kind of study to be pursued, the perspective of "the phenomena of civilisation" – set by Marcel Mauss (2006a) against both the notion of human evolution and the ideology of the nation, as the social phenomena "common to a number of societies and to a longer or shorter period in the past of these societies" (59-60) – becomes essential.

In their joint article on the French factor in Chinese anthropology, Xu Lufeng and Ji Zhe provide a summary history of the transmission of *Année Sociologique* in China, and then spend several pages upon Chinese appropriations (including my own) of the Maussian notion of "civilisations." As Xu Lufeng and Ji Zhe indicate, as it was intellectually associated with the French school, the Chinese anthropology of civilisations (regarding which, Xu Lufeng and Ji Zhe kindly point to my contributions) initially relied upon Marcel Granet's creative study of Chinese history (1930), but by the end, it has proven to be a broader synthesis. Its conceptual foundation has remained Granet's contrast between Chinese cosmology of relation and Western theory of power; but having also drawn inspirations from the work by Mauss, Liang Qichao 梁启超, Wu Wenzao 吴文藻, Owen Lattimore, Fei Xiaotong 费孝通, and many Chinese ethnological forerunners, and from historical and ethnographic experience, the Chinese anthropology of civilisations has re-conceptualised "Chinese culture" as a much more complex and dynamic system, conceived in terms of the "*sanquan* 三圈" (three circles: the core, the intermediaries, and the outer rings). Through the synthesis, it has presented the civilisation of the Central Kingdom as a much less bounded, internally varied and externally related world.

Within a newly conceptualised civilisational whole, China is re-presented as a dynamic social world, a complexity of relations between different "central places," *minzu* (nationalities), and "religions." Within the "supra-societal" system, the consideration of the "vertical" relations is seen as inadequate unless combined with the enquiries into the "horizontal" circles and networks (Wang Mingming, 2015a).

The issues of the religions and minzu

While the synthesis of the relational perspectives was getting further expounded, a large number of new studies of the religions and "nationalities" (*minzu* 民族) were being completed. Because the critique of the one-sided story of "verticality" came,

at quite late a stage, from the self-reflection of "sinological anthropology," more or less naturally, it has not been seriously considered by the anthropologists of religions and *minzu,* whose scopes had conventionally gone beyond the confines of the Han world. Not surprisingly, even though religious and *minzu* issues are closely related with what Mauss defined in terms of the "phenomena of civilisation," few Chinese anthropologists working on these problems have examined them from this perspective.

Then, what are the new Chinese anthropologies of religion and *minzu* like? Following the two articles on history and civilisation, the third and fourth reviews offer us two good outlines.

In his article, Liang Yongjia offers a comprehensive overview of several new approaches to "religious revival." Liang Yongjia does not claim his article to be exhaustive of all approaches, but he actually touches upon a complete set of themes. According to Liang Yongjia, the overall setting in which Chinese anthropology of religion has become a much-explored subject has been constituted with both the "post-Culture-Revolution" religious revival and the restoration of the social science disciplines. Between the late 1980s and the early 1990s, several ethnographic studies brought back the issue of religion in Chinese anthropology. Quite soon, the revival of both "folk beliefs" and institutionalised religions has called for focused studies. In the beginning, the issue was examined within broader ethnographic frameworks. Gradually, the religions in the broad sense of the term have come to be construed as forming an independent field for research.

Along with the growth of international scholarly exchanges, many new Western ideas have been imported. Meanwhile, those who work with the Confucian tradition have also developed certain approaches with Chinese characteristics.

"Market theory" from American sociology and "ecology/balance thesis" from the Confucian legacy have been a pair of manifestations of what may be called the "rivalry of brotherhoods" – that of Chinese academic "internationalism" and "nativism."

Other "anthropologies" of religion can also be found in the fields of "culturology," folklore, and heritage studies.

Liang Yongjia gives a positive appraisal of these approaches. But he also expresses his reservation toward a hidden tendency in them. Liang Yongjia is particularly worried about the secularism in all the new studies – to him, these are still "anthropologies of anything rather than religion." Liang Yongjia argues that the bureaucratic pattern of academic power distribution and the political sensitiveness of "religion" have partly explained the limitedness of Chinese religious anthropology. In addition, he points to "the imported-ness of the term 'religion'" itself for a further explanation.

Liang Yongjia's reflection on "the imported-ness of the term 'religion'" has impressed me as an important one. Had this critique been associated with the "ecology/balance thesis," it would have led Liang Yongjia to consider the discussion of civility (*li* 礼) instead of "religion" in the pre-modern East. However, Liang Yongjia has also been critical of the Confucian factor in the "ecology/balance thesis." To balance between East and West, in conclusion, he has instead argued

that for a better Chinese anthropology of religion to rise from ambiguity, new syntheses are needed: "Neither English-speaking anthropology nor Chinese ancient classics alone can help Chinese anthropologists produce world-class studies."

In her article, Aga Zuoshi paints a full picture of Chinese "nationality research" (sometimes translated as "ethnology"). As she points out, the Chinese idea of *minzu* first came from the Japanese translation of the Western concept of nation. In the first half of the twentieth century, as a "conjectural concept," it had induced much heated debates among anthropologists, sociologists, historians, and policy researchers. The debates continued after the Liberation. The Maoist regime designated the idea of *minzu* as useful to "socialist reconstruction." Trying to terminate the life of Western imperialism in the East, it quickly abolished the social science disciplines including anthropology. But for purpose of making new China a "great socialist family of peoples," the post-revolutionary regime unconsciously allowed the concept of *minzu* to shelter much anthropological knowledge. Consequently, the concept itself not only contributed a great deal to the institutional making of the new "multi-national state," but also set the foundation for restructuring both the Chinese ethnoscape and the discipline formed in the post-Mao era.

As for the new anthropological studies of *minzu* since the 1990s, Aga Zuoshi draws our attention to the efforts made by the younger generation anthropologists to combine their understanding of Western and Chinese experiences and concepts.

As she describes, along with the increase of international scholarly exchanges, more and more new Western theories of ethnicity and critiques of nationalism have become available. But as they were not satisfied with these, the new-generation Chinese anthropologists have sought to "test" them in their ethnographic settings. At the very juncture, the idea of "*duoyuan yiti geju* 多元一体 (pluralistic unity)" proposed in the late 1980s by the old-generation anthropologist Fei Xiaotong has returned to the scene. Fei Xiaotong's idea of "in-betweenness" has been re-defined in terms of the mutuality of centres and margins and intermediary uncertainty. Meanwhile, among the scholars who have been more concerned with policy issues, the controversy between "fusionalism" and the "constructivism" has caught a great deal of attention.

Through a century of "Sinification," *minzu* has hence become a word untranslatable back to its original Western languages; but paradoxically, the "identity" of *minzu* as a borrowed concept has continued to burden Chinese anthropologists.

Aga Zuoshi is clearly aware of the fact that such an imported concept has carried with it a number of original Western concerns that may not be so relevant to China as they initially seemed. However, she insists that precisely the concept makes the history of the discipline, which, having treated *minzu* as "keyword," has in turn contributed a great deal to the remaking of China's ethnic "pluralistic unity."

"The past and the past in the present"

In the two articles on Chinese studies of civilisation and *minzu*, the "shelters" of the disciplinary traditions under which Chinese anthropology has renewed its vitality are considered. As Xu Lufeng and Ji Zhe inform us, the current Chinese anthropological

explorations in civilisations are connected not only with the recent Western rediscovery of Maussian theory of inter-societal relation, but also with a sort of "recursion" between "now and then" (the early twentieth century Chinese sociology and ethnology). In her overview of Chinese *minzu* research, Aga Zuoshi reconstructs a whole sequence of changing perspectives on the relation between nation and state, in which the Republican "shelters" have formed an important part.

Obviously, the new achievements in Chinese anthropology have not come out of thin air; rather, they have been full of connections with the old legacies (as I should emphasise, because these were transformed versions of several modern Western intellectual traditions, they and the connections with them should not be seen as "indigenous"). But what are these particular legacies like? In what sense can they be regarded as having blazed a trail for the new approaches?

Let us have a brief look into the history of the subject.

As has been widely known, Western anthropology first entered China in the late 19th century as a body of evolutionary ideas, borrowed by such late imperial reformers as Yan Fu 严复, Kang Youwei 康有为 and Liang Qichao to enlighten the Chinese. Slightly later, diffusionist ideas were also imported by the late imperial historians endeavouring to find the cradle of the civilisations in the intermediaries between the East and the West. However, as a discipline or a group of disciplines, anthropology did not come into being until the late 1920s.

The disciplinary formation of Chinese anthropology (Dirlik, 2012) took place in a period in which nationalism took deeper root in the Far East, and was bound with the work of nation-building.

The historian of anthropology George Stocking Jr. (1982) points out that anthropology in the West cannot be said to be unitary. As he argues,

> "Within the Euro-American tradition one may also distinguish between anthropologies of 'empire-building' and anthropologies of 'nation-building.' The character of anthropological inquiry in Great Britain has been primarily determined by experience with dark-skinned 'others' in the overseas empire. In contrast, in many parts of the European continents, the relation of national identity and internal otherness tended, in the context of nineteenth century movement of cultural nationalism, to be a more focal issue; and strong traditions of Volkskunde developed quite distinctively from Völkerkunder. The former was the study of the internal peasant others who composed the nation, or potential nations within an imperial state; the latter was the study of more distant others, either overseas or farther back in European history" (*ibid.*: 170).

The disciplines of modern Chinese anthropology were devised by Chinese intellectuals and politicians to make research in social sciences useful to the modernization and nationalisation of the Central Kingdom. From the beginning, they were designed in accordance with the model of "anthropology of nation-building."

The disciplines were established in two major intellectual institutions: Yenching University 燕京大学's department of sociology (led by Wu Wenzao 吴文藻) and Academia Sinica's research group of ethnology (formed by Cai Yuanpei 蔡元培, Ling Chunsheng 凌纯声, and their colleagues) (Huang Yinggui, 1984). Both

Yenching (Yanda 燕大) and Academia Sinica anthropologies (named alternatively as "sociology" and "ethnology") were constructed to deal with issues to do with the "internal others." The former was more focused upon "peasant others" and their modernisation, and it relied more heavily upon Anglo-American sociology and anthropology; the latter attempted to assist the nationalist (KMT) government in bringing the non-Han *minzu* (ethnic) groups into the integrated "family-state" (*guojia* 国家) of the Chinese nation, and it was more oriented toward continental European ethnology.

In terms of ethnography, Yenching anthropologists tended to emphasise the "method of community study" (*shequ yanjiufa* 社区研究法), while Academic Sinica ethnologists promoted larger scale *minzu* historical ethnography.

Both schools accomplished great achievements – the Yenching group, with their synthesis of Robert Park's human ecology, Alfred Radcliffe-Brown's comparative sociology, and Bronislaw Malinowski's ethnographic science, opened "a Chinese phase of social anthropology" (Freedman, 1979); and Academia Sinica group, taking advantage of the continental European ethnological guidelines for ethnographic research, made equally important contributions in their relational studies of *minzu* (Wang Mingming, 2017).

During the Sino-Japanese War (1937-1945), both Yenching University and Aacdemia Sinica moved to the mountainous provinces of the Southwest. In these provinces, the two groups of anthropologists were involved in intensive dialogues (including debates). Had they been given more time, they would have allowed their rival perspectives to get synthesised in a third type (more or less what we now know as "historical anthropology") (Yang Qingmei, 2017). Unfortunately, shortly after the War, civil war broke out; the scholars, sided with rival political parties, lost the opportunity of giving a shape to the synthesis.

After the Liberation, many members of the Academia Sinica group went to Taiwan. Yenching University ceased to function and was abolished in 1952. The members of the Yenching group who had been removed from their old campus were mobilised by the new regime to participate in the campaigns of "socialist reconstruction." One of their undertakings was to identify, by means of ethnographic and socio-economic historical research, the existing *minzu* or "nationalities" and record them in a list for the State Council's endorsement. As Aga Zuoshi shows, by the time, the Western type disciplines of anthropology, ethnology, and sociology had been abolished; alternatively, Soviet *ethnographia* was promoted. To do the work of "*minzu shibie* 民族识别 (ethnic identification)," the anthropologists and sociologists from the "old society" formed new research teams.

Later these research teams were expanded to include a large number of historians, economists, linguists, local historians, and younger generation field researchers the pioneers quickly trained, and they were further entrusted by the government the mission of recording socio-economic historical conditions of the ethnic groups whose "backward" social structures were to be rapidly "upgraded" to the "socialist stage."[2]

[2] The land reform movements quickly changed the structural contents of different *minzu*, while ethnographic outcomes were much slower. It took the research teams almost ten years to accomplish the first set of reports. By 1964, approximately 340 research reports had been written and more than 10 documentary films were made. On the basis of these, some 57 brief histories and records of the ethnic groups were compiled.

Reflecting on the situation of anthropology in the world during the post-War period, Lévi-Strauss referred to it as a paradox:

> "It was out of a deep feeling of respect toward cultures other than our own that the doctrine of cultural relativism evolved. It now appears that this doctrine is deemed unacceptable by the very people on whose behalf it was upheld, while those ethnologists who favour unilinear evolutionism find unexpected support from peoples who desire nothing more than to share the benefits of industrialization; peoples who prefer to look at themselves as temporarily backward rather than permanently different." (Lévi-Strauss, 1973: 53)

Cultural relativism, introduced as early as the 1930s, was never fully accepted by Chinese anthropological ancestors. Both Yenching and Academia Sinica groups had known of the doctrine. However, both groups, deeply involved in China's modernising campaigns, did not find the "doctrine" of benefit to their work (instead, they chose Anglo-American universalism and their own version of *Volkskunde*).

The situation changed radically in the 1950s. During the period, the transformation of ethnology went straight into the direction worrying Lévi-Strauss. To change the "temporarily backward" condition of China, Chinese social scientists were assigned the task of bringing historical and ethnographic testimony to the "superstition," "feudalism," and "wastefulness" of the folk Han and non-Han ethnic cultures.

Between the launching of the projects of land reform in the ethnic regions (1956) and the mid-1970s, Chinese anthropologists themselves were classified as carriers of "backward cultures," and they underwent several ordeals including the "anti-rightist movement" (beginning in 1957) and the "Culture Revolution" (1966-76). In those periods, ethnographic knowledge, treated as "counter-revolutionary," became a "forbidden zone."

The new Chinese anthropologies began to be developed two decades after the restoration of the discipline.[3] They have now been re-built upon the premises removed from historical materialism promoted in Mao's time.[4]

Focusing on the study of the "marginal small social areas" of the Han villages and the ethnic regions, the majority of Chinese anthropologists have continued to be the members of the "anthropologies of nation-building." But the new generation Chinese anthropologists, inspired by Western neo-functionisms, new structuralisms, and post-modernisms, have been able to find the "errors" in the earlier ethnographic texts. They have abandoned the historical materialist version of evolution, which brought drastic changes to the cultures of the "internal others." Alternatively, they have opened their eyes to the new Western trends and recovered, by various means, the sociological positivism and ethnological historicism of the "Republican scholars" (*minguo xuezhe* 民国学者).

3- If anthropology in the first two post-Mao decades was full of discussions regarding the "elementary" issues as to what anthropology really meant, how it could be differentiated from other disciplines, and what contributions it could make to China's modernisation, then, in the last two decades it was far more creative.

4- Twenty years ago, there were still anthropologists discussing the rights and wrongs of Lewis Henry Morgan; twenty years today, no anthropologists mention the notion of evolution.

Going back to the "time-before" in order to facilitate favourable continuity has not contradicted change; rather, change has come with continuity.

With the new understandings of history, civilisation, religion, and *minzu* in hand, since the 1990s, Chinese anthropologists have succeeded in re-filling the old containers (the concepts of community and *minzu*) with new contents. Now, the peasant communities under observation and speculation have been opened to the age-long "vertical" systems of relation and the temporal dynamics of traditions (ancient or modern); and the *minzu* groups, having ceased to be described as "societal isolates" waiting to be classified by the state and as the collective carriers of "backward cultures," have also been reconsidered from new standpoints.

Out of complex historical and academic political reasons, Chinese historical anthropologists and "ethnologists" are still divided: the former, by and large, limit their scope to the "sinological," the latter mostly represent China as if it were a world of *minzu*. Dialogues between different "ethnographic regions" (Fardon, 1990) are critical to the further progress of Chinese anthropology. And these, as I believe, much depend upon the contests between the differentiated intellectual sub-traditions such as those of Yenching ethnographic sociology and Academia Sinica historical ethnology. However, these have not taken shape.

It does not mean that there have not been inter-traditional transpositions.

Now, most of historical anthropologists are from the South, and are more historical than most of the other social scientists, but in their ethnographic studies they have unconsciously followed the "method of community study" developed decades ago in the North; "ethnology" was first re-established in the North, but the main members of the "circle," being direct or indirect descendants of the Yenching mentors paradoxically, lack the Academia Sinica kind of training in archaeology, history, philology, and continental European-style ethnology, and thus very easily overlook the historical part of the story of *minzu* (the "ethno-historians" in the 1950s used to specialise in the study of this part; but they are now separated from the "ethnologists").[5]

These phenomena can be depicted as certain "customary" transpositions of the intellectual sub-traditions,[6] which, being far from based upon the critical re-engagement of the older models, should not be equated with dialogues.

The place is not where each aspect of continuity and change is specified. It suffices to say that there has been, in the past two decades, an implicit tendency to opt out of the post-revolutionary discourse of progress, which has virtually come hand in hand with the revival of the pre-Liberation non-evolutionary perspectives of society and history. I have, as I hope, also made it clear that the revival has obviously been achieved in the intellectual reaction against historical materialism. However, as I should emphasise, if the revival can be seen as inevitable or necessary, it should be made more consciously in order for the older sub-traditions to be critically reconsidered and selectively regenerated as the old foundations for new dialogues.

5- The consequence has been that the historical anthropologists in fact know little of ethnological historicism and they are more like sociologists when doing fieldwork, while the "ethnologists" are little interested in cultural history.

6- The expansion of the Yenching school of ethnographic sociology in the "Reform" decades, resulting in the singularisation of perspectives, explains the "unconscious" transpositions.

Vertical and horizontal

In their joint article, Xu Lufeng and Ji Zhe point to the new direction of the anthropology of civilisations. Let me reaffirm that this has stemmed from a recent attempt to combine the Republican sociological and ethnological perspectives with the Maussian theme of the inter-societal systems.

If the achievement, as it were, has been the idea of the complexity of "supra-societal" relations defined in terms of both the "vertical" and "horizontal" planes, then, the idea has in fact been intended as furthering the syntheses of different legacies and perspectives.

Our point is simple. It comes from the standpoint of holism, and is targeted at the kind of "division of labour" which has resulted in non-holistic and thus non-relational interpretations. These, once applied in the fields of history, religion, and *minzu*, can result in various misunderstandings of history and reality. Our point thus demands not only further dialogues between different, or even rival sub-traditions, but also further relationing of the co-existing contemporary perspectives reviewed here.

Let me expound the point with reference to the problem of Chinese historical anthropology.

If the field of historical studies in Chinese anthropology has its problems, then, these have stemmed mainly from the way in which the chosen facts have been examined as "objects." In these studies, genealogies, ancestral halls, and territorial cult temples have been the core phenomena taken into consideration. In making their arguments, most Chinese historical anthropologists make good efforts to relate such "objects" to other "objects" (especially those found in the substrata of socio-economic and political phenomena). Nonetheless, such efforts have somehow failed to yield sufficiently anthropological outcomes. The problem has stemmed from the fact that the scholars, feeling little concerned by the "objects" they, as "local outsiders" or "intellectual elites," have "looked at," have largely neglected the "mana" or religiosity of the things considered – such highly "magical" and "religious" aspects of social life as genealogies, ancestral halls, stele inscriptions, and temples.

To me, this reveals the paradox of "indigenous anthropology": though claimed as an alternative to the anthropology from the outside, it virtually has all the dispassionateness the latter has been criticized for having.

More relevant to what we intend to discuss here, it is quite obvious that in all these "sacred objects," certain "vernacular" perspectives of history have also been inscribed. These, removed from the hegemonic temporality of linear transformation to which Chinese scholars have been so accustomed since the beginning of the twentieth century, are "vernacular models" of historical time, and they deserve more focused study.

If the speculation is appropriate, then, its implication is quite straightforward: before these models are seriously considered from the combined perspective of history and religion, the creativity of Chinese historical anthropology will continue to be limited.

The reverse is also true. Religious revival and the "national problem of *minzu*" have become two of the burning issues in contemporary China. But being contemporary does not amount to being "a-historical;" rather, the contemporary issues are deeply rooted in the civilisational complexity of the past.

Let me discuss the issue with reference to the Maussian perspective, from which the religions and *minzu* can be considered in terms of the broader category of the historical "phenomena of civilisation."

Throughout the twentieth century, there has been a tendency in "sinological anthropology" to perceive Chinese or Sinic civilisation in terms of its Chineseness. Undoubtedly, such a civilisation has existed. In pre-modern times, the Chinese or Sinic civilisation was highly systematic, and its "sphere of influence" went well beyond the imperial frontiers. But this does not mean that civilisational transmission in the opposite direction did not take place. The other civilisations were also expansive in history. These different civilisations found their locations in what we now understand as "China." The "great traditions" of Buddhism, Islam, old and new Christianities, and the like are from outside the "Sinic world," but they have flowed into China. One consequence of their spread into the East has been the re-grouping of the localities and groups in Han and *minzu* areas. In the Chinese world, the religions seem to form a certain intermediate plane between the "central" and the "marginal," the official and the vernacular. The re-grouping of localities and *minzu* has functioned at once to "integrate" and "divide" – it has not always been "balance-making." The situation has continued to be complicated by the constantly shifting relations between the "central" and the sectarian and between the ruling class and *minzu* (it should be noted that in several periods in Chinese history, e.g., those of the great empires of North Wei 北魏 [386-534], Yuan 元 [1271-1368], and Qing 清 [1644-1910], the rulers of the "Chinese" were in fact from the "nationalities" other than Han 汉).

Over the pre-modern centuries, China not only nurtured its own "religions," but also accommodated various foreign "world religions." As for *minzu*, while we should not easily deny its modernity, we should admit that in the country now defined as "China," the "ethnic" situation was rather similar. The relations between religions and *minzu* have been "horizontal," forming across extensive geographic space. Nonetheless, they have also been "vertical," patternable in terms of inter-religious and inter-*minzu* hierarchies, altered from reign to reign and dynasty to dynasty. In the study of these hierarchical relations, the historical anthropological perspectives of "gentrification" and "popularisation," if adapted to the complex relations in the realms of empire, religion, and *minzu*, will become more revealing and creative.[7]

Between inside and outside

To be truer to the realities in which they study as reflective subjects, Chinese anthropologists should tackle a further task: substituting regional and civilisational perspectives for the "anthropologies of nation-building." As a border-crossing mission, this would mean further deriving inspirations from the anthropologies of the more distant others for the sake of reforming the "self-concerns" of the national anthropology. But should this in turn imply the inevitable decline or eradication of the existing intellectual traditions? More specifically speaking, should we base our anthropological re-structuring entirely on the re-orientation toward the "anthropologies of empire-building"?

7- Recently, a few significant efforts (e.g., Shu, 2010; Zheng, 2016; Wang & Shu eds., 2016) have been made in the intermediate localities in which an old civilisation with all its internal regional, hierarchical, religious-cosmological, and ethnic diversities and external relations has been re-constructed as a "system" whose life in the modern world has become a central issue.

To answer the questions, let us first follow Chen's review and reconsider the newly emerging "Chinese ethnographies of foreign societies."

It has been a delight to see that in the past decade, not only have more ethnographic monographs on the places within the borders of China been published, but an increasing number of anthropological works on foreign cultures has also been produced. As Chen Bo outlines in his review, some of the new "ethnographies of foreign societies" have been the outcomes of the "natural" extension of Chinese anthropological scope beyond the "intermediate circle," while others have derived from the attempt to follow the hegemonic fashion of anthropology – "a science of culture as seen from the outside" (Lévi-Strauss, 1973: 55). In both of these directions, Chinese anthropologists have further absorbed the core factor of what Stocking (1982: 171) has specified as the underlying unity of "international anthropology" – reach into otherness.

However, it is the new movement that has worried Chen. As he has convinced us, most Chinese ethnographies of foreign societies have not been based on true participant observation and holistic comprehension of local human relations in the broad sense of the term. What is worse, although all these monographs are written in Chinese language, they, with rare exceptions (e.g., Luo Yang, 2016), are lower versions of Western anthropologies of the distant others, being neither solid ethnographic studies, nor independent perspectives.[8]

To some, the Chinese ethnographies of foreign societies may have seemed quite new. However, as Chen Bo also points out, in fact, there had been precedents. In imperial times, records of foreign countries had existed; in the early half of the twentieth century, while inventing their "anthropologies of nation-building," some of our anthropological ancestors (e.g., Wu Zelin 吴泽霖 and Li Anzhai [Li An-che] 李安宅) had set out to explore ethnographic possibilities in advanced Western nations and among remote "primitive peoples."

The point Chen Bo makes, in recapitulating my own theme of the anthropological relevance of ancient Chinese perspectives of the others (Wang Mingming, 2014), deserves an elaboration.

From 630 A.D., Chinese books began to be catalogued according to the system of the Four Categories (Si Bu 四部). The Four Categories, devised by the great Tang official-scholar Wei Zheng 魏征 (580-643 A.D), consist in Jing 经 (Confucian classics), Shi 史 (historical records), Zi 子 ("philosophical" works), and Ji 集 (miscellaneous writings). Of course, none of these categories included any sub-category for "anthropology," a term invented in the West much later to refer to the science of culture, comprising ethnographic descriptions, ethnological comparisons, and social theoretical or humanistic theorisations. However, one finds little difficulty in seeing expressions of certain "anthropological sensibility" in the pages of ancient Chinese texts. Many ancient Chinese descriptions and ideas close to those currently conceived as "anthropological" had been in circulation among ancient Chinese intellectuals. Perhaps it can even be said that ever since the time when the Chinese writing system came into being, it has had the capability to function as an effective

8- Paradoxically, Chinese ethnographies of foreign societies have been quite dissimilar to Western ones also for the reason that they, having been "restricted" by ancient ideas of the originally superior, heavenly, and civilised others, have been hardly concerned with the fate of the primitives.

means for "representing the others." Particularly, to a great extent, such texts as those resulting from the work of ancient astrologers and geographers (e.g., *Shanhai jing*, 山海经, *The Classic of Mountains and Seas*) and from Poetic (Ci 词), Daoist, or Buddhist "sacred journeys" to the foreign lands (e.g., Qu Yuan 屈原's journey into the magic mountains, Zhuangzi 庄子's & Liezi 列子's "mental travels" to the intermediaries between Earth and Heaven, and Fahsien 法显's pilgrimage to the Buddhist kingdoms) can indeed be read as a sort of intellectual reach into otherness.

Like many of the modern anthropological narratives, the ancient Chinese accounts of others are ridden with "romance" of the source and the primeval stage. If we can regard ancient Greek thinking as one source of anthropology (Kluckhohn, 1961), then, we can also take ancient Chinese accounts of others as other sources.

Nonetheless, we do not mean that these accounts are the same as modern anthropology.

One of the differences between the two lies in the fact that some of the texts (e.g., *The Classic of Mountains and Seas*) allow the source and the primeval to be seen as the mythical mixtures of humans and non-humans; others define the original in terms of the "naturally" superior, heavenly, and civilised (e.g., The magic mountain, South Gate of Heaven, and India); neither of the two kinds of texts places the idea of the unitary "savage" at the centre of their narrative performance.

Between the ancient and modern traditions, there are other differences, one of which is: while modern anthropology relies heavily upon dichotomies (Fabian, 1983), the ancient Chinese "ethnographic accounts" do not draw clear-cut demarcation lines between self and other, "nation" and empire.

At the top level, these accounts were produced as the reflections of the broadness of the world perceived as *Tianxia* 天下 (all under Heaven). *Tianxia*'s world order was a multi-layered and hierarchical geo-cosmic organisation and, as a system of relations, it was dynamic. It was a way of life quite different from that of the nation; instead of living on the inside-outside dichotomy, it flourished as techniques and wisdoms for treating the complex relations within each of the layers and classes and between them.[9] Because of their being integral parts of such a world as *Tianxia*, the ancient "ethnographic accounts" were themselves expressions of the relatedness of self and other.

The concept of relation was a geo-cosmic principle of organisation for a large scale, complex "supra-societal system;" but it could also be small, found in local communities or even in specific persons. Not only does it cross the scales (Strathern, 1995), but it also crosses the boundaries between persons, objects, and divinities (Wang Mingming, 2015b).

Now, following the modern Western way of dichotomisation, the new Chinese ethnographies of foreign societies have divided the world into culture and nature, inside and outside, self and other, and Chinese and foreign, in such ways as to make all societies and cultures "self-contained." These studies seem novel; but precisely

9- One may see certain ethnocentricity in the system: like the ancient cosmo-geography of the Five Zones (Wu Fu), this is concentric; it has the core in the center, while locating the familiar others in the middle and the "strange" others in the outer. Nonetheless, intellectually and politically, the concentricity is reversible, particularly when the center is marginalized and the intermediary or the outer is "centralized."

these new studies have the potential of adding "self-power" to the "imagined community" (Anderson, 1991). By turning away from "anthropologies of nation-building," they have in effect run the risk of also turning against the senses and landscapes of relatedness, which are not only deeply traditional to the civilisations of the Central Kingdom but also relevant to our reconsiderations of contemporary anthropological issues – including that of the "exclusion" of others in the broader sense of the term in the ethnographic "inclusion" of the Other.

One of the solutions to the problem of present day Chinese anthropological dislocation can be found by re-engaging the "archaic" perspectives. If the proposition has sounded too "archaistic," then, a consideration of the modern ethnological tradition seems a suitable alternative.

In the early twentieth century Chinese ethnology, a lot of attention was paid to the relation between the Han and the ethnic peoples. As "anthropologists of nation-building," the Chinese ethnologists were at pains arguing against those Western sinologists and ethnologists who perceived the marginal groups living on China's borderlands as "foreign." In so doing, they somewhat over-emphasised the boundedness of the Chinese nation. Nonetheless, in the process, they also brought forth a relational perspective of self and other. To a great extent, the ethnological histories they produced were good arguments for the "participation" of the others in the self. In the opposite direction, the ethnological ancestors also developed their own approaches to "assimilation," whereby the ways in which Chinese civilisations became parts of the "interiors" of other cultures were explored.

Chinese anthropology should not be restricted by the conventional practice of *minzu* studies. But this does not mean that we cannot draw new inspirations from them. Should the relational ethnology get rejuvenated with the vitalities of geo-cosmic and "ontological" perspectives, it would become a great source of creativity.

In the future, younger generation Chinese anthropologists, as inventors of their own "world anthropologies" (Escobar & Ribero, 2006), are bound to continue extending their "reach into otherness." Consequently, they will make their ethnographic regions more diverse. Freed from the geopolitical limits of the conventional core and intermediate circles of peasant and *minzu* others, they will conduct fieldwork among hunter-gatherers, Sub-Saharan Africans, Melanesians, Europeans, Americans, and other Asians. In each of the ethnographic regions, they will encounter not only "natives" but also other anthropologists from the local social areas and from different continents. With these colleagues, they will develop social and intellectual relations. Making their points comprehensible to others will be a pre-requisite of these relations. But for the relations to develop on a more permanent basis, they will feel obliged to contribute their own ideas and models to the community of anthropologies; for a greater benefit to be derived from the reciprocity of perspectives, they will find it ever more necessary to go back and forth between their own experiences and ideas and the images of relations, established and re-established in the anthropologies of a civilisation-turned-nation their forerunners developed.

Substituting regional and civilisational perspectives for the "anthropologies of nation-building" should not simply amount to the eradication of the existing traditions; and the "anthropologies of empire-building" – whose far reach into

otherness has undoubtedly exerted positive effects upon the anthropological minds – should not be taken as a ready-made solution to the problems contemporary Chinese anthropology has encountered. Between the two kinds of anthropologies, there is an intermediate level, one at which the epistemological and methodological issues of anthropology can be historically reconsidered.

The synthesis of the "vertical" and "horizontal" perspectives will require the ethnographers to "scale up" from their ethnographic "smaller social areas" to the regional and civilisational worlds of inter-cultural existence. However, the understandings of inter-cultural existence – relational in nature – we achieve by means of *scaling up* our ethnographic localities should not be said to be irrelevant to our ethnographies of the "small social areas." It is always possible, or even necessary, for the anthropology of civilisations to *scale down* to the conventional ethnographic areas whereby the imagined "isolates" are opened up to their original complexity of relations, which we see more clearly by focusing upon the greater scale "supra-communal" and "supra-societal" systems.

Conclusion

As daughter to an era of violence, in its modern form, anthropology was either the outcome of a historical process which "made the larger part of mankind subservient to the other" (Lévi-Strauss, 1973: 54-55), or the product of the movement which turned the "ethnos" or the self-awareness of culture into national mutual isolations, prejudices, and hatred (Mauss, 2006b: 42-43). Since the early twentieth century, reflecting on the two "fates" of the science, several generations of Western anthropologists have struggled in a heroic manner to find a way out. Despite the fact that no achievement can be said to be perfect, anthropology has been internationally accepted as a roughly legitimate pursuit, having transformed into a charitable science of cultural translation, a science of the other "sciences," or a civilisational self-critique.

However, Western anthropologists have not been able to ensure that their non-Western followers take the routes they had planned and avoid all the gaps and trappings they once created.

Out of the pursuit of sharing the benefit of civilisational flourishing, Chinese anthropologists first became nation-builders, then, after a few decades of decline, they have now become torn between "anthropologies of nation-building" and "empire-building."

But Chinese anthropology has still been successful at making itself creative. The successfulness has not easily come by. The "double personality" stemming from the epistemological paradox just specified has made its undertakings difficult. In addition to it, the particular political ontological condition under which Chinese academics have worked has heavily burdened Chinese anthropologists. Just a couple of years after the re-establishment of the discipline, anthropology was accused by the propaganda officials of spreading the idea of "alienation" – i.e., the feeling of meaninglessness and emptiness. Between 1989 and 1995, the Chinese anthropological discourse, taken or mistaken by the state as a "liberal intellectual field," was silenced. Fortunately, in the past two decades, Chinese anthropology has enjoyed a period of peaceful expansion – perhaps over-expansion. However, even during the period, the national situation of anthropology has not

fundamentally improved. Chinese anthropologists, in their "mental travel" between Western and Eastern anthropological traditions, have found it extremely difficult to pay enough attention to the constantly renewing anthropologies from the West and the surprisingly numerous ancestors' teachings from the Chinese own past. What has added to their hardship has been the fact that they, in conducting their research, have had to adapt their projects and writings to constantly changing policies. Just in twenty years, the basic policy of the state has changed from economism to political stabilitism, from political stabilitism to "harmonious society," and from "harmonious society" to "new phase socialism." Each of the political "concepts" has arrived as a political demand and thus as a burden, and each demand or burden in turn has come as a newly formatted redistribution of funding among the social sciences, always favouring the pragmatic ones. But the outcome has been the same: Chinese social sciences have become ever more attached to the ideological state apparatus. Under such a condition, it has been easy for the academics to become members of the new bureaucracy and difficult for them to maintain the boundary between the spaces of intellectual thinking and the spaces of ideological propagation.

Regarding the traditions on which anthropologists all over the world have focused, we must pay special attention to their alternating "fortunes" in China. During the "Culture Revolution," all of these were treated as signs of "backwardness" and were recklessly eradicated; but now, "culture" has quickly become a highly desirable political item. Chinese anthropologists no longer work in the situation in which "culture is disappearing;" on the contrary, they live in a new "civilisation" where the quantity of "cultural forms and contents" increases in the way similar to the growth of GDP (Gross Domestic Product). Thus, many Chinese anthropologists have felt it urgently necessary to quickly adapt their academic strategies to the politics of culture by virtue of updating the "anthropology of nation-building" into the study of heritage.

No situation of anthropological existence is ideal, let alone that of the difficult life of the subject of Chinese anthropology. But it also holds true that the situations have often failed to become the intellectual interiorities of the thinking subjects; they have not hindered them from moving into other temporal-spatial realms.

In one of such realms, we revisit what Confucius said about learning:

> "Setting our heart upon the Way, supporting ourselves by its virtue, learning upon Goodness, seeking distraction in the arts." (*Analects 7*)

We should not demean the classical philosophy of the Way by treating it as a mere method in the human science. But it will be fruitful to locate the Way, as Confucius himself did, at once cosmologically and sociologically, in the civilisational intermediary between the wilderness and the ornamented. This is the place where we can derive a concept of relation, and offer it as an expression of the efficacy and the "virtue" of the connection between persons, objects, and divinities and their collectivities, in accordance with which the ethical values of the exchanges between different traditions, including anthropologies and the situations in which the anthropologists have lived as contemplating subjects, can be rendered a relative certainty.

Bibliographical references

Anderson, Benedict,
1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (Revised and Extended Edition)*, London, Verso.

Bruckermann, Charlotte & Feuchtwang Stephan,
2016, *The Anthropology of China: China as Ethnographic and Theoretical Critique*, London, Imperial College Press.

Dirlik, Arif (ed.) with Guannan Li & Hsiao-pei Yen,
2012, *Sociology and Anthropology in Twentieth-Century China: Between Universalism and Indigenism*, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong Press.

Escobar, Arturo & Ribeiro Gustavo Lins,
2006, *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Contexts of Power*, Oxford, Berg.

Fabian, Johannes,
1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbian University Press.

Fardon, Richard,
1990, "General Introduction" in (ed.) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh, The Scottish Academic Press and the Smithsonian Institute: 1-36.

Freedman, Maurice,
1979 (1963), "A Chinese Phase in Social Anthropology" in *The Study of Chinese Society,* selected and introduced by G. William Skinner, Standford, Standford University Press: 380-397.

Granet, Marcel,
1930, *Chinese Civilization*, London, Kegan Paul, Trench, Truner & Co., LTD (Translation: Kathleen Innes and Mabel Brailford).

Huang, Yinggui 黄应贵**,**
1984, "Guangfuhou Taiwan diqu renleixue yanjiu de fazhan 光复后台湾地区人类学研究的发展", *Bulletin of Ethnology* 民族学集刊, *Academia Sinica,* 55: 105-146.

Kluckhohn, Clyde,
1961, *Anthropology and the Classics*, Providence, Brown University Press.

Lévi-Strauss, Claude,
1973, "The Work of the Bureau of American Ethnology and its Lessons" in *Structural Anthropology*, 2, London, Penguin: 49-59.

Litzinger, Ralph,
2000, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*, Durham, Duke University Press.

Luo, Yang 罗杨**,**
2016, *Tabang de Wenming: Jiapuzhai Wuge de Zhishi, Wangquan, yu Zongjiao Shenghuo* 他邦的文明：柬埔寨吴哥的知识、王权与宗教生活, Beijing, Shijie tushu chuban gongsi.

Mauss, Marcel,
2006a (1929/1930), "Civilisations, their Elements and Forms" in Mauss Marcel, Durkheim Émile & Henri Hubert, *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Schlanger, New York, Oxford, Durkheim Press/Berghahn Books: 57-71.

2006b (1953), "The Nation" in Mauss Marcel, Durkheim Émile & Henri Hubert, *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Schlanger, New York, Oxford, Durkheim Press/Berghahn Books: 41-48

Shu, Yu 舒瑜**,**
2010, *Weiyan Dayi: Yunnan Nuodeng Yanye de Lishi Renleixue Kaocha* 微"盐"大意：云南诺邓盐业的历史人类学, Beijing, Shijie tushu chuban gongsi.

Strathern, Marilyn,
1995, *The Relation: Issues in Complexity and Scale*, Cambridge, Pickly Pear Press.

Stocking, George Jr,
1982, "Afterword: A View from the Center", *Ethnos*, 47/1-2: 172-186.

Wang, Mingming,
2009, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Long-Term Historical Anthropology,* Walnut Creek, California, Left Coast Press.
2014, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong Press.
2015a, *Chaoshehui Tixi: wenming yu Zhongguo* 超社会体系: 文明与中国, Beijing, Sanlian shudian.
2015b, "Minzuzhi: Yizhong guangyi renwen guanxixue de jieding 民族志：一种广义人文关系学的界定" in *Xueshu Yuekan* 学术月刊, 47/3: 129-140.
2017, "The West in the East: Chinese Anthropologies in the Making", *Japanese Review of Anthropology*, 18/2: 91-123.

Wang, Mingming 王铭铭 **& Shu Yu** 舒瑜 **(eds.),**
2016, *Wenhua fuhexing: xinan diqu de yishi, renwu, yu jiaohuan* 文化复合性：西南地区的仪式、人物与交换, Beijing, Shijie tushu chuban gongsi.

Yang, Qingmei 杨清媚 **(ed.),**
2017, *Cheli Baiyi zhi shengminghuan: Tao Yunkui lishi renleixue wenxuan* 车里摆夷之生命环：陶云逵历史人类学文选, Beijing, Sanlian shudian.

Zheng, Shaoxiong 郑少雄,
2016, *Hanzang zhijian de Kangding Tusi* 汉藏之间的康定土司, Beijing, Sanlian shudian.es/Ipraus.

Zhong, Jingwen 钟敬文 **(dir.),**
2009, *Minsuxue gailun* 民俗学概论, Shanghai, Shanghai wenyi chubanshe.

Annexe
Un Chinois chez les Zuñi

Roger Renaud,
CANTHEL

Needham Research Institute, 22 mai 1943 (date estimée)

Fig. 1 - Li An-Che, à droite, lors d'un thé d'adieu au sinologue Joseph Needham

Le 15 juin 1935, les Indiens Zuñi voient arriver dans leur village, au Nouveau Mexique, un visiteur à la fois banal et peu ordinaire. Banal, car c'est un anthropologue, et il y a alors plus d'un demi-siècle que les Zuñi ont dû s'accoutumer à recevoir régulièrement, la plupart des années, un ou plusieurs représentants de cette indiscrète profession. Et peu ordinaire, car, à la différence de ses multiples prédécesseurs des deux sexes, cet anthropologue n'est pas américain, il est chinois.

Il s'appelle Li An-che (Li Anzhai). Il est né en 1900, dans un petit village du centre-nord de la Chine. Il a suivi à l'université Yenching, à Pékin[1], une formation en sociologie, couronnée par un diplôme en 1929, mais qu'il n'a apparemment guère eu l'occasion de mettre concrètement en application, avant d'obtenir en 1934 une bourse Rockefeller pour un séjour d'étude aux États-Unis[2]. Le voilà donc, l'année suivante, sur le sol américain et, après une étape à l'université de Californie, il se rend chez les Zuñi, dans une double intention, dit-il : faire l'épreuve d'une autre culture et apprendre les techniques d'enquête de l'anthropologie nordaméricaine ; bref, s'initier au travail d'ethnographe, ses enjeux et sa mise en œuvre, non pas en théorie, mais en situation. Et il semble bien qu'il se soit agi, en l'occurrence, de sa toute première expérience de terrain.

1- Voir dans ce numéro de *cArgo* l'article de Xu Lufeng & Ji Zhe.

2- Il a exercé diverses activités plus ou moins académiques, sans parler d'une participation à des actions de guérilla contre les Japonais lors des incidents de Mandchourie en 1931 (voir Schmutz, 1993 : 164 ; Chiang Yung-chen, 2001 : 237-238; Li Peilin & Qu Jingdong, 2016 : 116-117). Je précise que, des ouvrages ici cités en référence, je n'ai pu consulter que certains extraits sur Internet. On trouvera les URL correspondants en note dans la bibliographie finale.

Elle se prolonge jusqu'au 16 septembre 1935. Après quoi, Li An-che rejoint l'université de Yale, où il consacre, entre autres choses, les derniers mois de son séjour aux États-Unis à rédiger un article sur son été (ethnographique) indien. Conclusion banale, de retour de terrain ? Conclusion peu ordinaire, en fait, et doublement. D'abord, parce que cet article d'un anthropologue débutant consiste pour une large part en une critique serrée de quelques travaux réputés sur les Zuñi de cette anthropologie nord-américaine dont il était censément venu apprendre les méthodes. Ensuite, parce que cette critique d'un Chinois inconnu et novice, visant des chercheuses et chercheurs aussi notoires que Ruth Benedict, Ruth Bunzel ou Alfred Kroeber, est publiée en 1937 nulle part ailleurs que dans la revue faisant autorité qu'est l'*American Anthropologist*, organe officiel de l'*American Anthropological Association*.

De cet article, a priori intriguant et, à l'examen, d'un réel et multiple intérêt, on trouvera ci-après une traduction, sous le titre « Zuñi : Observations et questions ». Des questions, l'article en soulève en vérité quantité, directement ou indirectement, et elles touchent de très nombreux domaines. Mais ce n'est pas ici le lieu de les exposer en détails, d'autant que je suis bien loin d'avoir pour cela toutes les informations nécessaires. Je me contenterai donc, dans les lignes qui viennent et en guise de brève présentation, d'apporter quelques précisions et de mettre en relief certains points.

Tout d'abord, pourquoi Li An-che a-t-il fait le choix des Zuñi, petite communauté pueblo[3] d'environ 2000 personnes, occupant une réserve relativement isolée à l'ouest du Nouveau Mexique, à la frontière de l'Arizona ? Les Zuñi ont, à l'époque, la réputation bien établie d'être l'un des groupes indiens nord-américains à avoir le mieux préservé sa culture originelle, notamment sur le plan cérémoniel et religieux. Et, ayant à ce titre constitué de longue date une cible ethnographique continue et privilégiée, ils sont à la source, comme le dit Li An-che, d'une « riche littérature » anthropologique. Qu'il s'en soit lui-même avisé ou qu'on le lui ait suggéré, ils correspondent donc on ne peut mieux aux deux objectifs qu'il s'est fixés : prendre simultanément et complémentairement la mesure d'une altérité culturelle et d'une façon éprouvée d'en rendre compte.

Sur place, cependant, le constat de Li An-che est clair : de manière générale, la « riche littérature » existant sur les Zuñi ne rend aucunement ou pas exactement compte, à ses yeux, de leur altérité. S'appuyant sur des exemples précis, empruntés principalement aux études de Bunzel (1932) sur le sacré et de Kroeber (1917) sur la parenté, Li An-che illustre comment des allant de soi, des jugements de valeur, des comparaisons inappropriées, des schémas préétablis commandent ordinairement l'interprétation des données ethnographiques recueillies, déformant les faits culturels, qui tendent à être présentés, expliqués, appréciés, signifiés en fonction d'une logique propre à qui les regarde et non à ceux qui les vivent. Pire, il arrive que ces faits culturels ne soient pas seulement déformés, mais reformés pour satisfaire à des

3- *Pueblo,* rappelons-le, est un terme générique que les Espagnols donnèrent dès le XVIe siècle à un ensemble de nations autochtones du Nouveau Mexique et d'Arizona et qui a continué depuis de les désigner. Elles furent ainsi nommées sur la base du type général d'habitat qu'elles avaient en commun. Maisons en dur à plusieurs étages, rues, places, leurs établissements ressemblaient, aux yeux des Espagnols, à de véritables villages (*pueblos*), à la différence de ceux des autres Indiens – qu'ils fussent sédentaires ou nomades – de la région, censés n'habiter que des *rancherías* (campements de huttes ou de tentes). Ceci dit, l'habitat et les cultures des différentes nations *pueblos* présentaient en réalité d'infinies variations. Ce qui fait avant tout unité entre elles, c'est une histoire coloniale commune.

besoins de démonstration de l'anthropologue. C'est le cas, selon Li An-che, de Benedict[4]. Voulant faire des Zuñi l'exemple d'un type prédéterminé de culture, elle en vient, « par tout un processus d'élimination et de sélection », à substituer à la complexité de la culture zuñi, un objet anthropologique d'une cohérence parfaite mais trompeuse, qui est juste sa fabrication.

Sur quoi se fonde ce regard critique ? Le fait que Li An-che soit Chinois, vienne d'une tout autre civilisation, d'une tout autre histoire que ses collègues américains, a pu sans doute y contribuer[5]. Mais je suis incapable de juger jusqu'à quel point et Li An-che, au demeurant, n'y fait pas allusion, ne se réclame à aucun moment d'une manière spécifiquement chinoise de faire de l'anthropologie. Il se réfère plutôt à des principes épistémologiques généraux et, insistant à plusieurs reprises sur la nécessité de comprendre un fait culturel en relation au contexte d'ensemble dans lequel ce fait s'inscrit, il se situe clairement, sur ce plan, dans la lignée du fonctionnalisme[6].

Pour autant, il ne s'embarque pas plus dans une querelle d'école qu'il n'entreprend d'opposer des anthropologies selon l'origine culturelle de l'anthropologue. Ses critiques, énoncées sur un ton ferme mais mesuré, ne sont pas celles d'un doctrinaire, préconisant un quelconque modèle contre des erreurs. Elles sont plutôt l'expression de quelqu'un qui s'interroge, à propos des contradictions internes aux discours anthropologiques qu'il a consultés et de leur noncorrespondance avec sa propre expérience de terrain.

Celle-ci, bien qu'elle ait seulement duré trois mois, paraît avoir été d'une grande qualité, et c'est très probablement d'elle, en fait, que découle tout ce qu'il peut y avoir d'un peu singulier dans l'aventure et les réflexions anthropologiques de Li An-che. Alors que les Zuñi, comme les Pueblos en général, sont réputés pour l'accueil plutôt réservé et circonspect, en tout cas toujours sous contrôle, qu'ils « concèdent » aux anthropologues en visite, Li An-che déclare avoir été accepté sans réticence aucune par la communauté et traité comme un familier par la maisonnée qui l'hébergeait. Il rapporte que les Zuñi ont fini par lui donner spontanément des informations, y compris sur des pratiques censées être secrètes. Et certaines de ses observations, sur l'enfance, sur la condition féminine, sur les soirées « magiques » de cour amoureuse, sur le rôle du public lors des cérémonies, indiquent qu'il a réellement partagé de l'intérieur la vie du village.

Un détail, qu'il mentionne en passant, est particulièrement révélateur : « J'ai participé, dit-il à la plantation de plumes[7] dans les champs par la famille avant les

4- Dans son célèbre ouvrage *Patterns of Culture* (1934). On évitera avec soin la traduction française (*Échantillons de civilisations*, Paris, Gallimard, 1950) qui se signale par sa totale méconnaissance du vocabulaire anthropologique (*matrilineal*, par exemple, traduit par « matriarcal ») et par une abondance proprement dionysiaque – pour paraphraser Benedict – d'approximations et de contresens.

5- Voir à ce propos, dans ce numéro de *cArgo*, l'article de Chen Bo. Je n'ai malheureusement pas pu consulter l'étude spécifique que le professeur Chen Bo y mentionne et qu'il a consacrée à Li An-che (voir la bibliographie de l'article).

6- Sur l'influence du fonctionnalisme en Chine et sur Li An-che, voir Schmutz, 1993 : 163-165.

7- Ou « plumes de prière », « bâtons à plumes », « bâtons de prières » : des petits bâtons de différentes tailles (mesurés sur la main et l'avant-bras), polis et peints et auxquels sont fixés des plumes. Ils sont déposés ou plantés et enterrés dans les champs, le long de la rivière Zuñi ou à divers endroits consacrés. Leur offrande, accompagnée de prières, aux ancêtres, aux êtres katcina et mythologiques, au soleil, à la lune, accompagne tous les actes rituels et cérémoniels et tous les moments importants du calendrier zuñi (voir Stevenson, 1904 : 117-122, 171-172 ; Parsons, 1917 : 162-163 ; Bunzel, 1932 : 498-501).

danses de la pluie. » Or il s'agit là de « l'un des actes les plus importants du rituel zuñi » (Bunzel, 1932 : 501), accompli simultanément par chacun des membres, hommes femmes, enfants, composant l'unité sociale fondamentale qu'est chez les Zuñi la maisonnée[8]. Convié à plusieurs reprises à partager cet acte sacré en tant qu'élément de cette unité sociale fondamentale, Li An-che n'avait alors plus rien d'un simple visiteur de passage, banal ou peu ordinaire ; il était pour le temps présent, sans cesser pour autant d'être Chinois et anthropologue bien entendu, pleinement participant de l'univers zuñi[9].

À quoi a-t-il dû pareille intégration ? À des qualités personnelles, assurément : il a su laisser venir à lui l'information, se montrer discret, ne pas violer des frontières invisibles mais essentielles d'intimité[10]. Et l'on peut être certain que les Zuñi ont avantageusement comparé sa conduite, de ce point de vue, à celle plus communément questionneuse et inquisitrice, voire intrusive, qu'ils avaient diversement mais constamment expérimentée des chercheurs et chercheuses auxquels ils avaient eu affaire jusque-là. Dans le même sens ont pu plausiblement jouer, en fonction des origines chinoises de Li An-che, des manières culturelles d'être, de converser, de se tenir au quotidien sensiblement différentes de celles rendant souvent difficiles ou déplaisantes aux yeux des Zuñi leurs relations avec les « Blancs » américains, anthropologues ou non.

Mais décisif a sans doute été le fait que Li An-che n'est pas arrivé chez les Zuñi avec une image préalable de l'Indien – legs de l'histoire –, présente à l'époque, en revanche, dans toute l'anthropologie nordaméricaine dont elle détermine étroitement les attitudes, les procédés, les intérêts, les observations. Il est d'ailleurs significatif que Li An-che n'emploie jamais le terme « Indien » en dehors des citations qu'il reproduit[11]. Il utilise même le substantif « Zuñi » pratiquement toujours dans son sens géographique, pour désigner le village, non la population. Ces traits d'écriture – qu'ils soient volontaires ou, plus vraisemblablement, spontanés – indiquent bien qu'il n'a renfermé les Zuñi dans aucune définition, ne les a rapportés à rien d'autre qu'à eux-mêmes et à la rencontre ponctuelle qu'il a faite d'eux, l'été 1935, dans le lieu qu'ils habitent.

Les rencontrant comme des *personnes* et non comme des *Indiens* connotés d'avance avec telle ou telle représentation, il n'a pu que libérer leur propre conduite à son égard. Et en se présentant à eux comme Chinois, désireux de transmettre leur

8- Unité de résidence, de production, de consommation. Sur sa composition, voir note 38 de l'article de Li An-che.

9- Comparer avec Bunzel, ethnographe respectueuse, attentive, sensible, mais incapable de percevoir la singularité zuñi autrement que comme une différence par rapport à elle. Les Zuñi étaient prêts à lui donner tous les bâtons à plumes qu'elle voulait pour des musées américains. Mais lorsqu'elle demanda d'en planter avec eux, ils le lui refusèrent (Bunzel, 1932 : 494). Cela fut accordé, en revanche à Stevenson, qui visita à plusieurs reprises les Zuñi lors des deux dernières décennies du XIXe siècle (Stevenson, 1904 : 119). Elle était pourtant praticienne d'une ethnographie délibérément intrusive et coloniale. Mais, d'une part, elle ne se contenta pas d'être ethnographe : s'engageant dans des actions auprès des enfants, des femmes, sur le plan médical, etc., elle fut présente en tant que personne dans la communauté, et c'est peut-être ce que les Zuñi reconnurent. Et, d'autre part, l'admettre dans un rite où elle se serait introduite de toute façon était une façon d'éviter le scandale de son intrusion.

10- Voir le moment, évoqué plus loin dans cet article de présentation, où Li An-che s'esquive, ayant malgré lui surpris un homme qui, en plein champ, priait le soleil levant.

11- Sauf une fois, pour évoquer et critiquer des jugements de valeur portés par des Américains sur l'éducation des enfants indiens. Il utilise aussi une fois l'expression consacrée « Indiens des Plaines », mais il s'agit là d'un simple terme générique, de même portée que « Pueblos ».

« sagesse » en Chine, il leur a proposé un rapport anthropologique indépendant de tout autre enjeu, au lieu qu'il s'inclue dans l'ensemble de leurs relations problématiques avec le monde américain qui les entourait. De tout cela n'a pas seulement résulté l'intégration aisée de Li An-che à la communauté. Mais aussi, très certainement, le fait que les Zuñi, informateurs réputés pour la grande difficulté qu'il y avait à leur « soutirer » des renseignements, aient commencé, au contraire, à lui en donner sans qu'il les sollicite et à prendre une part active à sa recherche, au lieu de simplement la subir et en être les objets.

La conjonction de tous ces facteurs a conduit à une expérience en net contraste avec ce qu'avait été localement, depuis une cinquantaine d'années, la scène anthropologique. Si l'anthropologie nord-américaine s'est voulue dès le départ une pratique de terrain au contact immédiat des Indiens, elle l'a fait, à maints égards en effet, dans la continuité d'attitudes et de positionnements (pas forcément hostiles) hérités de la vieille frontière coloniale. C'est en tout cas ce qui s'est produit chez les Zuñi, en conséquence d'une image obstinément projetée sur eux. Alors qu'ils sont l'un des peuples indiens à avoir connu le plus long passé colonial[12] et que leur remarquable vitalité culturelle ne peut donc être comprise que comme une création historique, faite de permanences certes, mais aussi et nécessairement d'adaptations et transformations, l'anthropologie nordaméricaine s'est entêtée à voir en eux une survivance, un Indien des origines, qui avait indemne traversé le temps et qui « au cœur de l'Amérique » du XXe siècle, vivait « à la vieille façon indigène » (Benedict, 1934 : 57).

Ce qui ne veut pas forcément dire qu'elle n'ait rien vu, rien perçu des Zuñi ; certaines descriptions (Stevenson, Bunzel) sont au contraire ethnographiquement très riches, mais elles restent la description tout extérieure d'un Indien de représentation, qu'on rejette bel et bien, par rapport à soi, de l'autre côté d'une frontière, habitant d'un monde et d'un temps fossiles. Et c'est ainsi que l'anthropologie nordaméricaine, en décrivant sous les traits des Zuñi cet Indien mythique, à la primitivité immobile (Stevenson), à l'esthétisme sans âge (Bunzel) ou à la sagesse atemporelle (Benedict), a démesurément grossi ce qu'ils lui présentaient apparemment de plus exotique et de moins actuel : leurs rites et cérémonies. C'est ainsi qu'orientant sans relâche en ce sens ses questionnements et ses observations, elle a tendu à leur imposer, dans ses relations avec eux, cette vision altérée d'eux-mêmes.

Les Zuñi, quant à eux, n'ont pu évidemment que se crisper devant l'attention obsédante qui leur était ainsi portée seulement pour les méconnaître. Mais ils ont

12- Les Zuñi reçurent la « visite » de plusieurs expéditions de conquistadores au XVIe siècle (la première en 1540). Ils furent ensuite inclus dans la colonie du Nouveau Mexique, fondée en 1598, et soumis à partir de 1629, sous la tutelle de missions franciscaines, à un programme totalitaire d'assimilation religieuse et culturelle, doublé d'une exploitation économique féroce. Ils prirent part à la révolte générale des Pueblos qui, en 1680, chassa, pour douze années, les Espagnols du Nouveau Mexique. Comme le reste des Pueblos, ils subirent une reconquête extrêmement dure, qui réduisit fortement leur population et les amena à se réunir de six en un seul village. Après le rétablissement des missions et du pouvoir espagnol, ils choisirent comme tous les Pueblos du Nouveau Mexique (les Hopi d'Arizona n'ayant pour leur part pas été reconquis) de ne plus s'opposer de front à la domination coloniale, mais de s'en accommoder extérieurement le mieux possible, tout en maintenant fermement leur identité collective et en continuant de partager entre eux, dans la clandestinité quand nécessaire, une culture propre. Et après la fin – en 1821 – des missions et de la domination espagnole, ils continuèrent d'appliquer cette politique en l'adaptant à la tutelle mexicaine puis américaine. Croit qui veut que leur culture ait pu, pendant tout ce temps et à travers toutes ces épreuves, rester immuable.

vite pris conscience aussi que la notoriété anthropologique (et touristique) dont ils jouissaient, en tant qu'incarnations prétendues d'une Amérique indigène immémoriale, constituait l'un de leurs meilleurs remparts contre la politique agressivement assimilationniste alors menée à l'encontre des Indiens par l'administration américaine[13]. De sorte qu'entre le malaise récurrent et la protection indirecte que leur apportait en même temps l'anthropologie, il leur était difficile de se positionner. Les anthropologues ont été durant leur séjour systématiquement encadrés par des officiels civils et/ou religieux du village ; et, ne pouvant se défaire d'eux, on s'est efforcé, en général courtoisement, de les satisfaire ; du bout des lèvres.

Li n'a probablement pas mesuré à quel point les relations familières et complices qu'il a nouées avec les Zuñi, et qu'il présente rapidement, s'écartaient du modèle général qu'on vient rapidement d'évoquer. Mais c'est bien dans cet écart que se fondent la pertinence des critiques qu'il a formulées et, plus positivement, l'originalité, par rapport aux auteurs nord-américains, de l'ethnographie qu'il développe. Une ethnographie certes limitée (son séjour a été bref), mais qui a le mérite de donner à voir les Zuñi dans l'ici et le présent de leur monde, au lieu qu'ils soient projetés dans un ailleurs d'images, un ailleurs du monde de l'anthropologue. Cela se vérifie tout particulièrement à propos du domaine dont l'anthropologie nordaméricaine a fait par excellence imagerie, au point d'y réduire les Zuñi : le religieux.

Tout d'abord, là où les auteurs nord-américains ont vu des pratiques essentiellement répétitives et formelles (plaquant en fait sur ce que les Zuñi pouvaient éprouver la minutie extérieure et maniaque de leurs descriptions : pas une plume n'y manque aux masques de danse ; il manque juste les *katcina*, qui sont, spirituellement, absentes et dont on ne voit que les masques), Li An-che met en lumière l'intensité du sentiment religieux. Mais il la révèle, là où elle ne fait pas spectacle, là où personne n'était allé la chercher mais où il a pu la partager côte à côte avec des Zuñi : dans le public assistant aux cérémonies. Et il en donne, fugitivement, une image saisissante – dont on chercherait en vain l'équivalent dans toutes les pages de Stevenson et de Bunzel –, lorsqu'il rapporte avoir surpris, un matin, un homme qui, au milieu des champs, priait le soleil levant et qu'il déclare s'être aussitôt retiré, comprenant qu'à cet instant précis, là, en pleine nature, il venait d'entrer, par effraction, dans un sanctuaire.

En même temps qu'il montre la profondeur émotionnelle du lien au sacré, Li An-che remet en cause la prépondérance absolue prêtée au religieux, ayant bien saisi que c'est une création de l'anthropologie nord-américaine. Non seulement, il s'intéresse autant ou davantage à des aspects plus profanes de la vie dans le village, notamment les relations domestiques, entre parents et enfants et entre hommes et femmes mais il resitue le cérémoniel dans l'ensemble de la culture Zuñi,

13- Cette politique (dont les deux axes principaux étaient l'éducation des enfants indiens dans des pensionnats hors réserve et le démantèlement des réserves en propriétés individuelles entraînant la dissolution des communautés tribales) a été menée de la fin des guerres indiennes à 1932. Elle a cessé avec le New Deal et l'arrivée de Franklin Roosevelt au pouvoir. Elle a été conduite dans un silence assourdissant de quasiment toute l'anthropologie nord américaine, ce que les Indiens n'ont certes pas manqué de noter et ce qui a évidemment marqué leurs relations avec des gens, les anthropologues, venant étudier (et comme reliquats du passé) des cultures et des sociétés dont ils paraissaient accepter la disparition programmée par la société dont ils provenaient.

mentionnant ses fonctions sociales, économiques, éducatives et montrant qu'il ne mobilise pas en permanence l'ensemble de la petite population zuñi mais se déroule parallèlement et complémentairement à d'autres activités.

Et cette relativisation du religieux, à l'opposé de toute l'anthropologie jusque-là produite sur les Zuñi[14], est d'autant plus remarquable que Li An-che s'est trouvé dans le village – probablement pas par hasard, au départ – pendant l'un des deux grands cycles cérémoniels de l'année, celui qui, de juillet à septembre, suit le solstice d'été. Quelle occasion ! Pendant des semaines, une série ininterrompue de danses, plus prenantes les unes que les autres ! Un morceau de bravoure ethnographique, servi sur mesure à l'apprenti anthropologue arrivant de Chine ! Pourtant, Li se contente simplement de dire qu'il a assisté à toutes les danses sacrées « qui eurent lieu cet été là », il reste sinon complètement muet sur elles, et il ne dit un mot rapide que d'une danse de divertissement, parodiant les Navajo.

Comment l'expliquer ? Par un louable refus, conforme aux convictions ethnographiques qu'il exprime, de toute mise en scène exotique ou pittoresque de l'altérité ? Par une volonté de se démarquer de ce qui a pu légitimement lui paraître sur ce plan les laisser-aller répétés de la « riche littérature » anthropologique qu'il a consultée ? Sans doute. Mais aussi et surtout, je pense, par un questionnement né des conditions mêmes dans lesquelles il a pu voir ces danses, tout autrement que comme un spectacle haut en couleurs, se déroulant sous ses yeux.

D'une part, il a compris, comme on l'a dit, qu'y assister était, pour les Zuñi, participer de leur sens, de sorte que les observer juste comme une performance extérieure à soi était ne pas les voir. D'autre part, si la maisonnée qui l'a hébergé a régulièrement effectué des plantations de bâtons à plumes avant chaque danse, cela implique que l'un de ses membres masculins exerçait, au moins cet été-là, des responsabilités rituelles importantes. Et inviter publiquement, au vu et au su de tous, Li An-che à s'y associer n'était certes pas, de la part de ce responsable, un acte anodin[15], il signifiait que Li An-che était admis à partager l'intimité du sacré zuñi[16].

Ce qui ne pouvait manquer de lui poser des questions essentielles : jusqu'où était-il légitime, dès lors, d'exposer cette intimité sur la place publique (ce qu'il n'a finalement pas fait) ? Et comment était-il possible de l'exposer ? Évidemment, pas avec les mots des Zuñi, qui n'étaient pas les siens et qui ne pouvaient avoir sens que pour eux ; mais alors, avec quels mots de Chinois, avec quels mots d'anthropologue ?

14- À l'exception de quelques études ponctuelles et préalablement déterminées, comme celle de Kroeber sur la parenté, bien entendu.

15- Il se fût gravement discrédité, aux yeux de toute la communauté, si elle avait désapprouvé cette participation de Li An-che.

16- La défense de cette intimité est à l'origine du lancinant et spécieux leitmotiv du « secret » dont les Zuñi auraient entouré jalousement leurs conceptions et célébrations du sacré et dont Li An-che fut prévenu à l'avance, sans doute lors de son passage à l'université de Californie. Si on lit attentivement Bunzel, par exemple, on se rend compte qu'il n'y a en réalité rien d'occulte dans le rapport individuel et collectif des Zuñi au sacré, mais qu'il est en revanche d'ordre intensément intérieur et personnel. C'est ce rapport à soi, nullement un quelconque ésotérisme, que les Zuñi défendent. On peut débattre et parler des représentations que quelqu'un se fait de l'amour. On n'est pas obligé pour cela d'assister en témoin à ses ébats amoureux et de les raconter en détails sur la place publique.

Ce questionnement probable à propos du sacré paraît bien avoir été plus général et constituer en fait ce que Li An-che a principalement *appris* de son expérience de trois mois chez les Zuñi. Au tout début de son article, et en dépit de sa connaissance de Malinowski, il semble plus ou moins s'excuser d'avoir « assumé un rôle d'observateur participant plus que d'enquêteur actif », il différencie en tout cas ces deux attitudes. Et quelles qu'aient été ses interrogations préalables sur la pratique ethnographique, il semble qu'il soit arrivé chez les Zuñi avec une idée encore assez classique, à l'époque, de ce que devait être une enquête *active* : quelque chose de l'ordre de l'inventaire, du relevé et de la compilation de faits réputés objectifs. D'ailleurs et bien qu'il déclare que ce ne soit pas son but, il n'a pas résisté à inclure dans son article ce qu'il appelle des « données factuelles », listes de groupes de danses ou de confréries, par exemple, qui y surviennent un peu comme des morceaux rapportés et qui n'apprennent rien qu'on ne sache plus amplement et beaucoup mieux par ailleurs.

Mais l'accueil que lui ont réservé les Zuñi, – quelles qu'en aient été les raisons (peut-être simplement le bonheur de ne pas ressentir devant lui la tension toujours plus ou moins présente dans leurs rapports avec les anthropologues nord-américains) –, l'a amené sans doute à glisser de plus en plus vers l'observation participante, et dans des proportions sans doute qu'il n'avait pas envisagées. En se conduisant à ses côtés (plutôt que face à lui) autrement que comme de simples objets ethnographiques, complaisants ou réticents, les Zuñi l'ont convié à se montrer un anthropologue effectivement *peu ordinaire*, non pas à cause de sa nationalité, mais en fonction de sa pratique. Et c'est de la sorte que Li An-che, en se trouvant auprès d'eux dans une position de partage d'existence et non plus seulement d'étude, a pu mieux prendre conscience de leur altérité et du fourvoiement inévitable d'études faites sur eux en dehors d'un tel partage.

Mais mieux prendre conscience de l'altérité des Zuñi était inévitablement mieux prendre conscience en même temps de la sienne devant eux et donc de la difficulté de rendre compte de l'une à partir de l'autre. À plusieurs reprises, Li An-che note dans son article que ce ne sont pas les observations faites par les auteurs nord-américains qui sont erronées : en tant que stricts constats, elles sont exactes. L'erreur arrive avec l'intelligence qu'ils en prennent et qui les entraîne à élaborer avec des matériaux zuñi un univers qui n'est pas zuñi. Fragilité ou insuffisance des données « factuelles », ethnographique, qu'il comptait relever : elles laissent ouvert – et d'autant plus grandement qu'elles sont plus précises – le problème de leur interprétation, interprétation dans laquelle interviennent fatalement les logiques culturelles propres à qui l'effectue.

Question fondamentale de l'anthropologie de terrain. Question qu'a rencontrée l'apprenti anthropologue qu'était Li An-che, ce qui, somme toute, est l'indice d'une parfaite réussite de son séjour chez les Zuñi. La question ne transparaît encore qu'en filigrane dans son article, tel qu'il nous est parvenu. Mais tandis qu'il le rédigeait, elle fut au centre des débats qu'il eut à l'université de Yale, notamment avec Cornelius Osgood[17], qui y était conservateur du musée Peabody d'histoire naturelle. Et elle inspira aux deux hommes un projet singulier : mener

[17] Cornelius Osgood (1905-1985), en dehors d'un bref séjour en Chine, avait essentiellement travaillé jusque-là, en tant qu'anthropologue, chez les Indiens de langues athapascanes du nord-ouest du Canada et de l'Alaska.

conjointement deux études parallèles, d'abord en 1938 dans le village natal de Li An-che en Chine, ensuite dans un village du Vermont. Mais ce projet d'exercice simultané et de double confrontation des logiques d'interprétation d'une ethnologie du dedans et d'une ethnologie du dehors tourna court, du fait de l'invasion militaire de la Chine par le Japon[18].

Suivre la carrière de Li An-che et mesurer ce qu'il a finalement retenu de son expérience en pays zuñi et jusqu'où et comment celle-ci l'a influencé serait évidemment du plus grand intérêt, de même que d'examiner l'écho que son article a pu avoir, dans l'immédiat et à plus long terme, dans le milieu anthropologique nord-américain. Mais je n'ai sur ces deux sujets que des informations extrêmement partielles et lacunaires[19]. Et je m'en tiendrai donc là, pour cette présentation.

Juste un dernier point, cependant, – ne fût-il qu'anecdotique –, à propos de la publication de l'article de Li An-che dans l'*American Anthropologist*. Publication a priori un peu surprenante, on l'a dit, mais dont les raisons s'éclairent peut-être à la lumière de certains faits. 1937, l'année où l'article paraît, est aussi celle où Franz Boas, partant à la retraite, quitte la présidence du département d'anthropologie de l'université de Columbia, à la tête duquel il était depuis une quarantaine d'années, exerçant l'influence que l'on sait sur l'anthropologie culturelle nordaméricaine et ayant contribué à former quantité de chercheuses et de chercheurs. Qui pour lui succéder ?

Le nom qui vient sur les lèvres de beaucoup est celui de Ruth Benedict, que Boas a, de longue date, associée à son enseignement, même si *Patterns of Culture* ne correspond certainement pas à ses idées[20]. L'opposition toutefois est forte, menée par tous ceux qui depuis des décennies ont affaibli considérablement la position de Boas au sein de l'*American Anthropological Association*, dénonçant en lui, ses fidèles et ses élèves les plus proches des *radicaux*, des agents communistes, des anti-Américains. Et c'est, finalement, un des leaders les plus virulents de cette opposition, Ralph Linton, qui est nommé à la succession de Boas. Qu'en prélude ou en complément à cela soit publié, dans la revue quasi officielle qu'est l'*American Anthropologist*, un article où sont critiqués, outre Benedict, Bunzel, ex-secrétaire de Boas, et Kroeber, l'un de ses élèves, peut-il passer pour le fruit du hasard ? D'ailleurs, à qui donc s'adresse Li An-che quand, quelques années plus tard, il envoie pour publication aux États-Unis un manuscrit, résultat de ses premières recherches (1938-1941) au Tibet ? À nul autre qu'à Ralph Linton[21].

Je suis, certes, bien loin d'insinuer que Li An-che a été complice, de quelque façon que ce soit, de l'opération politique que je viens d'évoquer. On s'est plus probablement servi de lui, lui faisant miroiter l'honneur d'être publié dans la plus notoire des revues anthropologiques nordaméricaines, tout en lui en cachant les

18- Voir Osgood, 1963 : 367-369 ; et, dans ce numéro de *cArgo*, Chen Bo (note 4).

19- Pour ce qui concerne Li, il mena, à partir de 1938 et durant les années 1940, des recherches anthropologiques au Tibet (Li An-che, 1994). Entre 1947 et 1949, il effectua au Royaume-Uni ainsi qu'à nouveau aux États-Unis des séjours dont j'ignore tout. Après la révolution chinoise, au début des années 1950, son épouse Yu Shiyu et lui servirent, comme officiers de l'Armée Populaire de Libération, dans le domaine de l'éducation au Tibet. C'est, pour l'heure, à peu près tout ce que je sais.

20- Implicitement critique, la préface de Boas à l'ouvrage est, on va dire, juste polie.

21- Voir Li An-che, 1994 : 5-6.

véritables raisons. Il était déjà de retour en Chine quand son article, révisé dans des proportions qu'on ignore et qu'il n'a pu contrôler, a été publié. Publié non pas – en tout cas primordialement – pour ce que Li An-che y disait, les questions qu'il y soulevait, la vision des Zuñi qu'il y donnait. Publié par opportunisme. Mais publié, et c'est pour nous, aujourd'hui, l'essentiel ; le reste, les circonstances éventuelles, se résume à une bouffonnerie, analogue à celles dont pouvaient faire une danse les koyemshi, les katcina-clowns des Zuñi.

Références bibliographiques

Benedict, Ruth,
1934, *Patterns of Culture*, Boston et New York, Houghton Mifflin.

Bunzel, Ruth L.,
1932, *Introduction to Zuñi Ceremonialism* ; *Zuñi Origin Myths* ; *Zuñi Ritual Poetry* ; *Zuñi Katcinas*, Washington, 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 467-1086.

Chiang, Yung-chen,
2001, *Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949*, Cambridge, Cambridge University Press. Extrait consulté sur Internet le 28 août 2018.
URL : https://books.google.fr/books?id=IRQFRG8O8JYC&pg=PA238&lpg=PA238&dq=li+anzhai&source=bl&ots=mGKVe8Pojv&sig=eHC6EadCgC8OTJWt2BfgZjDVwxU&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjbiN7u2KPcAhWny4UKHTYNBAQQ6AEIWjAI#v=onepage&q=li%20anzhai&f=false

Kroeber, Alfred L.,
1917, *Zuñi Kin and Clan*, New York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 18/2.

Li, An-Che,
1994, *History of Tibetan Religion: A Study in the field*, Beijing, New World Press.

Li, Peilin & Qu Jingdong,
2016, *La sociologie chinoise avant la révolution*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Extrait consulté sur Internet le 28 août 2018.
URL : https://books.openedition.org/editionsmsh/10824

Osgood, Cornelius,
1963, *Village Life in Old China*, New York, The Ronald Press Company.

Parsons, Elsie C.,
1917, « Notes on Zuñi, Part I », *Memoirs of the American Anthropological Association*, IV : 149-225.

Schmutz, Georges-Marie,
1993, *La sociologie de la Chine. Matériaux pour une histoire, 1748-1989*, Berne, Berlin, Francfort, Peter Lang. Extrait consulté sur Internet le 28 août 2018.
URL : https://books.google.fr/books?id=6tgr-iOAJgMC&pg=PA164&lpg=PA164&dq=li+anzhai&source=bl&ots=ed8Z4wwKek&sig=ZRL3O_larL5TLQsaKbfUhCGHjqA&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjbiN7u2KPcAhWny4UKHTYNBAQQ6AEIUDAG#v=onepage&q=li%20anzhai&f=false

Stevenson, Matilda C.,
1904, *The Zuñi Indians: their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies*, Washington, 33rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 3-608.

Zuñi : Observations et questions[1]

Li An-Che (or Li Anzhai),

(Publication originelle : « Zuñi: Some Observations and Queries », *American Anthropologist*, 39, 1937 : 62-76)

Mon intérêt pour l'étude de Zuñi[2] a été double : prendre une perspective culturelle, en faisant connaissance avec une culture différente, et apprendre la technique d'enquête de terrain de l'anthropologie américaine. En d'autres termes, je voulais envisager l'étude de Zuñi plutôt comme une illustration de problèmes plus vastes qui y sont liés que comme un morceau limité d'ethnographie. C'est pourquoi, si je soulève maintes questions dans le présent article, il faut y voir un effort d'aller vers plus de clarté et nullement d'émettre des critiques. Aussi bien, si j'ai spécifiquement choisi Zuñi, c'est à cause de la riche littérature existant à son sujet, due à d'éminentes autorités[3].

Je suis arrivé à Zuñi, dans l'ouest du Nouveau-Mexique, le 15 juin 1935, et, si l'on excepte deux semaines d'excursions, j'y ai passé tout mon temps, au sein d'une famille autochtone, jusqu'au 16 septembre, date de mon départ pour l'est. En dehors de quelques relevés quantitatifs, j'ai assumé un rôle d'observateur participant plus que d'enquêteur actif, après avoir été accueilli par la communauté comme si la chose allait absolument de soi. Je me suis présenté comme quelqu'un qui venait de la Chine et qui avait un grand désir d'apprendre la sagesse d'autres peuples afin de mieux enseigner au sien. À de nombreuses reprises, j'ai répété aux membres de la communauté que mon but n'était pas de percer des secrets, de quelque sorte qu'ils fussent, et qu'ils pouvaient me dire tout ce qui leur importait, mais que si jamais il m'arrivait de demander quelque chose dont ils ne souhaiteraient pas parler, je leur serais reconnaissant de m'en avertir. Vers la fin de mon séjour, ils ne semblaient pas prêter une grande attention à ma présence, notamment la famille chez qui je logeais, dont les membres entretenaient avec moi des relations de plaisanterie et n'interrompaient pas leur conversation lorsque j'entrais dans leur pièce d'habitation. De temps en temps, ils donnaient spontanément une information et, quelques jours avant mon départ, ils étaient disposés à parler en détail des activités de groupe, tant publiques qu'ésotériques. J'ai participé à la plantation de plumes dans les champs par la famille avant les danses de la pluie, et j'ai observé six de ces dernières, toutes celles qui eurent lieu cet été-là.

1- M. Li An-che ne se trouvant plus dans le pays, il n'a pas eu la possibilité de revoir cet article dans sa forme finale révisée. La responsabilité des révisions est la nôtre. (*Note de l'éditeur*)

2- Le terme « Zuñi » peut désigner aussi bien la population, les Zuñi, que le village qu'ils habitent au centre de leur réserve, que cette réserve elle-même et que la rivière qui la traverse. C'est comme désignation du village que Li An-che emploie « Zuñi ». (*Note du traducteur ; ci-après, Ndt*)

3- L'auteur souhaite saisir cette occasion d'exprimer sa gratitude et de reconnaître sa dette envers le département d'Anthropologie de l'université de Californie et les amis de celui-ci pour avoir préparé son travail de terrain à Zuñi, envers le Service indien des États-Unis pour le lien qui rendit l'étude possible, envers tous les amis à Zuñi qui furent d'une grande gentillesse et d'une grande aide et envers le département d'Anthropologie de l'université de Yale pour la manière stimulante dont y fut discutée la notion de culture pendant la mise par écrit du matériel réuni sur Zuñi. C'est un grand plaisir de reconnaître également que des entretiens personnels avec le Dr Benedict et le Dr Bunzel m'ont énormément aidé à faire la distinction entre vision admise – autochtone ou autre – et réalités d'une culture, que je n'ai pas eu le privilège d'étudier plus longtemps qu'un seul été.

Le présent article porte uniquement sur certains points d'interprétation de la vie à Zuñi. Faute de place, l'information factuelle et le problème de l'adaptation ont été réservés pour d'autres occasions.

Quand on examine les publications existantes sur Zuñi, on ne peut s'empêcher d'éprouver des curiosités et des perplexités de toutes sortes. Néanmoins, l'expérience du terrain jointe à une réflexion suffisante corrige infailliblement aussi bien des impressions de seconde main que des comparaisons immédiates inappropriées. On peut atteindre à une juste perspective et une réelle objectivité, en faisant la distinction entre conclusions basées sur des traits culturels isolés et conclusions reposant sur des mises en relations contextuelles, entre des schémas absolus tirés de sa propre culture et la signification relative apportée par un autre modèle culturel, entre la capacité sélective de mécanismes anciens et le pouvoir de pénétration d'un système intrusif.

RELIGION

L'impression prédominante parmi les ethnologues en Amérique est que la religion zuñi est quelque chose de purement formel, sans grand rapport avec des sentiments personnels. Peut-être Benedict et Bunzel en sont-elles responsables. Dans son livre *Patterns of culture*, le Dr Benedict[4] a parlé des « actes et des motivations de l'individu » dans la religion zuñi comme étant « singulièrement sans lien à la personne[5] ». Étant donné que son intention était de définir des types de culture nettement tranchés en mettant en contraste la vie à Zuñi avec celle des Kwakiutl[6] et celle de Dobu[7], il est concevable qu'on a affaire à des portraits probablement sursimplifiés. Mais une fois qu'ils ont été peints ainsi par tout un processus d'élimination et de sélection, ils tendent à apparaître comme des entités indépendantes, comme étant en eux mêmes complets, et ils ont alors extrêmement trompeurs.

La présentation du Dr Bunzel[8], malgré une forte insistance sur le côté formel, est pour sa part plus équilibrée, du fait de son extrême concentration sur Zuñi seulement. Toutefois, le pouvoir de discernement qu'on exerce en lisant entre les lignes se brouille facilement une fois que les caractérisations de l'auteure ont pris possession de l'esprit, en particulier quand ce qu'elle met en avant est étayé par le Dr Benedict. Quelques citations du rapport du Dr Bunzel vont en donner des exemples concrets. À un endroit, elle dit :

> À Zuñi, comme dans tous les pueblos, la religion a une large étendue. Elle envahit toutes les activités et son omniprésence même ainsi que les formes riches et harmonieuses à travers lesquelles elle est exprimée dédommagent qui l'étudie du manque d'intensité du sentiment religieux. Car, bien qu'on

4- Ruth Benedict (1887-1948) effectua ses recherches de terrain à Zuñi dans les années 1920 (1er séjour en 1924). (*Ndt*)

5- Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston, 1934), p. 105.

6- Peuple autochtone de Colombie britannique, établi dans le nord-est de l'île de Vancouver et sur la côte continentale voisine. (*Ndt*)

7- Dobu est une petite île de l'archipel d'Entrecasteaux au sud-est de la Nouvelle-Guinée. Ses habitants, les Dobu ou Dobuans, également présents sur le proche littoral des îles voisines, constituent une des étapes importantes du circuit de la kula (Voir Malinowski, 1922, notamment chapitres II et XIV). (*Ndt*)

8- Ruth Bunzel (1898-1990) effectua ses recherches à Zuñi durant les années 1920, en partie côte à côte avec Benedict. (*Ndt*)

> puisse dire des Zuñi qu'ils sont l'un des peuples les plus complètement religieux du monde, il n'y a pas, dans toute la masse énorme de leurs rituels, la moindre parcelle d'un sentiment religieux égal en intensité et en exaltation à la quête de vision ordinaire de l'Indien nord-américain[9].

Ailleurs, il est dit de la prière zuñi qu'elle n'est

> pas un épanchement spontané du cœur. Elle est plutôt la répétition d'une formule fixe… Pratiquement toutes les techniques employées par l'homme primitif ou civilisé pour influer sur le surnaturel sont connues à Zuñi – fétichisme, magie imitative, incantation et formules figurent en abondance dans les rituels, tandis que les approches plus personnelles de la prière (laquelle, toutefois, est surtout de l'ordre de la formule à Zuñi), purification, abstinence et sacrifice sont également bien visibles. La balance penche du côté des techniques mécaniques qui sont extrêmement développées[10].

Naturellement vient à l'esprit la question suivante : pourquoi « l'épanchement spontané du cœur » et « la répétition d'une formule fixe » devraient-ils être antithétiques ? Si l'on prend en considération le contenu social d'un esprit individuel, les aspirations personnelles n'entrent pas forcément en conflit avec la structure de la culture où l'on se trouve, et, en vérité, les formes les plus développées d'autosacrifice sont le produit d'un surmoi hypertrophié. Si quelqu'un montre de l'intérêt à opposer une attitude mentale contrôlée à celle de la quête de vision, alors il est légitime de procéder à leur opposition. Mais aucune de ces formes de processus mental ne nécessite un plus grand influx de sentiment personnel que l'autre, pour autant que la religion soit concernée. Des religions de type exalté et des religions de type contemplatif peuvent être à un degré égal conformes à des modèles culturels respectifs, comme elles peuvent être aussi personnelles les unes que les autres sous une surface de conformité sociale. Quand on entre dans une autre culture, on est susceptible d'oublier toutes les complexités des formes de la sienne. Mais supposons qu'on demande à un étudiant américain en ethnologie qui, des *holy rollers*[11] ou d'un groupe confessionnel dont la cérémonie est méthodiquement conduite, manifeste à un degré plus élevé des sentiments personnels dans sa pratique religieuse, il sera davantage en mesure d'en juger finement. Et l'exemple de l'Église chrétienne sert à montrer que les participants d'un service religieux ordonné, suivant des prières et des chants stéréotypés, peuvent différer considérablement quant à leur niveau de participation. L'un peut répondre aux manifestations extérieures du comportement collectif par tout un imaginaire individuel n'ayant pas le moindre rapport avec le service. Un autre peut si bien s'identifier à l'assemblée qui l'entoure que le comportement collectif est l'incarnation, pour le moment, de sa personnalité tout entière. Aucun doute que c'est de façon totalement mécanique que certains *holy rollers* se livrent à leurs vociférations et manifestations frénétiques ou que la quête de vision est pratiquée par certains de ceux qui s'y adonnent. Après tout, il y a une différence énorme entre apparence officielle et réalité intérieure.

9- Ruth L. Bunzel, *Introduction to Zuñi Ceremonialism; Zuñi Origin Myths; Zuñi Ritual Poetry; Zuñi Katcinas* (Forty-seventh Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1932, pp. 467-1086), p. 480.

10- *Ibid.*, pp. 493, 489.

11- *Holy rollers* est un terme (souvent péjoratif) désignant des fidèles de toute obédience (mais principalement pentecôtistes) dont le culte se manifeste par des comportements extatiques et frénétiques, comme se rouler sur le sol (d'où le nom), danser, trembler, etc., sous la possession du Saint-Esprit. (*Ndt*)

En dépit de toute son insistance sur le fait que la prière individuelle est fixe dans la forme comme dans le contenu, le Dr Bunzel a donné elle-même quelque indication du contraire. Car elle écrit que la prière est « variable individuellement dans son degré d'élaboration » et cite ses informateurs disant : « Certains hommes vifs d'esprit parlent longtemps, d'autres sont juste comme des bébés ». Et, sur la même page, elle continue en mentionnant les occasions « où des hommes font montre de leur habileté à utiliser le langage poétique ». Elle parle aussi de « la force compulsive » de la danse zuñi[12].

D'après le témoignage de Mrs Stevenson[13], toutes les prières « sont répétées sur un ton bas et imposant[14] ». Le trait de comportement caractérisé par ce ton de voix bas et imposant est toujours observé par quiconque a étudié la culture zuñi et il est aisément oublié comme expression caractéristique de sentiments personnels, dès lors qu'on se lance, d'un bond, dans la comparaison contrastée de Zuñi avec autre chose, comme si les sentiments personnels étaient étrangement absents parmi ces Pueblos. Rapportant un mythe qui raconte comment les Jeunes Filles du maïs[15] furent persuadées de venir trouver le peuple, Mrs Stevenson a une autre déclaration symbolique à formuler : « Tous parlaient avec leur cœur ; les cœurs parlaient aux cœurs, et les lèvres ne bougeaient pas[16] ». S'il est symboliquement significatif que des cœurs doivent parler à d'autres cœurs sans manifestations extérieures, n'est-on pas précisément à l'opposé de prières mécaniques ? Personnellement, j'ai été vivement impressionné par la profondeur de l'atmosphère religieuse au sens le plus vrai de communion personnelle, lorsqu'un jour, tôt le matin, j'ai surpris par inadvertance un vieil homme qui, tout seul en plein champ, priait le soleil levant[17]. Instinctivement, je me suis retiré, avant même d'avoir réalisé que j'étais dans le « Saint des Saints ». Un tel tableau vivant était infiniment plus éloquent que celui qui est reproduit par Stevenson dans son livre (figure 1 face à la page 15). Désormais instruit de l'événement, j'eus d'autres occasions d'observer de loin de semblables scènes.

Ayant établi que des éléments personnels prennent place dans la religion zuñi, prêtons attention à un autre aspect du problème de la religion. Étant donné la toute-puissance des activités religieuses à Zuñi, on se demande souvent comment les gens trouvent du temps et de l'intérêt pour des activités relevant du champ du monde profane. Là encore, la préoccupation exclusive pour l'ésotérique et l'abstrait de presque tous les chercheurs ayant étudié la culture zuñi a laissé des empreintes de son manque d'équilibre. Mais, quelle que soit l'impression donnée, un instant de

12- Bunzel, *op. cit.*, pp. 615, 899.

13- Matilda C. Stevenson (1849-1915) fut l'une des premières anthropologues en activité à Zuñi durant les deux dernières décennies du XIXe siècle. (*Ndt*)

14- Matilda Coxe Stevenson, *The Zuñi Indians: their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies* (33rd Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1904, pp. 3-608), p. 171.

15- Jaune, bleue, rouge, blanche, multicolore, noire, les jeunes filles du maïs correspondent aux six directions du monde (voir plus loin, dans l'article, le tableau 1 sur les groupes de danse). Elles rendirent aux Zuñi le maïs qu'ils avaient perdu et elles font partie, de manière spécifique, des êtres katcina qui leur rendent chaque année visite.

16- *Ibid.*, p. 52. (Indiqué par erreur p. 527 dans la publication originelle ; *Ndt*)

17- Cette prière au soleil levant, accompagnée d'un don de farine, est faite normalement chaque matin par tout homme occupant une position cérémonielle, permanente ou temporaire, et par tout homme ou toute femme chaque fois qu'il ou elle le désire. (*Ndt*)

réflexion suffit à montrer qu'une société ne peut pas fonctionner éternellement en étant effectivement déséquilibrée. De plus, ce qui semble étrange vu du dehors peut ne pas être du tout étrange dans le mécanisme interne de la culture elle-même en vertu des contrôles bien agencés qui s'y rencontrent. C'est transplanté dans une autre culture, sans l'arrière-plan et le contexte qui étaient les siens, qu'un trait culturel va en effet s'avérer étrange. Ainsi, tout le portrait déséquilibré d'un Dobuan plein de traîtrise ou d'un Indien des Plaines en quête de vision perdrait sa signification, une fois replacé dans le contexte qui lui est propre. Tandis que les compétitions sportives interuniversitaires américaines pourraient être interprétées, vues du dehors, comme voulant dire que les étudiants américains ne doivent forcément disposer d'aucun temps pour étudier. À Zuñi, l'évidence semble indiquer que l'intérêt porté au domaine ésotérique est simplement pour aider au combat ordinaire de l'existence. Les activités auxquelles il donne lieu ne sont pas seulement conçues pour faire face à l'inconnu mais aussi pour orienter les activités d'ordre profane. Les spectaculaires danses religieuses, par exemple, ne sont pas seulement une prière, si fervente qu'elle soit, pour la pluie ou la neige, qui sont ce qu'il y a de plus désirable dans l'aride pays zuñi, elles servent aussi de calendrier et à renforcer l'harmonie de la communauté. Que d'autres groupes[18], les confréries, soient pour une grande part des sociétés médicales est trop évident pour nécessiter commentaire. Le fait de tous le plus significatif est que, bien que tous les membres masculins de la communauté soient supposés appartenir, en théorie, aux groupes de danse, ils n'y participent qu'à tour de rôle. Le service des participants est requis à intervalles réguliers, puisque les danses ont lieu régulièrement. Et en ces occasions, en dehors des danseurs qui accomplissent leurs devoirs sacrés, les gens, en général, ne sont pas tout le temps présents comme spectateurs. En règle ordinaire, ils vaquent à leurs travaux agricoles ou à d'autres occupations, en dépit des danses qui se tiennent dans la communauté. C'est vers le soir ou les jours où les gens sont libres de tout travail qu'une nombreuse assistance entoure les danseurs. Même les grands prêtres travaillent sur leurs propres terres. Mais chaque fois qu'aux danses se presse un large public, spectateurs et danseurs semblent inconsciemment coopérer pour produire une atmosphère harmonieuse. Autrement dit, les spectateurs, aussi, sont des acteurs dans l'accomplissement de la fonction sacrée. Un tel phénomène ne semble pas avoir beaucoup retenu l'attention dans les études sur Zuñi, mais il vaut la peine qu'on le souligne, en particulier parce qu'il s'agit là d'événements qui se déroulent en plein air, que toutes sortes de gens y assistent et qu'il n'y a pas le moindre effort de la part de quiconque de donner des directives au public. Au regard du bruit habituel produit par toute réunion de personnes entre quatre murs, assemblée des fidèles d'une Église ou convives d'un dîner, il est remarquable de constater le silence attentif régnant sur les places de Zuñi lors des danses publiques. Le Dr Bunzel, en parlant de l'agréable activité qu'est la danse de groupe, a cette heureuse formule : « La joie fait plaisir aux dieux et la tristesse est un péché contre eux[19] ».

18- Li An-che veut dire d'autres groupes religieux que les groupes de danse qu'il a évoqués implicitement dans la phrase précédente et dont il parle ensuite. (*Ndt*)

19- *Op. cit.*, p. 497.

Les participants aux grandes danses sont affiliés à six groupes, qui ont pour quartiers généraux six kivas, correspondant aux six directions. Bien que toute la population masculine soit censée appartenir à ces groupes, tous les hommes ne sont pas actifs. Le nombre de membres actifs des différents groupes est donné dans le tableau 1 ci-dessous[20].

TABLEAU 1. MEMBRES DES GROUPES DE KIVA

*Nom du groupe**	*Numéro de la kiva*	*Point cardinal et couleur*	*Nombre de leaders de la kiva (otak'amosi)*	*Nombre des membres*
he'ikwe	1	Nord, jaune	4	45
tcupa'kwe	2	Sud, rouge	3	48
'ohekwe	3	Est, blanc	5	40
muhekwe	4	Ouest, bleu	3	36
'upsanakwe	5	Zénith, multicolore	2	42
hekiapakwe	6	Nadir, noir	4	50

* D'après l'orthographe de Bunzel (op. cit. : 883).

La grande masse des danses qui sont exécutées par l'un ou l'autre de ces groupes et qui sont considérées comme essentielles pour que le drame sacré se déroule parfaitement se divise, pour la conscience indigène, en six catégories. Ce sont les *tcakwena* (avec tambour), *towa tcakwena* (sans tambour), *wotemła* (danse mixte avec tambour), *towa wotemła* (danse mixte sans tambour), *muluktak'a*, et *hemiciükwe*.

En dehors de ces formes fondamentales de danse, il y a des imitations de danses d'autres tribus, qui sont classées, de leur côté, en danses masquées et non masquées, les secondes étant juste pour se divertir. Parmi les danses masquées, on trouve les danses de la vache, du mouflon et du papillon des Hopi, les danses kumance[21] et apache créées à Zuñi et la danse nahahico empruntée à Laguna[22]. Ce sont des danses plus ou moins sérieuses, comparables à celles qui sont propres aux Zuñi. Les danses sans masques, qui sont juste pour le divertissement, comprennent la danse hopi du papillon, une *squaw dance*[23] navajo, une danse kumance inventée et une *squaw dance* sa'techiwe inventée. J'ai observé une des danses inventées, faite pour se moquer des Navajo. Garçons et filles étaient habillés comme des hommes et des femmes navajo, chantaient des chants navajo et les fausses moustaches étaient extraordinairement comiques.

En plus des six groupes de danseurs katcina associés aux kivas, il y a douze confréries médicinales actives, dont quelques-unes participent aussi aux danses ci-dessus mentionnées. Elles sont indiquées dans le tableau 2.

20- La population (1935) est de 2016 personnes, 880 de sexe féminin et 1156 de sexe masculin. 768 des personnes de sexe masculin ont plus de 14 ans.

21- Terme pour Comanche. (*Ndt*)

22- Laguna est le nom d'une communauté pueblo, dont la réserve se trouve à un peu plus d'une centaine de kilomètres à l'est de la réserve zuñi.

23- L'expression *squaw dance,* qui est américaine, non indienne, peut désigner diverses sortes de danses des Indiens des Plaines et des Navajo, avec normalement pour point commun qu'elles se font en couples, à l'invitation des femmes. *(Ndt)*

TABLEAU 2. MEMBRES DES CONFRÉRIES

*Noms**	*Membres*
Ne'wekwe (confrérie de la Voie lactée)	42
Shi'wannakwe (incluant trois ordres : Mystère médecine, Jonglerie et Feu)	41
hä'lo'kwe (confrérie de la Fourmi)	41
ma'tke tsan'nakwe (confrérie du Petit Feu)	50
ma'tke thlan'nakwe (confrérie du Grand Feu)	20
Pe'shätsilo'kwe (confrérie de la Punaise)	29
tsän'iakĭakwe (confrérie des Chasseurs)	45
thle'wekwe (confrérie du Bois)	25
Chi'kĭalikwe (confrérie du Serpent à sonnettes)	27
tko'shi'kwe (confrérie du Cactus)	Éteinte il y a 10 ans
Shu'maakwe (confrérie de la coquille spiralée)	18
U'huhukwe (confrérie du Duvet d'aigle)	38
* D'après l'orthographe de Stevenson (op. cit. : 407 et suiv.).	

LEADERSHIP

Après cette digression apportant un peu d'information factuelle, revenons au problème de l'interprétation de la vie à Zuñi, pour trouver une nouvelle affirmation à sens unique : l'évitement du leadership dans la vie sociale est un corollaire du manque de sentiments personnels dans la religion. Si l'on n'est pas intéressé par la quête de vision et si « l'Homme n'est pas le seigneur de l'univers », de sorte que « les forêts et les champs ne lui ont pas été donnés pour qu'il les pille » et qu'« il est l'égal dans le monde du lapin, du cerf et du jeune maïs[24] », si tout cela est vrai, alors quoi de plus naturel que la supposition que le leadership parmi les hommes n'est pas désiré ? Mais voilà bien un cas où les prémisses sont substantiellement correctes sans que la conclusion le soit nécessairement.

Le Dr Benedict rapporte qu'un Zuñi est effrayé de devenir « un leader de son peuple », craignant de s'exposer à « être persécuté pour sorcellerie » et qu'il sera uniquement « intéressé par une course où des participants partent à chance égale[25] » car « un coureur trop supérieur ruine la course[26] ». L'erreur de base semble consister dans la tendance à raisonner selon les implications logiques de sa propre culture. Dans le monde occidental compétitif, où l'on est éduqué à penser que le

24- Bunzel, *op. cit.*, p. 488.

25- Li An-Che condense quelque peu ici le texte de Benedict. C'est après avoir exposé que les Zuñi, selon elle, réprouvent toute forme prononcée d'affirmation personnelle que l'auteure de Patterns of Culture ajoute, à titre d'exemple, qu'on constate cela même dans les compétitions de course à pied, où un vainqueur trop fréquent se verra interdit de départ. Ceci dit, on est en présence d'un cas typique de sélection de l'information par Benedict. Comment peut-elle ignorer les efforts (y compris de l'ordre de la magie) que les participants déploient pour s'assurer le succès et, surtout, les paris acharnés auxquels les courses donnent lieu ? C'est pour cela qu'un vainqueur trop fréquent n'est pas apprécié. Ce n'est pas la course qu'il « ruine », ce sont les paris. (Sur ces courses et ces paris, voir Stevenson, 1904 : 317 et suiv.) (*Ndt*)

26- Benedict, *op. cit.*, p. 99.

monde est fait pour qu'on l'exploite et où celui qui ne se pousse pas en avant se voit immanquablement repoussé en arrière, il est assurément logique qu'un manque personnel d'avidité à acquérir implique le refus du leadership. Mais dans une autre société qui suppose plus harmonieusement un système de concessions réciproques entre tous les êtres du monde, on peut être aussi humble qu'il est possible et exercer néanmoins un grand pouvoir de discernement en matière de différends et de valeurs. Alors, le leadership est naturellement assumé par ceux auxquels leurs associés reconnaissent ce rôle et que d'autres suivent sans voir en cela une forme quelconque d'humiliation. La question n'est pas l'opposition entre le leadership et son refus, mais l'évaluation des voies et des moyens de parvenir au leadership. Dans toute communauté où l'on vit en face à face, on peut tenir pour certain qu'aucun individu de bon sens n'entreprendra de se rendre ridicule en recherchant ce qui est clairement hors de sa portée et que même les plus avides et les plus légitimes aspirants à une position élevée suivront l'usage officiel de la décliner si elle leur est offerte. Les sociétés modernes ont des asiles pour s'occuper des insensés, mais une communauté primitive devra accuser de sorcellerie ceux qui sont mentalement dangereux, afin d'appliquer la politique de « sécurité d'abord » pour le bien-être commun.

Le fait qu'il y ait à Zuñi un si grand nombre de personnes exerçant des fonctions publiques avec des prérogatives jalousement gardées est la preuve de l'existence d'ambitions sociales. Le Dr Bunzel rapporte un cas où un prêtre âgé refusa de donner une information sur l'ordre des événements dans une cérémonie rarement exécutée mais fut persuadé de révéler une prière particulière contre rémunération. « À Zuñi, un 'homme pauvre' est quelqu'un qui n'a pas un savoir particulier ou une position dans le système cérémoniel. Un homme 'de valeur' a savoir et prestige[27] ».

Une dose substantielle d'ambition est présente dans toute société vivante. Seuls diffèrent les moyens d'acquérir du prestige et de réaliser des ambitions, ceux-ci étant culturellement conditionnés. Une fois qu'on a accepté de jouer le jeu, il faut le jouer selon ses règles. Les règles sont différentes dans différentes sociétés, mais leur existence est universelle. En ce qui concerne plus particulièrement Zuñi, non seulement y existent des formes ordinaires de lutte pour la suprématie individuelle, mais des formes violentes surviennent de temps en temps. Alors que le Dr Hodge effectuait des fouilles près du pueblo, un protestant zuñi reçut de lui l'information qu'un objet sacré valorisé par les gens n'était qu'une petite représentation de saint François, héritée des anciens pères franciscains. Et il se servit aussitôt de cette information pour discréditer à son avantage ses opposants catholiques. Jusque-là, les prêtres de Zuñi avaient valorisé l'objet comme indigène, et avec la révélation du contraire, un conflit de grande ampleur se produisit entre éléments catholiques et protestants. Soutenu par le parti vainqueur, le protestant dont il a été question devint gouverneur de la réserve[28]. Plus récemment, un grand prêtre s'éleva au-dessus des

27- Bunzel, *op. cit.*, p. 617.

28- L'information de Li An-che semble ici quelque peu inexacte ou erronée. Les Zuñi connaissaient parfaitement la nature et l'origine de la représentation de Saint François dont il est question. Appelée *Santu* et considérée comme de sexe féminin, elle avait été substituée en 1871, comme fétiche d'un rite de fertilité (sans rapport avec le christianisme), à une représentation de la Vierge de Guadeloupe, dérobée par un Américain (voir Parsons, 1917 ; Bunzel, 1932). Ce Saint-François féminisé ne fut certainement pas à l'origine de la querelle mentionnée par Li. Eggan & Pandey (1979) la

autres prêtres, qui étaient beaucoup plus respectés, et ce par des voies purement politiques qui auraient fait l'objet du plus grand mépris autrefois. Sa campagne se fit souterrainement, en association avec celle d'un candidat au poste de gouverneur, promis à être son bras droit[29]. Tous les deux triomphèrent, et le public resta profondément divisé entre les partisans de l'ordre ancien et ceux des nouveaux politiciens.

DISCIPLINE

Un autre cas d'interprétation sursimplifiée à Zuñi se situe en référence au comportement des enfants. C'est une idée universelle parmi les chercheurs de la région que l'enfant n'est jamais réprimandé et se comporte bien automatiquement. Voilà qui paraît étrange à quiconque a eu une large expérience des enfants dans toute autre culture, mais c'est plus ou moins accepté par tous, de par l'autorité d'un assentiment universel. Voici un passage typique de Mrs Stevenson, qui ne constitue d'aucune façon un exemple isolé. On peut lire pratiquement les mêmes commentaires dans n'importe quel écrit d'ethnographie du Sud-Ouest, chaque fois qu'il est question d'un tel sujet.

> L'enfant zuñi est rarement désobéissant, et l'auteure n'a connu qu'un parent frappant un enfant ou lui parlant durement. Les enfants jouent tout au long du jour sans la moindre querelle. Les plus jeunes ne dérangent et ne touchent jamais quelque chose appartenant aux autres. En des années d'expérience avec les Zuñi et d'autres Indiens, l'auteure n'a jamais perdu quoi que ce soit du fait des enfants, nourriture ou autre chose[30].

Vu l'acceptation universelle de cette sorte d'opinion, les gens qui éprouvent de la sympathie pour les Indiens tendent à idéaliser sur ce plan la vie indienne, et ceux qui leur sont hostiles, notamment les marchands blancs, disent que les Indiens ne connaissent aucune discipline depuis qu'ils sont bébés, de sorte que même les adultes se conduisent exactement comme des enfants gâtés. Une fois encore, ce qui paraît injustifié, ce n'est pas tant l'observation qu'une interprétation fondée sur une prise en compte incomplète des facteurs en jeu. Les observateurs sont facilement entraînés sur une fausse piste par leur propre substrat culturel, substituant une logique de leur fait à la logique manquante.

-rapportent dans des termes quelque peu différents, et elle fut un épisode d'un conflit apparu dans les années 1920 et appelé à durer, portant sur l'attitude à adopter par rapport au monde américain environnant, à ce qu'on pouvait accepter des modifications qu'il introduisait dans la culture zuñi et à ce qu'on pouvait lui montrer de celle-ci. Eggan & Pandey ajoutent la précision importante que les appellations de « catholique » et de « protestant » sont trompeuses et que le conflit n'avait rien de religieux. Il y avait en réalité très peu de convertis. L'hostilité ou l'indifférence des Zuñi au christianisme est soulignée par pratiquement tous les auteurs. (*Ndt*)

29- Si le terme est d'origine espagnole, la fonction de gouverneur est une institution zuñi. Au XIXe siècle, le gouverneur et ses assistants, formant un « conseil tribal », avaient charge de gérer les questions matérielles et civiles d'ordre profane ainsi que les relations avec le dehors. Ils étaient nommés et révocables à tout moment par le conseil des « prêtres », en charge quant à lui, sous la surveillance de l'opinion zuñi, du sacré et de tout ce qui touchait à la pérennité de l'univers zuñi. Relativement limitées au départ dans une communauté largement autonome et autosuffisante, les responsabilités « profanes » du gouverneur et du conseil tribal ont pris de plus en plus d'importance avec le temps, en conséquence du développement des relations avec les autorités et le monde américains et de la place grandissante occupée dans la vie collective par des questions d'ordre administratif, économique et gestionnaire. En 1934, peu avant la venue de Li An-Che, un pas ultérieur dans la sécularisation de l'administration interne de la communauté a été franchi, avec l'adoption par les Zuñi de *l'Indian Reorganization Act*, en vertu duquel le gouverneur et le conseil tribal seraient désormais élus par la population (pour le moment, masculine) et non plus nommés par le conseil des « prêtres ». (*Ndt*)

30- Stevenson, *The Zuñi Indians*, p. 293.

Le mécanisme à l'œuvre à Zuñi semble être à peu près ce qui suit. En premier lieu, la responsabilité de la surveillance ne repose pas trop lourdement sur les épaules de tel ou tel individu. En plus du père et de la mère, tous les membres de la famille coopèrent pour veiller à ce que l'enfant se conduise bien. En fait, tout membre de la communauté venant à passer sur les lieux dira quelque chose pour corriger une mauvaise conduite d'un enfant. Ayant à faire face à ce front uni des adultes, pour ainsi dire, l'enfant n'a guère la possibilité d'essayer de jouer l'un contre l'autre. Et, à partir du moment où il ne subit pas de contraintes excessives, pourquoi rendrait-il les choses déplaisantes aussi bien pour lui-même que pour les autres ? On observe souvent qu'un enfant très agité est facilement calmé par le léger murmure d'un adulte et, en fait, par toute expression du visage qu'il lui voit. Et ce serait véritablement un prodige que de telles choses se produisent sans qu'il y ait au préalable un conditionnement suffisant. En second lieu, malgré tous les signes d'amour parental, on laisse aux enfants une beaucoup plus grande indépendance dans le monde de liberté qui leur est propre. Les parents ne les câlinent pas au-delà des soins physiques indispensables. Se donner du plaisir physique en caressant un enfant et appeler ça de l'amour, ce n'est pas l'usage à Zuñi. Au début de sa vie, le bébé est mis dans un berceau la majeure partie du temps. Il est souvent nourri dans ce berceau. Aussitôt qu'il peut jouer par lui-même, il rejoint ses petits camarades et est invisible depuis le seuil du foyer familial. Il y revient pour de la nourriture ou autre chose chaque fois qu'il en ressent le besoin. La plus grande partie de son temps, il jouit du monde de ses partenaires de jeu, et quand il est auprès de ses parents, il ne ressent pas le besoin de parader pour leur plaire ou de trop exiger d'eux. Il tient pour acquis qu'ils sont la source de son bien être. En troisième lieu, il arrive parfois qu'il y ait une punition, ainsi que le reconnaît Mrs Stevenson. Mais cette punition est administrée délibérément et efficacement. Il n'y a pas un tas d'histoires soulevées par la mère ou des discussions sans fin entre les adultes, de sorte que l'enfant est encouragé à mal faire par toute la publicité qu'on lui donne et toute l'attention qu'on lui porte. C'est avec l'introduction à Zuñi d'une nouvelle philosophie éducative que des parents commencent à ne plus se sentir sûrs de leurs enfants. Auparavant, il y avait, pour les enfants, une autorité bien reconnue ; mais, ces derniers temps, ils sont induits à comprendre que les missionnaires et les instituteurs font de leur mieux pour discréditer leurs parents. Et la nouvelle philosophie éducative dont il est question, c'est la peur qu'ont les éducateurs de la Peur, c'est leur crainte qu'on l'instille dans les tendres esprits enfantins. Ils sont effrayés que les enfants soient effrayés. En d'autres termes, la famille est en train de perdre le contrôle de l'enfant, et l'école n'est pas en mesure encore de gérer la situation. Ce n'est pas ici l'endroit pour traiter, de manière un tant soit peu équitable, de ce problème fondamental, mais le fait est qu'il y a un problème, dû à une période de transition.

Pour que toute son éducation à la vie quotidienne imprègne l'enfant de manière plus profonde qu'à travers une éducation scolaire formelle, il y a, comme quatrième facteur, le système religieux du peuple. Aussitôt que l'enfant est capable d'identification, il est exposé au spectacle impressionnant des danses qui se déroulent tout au long de l'année. Pour lui, bien entendu, elles sont exécutées par des êtres surnaturels. Et la morale indiscutable qui en découle, c'est que ces êtres seront en colère à la moindre mauvaise conduite. Quand l'enfant est initié dans une des sociétés de danse, il reçoit

un enseignement plus formel sur la philosophie morale de la vie et il est fouetté en signe de purification. Et par-dessus tout, parmi les êtres surnaturels, il en est certains qui ont pour fonction particulière de punir qui se conduit mal. En dehors de ceux dont le rôle de gardien est purement religieux, chaque kiva a un *atocle*, homme ou femme, qui prend en charge la tâche déplaisante d'effrayer tout enfant de mauvaise réputation chaque fois que nécessaire[31]. Quelquefois, cela se fait en lien avec les célébrations de danses cérémonielles. Il m'est arrivé, tard un soir, de voir un des dieux katcina se rendre en grande tenue de cérémonie chez une famille, une fois le service public terminé. Il avait le visage recouvert d'une longue chevelure et portait une grande épée à la main. Un enfant soutenu par deux femmes âgées, sans doute sa mère et sa grand-mère maternelle, se tenait debout devant cette effrayante figure, qui tint un long discours en faisant toutes sortes de gestes de la main. Finalement, il sembla satisfait du regard intense de l'enfant et des assurances données par les femmes qui se tenaient derrière lui, et il se retira après avoir reçu les bénédictions de la famille sous forme de prière, de farine de prière et de dons matériels. L'enfant devait avoir mauvaise réputation, d'une façon ou d'une autre ; et cette scène impressionnante, je crois, est propre à laisser un souvenir durable. De nouveau, il importe de souligner que ce qui est d'intérêt en l'occurrence n'est pas la sagesse d'une telle procédure, mais le mécanisme effectif mis en œuvre pour modeler le comportement de l'enfant. Il a semblé d'une saine politique, néanmoins, d'avoir l'enfant soutenu par les mains secourables de deux femmes âgées, tandis qu'il se tenait lui-même debout sur ses pieds.

MARI ET FEMME

Mon prochain point d'intérêt concernant l'interprétation de la vie à Zuñi est suscité par le Dr Kroeber[32]. Parlant du titre de propriété des femmes sur les maisons, il fait la remarque qui suit :

> Quand un bâtiment est démoli, ce sont les hommes qui font tout le gros du travail. Quand ce bâtiment est réédifié ou qu'une maison entièrement nouvelle est construite en dehors de la vieille ville, les hommes extraient et posent les pierres, taillent et posent les poutres du toit et aménagent les portes et les fenêtres. Du début à la fin, la contribution de la femme est auxiliaire, à l'exception du léger travail de l'emplâtrage, dont elle a le contrôle. Pourtant, quand un homme a ainsi bâti une maison puis que lui et sa femme se querellent et se séparent, n'y eût-il même d'autre raison à cela qu'une flagrante infidélité de la femme, l'homme quitte les lieux et laisse l'édifice à elle et à son successeur, sans penser le moins du monde qu'il est dépossédé de quelque chose qui lui appartient. Des hommes m'ont montré des maisons qu'ils avaient édifiées pour une épouse qui y avait installé ensuite un autre homme comme mari, et ont attiré mon attention sur les vitres qu'ils avaient achetées chez le marchand avec leurs propres revenus et qui étaient toujours

31- En fait, chaque kiva ou groupe de danse compte deux katcina atocle, une masculine et une féminine (Parsons, 1916). Le « dieu katcina » décrit quelques lignes plus bas par Li An-che, avec sa chevelure couvrant son visage et une épée à la main, est bien un atocle (sans doute masculin, l'atocle-femme étant en outre équipée d'un panier pour emporter les enfants et les manger). (*Ndt*)

32- Alfred L. Kroeber (1876-1960) effectua son enquête de terrain à Zuñi en deux temps, durant l'été 1915 et l'été 1916. (*Ndt*)

en place ; mais ils communiquèrent ces informations avec détachement et sans donner à entendre qu'il y avait eu injustice[33].

Du point de vue de la culture occidentale, voilà qui est extraordinaire, assurément. Et Kroeber continue en disant que « le Zuñi n'a pas le moindre soupçon de s'être montré chevaleresque par un tel renoncement » et que « sa conduite va aussi naturellement de soi que la résignation à quelque chose d'inévitable, comme la destruction d'un champ de maïs par une violente averse ». Mais une connaissance plus intime prouve qu'il n'y a aucune sorte de raison d'avoir « le moindre soupçon de s'être montré chevaleresque par un tel renoncement ». La vérité, c'est celle-ci. Un homme n'a aucun souci à se faire pour une maison. S'il est marié, il vit avec sa femme. S'il est divorcé, soit il retourne chez ses parents (dans la maison de sa mère) comme avant son mariage, soit il va habiter chez sa sœur (si la maison de sa mère fait défaut), soit il se marie dans la famille d'une autre femme et vit avec cette famille. Un veuf sans proches parents, c'est-à-dire père et mère, sœurs ou filles, est pris en charge par un quelconque de ses parents maternels. En outre, il y a la question de la responsabilité, en plus de celle du droit de propriété. Bunzel fait cette remarque appropriée : « À son départ [du foyer conjugal], les obligations d'un homme cessent et c'est son successeur qui assume la fonction paternelle auprès de ses enfants[34] ». Sous cet angle, l'homme n'a rien à perdre et tout à gagner. Toutefois, il n'est pas abusivement favorisé par les dispositifs de sa culture. S'il laisse tous ses enfants derrière lui, à charge pour son successeur de s'occuper d'eux en tant que père, il a toute chance, lorsqu'il prendra une nouvelle femme, de se voir lui même nanti des enfants d'autres hommes avec charge de s'occuper d'eux en tant que père. Cas par cas, les individus peuvent être chanceux ou malchanceux, mais dans le moulin du mécanisme communautaire, il n'est pas envisageable qu'un groupe de gens soient trop évidemment favorisés ou défavorisés, si la communauté doit durer.

Bien que l'objectif de cet article ne soit pas de présenter des informations factuelles, il peut être intéressant de noter que, dans les dossiers personnels de 1420 Zuñi (pour une population totale de 2036 personnes) répartis entre 219 maisonnées, on trouve trace de 14 maisons possédées par des hommes, toutes les autres étant de propriété féminine. Les hommes possèdent des maisons quand ils n'ont absolument aucun autre parent chez qui vivre, quand leur femme vient d'une autre tribu que les Zuñi ou lorsqu'ils désirent suivre le modèle des Blancs et établir leur propre famille, afin de ne pas être ennuyés par les parents de leur femme. Dans le même nombre de dossiers individuels, on relève 22 cas de résidence patrilocale et 7 cas d'endogamie clanique. Bien que le mariage entre clans soit la règle, ces cas de mariage à l'intérieur d'un clan ne semblent pas susciter beaucoup l'attention du public, dès lors qu'ils ont décidé de « se marier de toute façon ».

33- A. L. Kroeber, *Zuñi Kin and Clan* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 18, Part 2, 1917), p. 89.

34- Bunzel, *op. cit.*, p. 477.

Afin de considérer plus complètement la situation familiale dans son contexte, examinons de plus près les relations entre les sexes. Aussi bien Cushing[35] que Mrs Stevenson donnent un compte-rendu détaillé de la façon dont un mariage se décidait. Mais « se marier à la mode zuñi » aujourd'hui est synonyme d'une cohabitation physique sans reconnaissance officielle[36]. Il existe certes des certificats de mariage délivrés par l'État ou les autorités de la réserve, mais ils sont plutôt significatifs d'une différence culturelle qu'ils ne sanctionnent un mariage en tant que tel. Et les mariages de ce type ne sont pas nombreux. Aller chercher de l'eau au puits ou aux citernes constitue, comme autrefois, une bonne opportunité pour s'accorder sur une liaison. La seule différence tient au fait que les jeunes filles portaient autrefois sur la tête les poteries contenant l'eau, tandis que maintenant elles tiennent des seaux d'eau à la main. Les jeunes hommes se dispersent aux alentours, seuls ou par groupes de deux ou trois, se tenant derrière des coins de rue ou contre des clôtures, avec de grands sombreros voilant d'ombre leur visage quand ils ne souhaitent pas être reconnus. Toute cette scène se met en place au début de la soirée et se continue jusqu'à ce que tout soit plongé dans une obscurité complète. Les jeunes hommes rentrent alors chez eux pour dîner. Ensuite, les célibataires rendent des visites nocturnes selon les arrangements conclus plus tôt dans la soirée. Tout cela explique un dîner tardif en général. Pour ce qui est des garçons, chacun s'occupe de ses propres affaires. La faveur qu'un garçon rencontre est décidée par la fille, dont les ex-amoureux peuvent être tout à fait amicaux les uns envers les autres. Mais durant toutes les manœuvres de la soirée, entre les deux sexes, les jeunes filles, en général, ne sont pas seulement intéressées par la cour amoureuse, chacune d'elles s'emploie également à épier les affaires de son amoureux. Au cours de la soirée, personne n'agit précipitamment, mais déambule avec nonchalance et un grand air d'indifférence. Un visiteur ne peut pas prendre conscience de cela, avant qu'au bout d'un temps suffisant il ne se rende infailliblement compte que les soirées, dehors, à Zuñi, sont magiquement chargées, que chacun semble se déplacer furtivement dans une atmosphère de secret, avec à l'occasion des yeux inquisiteurs jetés sur l'étranger qui n'est pas en harmonie avec le contexte général.

Des visites nocturnes sont rendues par des hommes dans l'intention ou non du mariage. Un jeune homme de Zuñi, qui était veuf depuis quelque temps, a affirmé qu'il pouvait, s'il avait suffisamment d'argent, s'arranger pour coucher avec n'importe quelle jeune femme dont le mari se trouvait absent ou qui n'était pas mariée. « Ce n'est pas de la vantardise », a-t-il dit, et il semble corroborer l'opinion générale des Blancs résidant à Zuñi. Les parents d'une fille donnent un consentement informel en n'objectant pas à la présence d'un jeune homme. C'est seulement si ce dernier n'a pas leur faveur que des scandales surviennent. Les parents de la fille peuvent s'employer à favoriser un homme aux dépens d'un autre.

35- Frank H. Cushing (1857-1900) fit partie en 1879 (avec M. C. Stevenson) de la première mission anthropologique envoyée chez les Zuñi par le Bureau Américain d'Ethnologie, l'année même de sa fondation. Il resta vivre à Zuñi jusqu'en 1884, allant jusqu'à se faire initier dans une prêtrise. Mais cette apparente intégration aux Zuñi, si son intérêt pour eux fut réel, fut en fait une façon de se les assimiler et de se faire valoir dans sa propre société. Elle s'inscrit dans la continuité d'un personnage mythique de la frontière coloniale (du type du Bas-de-Cuir de Fenimore Cooper) : l'homme des confins de la société civilisée qui s'approprie les qualités de l'Indien, tout en restant un « Blanc ». Pour une bibliographie des œuvres de Cushing, voir Ortiz, 1979. (*Ndt*)

36- Aux yeux de la loi américaine. (*Ndt*)

Ceux d'un garçon ne s'inquiètent pas de l'endroit où leur fils trouve où habiter, jusqu'à ce qu'ils soient informés qu'une relation relativement durable est établie. De crainte que quelqu'un prenne sa place en son absence, un mari s'efforcera de rester à la maison autant que possible. Garder les moutons demande qu'on vive dans des camps, mais comme ce n'est pas encore la coutume d'emmener sa femme dans un campement, on tâche de se tenir loin des moutons[37]. On trouve en général un jeune garçon pour s'occuper d'eux. L'arrangement ordinaire est qu'un troupeau de moutons avec un âne (animal remplacé par le cheval pour tous les autres usages et qu'on ne voit pas dans les pueblos) est gardé par un jeune garçon ou en coopération par plusieurs, tandis que le propriétaire vient juste de temps en temps prélever une ou deux bêtes pour la consommation familiale.

L'infidélité semble une des causes majeures de la rapide dissolution des mariages à Zuñi et c'est certainement la cause majeure de toutes les petites tensions existant entre les jeunes – tensions qui arrêtent leurs intérêts à l'horizon immédiat de leurs rivalités. Ces difficultés ne sont pas entre les soupirants d'une fille en tant que tels, mais surviennent en conséquence des efforts de chaque sexe de se montrer compétitivement plus malin que l'autre ou comme frictions indirectement occasionnées entre des hommes qui sont autrement apparentés. Le gouvernement local est capable de porter remède à tous les troubles de la vie quotidienne, sauf ceux qui sont liés aux relations entre les sexes, auxquels il se refuse de prêter l'oreille. Sous la surface tranquille de la vie zuñi, la plupart des individus connaissent ainsi un problème matrimonial ou un autre, et constater qu'une personne a plus d'une histoire conjugale est la règle plutôt que l'exception. J'ai eu directement connaissance de deux cas de divorce. Ils sont survenus dans une même famille, dans laquelle un homme est revenu, après avoir laissé sa femme dans une autre maisonnée, et de laquelle un autre est parti, quittant sa femme et trouvant un logement temporaire chez ses parents maternels. Le premier était en colère contre sa femme, parce qu'elle était jalouse de sa « présumée » intimité avec une jeune fille célibataire. Le second, celui qui est parti, était accusé de dépenser de l'argent pour quelqu'un d'autre, tandis qu'il était lui-même mécontent de la « radinerie » de la famille, qui dépendait de son argent afin de disposer d'un crédit pour les fournitures quotidiennes dans une boutique tenue par des Blancs. Je mentionne ces deux cas, parce qu'ils illustrent bien la situation générale – notamment le second.

À cet égard, il est curieux de constater que les traits caractéristiques d'une résidence en famille étendue [*joint household*] fondée sur le principe de la parenté[38] ressortent de manière très frappante. Ceci, en dépit du fait que « les Zuñis n'ont

37- Bunzel (*op. cit.* : 475), présente les choses un peu différemment. Les femmes peuvent être présentes dans les campements, lorsque ceux-ci sont fixes, au moment de l'agnelage, par exemple. (*Ndt*)

38- La maisonnée zuñi, unité de résidence, de production et de consommation, est composée d'un élément fixe et de deux éléments mobiles. L'élément fixe est constitué par les femmes, membres d'un lignage féminin, sœurs ou filles les unes des autres. Un premier élément mobile est constitué par leurs fils ou frères qui vont habiter ailleurs lorsqu'ils se marient, mais rendent de fréquentes visites à leur maisonnée d'origine et reviennent y habiter lorsqu'ils se retrouvent momentanément célibataires (veufs ou divorcés). Le second élément mobile est constitué par les maris des femmes. À cet égard, on ne doit pas considérer la fréquente dissolution des mariages comme un désordre mais comme un mode de fonctionnement de la société zuñi. Elle ne remet pas en cause l'unité de la maisonnée : les hommes changent, mais il y a toujours des hommes présents. Elle contribue à étendre et multiplier les liens de parenté à travers le village. Et elle évite que la maisonnée devienne une unité trop fermée sur elle-même, qui entrerait alors en contradiction avec l'ensemble de la société zuñi, où toute unité sociale se situe et se signifie en intersection avec d'autres. La facilité des divorces et des remariages et, de manière générale, le fait que la sexualité soit une affaire strictement privée doivent aussi se comprendre historiquement, bien entendu, en fonction des deux siècles de mission catholique sous lesquels ont vécu les Zuñi.

pas de grandes familles[39] », la taille moyenne d'une maisonnée zuñi étant encore d'environ sept personnes et demie ainsi que l'a constaté le Dr Kroeber[40]. (Toutefois, une maisonnée inhabituellement nombreuse, de plus de vingt personnes, n'a rien d'extraordinaire dans l'esprit des Zuñi.) Ce qu'on décrit comme une attitude typique des épouses de frères dans une famille chinoise est étonnamment comparable à celle des époux de sœurs dans une famille zuñi. Et je ne peux pas résister à la tentation de faire une comparaison, en dépit de ma volonté arrêtée de me garder de toute association hors de propos. Tandis que les épouses chinoises se marient dans la famille de leur mari ou, plutôt, dans la famille des parents [père et mère] de leur mari, les maris zuñi se marient dans la famille des parents [mère et père] de leur femme. Il est vrai, comme le Dr Kroeber l'a souligné, que « les Zuñi ne sont pas un peuple gouverné par les femmes » et que « la position de la femme n'est pas matériellement différente de celle qu'elle occupe dans des nations aux institutions non matriarcales[41] ». Mais aux yeux d'un Chinois, le rôle des femmes semble beaucoup plus important. Il n'est certes pas correct de dire que la femme domine l'homme à Zuñi, mais ce qui est vrai et important, c'est le fait que la femme n'est en aucune façon dominée par l'homme. Une déclaration abstraite de ce genre ne veut rien dire ; mais prendre conscience de l'atmosphère libre de soucis qui entoure la condition féminine à Zuñi porte sens, en revanche. La femme est tout naturellement la personne protégée dans sa propre maison. C'est au mari d'effectuer les adaptations nécessaires. Et cela fait toute la différence du monde. La femme, ses frères célibataires et ses sœurs mariées ou non n'ont à se préoccuper que d'eux-mêmes pour autant que le comportement extérieur soit concerné, tandis qu'il incombe au mari de cette femme de se montrer prévenant et de peser ses actes. Si les autres, par exemple, tardent à venir à table, il ne doit pas manifester de signes d'irritation et d'impatience. S'il prévoit de faire quelque chose et que son beau-père a quelque chose d'autre à lui faire faire, il dissimulera inévitablement ses propres intentions et se conformera au désir de son beau-père. S'il n'est pas complètement satisfait du mari de la sœur de sa femme, il se doit d'être diplomate et pas trop franc. Tous ces cas de figure n'impliquent pas nécessairement que les autres soient malveillants envers lui. Mais qu'il soit le seul à devoir s'adapter est assez pour faire que sa situation ne soit pas aussi confortable que celle des autres. De ce point de vue, il est tout à fait comparable à une femme chinoise mariée dans la famille de son époux. Elle peut être bien traitée, mais le simple fait d'*être traitée* constitue le cœur de ses difficultés. Aussi bien qu'elle soit traitée, elle ne peut rien considérer comme acquis. C'est elle qui s'adapte à son mari, à ses beaux-parents, aux sœurs et aux frères de son mari et à la femme d'un frère de son mari. On a tendance en Chine à penser que les petits problèmes advenant parmi les femmes de frères sont dus à des traits foncièrement féminins. C'est une révélation de constater que les maris de sœurs zuñi connaissent des difficultés similaires et, plus encore, que ces difficultés résultent d'obligations semblables d'adaptation, indépendamment du sexe. Une femme américaine peut trouver étrange que des co-épouses puissent véritablement arriver à vivre ensemble, et il est tout aussi étrange pour un Chinois de constater les relations amicales existant entre les ex-époux d'une même femme

39- Stevenson, *op. cit.*, p. 203.

40- Kroeber, *op. cit.*, pp. 123-124.

41- *Ibid.*, p. 90.

zuñi. L'Amérique semble dans un entre-deux en faisant des jugements émotionnels ; mais un Chinois doit réellement voir la communauté matrilinéaire à Zuñi, pour prendre conscience avec un minimum de netteté qu'une femme peut être le support d'un clan, qui s'éteindrait s'il n'avait plus de membres féminins. Aussi longtemps que la vie communautaire est une sorte de symbiose et est humaine, les individus doivent observer les règles du jeu, une fois ces règles établies.

Université Yenching,
Peiping [Pékin], Chine.

Traduction
Roger Renaud,
CANTHEL

Références bibliographiques

(Les références bibliographiques données par Li An-che figurent également en notes de bas de page comme dans l'article originel.)

Benedict, Ruth,
1934, *Patterns of Culture*, Boston et New York, Houghton Mifflin.

Bunzel, Ruth L.,
1932, *Introduction to Zuñi Ceremonialism*; *Zuñi Origin Myths*; *Zuñi Ritual Poetry*; *Zuñi Katcinas*, Washington, 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 467-1086.

Eggan, Fred & Pandey T. D.,
1979, « Zuñi History, 1850-1970 » in Ortiz Alfonso (ed.), *Handbook of North American Indians, vol. 9: Southwest*, Washington, Smithsonian Institution : 474-481.

Malinowski, Bronislaw,
1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Ortiz, Alfonso (ed.),
1979, *Handbook of North American Indians, vol. 9: Southwest,* Washington, Smithsonian Institution.

Parsons, Elsie C.,
1916, « The Zuñi A'doshlĕ and Suukĕ », *American Anthropologist*, 18 : 338-347.
1917, « Notes on Zuñi, Part I », *Memoirs of the American Anthropological Association*, IV : 149-225.

Stevenson, Matilda C.,
1904, *The Zuñi Indians: their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies*, Washington, 33rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology : 3-608.

Moussa Sow est Directeur de Recherche à l'Institut des Sciences Humaines du Mali dont il est par ailleurs le directeur. Ses thèmes de recherche ont porté sur l'analyse des textes de tradition orale et l'éclairage qu'ils apportaient sur des points d'histoire ou d'anthropologie politique concernant des États anciens ayant recouvert l'espace du Mali actuel.

Mots-clés : Mali — mythe — sanctuaire — rituels — État de Ségou

Entre mythe et histoire, l'évolution du culte de Tyanaba à Samafoulala, au Mali

Moussa Sow,
Institut des Sciences Humaines du Mali

Les travaux de Lilyan Kesteloot (1987)[1] ont révélé que le mythe de Tyanaba se rencontre dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest, en particulier au Sénégal, Mali et Mauritanie. Il se présente sous la forme d'un récit oral des aventures d'un étrange python qui avait un humain pour jumeau. Ce mythe est réputé appartenir au répertoire des pasteurs-éleveurs mais il peut tout aussi bien renvoyer aux traditions d'autres groupes sociaux[2] d'Afrique de l'Ouest, en particulier pêcheurs ou agriculteurs-commerçants de Mauritanie, Sénégal, Mali, Niger, Guinée ou Burkina Faso. En outre, partout ailleurs en Afrique[3], des êtres aquatiques et fantasmagoriques, telle la vache surgissant du lac des légendes d'Afrique Centrale (Baroin et Boutrais, 1999) ou les Mamiwata et autres Faro des « contes merveilleux » d'Afrique de l'Ouest (par exemple, Campredon, 2008 ; Dieterlen, 1955), font l'objet de gloses et cultes les plus divers. On pourrait même postuler que le récit a été constitué par un assortiment de traditions encore plus déterritorialisées et plus universelles, acclimatées puis charriées en ces lieux par des limons spécifiques de transmission orale. La nature et les procédures de l'affleurement de la parole du mythe ainsi que la logique de ses transformations successives sont en tout état de cause difficiles à établir puis à historiciser, ici comme ailleurs[4].

Le récit s'enracine certes dans le merveilleux propre aux mythes d'origine à connotation cosmogonique et évoque une époque de pastorat sédentaire dans la Vallée du Sénégal[5] et, s'agissant du Mali, autour d'établissements humains dédiés à l'élevage dans la moyenne Vallée du Niger et reliant la Vallée du Serpent au lac Débo. Cependant, le Tyanaba de Samafoulala s'inscrit aussi dans une lignée de mythes

1- Avec Christian Barbier et Siré M. Ndongo.
2- Voir plus loin.
3- Pour nous en tenir à ce continent.
4- Même si l'on aperçoit une constante focalisation thématique sur une dispersion impromptue et cataclysmique évoquant des exodes provoqués par des guerres, sécheresses, famines et autres événements néfastes.
5- À cheval entre la Mauritanie et le Sénégal.

encadrant l'avènement ou l'installation de Biton Mamari Koulibali[6], le fondateur de l'État de Ségou, au début du XVIIIe siècle. Plus spécifiquement, il a partie liée avec la période d'édification des premiers vestibules sacrés[7], de part et d'autre des berges du fleuve Niger, à la proximité de Ségou et à des points parfaitement symétriques, respectivement à Massala et à Samafoulala. Le but était d'assurer une protection autant guerrière que surnaturelle au royaume naissant[8]. Le mythe pastoral a été ainsi capturé par le vestibule sacré et instrumentalisé dans le cadre d'une mobilisation de forces magiques, constituées y compris à des époques pré-ségoviennes, au service du renforcement des assises de l'État. En contrepartie, le mythe a été matérialisé dans des sites et par là sanctuarisé, gardant ainsi sa force intrinsèque et apportant sa contribution énergisante au périmètre sacralisé par la fondation du vestibule fort. Surtout, ainsi requalifié politiquement et réinséré dans la dynamique cultuelle de l'arène publique de Samafoulala (et par conséquent de Ségou), le mythe a désormais été capable de traverser le temps et de perdurer aux marges de l'État.

Fig. 1 - Carte du Mali

L'histoire déroulée par le récit est simple et les différentes versions du mythe permettent d'isoler une trame qui pourrait se décliner comme suit, surtout si l'on privilégie l'ancrage pastoral du récit, comme c'est le cas à Samafoulala : Tyanaba (ou Tyamaba), être mi-homme mi-serpent, vivait caché dans les profondeurs d'un campement d'élevage de bovins. Son frère jumeau, humain ordinaire, lui apportait dans une totale discrétion sa ration quotidienne de lait. L'épouse de celui-ci, femme soupçonneuse, le suivit un jour et surprit son manège. Tyanaba constata dès lors la violation du pacte par lequel son frère jumeau s'était engagé à le préserver d'être vu d'une femme imbue de curiosité. Il décida par conséquent de disparaître, mettant du coup fin à son alliance avec son frère. Or Tyanaba était le propriétaire primordial du bovidé[9] dont il avait confié la garde à son double humain. Son éloignement du lieu profané devait également entraîner la fin de l'alliance entre humain et bovidé. Dans un sursaut de magnanimité, l'homme-serpent, cédant aux supplications de son double humain, décida d'être généreux : il ordonna à celui-ci de frapper d'un bâton sacré autant de bêtes qu'il pourrait atteindre. Celles-ci, dès lors

6 - En particulier, le chef de bande guerrière et futur roi aurait été entraîné sous les eaux les plus profondes du Niger où il aurait reçu l'adoubement de la déesse des eaux dénommée Faro.

7 - Le vestibule est « une pièce ou un couloir d'entrée d'une maison, d'un édifice donnant accès aux autres pièces, à un escalier » (*Petit Larousse illustré*, 2015). En contexte malien et pays voisins, le Vestibule est une large pièce où le paterfamilias ou le chef de village exerce son autorité. Le vestibule est donc le lieu qui incarne le pouvoir local. Sous l'État de Ségou, le palais royal lui-même était constitué par un emboîtement de sept vestibules. Construire un vestibule était donc consacrer un lieu, l'investir d'un pouvoir protecteur.

8 - Lequel évoluera par la suite en empire ouest-africain ayant eu une durée de vie de plus de deux siècles.

9 - Selon Amadou Hampâtè Bâ, à travers ses livres, émissions ou films consacrés aux mythes pastoraux.

soustraites de la débandade générale, resteront à demeure tandis que les innombrables autres suivront Tyanaba dans sa course éperdue et tortueuse à travers brandes et landes, jusqu'au point où elles s'engloutirent avec lui dans les eaux profondes et pures du Delta du fleuve Niger.

On peut ajouter à ce noyau de récit que l'itinéraire de la migration du serpent-homme est figuré par les vallées ondulantes[10] du fleuve Niger, entre Samafoulala et Debo, où au plus fort des intempéries règne une relative humidité lovée dans des pâturages abondants. D'ailleurs, les pasteurs avisés ne s'éloignent guère de ces vallées dont les lits seraient comme autant de voies tracées par la déambulation mythique de Tyanaba. Et lorsqu'ils viennent à s'en écarter, ils recherchent toujours et partout, entre savane et désert, des écosystèmes similaires, tout comme s'ils s'obstinaient à suivre les marques de ce fabuleux ancêtre qui apparaît dès lors comme un initiateur au pastorat nomadisant ou comme un patriarche de migrations vers des écosystèmes plus ou moins fluviaux.

Les travaux de l'équipe de Lilyan Kesteloot ont couvert une aire géographique à cheval sur plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest, embrassé par conséquent un vaste corpus et montré en définitive le lien qu'entretient ce mythe avec les traditions « historiques » de certains lignages Peul et Soninké, en l'occurrence des légendes évoquant des migrations entraînées par des cycles de sécheresse.

Almami Malick Yattara (en 1972) et Lilyan Kesteloot (en 1976) ont recueilli, parmi de nombreuses autres trouvées au Sénégal et en Mauritanie, des versions maliennes[11], respectivement à Mopti et à Samafoulala. Pour Samafoulala, il est signalé qu'un culte y est dédié au serpent, sans plus de précision[12]. Or à Samafoulala le culte au Tyanaba[13] est non seulement ancien mais il occupe encore aujourd'hui[14] une place importante dans la vie économique, sociale et religieuse.

Fig. 2 - Ségou et ses villages voisins

10 - Une des acceptions en langue peule de « *canaba* » est « vallée » qu'on désigne aussi par « *cangol* » ou « *canabawol* ». Amadou Hampâté Bâ considère que l'itinéraire du Serpent du Sahel au lac Débo constitue le « *canabawol* ».

11 - Versions publiées dans Kesteloot, 1987 : 67-69.

12 - L'ouvrage de Kesteloot (1987) précise que de nombreux cultes sont dédiés à Tyamaba tout au long du fleuve Sénégal. Mais c'est seulement Boundou et Guédé qui sont cités comme villages consacrant un culte au Serpent. Ces cultes ne sont du reste pas décrits.

13 - Certains informateurs de Samafoulala disent aussi « Tyamaba ».

14 - C'est en 2005 que nous avons eu connaissance de l'existence d'un sanctuaire de Tyanaba à Samafoulala pendant que nous effectuions des recherches sur le Bitonblon.

Sur les bases jetées par les travaux antérieurs ci-dessus évoqués sur le phénomène Tyanaba (ou Tyamaba), nous apportons ici une contribution à la réflexion et au débat sur le mythe à travers la description d'un sanctuaire malien qui lui est dédié ainsi que l'analyse de l'évolution des cultes qui lui sont associés. L'article synthétise les recherches effectuées autour de cet important site naturel et culturel, entre 2005 et 2008, dans le cadre d'un programme sur les chefferies périphériques de l'État de Ségou[15]. Son ambition est de replacer la logique mémorielle propre du sanctuaire dans la dynamique patrimoniale globale attachée au site de Samafoulala, cette place-forte guerrière ayant contribué à l'installation puis au renforcement de l'État de Ségou, dans la première moitié du XVIIIe siècle. Notre analyse tente de concilier deux ambitions : une volonté de faire une « archéologie historique »[16] par tradition orale la plus précise possible dans la ligne des travaux de Jean Bazin (1988b) et autres spécialistes de l'utilisation optimale et rigoureuse des sources orales (Vansina, 1961) pour la reconstitution de trames historiques ainsi que l'élucidation de questions d'anthropologie politique. C'est pourquoi, au risque d'être fastidieux, nous avons longuement cité les textes oraux collectés, considérant qu'ils constituaient des jalons autant que des témoins du processus de patrimonialisation dignes d'être capitalisés et ainsi protégés. Outre la valorisation de ces textes en vue d'enrichir les corpus déjà constitués, nous avons retracé l'évolution des cultes associés à Tyanaba, évolution qui rend compte des sélections contemporaines opérées par la mémoire locale sur ce patrimoine immatériel « matérialisé » dans son espace naturel et culturel. Nous situant dans une perspective de sociologie dynamique, nous avons en effet pointé les procédures des actualisations d'ordre symbolique, religieux, économique et culturel qui s'opéraient. Ainsi après une présentation panoramique des lieux de culte du sous-territoire concerné, l'article s'attarde sur le mythe de Tyanaba qu'il décrit à travers l'évolution de ses rituels ainsi que des contenus de son texte.

Fig. 3 - Localisation de Samafoulala

15 - Programme que j'ai conçu et exécuté pour le compte de l'Institut des Sciences Humaines du Mali à partir de 2002. Pour cet article ma dette est grande vis-à-vis de mes informateurs de la cité et des villages voisins mais aussi vis-à-vis de M. Seydou Koné, conservateur du Musée national, qui a pris le son, passé certains guides d'entretien, aidé à traduire les textes et pris des photos. M. Baba Coulibaly s'est chargé de la cartographie tandis que MM Sékou Traoré et Ibrahim Hassane Haydara ont été des chauffeurs appliqués au cours des enquêtes sur des terrains par endroits difficiles d'accès.

16 - Selon les termes de Bazin à propos de son travail de reconstitution, à partir de sources écrites ténues recoupées avec des données de tradition orale, de l'histoire des « rois femmes » de Ségou.

Sama, Samafoulala, Tianabasso et autres lieux : la construction progressive d'une topographie domestique de la mémoire

Les traditions de la cité font remonter le mythe et son inscription dans l'espace du village à une époque antérieure au règne de Biton Mamari Kouloubali, fondateur du royaume de Ségou (1712-1755)[17], lequel roi fit occuper d'autorité les lieux dès le début de son avènement et y posa lui-même les fondations d'un vestibule sacré (*blon*) avant de faire de Samafoulala une place-forte guerrière commandée par Ngolokéba Kouloubali[18], éminent sociétaire de la « Ton », association d'hommes armés ayant constitué l'embryon du pouvoir d'État de Ségou[19]. Cette intégration forte de Samafoulala aux appareils militaires et idéologiques de l'État en formation[20] se concrétisa par le refoulement extra muros d'une partie des habitants du village, en particulier des éleveurs qui l'auraient fondée, et l'émergence subséquente d'une cité royale, guerrière, agricultrice et commerçante.

Aujourd'hui, Samafoulala abrite toujours le « Vestibule de Biton », le « *Bitonblon* », qu'il a su conserver depuis la première moitié du XVIIIe siècle[21]. En outre, non loin de là, se trouve un sanctuaire constitué par le « puits de Tyanaba », « Tyanaba *kolon* », qu'avoisine une case, le tout passant pour matérialiser la demeure du python. Plus au nord, des bosquets et espaces adjacents figurent la vaste aire du parc des nombreux troupeaux de Tyanaba et de son jumeau, en particulier le site des pieux fanaux des veaux, le « *∂ambol* ». Plus au nord encore, mais seulement à une dizaine de kilomètres, un village dénommé Doni apparaît comme le témoin de l'ancien peuplement, celui précisément lié au culte du serpent. A l'est, les vestiges d'un village ancien avoisinant l'ancien site de Samafoulala sont assimilés à un peuplement mossi. Ces traces archéologiques contribuent à donner aux occupations humaines initiales du lieu une image de marginalité, les Mossi en question étant perçus comme des petits groupes de populations bamanaphones isolées, errant aux bordures sahéliennes de la rive gauche du fleuve Niger et avoisinant de ce fait les campements d'éleveurs plus ou moins nomades[22].

17 - Rappelons, pour la lisibilité de ce qui suit, les repères majeurs de la chronologie de Ségou telle qu'établie par des historiens, à savoir Delafosse (1912), Monteil (1924), Tauxier (1927, 1942) et Bâ Konaré (1978) sur la base de récits des voyageurs, comme Park, Raffenel, Mage, Quintin et Bayol, et de données de la tradition orale : Mamari Biton Kulubali (1712-1755) > Ngolo Jara (1770-1787) > Monzon Jara (1792-1808) > Da Monzon Jara (1808-1827) > Successeurs de Da ou derniers Ngolosi (1827-1861) > Domination futaka (1861-1890) > Prise de Ségou par les troupes coloniales françaises (1890).

18 - Dans certaines versions Ngolokéba est de patronyme Diarra mais dans toutes il passe pour être un ami du roi.

19 - Les préoccupations sécuritaires du pouvoir naissant comportaient une double dimension : guerrière mais aussi magique. Il s'agissait de protéger Ségou d'envahisseurs potentiels par des moyens militaires certes mais aussi surnaturels. Sécuriser les voies d'accès à la capitale était le but spécifique visé.

20 - L'une des œuvres les plus originales et les plus marquantes du règne de Biton a été la construction parfaitement symétrique d'un vestibule jumeau à Massala, sur la rive opposée du fleuve Niger. Les informateurs en rive droite affirment que la construction du vestibule de Massala est antérieure à celle de Samafoulala qui serait ainsi sa réplique.

21 - Le *blon* se distingue aussi par le fait que la tombe de Ngolokeba se trouve dans un recoin de son parvis. À ce représentant personnel de Biton est associée une aura particulière : après sa mort aucun de ses successeurs n'a occupé le « *benbe* », tertre à l'intérieur du vestibule sur lequel il trônait, en guise de respect. Ajoutons que c'est une architecture de terre constamment recrépie depuis sa construction.

22 - Les sites et puits mossi sont nombreux en rive gauche du Niger, particulièrement entre Néma (en Mauritanie) et Farako, village portuaire de la rive droite, à la proximité de Ségou. Ce peuplement mossi serait lié au pillage de la ville d'Oualata par des armées mossies en 1480, des débris des troupes s'étant par la suite installés dans le Sahel occidental.

Enfin, des traditions historiques et des rituels, nombreux et variés, gravitent autour du mythe et continuent d'attirer à Samafoulala, après des périodes d'éclipse probable, un public local et national de plus en plus élargi. De « fervents musulmans » et des adeptes de la « *bamanaya*[23] » se côtoient en effet sur les lieux de culte et contribuent ensemble à élaborer une modernité religieuse qui permet de réinventer Tyanaba et de l'inscrire chaque jour davantage dans des préoccupations locales contemporaines. C'est pourquoi le culte, soit l'ensemble des pratiques par lesquelles on rend hommage à Tyanaba considéré comme une divinité, se présente aujourd'hui sous la forme d'une institution patrimoniale éclatée, ayant été progressivement construite par historisation puis instrumentalisation des contenus véhiculés par le mythe. Récapitulons, pour illustrer ce phénomène, les composantes de ce dispositif singulier :

- des monuments (puits, cases, case-vestibule) et des lieux (bosquets et lieudits passant pour avoir abrité les troupeaux du Serpent), matérialisation dans l'espace villageois d'imaginaires surgis du passé, lesquels sont en même temps des rationalisations historisantes des fragments du mythe, font l'objet de visites, sortes de pèlerinages suivis d'offrandes ;
- un public de ces objets de patrimoine qui s'élargit de jour en jour : à ceux de la demeure de Tyanaba, en ses différents compartiments, venant s'imprégner de l'énergie spirituelle que diffuserait le lieu et acquérir ainsi de la « *baraka* », onction galvanisante autant que protectrice, se sont ajoutés les petits groupes qui convergent le vendredi vers les bosquets sacrés qui matérialiseraient et évoqueraient un des domaines du troupeau mythique, que hantent des *Djinn*, « musulmans » et « non musulmans » ;
- des pratiques thérapeutiques les plus diverses sont associées à ces pèlerinages et offrandes. Plus que jamais espace d'espérance, Samafoulala continue ainsi à incarner le désir persistant des hommes de se concilier les forces surnaturelles pour forcer le destin.

Plus qu'à une simple variante « littéraire » du mythe de Tyanaba, nous avons donc affaire à un triple sanctuaire avoisinant un vestibule royal construit au XVIIIe siècle. Celui-ci, le « *blon* », est pourvu de sa propre légende que véhiculent des traditions historiques se rattachant au champ politique[24] de l'État de Ségou[25]. Au total, le mythe a été instrumentalisé par matérialisation de ses contenus et, pour ainsi dire, par « mise en musée » subséquente des « événements » passant pour avoir eu Samafoulala pour théâtre.

23 - Dans le sens que lui donne Jean-Paul Colleyn, à savoir : « La logique qui préside aux fabrications 'fétichistes' est celle de la géomancie… Aussi les principes structuraux de celle-ci… permettent-ils d'expliquer celle-là… On peut dire que chaque fétiche correspond à des formules (daliluw) comparables à des tirages divinatoires miraculeusement révélées à un héros fondateur. Ces figures correspondent en fait à des branchements conjuratoires ou propitiatoires à partir des voies (siraw) qui donnent accès au monde… Le fétichisme pourrait ainsi être réintégré, comme l'a été le totémisme (lequel n'est pas exempt d'objets fétiches) dans un ensemble de systèmes symboliques qui comprennent aussi la divination (cendala), la science des arbres (jiridon) et la sorcellerie (subaya). La bamanaya, comme pratique religieuse des Bamana, forme une véritable discipline, avec des principes directeurs et une logique combinatoire qui permet de formuler à l'infini des propositions nouvelles. Cette discipline comporte des opérations aléatoires liées aux divers procédés (géomancie, jet de cauris sur le sol, possession, etc.) mais aussi une activité intellectuelle, car l'interprétation suppose une maîtrise des codes cosmologiques, une connaissance des scénarios sociaux et un certain entraînement » (2004 : 63-65).

24 - Tel que le définit Jean Bazin, 1988a.

25 - Voir plus loin.

Il convient aussi de rappeler que Samafoulala ne peut être isolé de Samamarka (ou Samamarkala ou encore Sama), village adjacent. Il pourrait même être considéré, de nos jours mais aussi avant, comme un grand quartier[26] de ce bourg longtemps habité par des populations particulièrement prestigieuses[27] et catégorisées comme « *marka* ».

Ainsi Bazin, passant en revue les « *masaya* Tarawure » évoquées par Al-Sa'di, écrit :

> « Al-S'adi rattache, à la province du Kala, la vieille cité maraka de Sama (texte arabe : Sâma), à près de quatre-vingts kilomètres en amont de Shibila. Il n'y avait pas à Sama de roi Tarawure, mais les Sogore (ou Sugule), cofondateurs de la ville avec les Saako, disent qu'ils avaient autrefois la « royauté » (avec ses attributs : bonnet, turban et lance) et qu'ils pratiquaient, comme les Tarawure, la conciliation ».

Il ajoute en note infrapaginale :

> « Le chef de Sama (ou Samaba, 'Sama le grand' par opposition à d'autres de même nom) ne portait pas, semble-t-il, le titre de *màsa*, mais d'après les listes de noms que j'ai recueillies celui de *súma* ou *sóma*. Al-Sa'di indique que le 'Sâma *koy*' est aussi appelé 'Sansaba' : le terme est aujourd'hui apparemment oublié. Peut-être faut-il le rapprocher du soninké '*senbe*', 'force', 'puissance' (en mandingue : *sé*, d'où *sébaga*, *sebaa* ou *sénba*, *séma*, 'le puissant'). Notons que Sama est le siège d'un komo très célèbre et redouté, réputé supérieur à tous les komo de la région et qu'on appelle *sé kómo* (ou *sée*, *sén*) et également *màsa kómo* » (Bazin, 1988b : 386 ; les italiques sont de l'auteur).

Ajoutons que Sama rendait[28] un culte à Faro. Le village abritait (et abrite toujours) en effet un « *farotyn* », un des habitacles du génie des eaux dans les profondeurs du Niger, vocation que matérialise une mystérieuse fosse dans une grosse pierre posée dans le lit du fleuve, à laquelle des cultes secrets sont rendus par les notabilités locales de pêcheurs, encore aujourd'hui[29].

À travers ces lignes, Samamarkala apparaît comme une vieille cité, largement antérieure à l'avènement de Biton et pourvue d'arguments « magiques » de premier plan. Il est par conséquent légitime de faire l'hypothèse que la refondation par le premier roi de Ségou de Samafoulala sous la forme d'une garnison guerrière pourvue d'un vestibule « fort » procédait aussi du désir de s'approprier, en plus du sanctuaire de Tyanaba, les forces magiques de Samamarkala, en les phagocytant à partir de cette base.

26 - Comme tend à l'indiquer « *Fulala* », locatif désignant une population ayant probablement pratiqué l'élevage de bovins et habitant un « *sokala* », un quartier d'une grande cité.

27 - Nous avons recueilli à Banankolon, village de la commune de Mourdiah, dans le Sahel occidental, la chronique historique de cette cité fondée par un lignage se déclarant issu des rois du Wagadu et dont les ancêtres ont habité Samamarka avant d'amorcer un retour vers la terre des ancêtres, à l'avènement de Biton. L'intronisation de ce « chef de bande » annonçait, selon eux, de nombreux troubles. Les migrants s'arrêteront en définitive à Banankolon, lieu pourvu d'une grande étendue d'eau pérenne et adjacent aux terres de l'ancienne cité Dionkoloni que les « *maana* », récits de la geste de Ségou, ont rendu célèbre. Quant au groupe représenté par les lignages de patronyme Sogore, les propos de Bazin que nous citons ci-dessus sont révélateurs de leur statut social élevé.

28 - Et rendrait toujours car le fait est entouré de secret.

29 - Nous devons cette information, outre au maire de la commune au moment des enquêtes, à savoir M. Niaré, à Kevin Delacroix, anthropologue spécialiste de la pêche sur le Niger.

Jean Bazin explique bien en quoi cette stratégie d'accumulation « d'objets forts » était un enjeu qu'on pourrait qualifier de politique pour l'État de Ségou en ces termes : « C'est le même principe d'accumulation de capital divin que mettaient en œuvre les rois de Segu en confisquant les boli (fétiches) de tous les groupes vaincus de manière à se constituer ainsi, de guerre en guerre, une sorte d'énorme bazar des dieux à lui seul éminemment plus divin que tous les dieux des autres » (1986 : 265).

Il n'est cependant pas sûr que notre approche du cas Samafoulala dans les lignes qui suivent apporte un nouvel éclairage sur le Tyanaba, du moins dans les termes pertinents posés par Lilyan Kesteloot (1987), à savoir l'identification d'un foyer historique d'où aurait surgi le mythe, étape préalable pour saisir les modalités de la dissémination de son culte et de ses répertoires oraux. Il peut toutefois renseigner sur la manière dont les matériaux hétéroclites qui composent le mythe se combinent à ceux résultant proprement d'un processus de mise en place, par focalisation patrimoniale locale, d'une variante spécifique. Dans le cas de Samafoulala, l'effet le plus apparent de cette dynamique a été l'émergence de variantes textuelles faisant « version » que prolongent et consacrent des usages patrimoniaux constamment actualisés. En d'autres termes, les différentes teintes stratégiques que le python extraordinaire arbore, à l'instar d'un caméléon, ont contribué (et contribuent encore) à lui donner une couleur locale qu'il a fait varier à l'infini, à travers l'histoire, en privilégiant des logiques idéologiques spécifiques à des époques[30] déterminées. C'est pourquoi, en dépit de la connotation universaliste du mythe, une connivence unique a pu s'établir avec le temps et l'espace d'un lieu particulier, c'est-à-dire un paysage naturel et culturel, comme c'est le cas à Samafoulala, où l'environnement fluvial autant que l'empreinte historique du pouvoir d'État de Ségou, apparaissent a posteriori comme des données structurantes.

C'est ce que nous tenterons d'illustrer à travers la description plus ample des cultes associés à la figure de Tyanaba et l'analyse de la variante textuelle de Samafoulala en ses diverses occurrences.

Le domaine de Tyanaba : « côté cour » et « côté jardin »

Le sanctuaire de Tyanaba comprend trois parties : le « *Tyanabakolon* », le puits de Tyanaba ; le « *Tyanabaso* », la maison de Tyanaba et le « *Tyanabatou* », le bosquet de Tyanaba. Le puits avoisine la maison et ils se trouvent à l'intérieur du village, au sud, dans le quartier Baala. Le bosquet se trouve, à quelque cinq cent mètres, à la sortie nord-ouest du village.

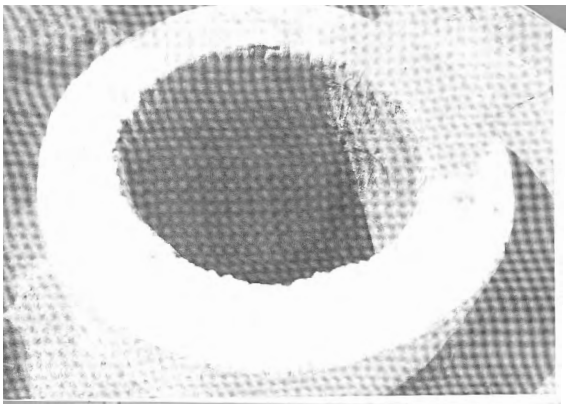


Fig. 4 - Le puits de Tyanaba

30 - Qui prendra souvent une forme de citation, par souci de restitution exacte des données collectées.

Le puits, selon une version recueillie à Doni, aurait été découvert parmi des broussailles par un bélier[31], avant la fondation du village : « C'est un bélier habitué à trouver des sources d'eau qui a découvert le puits de Tyanaba dans un buisson ». La version de Samafoulala précise que ce furent les premiers occupants qui l'ont dégagé de ce buisson, le faisant ainsi passer de la nature à la culture. On considère que Samafoulala est un village fondé par des pasteurs peuls puis conquis par Biton. Voici en quels termes les notables de Doni, village issu du Samafoulala « éponyme », présentent l'histoire de la contrée :

> « Les Peul étaient installés à Sama. Biton fit venir des gens de Ségou qu'il installa avec nous. Nous avons dû émigrer parce que les gens de Biton étaient plus forts... Après l'installation des Bamanan, tous les Peul qui avaient du bétail sont partis vers le nord. Ceux qui sont restés étaient les plus pauvres… Le puits se trouve dans le quartier Baala. Nos ancêtres sont les premiers occupants de Sama. Aujourd'hui nous sommes considérés comme des '*siginfè*', des habitants agréés par les fondateurs et propriétaires du village. Ce sont les lignages dominants qui nous attribuent la terre ; au début, ils ne nous avaient laissés que des '*misibo siraw*', des pistes de circulation du bétail. Doni est un village de Diallo. Nous ne contractons pas d'alliance matrimoniale avec les '*Fulableni*', les Peul rouges, les Peul enturbannés. Les Diallo avaient 51 campements. Le cinquante-et-unième était celui des étrangers. Lorsqu'en effet se tenait une réunion des chefs de village, on pouvait compter cinquante et une lances, '*gawal*'... Après notre départ ce furent les Kouloubali qui se sont occupé du culte de Tyanaba. Ils continuent de nos jours à faire les sacrifices et offrandes nécessaires (à sa perpétuation). Mais avant et pendant longtemps ce furent nos ancêtres qui envoyaient annuellement le bœuf du sacrifice. Les Kouloubali Baala étaient les sacrificateurs… Dans la zone de Farako, Doni est le plus vieux village ; le second est Tienbougouni, peuplé de Kouloubali, Sogoré, Sacko, etc... Dans le bois sacré de Samafoulala, il y avait une hyène qui hurlait à l'approche de l'hivernage et c'est le père de Alou Diallo[32] qui était capable d'interpréter ses hurlements, dire quels sacrifices il convenait de faire à Samafoulala et à Doni pour que l'hivernage fût propice[33] ».

Fig. 5 - Entrée de l'appartement de Tyanaba
Fig. 6 - Une des cases de l'appartement de Tyanaba
Fig. 7 - Une autre case de l'appartement de Tyanaba

31 - Il existe dans toutes les contrées de la rive gauche du Niger des variantes de ce motif de « bouc découvreur d'eau » déjà signalé par Claude Meillassoux à propos des traditions de Goumbou. Le bouc découvreur d'eau est un personnage omniprésent dans les mythes d'origine locaux, lorsqu'il s'agit d'espaces de type sahélien. Ce mythe est véhiculé de Kaban au nord du Bèlèdugu et de Sagala au Baxunu. Meillassoux en a recueilli une version à propos de Gumbu : « l'endroit où se trouvait la colonie était mal pourvu d'eau. Un jour pourtant, un berger remarqua qu'un bouc s'étant écarté du troupeau revint la barbe mouillée. Les tentatives pour suivre l'animal et découvrir la source de l'eau ayant échoué, afin de retrouver sa trace, on lui attacha au cou un sac percé rempli de cendres. Ainsi fut découverte la mare… » (1972 : 284).

32 - Un des notables de Doni ayant participé à l'entretien.

33 - Version recueillie le 24 décembre 2008. Les traductions sont celles de Seydou Koné, conservateur au Musée National, traductions que j'ai peaufinées à sa suite et avec sa collaboration.

Les versions recueillies à Samafoulala[34] apportent d'autres précisions comme : « les descendants de Tyanaba étaient des Peul de patronyme Bâ[35]. D'où '*Baala*' ou '*Bajana*' pour désigner le quartier où se trouve le puits de Tyanaba ».

Voilà pour le substrat « historique » de la contrée, autrement dit le savoir partagé sur le fil des événements mémorables, en particulier sur les circonstances de la « découverte » du « puits de Tyanaba » ainsi que la description de quelques éléments de rituels qui lui étaient associés.

En ce qui concerne le *Tyanabaɔo*, « la maison de Tyanaba », on distingue un vestibule qu'on traverse pour atteindre trois pièces qui passent pour constituer les appartements du « serpent », dont l'une a été présentée comme le lieu où il demeurait, avec dans un coin une « auge », « *waro* »[36], où il venait plonger pour s'imbiber d'eau, et dans un autre coin, une jarre où il venait se désaltérer. Une autre pièce est considérée comme sa chambre à coucher. La fonction de la troisième case qu'on traverse pour accéder à cette dernière n'est pas précisée. De nos jours cependant, le vestibule abrite surtout les pièces de bois « auxquelles on attachait la moustiquaire de Tyanaba ». Ces pièces de bois sont exhibées comme preuves de l'existence de l'ancienne moustiquaire, elle-même promue de ce fait au rang de relique[37]. Dans le même ordre d'idées, la chambre à coucher de Tyanaba abrite des pièces de bois usagées, extraites de l'ancien échafaudage et au fur et à mesure remplacées. Elles sont ainsi conservées comme des reliques chargées des forces primordiales de l'édifice initial. De même l'auge et la jarre d'eau, devenus objets sacrés, sont remplies d'eau et l'on veille à ce qu'il en soit toujours ainsi. Ces reliques et les matériaux composant les murs des cases du sanctuaire de Tyanaba font l'objet de convoitises de la part des visiteurs venus de loin ou des résidents du voisinage, surtout éleveurs de la zone de Farako, car leur détention augurerait de la possession de nombreux troupeaux de bovins ou de toutes autres richesses. Aussi, leur protection et sauvegarde sont-elles devenues une des préoccupations constantes des « *Baalakaw* », propriétaires des cultes dédiés au Tyanaba.

Le « *Tyanabatou* », le « bosquet de Tyanaba », est considéré comme une réplique du buisson qui entourait et cachait le puits initial. Il a été implanté dans la portion nord-ouest du village et se décompose en trois bosquets sacrés : selon une des variantes de la version de Samafoulala,

> « L'un se trouve dans le village, les autres sont plus éloignés, à l'ouest et au nord. Le '*ɔambol*', la longue corde à laquelle les veaux de Tyanaba étaient attachés avait une longueur allant du premier bosquet aux deux autres. Le deuxième '*ɔambol*' se trouvait en effet à Doni, au lieu-dit

34 - Versions recueillies le 24 décembre 2008.

35 - Un autre informateur appartenant au lignage Baala a affirmé qu'ils étaient plutôt de patronyme Barry. Les notables de Doni considèrent que les Baala, actuellement de patronyme Kouloubali, ont remplacé les Baala de patronyme Bâ après la dispersion des Peul. Les Baala seraient des anciens esclaves des Diallo. Enfin un des Baala, officiant des cultes liés à Tyanaba, nous a assuré que Bâ serait un surnom donné à ceux de leurs « gens ayant étudié le Coran ».

36 - « L'auge primordiale a été mangée par les termites. Nous avons fait une copie, ce qui facilite les explications que nous donnons aux visiteurs sur le mode de vie de Tyanaba ».

37 - Une moustiquaire recouvre les tombes des saints marabouts en de nombreux lieux. La moustiquaire est ainsi devenue un emblème de sainteté. Malgré l'anachronisme, la moustiquaire atteste de l'humanité de Canaba ainsi que de sa « compatibilité » avec les usages islamiques.

> Yibiritoro. De ce Yibiritoro jusqu'au bosquet nommé Mezintu, à l'ouest, se trouvait l'autre bout de corde du 'dambol'. Les cordes auxquelles les veaux étaient attachés étaient au nombre de trois, correspondant aux bosquets. La race des vaches auxquelles appartenaient ces veaux ne se trouve plus qu'au lac Débo… Dans les profondeurs des bosquets, il y a un lieu-dit 'Mossidiéni', l'endroit des Mossi… Les Baala actuels sont des Kouloubali ».

Avant de nous appesantir sur ces sacrifices (*ɔaraka*, aumônes prescrites) et autres pratiques rituelles, rappelons les circonstances de la construction du « *Bitonblon* » car celles-ci permettent d'éclairer les cultes de la cité dans leurs interrelations :

> « Quand les gens de Biton sont arrivés le village avait déjà 88 ans. Le vestibule qu'il a fait construire s'appelait '*Bitonblon*', le 'vestibule de Biton' ou '*Teriyablon*', soit le 'vestibule de l'amitié'. Biton a construit deux vestibules dont les portes sont symétriques de part et d'autre du fleuve Niger : Massala en rive droite et Samafoulala en rive gauche. Ngolokèba résidait ici et un autre personnage, avec beaucoup d'hommes, était basé à Massala. Biton est parti de Bendougou pour s'installer à Sékoro dont les terres appartenaient au village Dougoukouna. A Samafoulala, c'est lui-même qui a lancé les travaux de construction du vestibule en posant la première motte de terre. Ensuite les Tondjon et les esclaves ont bâti l'édifice. Tout cela a été fait par contrainte, dans le cadre de l'exercice d'un pouvoir fort. Pour que les portes des deux vestibules fussent parfaitement symétriques, il a fait tenir des cordes par des ouvriers, de Massala à Samafoulala... Depuis, un jour est consacré à la réfection du toit, on remplace les pièces de bois usées. La lumière émanant de la lune ne pénètre jamais à l'intérieur du vestibule par le toit. Les estrades et les serrures des portes sont des originaux. Chaque année, à l'approche de l'hivernage, les murs sont recrépis. Ce sont les hommes du quartier Baala, le quartier où se trouve le vestibule, qui font le recrépissage. Les Baala étaient des médiateurs sociaux, à l'intérieur et même à l'extérieur du village. Ils se déplaçaient volontiers pour faire la paix. Lorsque l'apaisement des rancœurs ne survenait pas immédiatement, ils partaient en disant aux protagonistes du conflit de réfléchir avant leur retour car 'le jour de naissance de la pintade n'est pas celui où son plumage arbore ses couleurs définitives[38]'. Après ce délai, ils revenaient et le plus souvent les parties en conflit s'étaient accordées. Le vieux qui s'est illustré dans cette tâche s'appelait Babadji. Les Baala avaient ainsi une place dans le jeu des pouvoirs. En outre, nul n'était intronisé chef de village sans leur agrément ».

38 - « *Kami b'i toro ɔon min, a tè nyègen o ɔon* ».

Fig. 8 -Vue du vestibule sacré (*Bitonblon*)

Il apparaît ici que les Baala sont des officiants incontournables des cultes associés au vestibule de Biton (que nous ne présenterons pas ici) en même temps qu'ils sont les principaux acteurs des cultes liés à Tyanaba que nous allons à présent évoquer à travers les données recueillies à Doni et à Samafoulala. Comme le montrent ces données dont nous citons ci-dessus de larges extraits[39], les rituels ont évolué au rythme des transformations de la société.

Les pratiques rituelles au sein de cet espace et leur évolution

> « C'était dans le bosquet adjacent au village que les Bamanan pratiquaient leurs cultes, en particulier leurs sacrifices. Les Peul du village apportaient chaque année un bœuf blanc qui était égorgé et sacrifié au bosquet. Les autres familles apportaient des contributions sous la forme de calebasses remplies de mil qu'ils offraient aux officiants de la famille Baala. Le bœuf sacrifié était en partie grillé (on parle alors de '*jeni ɔogo*') et cette viande était distribuée à la foule. Une partie de la viande du bœuf sacrifié (dite '*kotigiɔogo*'[40]) était réservée à certaines familles de notables. Elle était emportée dans le quartier Baala et répartie entre les familles de notables qui prenaient en charge les coûts des festins. Par exemple, un chef de famille s'appelant Domablé organisait les festivités tout en assistant les sacrificateurs. Cela se répétait chaque année. C'étaient les habitants de Doni qui offraient le bœuf de sacrifice, ceux de Samafoulala fixaient les dates des cérémonies. Nous continuons à pratiquer le sacrifice du bœuf blanc dans le bois sacré car nous cherchons une espérance qui nous permette de survivre. La bête de substitution est le bélier blanc et nos vœux sont quand même exaucés. À cause de l'aggravation de la pauvreté, c'est en effet surtout le bélier blanc qui est sacrifié… Avec l'islamisation les bœufs sont plutôt égorgés dans la famille des Baalakaw. Le '*ɔarakati*', l'offrande, a désormais une signification musulmane ; c'est pourquoi la cérémonie des sacrifices ne se pratique plus dans le bosquet sacré... Celui-ci est surtout un lieu de '*ɔafalen*', de prières votives. Le pèlerin fait un vœu et procède à un sacrifice. Le plus souvent le vœu est exaucé et l'on doit

39 - Avec aussi comme ambition de contribuer à leur « sauvetage ».

40 - Littéralement « gens détenant une parcelle de pouvoir ».

tenir sa promesse au risque de rechuter dans la situation initiale. Cela est valable pour tous, habitants de Samafoulala comme étrangers. Les sacrifices se pratiquent toujours : bœuf blanc, coq blanc, bélier blanc, lait frais, crème de mil '*ɔègèren*'. Même demain, c'est-à-dire tous les lundis, on y fera des sacrifices. Avant, lors des fêtes, on préparait une crème (*ɔègèren*) qu'on répandait sur les bords de portes ; en même temps on les enduisait du sang des coqs, des boucs et des béliers. Cela ne se fait plus… Le bélier de sacrifice est tué au village et non dans le bosquet et les propriétaires du bosquet (*tutigiw*) peuvent vendre le bélier s'ils le désirent ».

« Au temps où la circonférence de la margelle du puits était grande, un de nos imams y pratiquait le sacrifice ; aujourd'hui la margelle a été réduite et ses bords maçonnés avec du ciment. Aussi procède-t-on ainsi : lorsque les coqs blancs sont apportés, ils sont remis au chef de la famille Baala. Lorsque la chair des coqs sacrifiés a été distribuée aux gens présents, les *Djinn* du bosquet sont apaisés… ».

« On prétend également que les *Djinn* ont une mosquée dans le bosquet. Dans ce bosquet, il y a des *jinè* musulmans et des *jinè* 'animistes'. Ils agréent les sacrifices en fonction du rite choisi, rite qui s'adresse à l'une ou à l'autre catégorie de *jinè*. Un conflit a opposé les *Djinn* musulmans et les *Djinn* pratiquant la bamanaya. Les premiers, '*waliju*', 'élus de Dieu' ont chassé les autres. Suite à cette bataille, le rituel a changé. Avant on sacrifiait les bœufs en veillant à ce que leur front soit tourné vers l'ouest ; de nos jours c'est le contraire, leur front est face à l'est. En outre nous faisons les sacrifices tantôt dans le bosquet, tantôt dans la famille (des Baala). Les jours de sacrifice sont lundi et vendredi. Les interdits sont : la présence lors des cérémonies d'enfants naturels, les '*kolonzo*', ou de filles mères, bref de ceux présumés impurs. Il y a un arbre, un '*ɔunɔun*' dans le bosquet. On se sert des bâtons qu'on en extrait pour conduire les troupeaux. Cet arbre n'est pas visible à tous et le prêtre sacrificateur prétend ne l'avoir vu lui-même qu'une fois... Les gens viennent de partout pour des sacrifices au bosquet de Tyanaba : de Kayes, de Kènièba, de partout… Le bois sacré s'appelle '*Samakamantu Kulubali*'. On dit : '*Ne y'a to Samankamantu Kulubali ma*', 'je me confie à *Samakamantu kulubali*'. On peut faire le *ɔafalen*, 'la conjuration votive', chez soi, sur son lit » (d'après un informateur notable baalaka de Samafoulala).

La ligne d'évolution principale a été, semble-t-il, le passage progressif de rituels probablement fixés au cours de la période d'apogée de l'État de Ségou à des rituels à connotation musulmane plus marquée évoquant les temps présents. Le point d'orgue de cette transformation est en particulier figuré par la victoire des *Djinn* musulmans sur les *Djinn* « païens » après une rude bataille de compétences cognitives. Malgré l'âpreté de cette bataille, on reste dans un registre complexe où islam et paganisme s'entremêlent, comme le montre l'ambivalence de la perception des mystères attachés aux lieudits du domaine de Tyanaba et qu'évoquent les traditions de Samafoulala et de Dioni :

« … Les Peul appartenant au lignage de Tyanaba faisaient paître leurs troupeaux aux abords des bosquets sacrés, à la fin de l'hivernage, et leurs animaux devenaient dès lors saufs de toute maladie, au cours de toute l'année. C'est pourquoi les Peul se bousculaient et se concurrençaient pour avoir accès aux bordures des bosquets et y faire paître leurs troupeaux. Cela persiste encore de nos jours. D'ailleurs, depuis que les sacrifices au bosquet sacré ont cessé à cause de l'islamisation, les bœufs de Doni sont devenus rarissimes, faisant place à une myriade d'ânes. C'est seulement récemment que les habitants de Doni ont recommencé à pratiquer l'élevage de bovins… ».

« Le puits de Tyanaba a été curé. C'est mon oncle patrilatéral Dramane qui a commencé ce travail. J'étais encore petit. Mon nez a commencé à saigner et on lui a dit de sortir, de remonter à la surface du puits car c'était un mauvais présage. Un autre jour, je suis descendu dans le puits de ma propre initiative, avec un autre jeune. Lorsque je levai la tête, je vis un homme tenant un sabre… Le puits était tellement large qu'on pouvait tenir un bâton et le faire tourner à l'intérieur… Les jeunes circoncis pouvaient dormir dans tous les vestibules mais dans celui de Tyanaba, ils risquaient d'être souillés par des jets d'excréta de boucs, toute la nuit. Dans le même temps des êtres invisibles les harcelaient toute la nuit, les empêchant ainsi de dormir... Si l'on veut puiser de l'eau du puits jeudi ou dimanche dans l'après-midi, on risque de tomber dans le puits… Quand nous étions petits, certains jours nous voyions un bélier avec une chaîne d'or près du puits… ».

« Dans le quartier Badiana, il y a quatre ou cinq familles *kouloubali*. Ils ont aussi une famille en Côte d'Ivoire et une autre à Koyila bamanan, entre Dioro et le fleuve Bani... Les Kouloubali ont pour 'tana', animal totémique, le python noir, '*gorongo*'. Nous ne devons en aucun cas le tuer. Même dans ce vestibule, il y a un gros serpent noir mais nous ne voulons pas le voir… Nous n'aimons pas non plus voir les habits teints à l'indigo. Les 'Tyanabasi', les descendants de Tyanaba que nous sommes, n'épousons pas les femmes peules rouges, c'est-à-dire celles qui arborent une coiffure en cimier, ou les femmes bozo. Nous ne nous asseyons même pas sur la même natte que ces femmes. Cela ne concerne évidemment pas les '*foroba fula*', les 'Peuls issus des esclaves publics' ».

Le Tyanaba comme récit : un texte oral qui se transforme au gré de l'histoire de Samafoulala

La version recueillie en 1976 à Sama auprès de Ba Sibiri Kouloubali par Lilyan Kesteloot, soit 32 ans avant nos collectes, donne un recul qui permet de pointer quelques transformations des contenus des textes actuels. La voici dans son intégralité telle que reprise dans sa brochure :

« Au sujet de Tyanaba ? /… Tyanaba, / jeune frère et frère aîné / Le jeune frère était une personne / quant à Tyanaba, / C'était un serpent / mais ils sont de même mère / en ce temps-là, ils avaient beaucoup de bœufs, en très grand nombre, sortant de l'ordinaire, / d'ici Tyanabatu jusqu'à Doni / Le jeune frère apportait du lait. / Il venait mettre du lait pour lui nuit et jour. / Eh bien ! Le jeune frère a atteint l'âge de se marier. / Tyanaba dit à son jeune frère / que s'il veut épouser une femme, / qu'il ne prenne pas une femme rouge. / Le jeune frère a passé outre. / Il a épousé une

femme rouge. / Tyanaba dit : 'moi je t'ai mis en garde, tu as passé outre, / tant pis, tu viens d'épouser cette femme-là / On peut empêcher son jeune frère d'acheter un mauvais cheval / Mais on ne peut l'empêcher d'épouser une mauvaise femme ! / Cependant fais tout pour qu'elle ne me voie pas ici-bas / Ce n'est pas grave'. / Le frère va prendre du lait, / Il vient le verser dans l'abreuvoir/ sur la tête de Tyanaba / Il est parti vers Doni. / Or les gens avaient dit à la femme-là, / que le lait qui arrive ici, / on ne le donne pas à une personne. / On le donne à un serpent. / La femme a pris une calebasse de lait, / quand son mari était parti là-bas. / Elle vint se pencher pour regarder (le Tyanaba). / Elle vint se pencher pour regarder (le Tyanaba). / Elle versa sur lui le lait. / 'Donc on dit qu'on apporte du lait chaque jour, / et qu'on va le donner à une personne, / alors que c'est un serpent, ce n'est pas une personne !' / Quand le jeune frère est venu, / Il a pris une calebasse de lait ; / Il allait donner celle-là, / mais la femme lui dit ; / 'moi, j'ai déjà apporté l'autre'. / - 'Eh ! toi, tu m'as tué !' Alors, lui il y alla / avec la calebasse qu'il portait. / Tyanaba lui dit : / 'Moi je t'avais mis en garde, / tu as épousé cette femme contre mon gré. / Je t'avais dit de ne pas la laisser me voir, / tu l'as laissé aujourd'hui, elle est venue me regarder, mais s'il plait à Dieu, / demain, / moi je vais emporter ma richesse vers l'est'. / Alors le jeune frère est resté silencieux ; quand il se calma / (Tyanaba) dit : 'lève-toi et vaque à tes affaires ; / quand le jour blanchira / moi, je vais emporter mes richesses'. / Mais si tu te réveilles, / prends un bâton de *ɲunɲun*, / tu te ceindras les reins, / tout bœuf que tu frapperas avec ce bâton de *ɲunɲun* / d'ici jusqu'au Débo, / celui-là retournera vers l'ouest ; / moi quand même je vais emporter mes richesses'. / Le jour blanchit. / Le jeune frère se ceignit les reins, / et prit le bâton de *ɲunɲun*. / Tyanaba lui-même se leva, / Il a pris un *ɗunguri* de Yibiri Soro, / et a pris l'autre de Tyanabatu / Il les a réunis vers le Daworoba Dangu. / Il a réuni les deux piquets là-bas, / et a rassemblé les cordes. / Le sillon qui est là-bas, / de là où sont les herbes rouges, / jusqu'au vallon des Mossis à l'intérieur duquel / il s'est mis devant ses richesses pour partir / Il a dit que jusqu'à son arrivée au Débo, / tout bœuf frappé avec le *ɲunɲun bere* par son cadet, / retournera sur ses pas. / Le jeune frère le suivit. / Tout ce qui est frappé par le bâton retourne pour venir, / Tout ce qui est frappé par le bâton retourne pour venir, / Il a passé la nuit là où la nuit le trouva. / sous un *nyama ɲun*. / Même si le *nyama ɲun* n'a que cette taille, / Tyanaba s'enroule autour de son tronc. / Ses richesses se sont couchées auprès de lui. / Ainsi jusqu'à leur arrivée au Débo. / Arrivé au Débo, / Il plongea soudain dans les profondeurs des eaux, / Les bœufs sont descendus à sa suite. / Tous sont descendus. / Le jeune frère fut désespéré. / Le jeune frère s'est assis au bord de l'eau, / pour pleurer. / Ainsi, / tard dans la nuit, / (Tyanaba) sortit et vint. / Il dit : 'j'ai dit que tu m'as provoqué. / Mais à cause de la fraternité, / nous ne manquerons pas de pitié l'un envers l'autre, / quand le jour blanchira / tu te lèveras, tu prendras le bâton de *ɲunɲun*, / quand tu prendras le bâton de *ɲunɲun* / Tu tourneras le dos, / je ferais sortir / les bœufs à ta suite. / Mais si tu regardes derrière toi, je les arrêterai.' / Quand le jour blanchit / le jeune frère s'est levé et s'est ceint les reins. / Il a cassé la cola du matin et l'a croquée. / Il a pris le bâton de *ɲunɲun*, (s'est retourné), / (Tyanaba) fit sortir les bœufs à sa suite. / Il les a fait sortir à

sa suite. / Il les a fait sortir à sa suite. / Jusqu'à ce qu'ils furent nombreux. / Quand ils furent nombreux, / au bord de l'eau, commencèrent d'émerger / une tête de bœuf et deux vaches. / Quand ils arrivèrent au bord de l'eau, / le jeune frère a tourné la tête / (Tyanaba) arrêta aussitôt. / 'Cette tête de bœuf, ces deux têtes de vaches, / sont dans l'eau de Débo là-bas'. Tyanaba lui-même est là-bas. / Tous ceux qui ont suivi le jeune frère / Il les a amenés jusqu'ici / Ceci m'a été dit comme cela / Ce qu'on m'a raconté est cela » (1987 : 67-69).

Si l'on compare ce récit collecté en 1976 avec les versions actuelles, on remarquera tout d'abord que celles-ci sont moins formalisées. Elles ne sont pas versifiées comme ci-dessus[41] et leur profération ne fait l'objet d'aucune emphase particulière ; leur détention renvoie à des notions de légitimité, d'habilitation sociale à les proférer, et non de performance, c'est-à-dire à la capacité d'user d'un niveau de langue élevé, acquis dans des cercles socioprofessionnels plutôt fermés et rompus à une rhétorique transmise à travers les générations. À titre d'illustration de cette orientation où la déclamation se veut ordinaire et « plate », voici la première version recueillie à Dioni :

« Tyanaba était un serpent jumeau d'un homme, auquel il avait demandé de ne pas épouser une femme peule. Malgré cette supplication, il épousa une femme peule, laquelle se mit à chercher le destinataire du lait que son mari transportait quotidiennement ; elle le suivit discrètement un jour et put ainsi voir le reptile. Dès que leurs yeux se rencontrèrent, la bête se fâcha et s'enfuit. Les vaches le suivirent dans sa fuite. Tyanaba eut cependant la magnanimité de révéler à son frère jumeau le procédé qui lui permettrait de garder une partie des vaches. Il devait frapper de son bâton le plus grand nombre de bovidés car chaque bête touchée ferait partie de son troupeau. Ainsi le frère jumeau a pu acquérir une partie des vaches, la plus grosse partie du troupeau ayant suivi le Serpent au lac Débo ».

On voit que, contrairement au style habituel des textes oraux où ni la répétition ni l'emphase d'ordre stylistique ne sont proscrites, le propos condense et résume les principales articulations du récit, tout comme s'il en livrait la substance, à travers une brève analyse rétrospective. Dans le même ordre d'idées, on remarquera que les toponymes (Yibiritoro, Doni, Mossidiéni…) sont restés « stables », ce qui suggère que la trame du texte est relativement ancienne, que sa mise en récit patrimonial s'est édifiée sur des « bâtisses » initiales ayant conservé des assises solides.

En outre, la patrimonialisation, soit la promotion de ce bien culturel spécifique en bien public local, a eu pour effet de consacrer l'autonomie des principaux lieux de culte, à savoir Tyanabakolon et Tyanabatou, qui désormais disposent de leur propre récit dans le sens où des « événements » légitimant de nouvelles pratiques sacrificielles ou votives apparaissent aux marges de la trame canonique du Tyanaba. Ce nouveau récit, en ses différents thèmes et formes narratives, ne cesse de s'élaborer en faisant flèche de tout bois contemporain que lui fournissent les évolutions de la demande « religieuse » d'un public de plus en plus étendu et différencié. Ainsi, ces lieux demeurent certes des incarnations mémorielles du mythe de Tyanaba mais ils contribuent dans le même temps à faire émerger des

41 - Comme le suggère la transcription de Lilyan Kesteloot.

légendes singulières qui confortent jour après jour leur identité particulière. « Tyanaba » s'élargit ainsi aux dimensions nouvelles de la cité en consacrant de nouvelles générations de transmetteurs et en requalifiant les anciens lieux. Se perpétue dès lors la parole du mythe ainsi mise au goût du jour. Or, l'islam qu'accompagne tout une dynamique de recherche de conformité, d'ajustement à ses usages, allant de pair avec une injonction plus ou moins clairement énoncée d'abandon des rituels « païens » les plus visibles, est devenu l'un des marqueurs du changement social.

Parallèlement à ce phénomène de bidouillage islamisant du mythe de Tyanaba, s'instaure en effet un dialogue subtil entre les différents lieux mémoriels, y compris avec le *Bitonblon*, régi quant à lui par une matière historique qui, parce qu'elle symbolise l'inauguration d'un nouvel ordre politique, s'apparente à celle d'un mythe fondateur. Les *Baalakaw*, prêtres des différents cultes de la cité, apparaissent comme les « passeurs » de ce jeu de miroirs et de coalescences diverses et variées de formes et de sens. Le va-et-vient entre *Tyanabatou* et *Tyanabakolon*, entre *Bitonblon* et *Tyanabakolon* voire entre Samafoulala et Samamarkala, enrichit les répertoires et leurs différents registres. Ainsi, nous a-t-on révélé, les eaux profondes du puits de Tyanaba communiquent avec celles provenant des écoulements paisibles et séculaires depuis la fosse fluviale de Samamarkala que hante volontiers le Faro local, le mystérieux poisson silure à chevelure humaine, et féminine. Nous savons que les rites et sacrifices sur les lieux fondateurs du culte de Tyanaba s'exercent transversalement sur des théâtres appartenant au *Tyanabakolon* ou au *Tyanabatou*, voire à Yibiritoro, Mezintou, Mossidiéni ou même Doni. Nous soupçonnons également que les cultes rendus au *Tyanabakolon* ne sont pas sans rapport dialogique avec ceux rendus au *Bitonblon*, lors en particulier de ses recrépissages, et vice versa. Nous savons enfin que la répulsion aux allures de terreur attachée à la figure bifide, peule et bozo, de la trahison féminine, tend à assimiler Tyanaba à Faro sur ces eaux, berges et vallées fluviales géographiquement et historiquement solidaires. Or, et toute l'histoire de l'État le montre, c'est ce type d'espace, qu'il fût proche ou lointain, que Ségou avait vocation à maîtriser pour conjurer ses hantises d'ordre sécuritaire, en particulier ses obsessions d'être trahi par des alliés intérieurs ou extérieurs.

Conclusion

Plus qu'un récit conventionnel qui serait une des variantes des nombreuses versions du mythe de Tyanaba qu'on peut encore récolter dans les vallées adjacentes aux fleuves Sénégal et Niger, c'est un mythe « mis en musée » que l'on découvre à Samafoulala. Par-delà en effet le texte, on a affaire à une matérialisation de ses contenus dans des sanctuaires, à savoir le puits, la case et les bosquets. C'est en définitive un Tyanaba évoqué par la vue et le toucher d'objets de patrimoine, plus que par la parole du mythe, qui mène ainsi une existence perpétuellement renouvelée que la cité nous présente.

Cette inscription des principaux événements d'un récit dans un espace marqué par l'histoire d'un État ouest-africain, ancien et imbu de puissance guerrière, est une forme particulière de patrimonialisation. C'est pourquoi nous avons interrogé ses logiques politiques et sociales, y compris à travers les évolutions les plus

récentes attachées aux rituels dans les sanctuaires ainsi qu'à travers les contenus d'un récit de plus en plus réduit à sa plus simple expression, qu'on énonce seulement pour justifier l'existence et suggérer le prestige des monuments et lieudits locaux.

Il apparaît aussi et surtout que le mythe muséifié vit et grandit tous les jours grâce à une floraison de symboles religieux contemporains, en particulier ceux évoquant l'islam et son expansion dans la zone concernée. A travers la quête constante d'espérance et de protection, fil rouge des pratiques religieuses ayant émaillé l'histoire du village, le dispositif mémoriel mis en place reste capable de relier passé et présent et faire sens à Samafoulala mais aussi ailleurs. D'autres contrées du Mali en effet y délèguent leurs ressortissants, pour prier ou faire des offrandes, chaque vendredi ou lundi.

En cela le musée imaginaire de Samafoulala, dont le public ne cesse de s'accroître, est aussi une source de méditation pour des musées plus classiques d'aujourd'hui.

Références bibliographiques

Baroin, Catherine & Boutrais Jean,
1999, *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Éditions IRD.

Bazin, Jean,
1986, « Retour aux choses-dieux » in Malamoud C. & Vernant J.-P. (eds.), *Corps Des Dieux. Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard : 252-273. Repris dans *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, 2008, Éditions Anacharsis : 493-520.
1988a, « Genèse de l'État et formation d'un champ politique : le royaume de Segu », *Revue Française de Science politique*, 38/5 : 709-719.
1988b, « Princes désarmés, corps dangereux. Les rois femmes de la région de Segu », *Cahiers d'Études Africaines,* 28/111-112 : 375-441.

Campredon, Pierre,
2008, *Mami Wata, mère des eaux*, Arles, Actes Sud.

Colleyn, Jean-Paul,
2004, « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme*, 170 : 61-78.

Dieterlen, Germaine,
1955, « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes*, 25/1-2 : 39-76.

Kesteloot, Lilyan, Barbey Christian & Ndongo, Siré Mamadou,
1987, « Tyamaba, mythe peul », numéro spécial, *Notes africaines*, 185-186.

Meillassoux, Claude,
1972, « Les origines de Gumbu (Mali) », *Bulletin de l'IFAN*, 34/2 : 268-298.

Vansina, Jan,
1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Terwuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

1-

Zheng Zhenman,

Xiangzu yu guojia: duoyuan shiye zhong de Mintai chuantong shehui
乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会
(Lignage territorial et État. La société traditionnelle du Fujian et de Taiwan sous de multiples perspectives),

Pékin, Sanlian shudian, 2009.

Ce livre est un recueil d'articles sur la société traditionnelle du Fujian et de Taiwan au sud-est de la Chine. L'auteur est le professeur Zheng Zhenman du département d'histoire à l'université de Xiamen. Publié en 2009, ce livre n'est pas une nouveauté au sens strict. Il s'agit néanmoins d'un livre suggestif concernant la compréhension du changement de la société traditionnelle chinoise. Constitué de seize chapitres, il est divisé en quatre parties : « organisation lignagère territoriale et économie commune », « structure familiale et organisation lignagère », « culte populaire et tradition rituelle » et « administration locale et changement social ». Dans ce livre, l'auteur examine donc l'organisation lignagère territoriale et la politique locale aux époques Ming et Qing (1368-1912) (p. 1).

Les quatre parties du livre sont indépendantes les unes des autres. Il y a aussi des rapports internes entre elles. La première étudie principalement l'origine historique de l'économie lignagère territoriale, ainsi que ses liens avec la structure sociale. Dans le cas du nord du Fujian, l'auteur indique que l'économie des propriétaires fonciers lignagers territoriaux s'est développée rapidement, et a fini par surpasser l'économie des propriétaires fonciers individuels aux époques Ming et Qing. L'origine historique de l'économie des propriétaires fonciers tient au développement de l'organisation lignagère territoriale, ainsi qu'à la décomposition de l'économie des propriétaires fonciers individuels. L'auteur examine aussi l'économie commune des lignages territoriaux et l'exploitation à titre collectif à Taiwan sous la dynastie des Qing (1644-1912). Il trouve ainsi une coordination interne qui existe entre le développement des organisations lignagères territoriales et la « classification » sociale. Par ailleurs, l'exploitation à titre collectif a exercé une grande influence sur la structure socio-économique à l'époque.

La deuxième partie se concentre sur la base organisationnelle de l'économie lignagère territoriale : famille et lignage. Du point de vue de l'auteur, les activités servant à offrir des sacrifices aux ancêtres au sein du lignage constituent non seulement un emblème de l'identité sociale, mais aussi une modalité de l'intégration sociale. Elles sont un facteur clé pour la formation et le développement des organisations lignagères du Fujian depuis l'époque Song (960-1279). Quant à l'investigation de la structure familiale, l'auteur prend surtout en considération les coutumes concernant le partage du patrimoine. Il démêle les tendances de l'évolution de la structure familiale traditionnelle du Fujian. Cela montre que la formation et le développement des organisations lignagères sont, en fait, une conséquence inévitable de la désagrégation des grandes familles. Les organisations lignagères ont pu « réparer » la désorganisation économique issue de cette désagrégation. De même, la miniaturisation de la structure familiale a des rapports étroits avec la collectivisation de la structure économique à Taiwan, sous la dynastie des Qing.

En traitant la question concernant la religion, la troisième partie apporte un contexte socioculturel à l'économie lignagère territoriale ainsi qu'à l'organisation lignagère. Du point de vue régional, il y avait des interactions fréquentes entre le taoïsme et les cultes populaires au Fujian depuis l'époque Tang (618-907). Les cultes divins ont joué un rôle important au cours de la construction de la mémoire historique locale. Du point de vue communautaire, dans la plaine Jiangkou à Putian du Fujian, par exemple, les organisations cultuelles des sanctuaires sont non seulement religieuses, mais aussi communautaires. Sans aucun doute, on peut considérer le développement historique des organisations cultuelles des sanctuaires comme un processus propre d'organisation de la société régionale. Pourtant, ce développement est influencé également par l'idéologie officielle ainsi que par le régime politique. Il reflète aussi les changements en profondeur du régime politique officiel. En cette matière, on trouve le système cultuel de l'autel dédié au dieu du sol communautaire (*lishe* 里社). Ce système a offert un fondement de légitimité à la culture sociale populaire aux époques Ming et Qing. D'après l'auteur, en examinant le changement au cours de ces époques des organisations cultuelles dédiées aux dieux du sol communautaires, on peut constater la ritualisation du système administratif local et déterminer sans difficulté le point de jonction historique où l'État s'intériorise dans la société (p. 253).

La quatrième partie est intitulée « administration locale et changement social ». En fait, les deuxièmes chapitres des deux premières parties de l'ouvrage pourraient être incorporés à cette quatrième. Le premier de ces deuxièmes chapitres a étudié l'affaiblissement des fonctions gouvernementales locales à tous les échelons et le renforcement du pouvoir des organisations lignagères territoriales en ce qui concerne les affaires hydrauliques des champs dans la région côtière du Fujian aux époques Ming et Qing. Le second a examiné la communauté d'impôts et de corvées qui s'est fondée sur les organisations familiales et lignagères et s'est formée à la suite de l'établissement du registre d'état civil ainsi qu'à la suite de la normalisation des impôts et des corvées au sein de l'unité administrative *lijia* 里甲 depuis le milieu de la dynastie des Ming. Ainsi, des organisations lignagères se sont liées directement au pouvoir politique de base. Cela a accéléré l' « autonomisation » (*zizhihua* 自治化) de la société locale. Les articles de la quatrième partie révèlent d'abord la raison de l'affaiblissement des influences gouvernementales et du renforcement du pouvoir lignager territorial dans les affaires publiques locales : c'est la crise financière du gouvernement local du Fujian pendant la deuxième moitié de l'époque Ming. Cette crise financière a favorisé les tendances à l'autonomisation de la société locale. D'un côté, cette autonomisation a assuré la constance relative de l'ordre social. D'un autre côté, elle a causé un accroissement pernicieux de la force lignagère territoriale, compromettant l'application des décrets et une stabilité sociale prolongée. Une des conséquences malsaines de cette situation a été des combats à main armée entre des lignages territoriaux et un développement continu du séparatisme lignager territorial. Dans cette partie, l'auteur étudie aussi le fait que les commerçants ont supplanté l' « aristocratie lettrée » (*shishen* 士绅), et sont devenus alors une classe dirigeante de la société locale pendant la période allant de la fin de la dynastie Qing au début de l'époque républicaine. Cela a représenté une des tendances principales des changements sociaux à l'époque.

La problèmatique de ce livre provient des théories du « lignage territorial » (*xiangzu* 乡族) et de la « structure plurale » (*duoyuan jiegou* 多元结构) du professeur Fu Yiling (1911-1988), maître de l'auteur et un des fondateurs des études sur l'histoire socio-économique chinoise. Selon la théorie du « lignage territorial », la société traditionnelle chinoise est divisée par deux systèmes sociaux, l'un public et l'autre privé. Ces deux systèmes correspondent respectivement, sous différentes formes dans l'histoire chinoise, au pouvoir politique étatique et aux forces lignagères territoriales. Ils se contredisent et se complètent l'un et l'autre. Ils constituent ensemble la structure socio-économique solide et complète de la société « féodale » chinoise. La théorie de la « structure plurale » souligne que le lignage territorial et l'État de la société traditionnelle chinoise ont joué pareillement un rôle indispensable dans la domination sociale, le régime politique, les rapports de propriété, le système judiciaire, etc. C'est à partir de là que le professeur Zheng Zhenman a réfléchi pendant longtemps à une question : comment peut-on déterminer les positions et fonctions différentes du lignage territorial et de l'État en examinant les mouvements contradictoires de la base de l'économie plurale ? Ainsi est né le livre *Lignage territorial et État*. Il faut indiquer aussi qu'un autre livre de l'auteur, *Ming Qing Fujian jiazu zuzhi yu shehui bianqian* 明清福建家族组织与社会变迁 (*Organisation familiale lignagère et changement social au Fujian aux époques Ming et Qing*, 1992)[1], a constitué aussi une base importante de la présente étude.

Pour ce qui est de la base de données et de leur lecture, l'auteur connaît profondément les régimes étatiques. Il excelle également à se servir des documents historiques locaux, généalogies lignagères, contrats, inscriptions, textes rituels religieux, etc. La plupart des documents historiques locaux utilisés dans le livre ont été recueillis par l'auteur lui-même au cours de son travail de terrain. Ce qui explique en grande partie pourquoi il a pu en faire une lecture approfondie. Comme Liu Yonghua l'a mentionné, le travail de terrain peut nous aider à comprendre les documents locaux en les situant concrètement dans un contexte spatial ainsi que dans un réseau social. On peut obtenir ainsi des informations au-delà des caractères écrits, et celles-là mêmes constituent parfois la clé de la compréhension des documents. C'est aussi un secret de la réussite du présent livre. On peut qualifier sans doute d'« histoire anthropologique » la recherche historique combinant les documents, le travail de terrain lui-même et l'historiographie comme l'a fait *Lignage territorial et État*.

En résumé, en fonction de ses points de vue et de sa méthodologie de recherche, la présente étude constitue un des livres les plus importants sur le changement social de la société traditionnelle chinoise aux époques Ming et Qing.

Wu Nengchang,

Université Fudan

Maître de conférences au Département d'histoire de l'Université Fudan. Ses thèmes de recherche ont porté principalement sur l'histoire religieuse de la Chine moderne, ainsi que sur l'histoire de l'époque des Ming et des Qing.

1- Voir aussi la version anglaise de ce livre, *Family Lineage Organization and Social Change in Ming and Qing China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001 (Translated and with an introduction by Michael Szonyi).

Wang Mingming 王铭铭,

Chaoshehui tixi: wenming yu Zhongguo
超社会体系：文明与中国
(The Supra-Societal Systems: Civilizations and China),

Beijing, Sanlian shudian, 2015.

Anthropologists generally prefer "culture" to "civilization" in analysis. Nevertheless, the focus on culture tends to leave out the alleged "culture-free" rational and scientific phenomena and to highlight instead the marginal, subversive, and alternative social phenomena. It has resulted in the inability of anthropology to deal with macro-phenomena except when they are taken as the frame for micro-local analysis, and to deal with nature unless it is culturalized. Professor Wang Mingming's book, *The Supra-Societal Systems: Civilizations and China*, is an effort to reduce the asymmetries and partialities in anthropological knowledge production by revitalizing the concept of civilization for the ethnography on China and anthropology as a discipline. Both drawing on western scholarship and Chinese intellectual tradition, Wang Mingming rejuvenates the concepts of "*wenming* 文明 (civilization)" and "*Tianxia* 天下 (All-under-Heaven)" found from ancient Chinese texts to propose a more fluid conceptualization of civilization as the fusion of things and persons, as the hybridity between various cultural elements, and as the hierarchical coordination of self and other.

This book is an anthology of fifteen published journal articles, four of which have also been published in English. These articles vary in content but are consistent in their arguments. This consistency arises from Wang Mingming's thoughtful reflections on the split between the ethnographic studies on East China (of Han Chinese society) and West China (of ethnic minorities), and that between Eurocentric anthropology and Chinese anthropology. According to Stephan Feuchtwang's and Michael Rowlands' interview with Wang Mingming ("Some Chinese Directions in Anthropology")[1], Wang Mingming was trained in the British academia with a focus on Han Chinese society and later closely collaborated with leading Chinese anthropologists such as Fei Xiaotong in projects on Chinese ethnic minorities. As a sojourner between the East and the West in both senses, he has continuously worked to build the interconnectedness.

Retrieving the legacy of Marcel Mauss in establishing an intermediary concept between universalism and nationalism, Wang Mingming ("Society in Maussian Ethnology") notices the significance of "civilizational analysis" in bridging the gaps. By referring to Chinese anthropological tradition such as Wu Wenzao's discussion on "Nation and State (*minzu yu guojia*)" and Fei Xiaotong's

1- For the English version, see Feuchtwang, Rowlands & Wang Mingming, 2010, "Some Chinese Directions in Anthropology", *Anthropological Quarterly*, 83(4): 897-925.

analysis on the formation of "diversity under unification (*duoyuan yiti* 多元一体)," Wang Mingming redefines China as a civilizational polity with diverse ethnic configuration. This redefinition, Wang Mingming ("To Learn from the Ancestors or to Borrow from the Foreigners: China's Self-identity as a Modern Civilization"[2]) argues, is theoretically and politically significant from the perspective of Chinese intellectual history. Ever since the 19th century, Chinese intellectuals have striven to purify the multi-ethnic empire to fit the frame of nation-state. With nation-state as the unit of analysis, anthropological concepts such as society and culture triggered the disciplinary split of anthropological study on China into two branches, Sinological anthropology (*Hanxue renleixue*) and ethnic minority studies (*Mingzuxue* 民族学). Wang Mingming ("Further Discussion on the Supra-Societal Systems") contends that neither of them reflects Chinese society comprehensively, historically and contemporarily, because these concepts recognize the coevalness of cultures, but ignore the connection of cultures. Applying them to the Chinese society, researchers easily disregard the connection between Han Chinese and ethnic minorities. As Wang Mingming further points out, concepts like culture and society were rooted in a fundamentalist belief in egalitarianism, and hence are inadequate to analyze hierarchically organized societies such as China. Wang Mingming thus proposes to re-examine Chinese society from the perspective of "civilization" instead of "nation-state." It entails clarifying the concept of civilization, because in Chinese social science today it remains the same as the imported term from Japan in the nineteenth century. Its human-centric, individualistic and egalitarianist connotations alienate culture from nature, self from other, and modernity from tradition.

Wang Mingming considers civilization as one of the "supra-societal systems." By defining civilization as a "supra-societal" instead of "trans-social" system, Wang Mingming emphasizes the vertical dimension of the hierarchical organization of the local worlds with the external and the transcendental. It seems like a Durkheimian approach to the social, but without ascribing the transcendent solely to the social. According to Wang Mingming, the transcendent can be the social, the natural and the supernatural beings. Wang Mingming enumerates the advantages of reconsidering civilization in anthropology ("Some Chinese Directions in Anthropology"). First, the concept of civilization stands as a reflection on the over-charged concepts of nation, society, and culture. In Wang Mingming's opinion, although anthropologists have evoked "anarchy" and the "world system" to move beyond the limit of "nation" and "society," the lack of analytical vocabulary further consolidates the national boundaries and thus new concepts are necessary. Second, the concept of civilization opens up a new perspective to study Chinese society. Existing ethnographies of China are examples of "village-peeping methodology" and of "presentism of social science," which remove the local from the state and the history of China. The concept of civilization offers a possibility to connect the local (a village or an ethnic minority) to the state, history and nature, or the "empire of mountains and rivers."[3] It not only facilitates the analysis of a long-term view of the Chinese society, but it also enables researchers to see "inter-personal, inter-locale, inter-cultural, and supra-societal interactions." Third,

2- For the English version, see Wang Mingming, 2014, "To Learn from the Ancestors or to Borrow from the Foreigners: China's Self-Identity as a Modern Civilization", *Critique of Anthropology*, 34/4: 397-409.

3- *Jiangshan*, a Chinese political metaphor to refer to the state, the territory, and the reign.

the concept of civilization challenges the discipline of anthropology as a Foucauldian "human science." A "human science," centered on the "anthropos" in the world, tends to reject the fusion between human beings and their worlds. In contrast, civilization highlights the fusion of these categories; according to Wang Mingming, civilization is "an intellectual realm in Nature and the Transcendence of Nature, thus also a Culture of cultures, a system comprising systems, a level between humans and Heaven." This appears as a descriptive definition of civilization. Indeed, it is difficult to grasp the fluidity of civilization with any definition, because civilization is constantly expanding. Nevertheless, compared to the concept of globalization, civilization extends with no agenda to homogenize the diversity of human experiences.

Wang Mingming ("Theory of Three Zones: another Worldview and another Social Science") has devised the model of "Three Zones" (*sanquan* 三圈) to ground the civilizational analysis. According to the model, any ethnographic locale imagines, institutionalizes, and historicizes the world through "Three Zones" – the inner zone, the intermediary zone and the outer zone. The boundaries of the three zones are constantly adjusted and not congruent with their political borders. It is comparable to the three-zone model of the "Orbis" in *Time and Other: How Anthropology Makes its Object*[4] by Johannes Fabian, as it conceptualizes spatial and temporal distances and connections. In the case of China, the "inner zone" refers to the "cooked" Chinese cultural subjects; the "intermediary zone" includes the "half-cooked" peoples or the "ethnic minorities" with overlapping cultural influences, and the "outer zone" deals with the "raw" peoples and cultures. The ways in which the "Three Zones" and their relationships are arranged and managed take part in the formation of Chinese civilization. Any civilization could be studied with regard to its own "Three Zones." For example, if the Nure are studied, the Nure-centric worldview and its universalistic value should be the premise for any theoretical elaboration. In this sense, Wang Mingming insists that the model of the "Three Zones" is emic-centric rather than Sinocentric. Wang Mingming's model questions the legitimacy of forcing Eurocentric egalitarian worldview upon local societies.

Wang Mingming extends his criticism of the Eurocentric anthropology to "rationality," one of the core values in European civilization. Wang Mingming points out that rationality tends to expel ambiguity. As a result, Eurocentric anthropology searches for and researches on "primitive society" as the dualistic other to modernity and rationality. It rules out the ambiguous traditional or archaic societies such as China and India those are situated between "modern" and "primitive." Wang Mingming thus highly values the methodology of the Classicists like George Dumezil and Marcel Granet. Regarding Chinese anthropology, Wang Mingming proposes the study of the "Tibetan-Yi Corridor (*zangyi zoulang* 藏彝走廊)," a region in-between "order" and "chaos" (*zhiluan zhijian* 治乱之间). Wang Mingming also suggests revisiting the study of the "big men" ("Gentrymen, Texts, and the Great Unification"). "Big men" in Chinese can be translated as "*renwu* 人物 (person-thing)," an ambiguous being in-

4. Fabian, 1983, *Time and Other: How Anthropology Makes its Object,* New York, Columbia University Press.

between nature and culture, centre and periphery. It challenges the physical and anatomical view of person. Wang Mingming argues that *renwu* can be understood as the product of power structure and social relationships, but can also be seen as "life" transcending the boundaries of nation, state, society, culture, and nature. This is a complement to European anthropology, because, as Wang Mingming suggests ("Epilogue to *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*"), European anthropology to some degree is based on "the philosophy of death." It sees the world as structure and person as individual. Wang Mingming believes that a Chinese "philosophy of life," with an emphasis on change, activates conceptual fluidity, fuzziness, and interconnectedness. It overcomes the dichotomies of person and thing, culture and nature, experience and mentality, as well as self and other in anthropological theories. Furthermore, Wang Mingming ("Overseas Ethnography") advocates the normally "homebound" Chinese anthropologists to conduct ethnography worldwide so as to better participate in knowledge production. Wang Mingming's advocacy is not out of the Sinocentric complex, but the recognition of non-European knowledge as universalistic knowledge.

Different from other grand concepts like "capital" or "*Herrschaft*," which assume the "sin" of human society and power, the concept of civilization cherishes hierarchy and sharing-ness among the social, the natural, and the supernatural worlds, in line with the discussions on gift, sacrifice, and "*homo hierarchicus*." Challenges to Wang Mingming's argument definitely arise as inequality and violence are still the central character of the current global world. Is civilizational analysis a eulogy of the power-asymmetry of different societies and actors, and an embellishment to the process of imperialism as a result of "shared" institutions?

Zhang Fan,
Max Planck Institute for Social Anthropology

PhD candidate at Max Planck Institute for Social Anthropology and the Department of Anthropology of Leipzig University. Her research interests cover the topics of empire, civilization, ethnicity, and identity formation with an ethnographical and historical focus of Tibet and Southeast China.

Wang Hui 汪晖,

Dongxi zhijian de Xizang wenti
东西之间的西藏问题
(The "Tibetan Question" between East and West),

Beijing, Sanlian shudian, 2011.

The "Tibetan question" between East and West is a collection of three essays. They are now translated into English, with the first and namesake essay and the third essay on Okinawa published in *The Politics of Imagining Asia* (2011a), and the second essay on what Wang Hui terms *trans-systemic society* published in *Boundary* (2011b). This review concerns the original Chinese version.

The Tibet essay was first published in 2008 in the magazine *Tianya* 天涯, as a topical essay in response to the 2008 events that can be arguably considered a watershed in the history of contemporary China. It is a telling fact that before 2008, no Chinese intellectual of some weight had really written about Tibet, whether or not from a Chinese nationalist perspective. As Wang Hui himself criticizes, modern China shows an "ignorance and ignoring" towards Tibet, while "scholars of a minority background who know a variety of minority languages" are "confined in regional and ethnic studies" (p. 138). The Chinese educated readership turned its attention to Tibet only because of the demonstrations and riots in which "business held by Han Chinese and Muslims are attacked," and especially because of the subsequent Western reactions, in which something more fundamental was attacked.

The Reform period of contemporary Chinese history, or in its original Chinese, Reform (*gaige* 改革) and Opening-up (*kaifqng* 开放), is powered by a narrative that posits a fundamental compatibility between the Chinese nation, in its historically contingent but transcendentally reified borders and in its specific forms shaped by the Communist history, and the liberal and neo-liberal global order led by the Western world. When "the passing of the Olympic torch [...] was seriously obstructed by Tibetan exile groups and Western movements for Tibetan independence," the sacred body of the Chinese nation was directly contradicted by normal, left-leaning Westerners not particularly ill-disposed towards China, epitomized by the Youtube videos where Chinese and Tibetan (!) flags were shown together, with proclamations of "I love China! I love Tibet!"

It is in order to address this widespread bewilderment that Wang Hui's Tibet essay puzzlingly begins not with anything having to do with Tibet itself, but with a history of the western perception and conceptualization of Tibet. Wang Hui inevitably refers to *orientalism*, but with the Saidian critical stance softened. His readership, already convinced of Western malice, was curious about something else, namely the incomprehensible element that cannot be reduced to Western malice. He draws on the Western critical literature of Western perception of Tibet, of which the best-known example is Lopez (1998), mostly from a pro-Independence, hard *rangtsenpa* stance, and adapts them to explain why ordinary Westerners are so obsessed with a free Tibet. The perplexed Chinese reader in 2008 is presented with helpful facts, for

example, that the imagination of Tibet as a "peaceful country" dates to Ippolito Desideri (b. 1684), or that the spiritual crisis in the 60's West made young people search for meaning in Chinese communists or Tibetan gurus.

The other topical element, i.e., the protests and riots in 2008, was attributed by Wang Hui to economic marginalization in a capitalist economy. This seemed plausible in 2008, as the Lhasa riots did present some family resemblance to classical race riots, but does not date well since. Wang Hui's perception of Tibet is primarily shaped by his friendship and intellectual engagement with the anthropologist Xiao Wangzhi, a half-Tibetan Yunnanese working on the multicultural Southern fringe of Tibetan areas. This led him to underestimate the potential energy of nationalist mobilization in areas characterized by a dominant Tibetanness.

Amdo, in particular, is already recognized by Wang Hui as the focal region of Tibetan demonstrations ("Ngawa (Sichuan) and the Tibetan areas of Qinghai and Gansu," p. 3). The Amdo writer Zhogs Dung, better known as an anti-clerical partisan of modern rationality, wrote an exuberant pamphlet *Gnam·sa go·'byeð* (2010) after the 2008 events, in which he praised the "maroon revolution" after the color of the robe of ordained monk, and predicted that the spirit of the Tibetan nation was going to be awakened by its echoes. Amdo society after 2008 was indeed marked by heightened political, religious and cultural activity of the ethnic-linguistic-religious complex commonly subsumed under nationalism. This manifested in ways both officially tolerated (*ðge·bcu* "Ten Virtues," the movement for a pure Tibetan language) and repressed (self-immolation), which has attracted some recent academic attention.[1]

Reading this 2008 essay in 2018, I am struck by its historical treatment, which typifies a recent trend, both inside and outside China, which Uradyn E. Bulag (2011, 2017) terms the "Imperial turn of Chinese anthropology." According to Bulag, himself sympathizing with this trend, the self-conception of Chinese nationalism turns further and further away from the identification with the Han Chinese core and assimilation to (Han-)Chinese culture as an ideal, but more and more with the Inner Asian dynasties that created the complex empire which, like modern PRC, comprises both China proper and a large chunk of Inner Asia. In the traditional *hua-yi* dichotomy, the intellectual elite of modern China increasingly consider themselves no more as inheriting a China which asserts itself as culturally Han Chinese (*hua* 华) against its barbarian invaders, but inheriting the cosmopolitan empires of the Inner Asian (*yi* 夷) dynasties. In a historical irony, the Inner Asia centered historiography of Okada Hidehiro, Sugiyama Masaaki, and the body of American historiography on Qing recently polemicized under the title of New Qing History, hitherto attacked as denying the culturally Han-Chinese nature of Chinese empires, is more and more adopted in a quest that Bulag refers to as a quest to "seize the inheritance of the Mongol Empire" (2011: 92).

Wang Hui's affinity to this trend can be seen in his justification of the Chinese incorporation of Tibet, which follows Shi Shuo 石硕 (1994)'s highly creative historiography. Shi Shuo writes about the Imperial (7th-9th century A.D.) and post-Imperial Tibetan history as one of eastwards expansion. Faced with a

[1] See Buffetrille & Robin, 2012; Gaerrang, 2012; Buffetrille, 2016.

westward expanding China, eastwards expanding Tibet naturally merged into a new political entity that was simultaneously China and Tibet. In a recent article by Chen Bo 陈波 (2016), in which the vision of Chengdu Tibetologists is most clearly articulated, the Chinese term of China (*zhongguo* 中国, the central land) is superimposed on the Tibetan notion of Central Tibet, *yul-dbus* (the central land). There is no need for Tibet to assert its independence, as the whole Chinese state and territory is the Tibetan national state and territory, the notion of "the central land" being capable of sustaining multiple, conflicting historical constructions.

Wang Hui's approval of the historiography of Chengdu Tibetologists typifies his view of China, from its earliest beginning down to the modern PRC, as a *trans-systemic society*, the subject of the second essay in the collection. China is neither a nation-state nor a civilization masquerading as a state, but a state-society that lies across mutually influencing but heterogeneous civilizations. He draws on the work of historian Hamashita Takeshi on the tributary system (1990) for a new imagination on China and East Asia. Pre-modern East Asia, with a Chinese cultural and imperial core and a complex network of tributary relationships of *chaogong* 朝贡, *fanshu* 藩属 and *fandi* 藩地, is considered a naturally superior system both to the economic exploitation of colonialism and neo-colonialism, and to the straitjacket of Westphalian sovereignty and Wilsonian nation-states.

The recent history of Tibet, to Wang Hui, is one of brutal colonialism and constraining nationalism imposed by the ascendant West to the benign tributary network of the Qing. A "politics of translation" decontextualized the benign and ambiguous tributary system to the word *suzerainty*, an ambiguous notion, which offered Western powers the elbow room to "recognize the Chinese *sovereignty* in Tibet, while at the same time supporting Tibetan separatism under the name of autonomy" (p. 66; emphasis mine). Wilsonian national self-determination brutally imposes a system born on Western soil as the "normal" state of affairs, which makes China, a trans-systemic society, an "artificial and coercive" (p.53) anomaly. More concretely, the Younghusband invasion of Tibet showed Tibetans the Chinese inability to protect Tibet from foreign interference, thus "caused centrifugal tendencies in Tibet" (p.56). His third essay, analyzing the history of the Ryūkyū islands, similarly contrasted the peaceful old world of tributary relations to the modern brutality of Japanese colonialism and American global hegemony.

Wang Hui defends a "dynamic" historiography against nationalist historiographies, which he deems "centralizing" and "exclusive" of both the Chinese ("unifying") and Tibetan ("separating") kinds. The Chinese state is seen as the institutional expression of his ideal trans-systemic society. Much as early-20th century Japanese ideology of "*kindai no ch koku* 近代の超克," Wang Hui attempts simultaneously to defend and shape the Chinese state by appealing to an ideal image of his own making. The tension between the ideal anchored in an idealized past and the reality of the post-Cultural Revolution China, which behaves more and more like a regular, assimilationist nation-state of the Central European kind, is most evident in his treatment of the marginalization and the gradual disappearance of the Tibetan language.

Wang Hui treats marketization and globalization as a kind of impersonal *force majeure*, which inevitably leads to a natural imposition of the Chinese language and culture over the minority ones. The demise of the Tibetan language is considered to be essentially a neo-liberal ill which can be tempered by governmental "support for minority languages" (p.129) – if an ill at all indeed, as he declares, in a rather offhanded way, that it is counterproductive "to impose linguistic difference with modern ideas about ethno-national identity, given that Chinese and Tibetan are kindred languages" (p.128).

That the government plays only a neutral, if not actively benevolent, role in the assault of capitalist homogenisation of minority culture is not necessarily borne out by facts. For example, the most important political and commercial centre of the Northern part of Amdo is Xining, an officially ethnic Han city. For one sixth of Tibetans living under the Chinese state, career advancement brings one and one's children to Xining. Educated Tibetans who work in Xining have petitioned the government for years in order to create a Tibetan-language school for their children, a demand stubbornly refused. It is debatable whether the equation between career advancement and big-city commodities with linguistic assimilation is inevitable. Imagining the state to be eager to protect linguistic diversity, but for neo-liberal obstacles to its capacity of action, is probably rose-tinted.

To this day, the casual tourist can stroll around Beijing and stumble on survivals of a different attitude to cultural diversity. The staple tourist attraction of Yonghe Temple, a Gelug monastery patronized by the Qing emperors, still houses dozens of Mongolian-born monks who can speak with visitors in an excellent Amdo Tibetan. The imperial imagination, in the ideal case, might bring a measure of magnanimity and flexibility to the decision-making of the Chinese state. Little suggests that this is the case, as even Mongolian-language education, hitherto considered politically neutral, is increasingly being banned in an increasingly fervent drive of assimilation to solve the national question once and for all[2]. In this aspect, the imperial turn in Chinese anthropology occupies a position similar to other ideological movements in China: it justifies the Chinese state as a successor to the magnificent, multicultural world of the Qing empire, but has little power to move it to act in a way that befits this position.

Gong Xun,
School of Oriental and African Studies

Postdoctoral research fellow at SOAS, University of London.
A historical linguist and philologist working on Sino-Tibetan languages, he is keenly interested in Tibetan history and politics.

[2] In the Mongolian autonomous prefecture of Bayangool, Xinjiang, the last Mongolian-medium school, was converted to a Chinese-medium school. The official news article covering the event (online) is couched in a rhetoric that associates Mandarin Chinese both with "the splendid traditional Chinese culture" and "being a civilized person."

URL: http://www.xjbz.gov.cn/html/news/bm/2017-9/10/17_06_55_540.html

Bibliographical references

Buffetrille, Katia,
2016, "Les nomades tibétains et les 'dix nouvelles vertus'" in M.F. Bennes (ed.), *Les Tibétains. Lignes de vie d'un peuple*. Ateliers Henry Dougier: 46-56.

Buffetrille, Katia & Robin Françoise (eds.),
2012, "Tibet is Burning. Self-Immolation: Ritual or Political Protest?", *Revue d'Études Tibétaines*, 25.

Bulag, Uradyn E. 宝力格,
2011, "Latiemoer, Zhonggu renleixue yu qi diguo zhuanxiang 拉铁摩尔□中国人类学与其帝国转向", *Zhongguo Renleixue Pinglun* 中国人类学评论, 19.
2017, "Tongxiang "Waiya" de "Neiya" zhi lu: "Yidai yilu" yu Zhongguo Yazhou xinzhixu de goujian 通向'外亚'的'内亚'之路: '一带一路'与中国亚洲新秩序的构建". *Wenhua Zongheng* 文化纵横, 2017(4).

Chen, Bo 陈波,
2016, "Yi zangwenming wei zhongxin kan Zhongguo 以藏文明为中心看中国", *Wenhua Zongheng*文化纵横, 10.

Gaerrang, Kabzung,
2012, *Alternative Development on the Tibetan Plateau: The Case of the Slaughter Renunciation Movement*, PhD Dissertation, University of Colorado at Boulder.

Hamashita, Takeshi 浜下 武志,
1990, *Kindai ch goku no kokusaiteki keiki – ch k b eki shisutemu to kindai Ajia* 近代中国の国際的契機: 朝貢貿易システムと近代アジア, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai.

Lopez Jr, Donald Sewell,
1998, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, University of Chicago Press.

Shi, Shuo 石硕,
1994, *Xizang wenming dongxiang fazhanshi* 西藏文明东向发展史, Chengdu, Sichuan renmin chubanshe.

Wang, Hui,
2011a, *The Politics of Imagining Asia*, Harvard University Press.
2011b, "Trans-systemic Society and Regional Perspective in Chinese Studies", *Boundary 2*, 38(1): 165-201.

Zhogs, Dung,
2010, *Gnam·sa go·'byed* གནམ་ས་གོ་འབྱེད, Mdo·smad btsan·rgol bden·rgyab mna'·'brel dang rda·sa mdo·smad sa·gnas rgyun·las·khang (*Previously clandestinely circulated*).

Cao Nanlai曹南来,

Jianshe Zhongguo de Yelusaleng: jidujiao yu chengshi xiandaixing bianqian
建设中国的耶路撒冷：基督教与城市现代性变迁
(Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou),

Hong Kong, Hong Kong University Press, 2014.

Four years after its first publication in English, Cao Nanlai's masterpiece *Constructing China's Jerusalem. Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou* was translated into Chinese in 2014. Many things have changed since then. It is time to see whether the conclusions and arguments in this book are still pertinent.

The focus of research on Chinese Christianity has long moved away from the impact-response paradigm, which relies on the active role of Western Christianity to a China-centred approach underlining the importance of setting Chinese problems in their own context.

Far from the portrait of reticent believers with herd mentality that we can see in some research on Chinese Christianity, Cao Nanlai describes a group of male Protestants of Wenzhou. They are businessmen and take full advantage of the economic development. They seek to combine biblical discourse with that of the Chinese government and are inclined to cooperate with it. They aspire to a Western lifestyle and do not hesitate to show off their quality of life. They are aware of their identity and lay stress on morality. These Boss Christians have their own vision of the organisation of the church. They invest money in their churches and boost projects of church construction. Furthermore, they have adopted some management methods to govern the church. In this context of male dominant discourse, the image of female believers in church is conceived in a passive way and makes a sharp contrast to that of male Christian bosses. They are said to be emotional and play a different role from that of their male coreligionists in church. Another "antipode" for Christian bosses is the rural migrant workers, also called "*mingong*民工," who, according to the author, seek a modern identity as citizens by converting to Christianity (an identity Christian bosses often boast about).

This book makes a great contribution to our understanding of Chinese Christianity and its evolution in the contemporary period. At the same time, it gives rise to some remarks. One of the ambitious goals of the book is to move away from a domination-resistance model that often prevails over Chinese church issues in journals. But the author creates another opposition, that between city Christianity and countryside Christianity.

In the preface to the Chinese edition, Cao Nanlai declares that the book cannot cover the whole Christian community in Wenzhou. However, when it comes to the conclusion of a chapter or to that of the book, the author, implicitly or explicitly, puts forward his case study to represent Christianity in "China's Jerusalem." The question is: can Christian bosses be seen as a general phenomenon in Wenzhou

and thus represent the situation of Christianity in Wenzhou as a whole? When we are in Wenzhou, we find it is not the case: the diversity of Christianity in Wenzhou is one of its fascinating features, like in other parts of China. Even though many Christians are businessmen, they are very far from representative, and just part of the large landscape of Christianity of Wenzhou also composed by intellectual, local public servants, retirees and especially peasants. If Cao Nanlai tends to distinguish the protagonists of his book from Christian peasants, it must be remembered that the latter are a majority everywhere in China. Wenzhou is no exception.

Another problem in this book is the pertinence of the use of some conceptions related to modernity, such as "citizenship," in the context of the present book. Cao Nanlai declares migrant workers in Wenzhou seek to gain citizenship by joining the church (p.128). But it should not be forgotten that in China citizenship is inseparable from the famous "*hukou*" system – urban *hukou* in this case. That is certainly what a migrant worker cannot get in a church! As to jobs, housing and social network, which Cao Naolai suggests a migrant worker might get in a church, they have more to do with living conditions than urban citizenship. When a migrant worker leaves his native village to work in a city, he also leaves behind him his local social network. In a new place, he has to find and integrate a new one that may give him necessary information about housing and jobs. In this manner, he is no different from a migrant worker in the Qing Dynasty.

Here comes the biggest problem of the book: the absence of contextualisation, both diachronic and synchronic. The book tells us nothing about other religions in Wenzhou, or about the historical evolution of Christianity at a local level. This absence of contextualisation makes it difficult to situate the Christian boss phenomenon in the general religious landscape of Wenzhou. While some of Cao Nanlai's analyses on Boss Christians are revealing, we cannot help but wonder whether they are general features that we can find in other religious practices or particular characteristics of Wenzhou Christianity. For example, the author's analysis of the different roles and statuses of male and female believers in Wenzhou Christian church is interesting and convincing. However, this difference is part of a long and general evolution of Chinese society, in which men take the public dimension (politics) and are given a rational image, whereas women are relegated to the private dimension (household) and considered as emotional. Belonging to the Yin side, women are believed to be weak in Qi and to be more easily affected by an external spirit intrusion. That is why they are believed to have a more "spiritual nature 灵性." So the Wenzhou Christians' discourse on female believers is just a traditional discourse. It shows how regrettable the absence of historical and religious context is. Without a frame of reference, we cannot help but wonder why this discourse matters in the Boss Christianity phenomenon, what the particular features of its expression in Christian context are, and finally to what extent Wenzhou Christianity is special. A contrario, Wenzhou prayer lady is a particular phenomenon, and should have been compared to that of Wenzhou female medium. However, this topic is not well developed in the author's analysis frame.

We also regret the fact that Cao Nanlai's research on Wenzhou Christians relies too much on the analysis of his interviewees' discourse. It should not be forgotten that discourse can be deceptive and fabricated and it is very dangerous to take it for granted, for example, "Christianity as a patriotic power for constructing a modern China" (p.52) or "promoting the status of Wenzhou churches at an international level" (p.84), especially when a questionnaire is ill-designed. Some of Cao Nanlai's questions cited in his book seem to be too intellectually oriented, for example asking a migrant worker if the urban *hukou* is important to him (p.130). In these cases, interviewees may be driven to invent a discourse. And to invent a discourse, people often adopt some common discourses promoted by institutional propaganda. That is why one may find the discourse of some of Can Nanlai's interviewees familiar. They are just standard answers to standard questions.

Pan Junliang,
université Paris Diderot

PhD in Religious Science from École Pratique des Hautes Études in 2013. He is currently maître de conferences of history at université Paris Diderot. His research focuses on Chinese popular religion and Christianity.

Fan Ke 范可,

Zaiye de quanqiuhua: liudong, xinren yu rentong
在野的全球化：流动、信任与认同
(Globalization at Large: Mobility, Trust, and Identity),

Beijing, Zhishi chanquan chubanshe, 2015.

With its title, *Globalization at Large*, the book makes it clear how it positions itself: by borrowing "at large" from the famous book of Arjun Appadurai[1], the author alludes to the pervasive nature of globalization in our time, so much that no issue can be discussed outside of it. In this collection of essays, originally published in various Chinese journals, several social problems in China are reviewed, such as the *hukou* system, internal migrants, and ethnic policies, with both a diachronic perspective and cross-sectional comparisons.

The book, subtitled *Mobility, Trust, and Identity*, is organized around three themes: global human mobility, the relationship between trust and identity, and methodological challenges brought about by globalization.

The author first addresses globalization in its most prominent dimension: human mobility. Globalization, considered itself a form of mobility, is studied considering both the common features and the contrasts with forms of mobility before globalization (chapter 1), classified into travel (*lüxing* 旅行), migration (*qianxi* 迁徙) and tourism (*lüyou* 旅游). Travel has always played a crucial rule in the evolution of human civilization, but "the intensification of worldwide travel began with the rise of colonialism" (p. 10). Forms of travel closely associated with colonialism, that of colonial officials, missionaries, and other actors, contributed to colonial expansion but also led to decolonization. The globalized era, on the other hand, is characterized by the democratization of travel, namely the much-increased range, frequency and number of people involved.

Migration, both domestic and international, is one of the central contemporary problems. In the Chinese context, the most notable examples are respectively that of rural migrants (*nongmingong* 农民工) and that of overseas Chinese. Both domestic and international migration defy preexisting systems and categorizations – the *hukou* system, which has limited, since 1958, the free movement of Chinese rural migrants, and nation-states, borders, and sovereignty for international migrants.

Why did migration provoke so much debate and attention? In the author's treatment inspired by Foucauldian concepts, the question of migration is always closely linked to governmentality, a link that he illustrates with the different ways by which overseas Chinese are categorized and named (p. 68). If, at the beginning of human history, migration was more or less a voluntary phenomenon, with the emergence of the state, mobility was included in the framework of state governance. Categorizations are implemented on the domestic population in order to govern and regulate them. In addition, with the increase in international mobility, we also see the emergence of categorized management on international migration, with the appearance of the eminently political category of "illegal migrants."

1- Appadurai, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* University of Minnesota Press.

The author studies domestic, rural migrants with empathy and a focus on social justice, comparing the situation of domestic migrant workers in China with that of international migrant workers. It turns out that Chinese rural migrants had it worse: they suffered more discrimination and injustice in their own country than international migrant workers in host countries.

On the other hand, his treatment of international migration (chapter 3) is focused on the questions of diaspora and identity. He attempts to transcend the dichotomy between integration and separation with the notion of "transnationality." Technological development makes a transnational life possible for ordinary people: "Migrants have the opportunity to frequently contact their families staying in the original countries. They could have their lives in different countries. Thus, the social networks they have woven before are not lost or diminished; they have become more extensive" (p. 75). The author disagrees with Huntington, who believed that "the existence of the diaspora implies the alienation from the dominant society and the lack of national identity to the host country," and affirms that this increased link with the preexisting social network "does not necessarily mean a reinforced identification with their country of origin," although it does "slow down the formation of the migrants' identification with their host country" (p. 75). Such a treatment opens a way to a richer and more nuanced conceptualizing of *diaspora*, a "metaphor that constitutes not only a portrayal of migrant communities, but also an indictment on their historical experiences" (p. 79).

The second theme of this book is the influences of increased mobility on modern society, in the entangled questions of risk, trust, and identity (chapters 4-6). The question of trust did not exist in a *Gemeinschaft* and only emerged with the transition, in Durkheimian terms, from mechanical solidarity to organic solidarity. On the other hand, increased mobility brings about an increase of risk, culminating in what the author, appropriating a Beckian term, calls a "risk society." Heightened risk can be mitigated by more trust, but trust is itself dwindling and problematic during the societal transformation.

The author explores the relationship between trust and identity by discussing the emergence of nation-states. The construction of nations involves both constructing a demonized Other and building trust among the "familiar strangers" in the national body. The distrust in service of trust, whatever its benefits, is conceptualized only as a passing stage towards a more inclusive trust, capable of tolerating ethnic and cultural diversity. The history of the American experience with migration, from exclusion to assimilation and then to a fragile multiculturalism, is reviewed with an eye to building a more trusting Chinese society across its ethnic and urban-rural fault lines.

The third theme of the methodology is not only specifically discussed in chapter 2, but a thread that runs throughout the book. To the author, in a globalized era, it is possible, even necessary, to conduct a study that is both diachronic and transversal and not limited to the physical boundaries of its geographic and temporal field. Moreover, the globalized context challenges how ethnographic fieldwork is traditionally done. Unlike in the West, where ethnography traditionally focuses on the exoticized Other,

Chinese ethnographers have always done their fieldwork in China, with little distance from their respondents – Fei Xiaotong, the eminent pioneer of Chinese anthropology, wrote his *magnum opus* on a village in his native county. To the author, a globalized era calls for a globalized ethnography. Even when Chinese anthropologists study China, the author argues, they should make an effort to become themselves an Other on their field. Only by really becoming an outsider can the anthropologist regain a problematic sensitivity to what really goes on in the field. This proposal of "self-otherization" to Chinese anthologists constitutes a counterpoint to the methodological reflections of their Western colleagues who, since decolonization, have been working more and more in marginalized groups in their own societies. Social and cultural proximity arises as a problem, a question that researchers cannot avoid when doing fieldwork.

The more theoretical reflection on mobility, trust, and identity serves as a background to the author's discussion on concrete problems in the Chinese society (chapters 7, 8 and 9). The engaged nature of the author's anthropological work stands out in these chapters.

The author begins by analyzing the anti-GMO movement (chapter 7) in China, which is characterized by an overt politicization, which he attributes to a deteriorated relationship between the state and the public, especially in a lack of citizens' confidence in the state. The very fact that the government actively promotes genetically modified crops leads to mistrust and questioning among the public. This even gave birth to an extreme nationalism that viewed genetically modified crops as a foreign, imperialist conspiracy in order to exterminate the Chinese nation.

The author continues with a discussion of civil society in China (chapter 8). In China, just as in other countries, the state gradually withdrew from certain social sectors under the influence of neoliberalism, leaving niches that are taken by other social forces such as NGOs. The trend is especially visible in the privatization of the hospital and social security system. Unlike in other countries, however, the Chinese state remains extremely vigilant about the possible effect of these social forces. The state has been monitoring all these social forces for years and has recently enforced a crackdown on different kinds of NGOs. The state, withdrawing from social sectors, becomes suspicious on other social forces and increased its investment on *weiwen*, the maintenance of social stability by police repression and ideological education. This pattern of state reaction, termed "extreme" by the author, is deemed counterproductive to the establishment of a healthy relationship between state and citizens. A healthy state-citizen relationship calls for a certain space left to the civil society, and especially independent and conscious citizens, who have "a genuine citizen consciousness [which] requires an element of vigilance and supervision on power" (p. 225).

A genuine civil society is crucial to the durable operation of a multi-ethnic society (chapter 9). The author retraces the history of the relations between Puerto Rico and the United States, from which he concludes that "whether or not ethnic minorities identify with a government mainly composed by members of the majority ethnic group does not depend on what the government has done for them,

but whether it has the courage to give them a larger free space." This focus on government trust of ethnic minorities sustains the author's reflections on ethnic politics in China. He firmly objects to the assimilationist proposition of *second-generation ethnic politics*[2], as "if there is any degree of improvement in the ethnic relations in the United States today, it is precisely the result of abandoning the assimilation policy rather than the opposite" (p. 218). He considers our time as one "when diversity is encouraged and defended" – hence "all policies aimed at assimilating ethnic minorities will inevitably lead to resistance and ultimately to failure" (p. 221). The idea of solving the ethnic question once and for all by the second-generation ethnic policies is deemed a fantasy. It is only by granting ethnic minority more autonomy, by prohibiting intervention in religious life and by stopping the imposition of Chinese language in minority areas that the ethnic question can remain peaceful and just. The idealistic calls of the author contrast with the recent developments, in which the current ethnic policy is moving in the direction most opposed to by the author.

Politically engaged on the side of diversity and tolerance, the author has an optimistic attitude towards globalization: "with its promotion of a rich cultural diversity, human beings from different cultures will be able to understand and be tolerant to each other. It could be a catalyst for making the nation-state a history" (p. 3). Talking about tolerance and understanding does not relieve us from considering that a power relationship exists across the North-South divide, between countries and between the power elite and the people in individual countries. Globalization does not simply eliminate preexisting differences and inequalities, but often amplifies them. As part of the global economic chain, China has undoubtedly benefited greatly from globalization, in the form of economic development, but has also paid a considerable price, in the low-cost and low-level working conditions and environmental deterioration.

The author calls for a "deparochialized" anthropology which "is able to solve problems that our society faces," citing Fei Xiaotong, who declared in 2005, "Globalization is not only economic globalization, but also the globalization of problems." In a world increasingly marked by far-right politics, the Brexit, Donald Trump and terrorism, we might fear that the deep but unpredictable influences of the emerging forces of anti-globalization end in even more brutal conflict. The globalized problem of globalization needs to be addressed globally: this book is an interesting Chinese attempt.

Du Juan,
Institut National des Langues et Civilisations Orientales

PhD in sociology at université Paris Diderot and is currently lecturer at INALCO. Her research interests focus on international migration (Chinese migrants in France), migrant housing and migrant workers.

2- Hu Angang 胡鞍钢 & Hu Lianhe 胡联合, 2011, "Di'erdai minzu zhengce: cujin minzu jiaorongyiti he fanrongyiti 第二代民族政策：促进民族交融议题 和繁荣议题", *Xinjiang Shifandaxue Xuebao* 新疆师范大学学报: 51.

Jérôme Duwa et Leonor Lourenço de Abreu (eds.),

Benjamin Péret,
Les arts primitifs et populaires du Brésil,

Paris, Éditions du Sandre, 2017.

Figure incontournable du dadaïsme, du surréalisme et des mouvements d'avant-garde où se sont liés art et engagement politique au XXe siècle, le poète français Benjamin Péret (1899-1959) reste un acteur discret, voire oublié, dans la généalogie de ces courants. Mais la biographie qui lui a été consacrée[1], les récentes publications d'inédits ou de rééditions depuis plus de 10 ans[2] de son œuvre participent à la diffusion de sa pensée. L'ouvrage, *Les arts primitifs et populaires du Brésil*, que viennent de faire paraître les Éditions du Sandre sous l'impulsion de Jérôme Duwa et de Leonor Lourenço de Abreu, en souligne l'actualité et donne la mesure d'une pensée toujours en mouvement.

Il s'agit d'un bel ouvrage qui rassemble une introduction et une postface des auteurs de cette édition. Elles encadrent le propos, comme les photos de Péret, en grande partie inédites, prises lors de son second voyage au Brésil entre juin 1955 et avril 1956. Un cahier de plus de 100 planches photographiques propose un véritable musée personnel où s'accumulent les images d'ex-voto, de statuettes, de vases, d'amulettes, d'assiettes, de figurines en céramique, de masques, d'une tête réduite… toutes issues des découvertes du photographe dans les musées, les villages et autres lieux d'exposition de ces objets à travers le Brésil. De quoi s'agit-il ? Que sont-ils ? Autant de questions possibles auxquelles le poète photographe cherche à répondre dans trois textes reproduits et rassemblés : « Aspects précolombiens » (1956), « Arts de fête et de cérémonie » (1958) et enfin « L'art populaire du Brésil » (1956)[3].

Les objets sont bien là, il les accumule, les montre, en parle, mais cette « phonothèque ethnographique de Péret enregistre les ultimes crises de l'objet indigène » (Duwa, p. 16). L'objet est en crise car il se pose en « énigme » (p. 21[4]), peu voire non daté, parfois sans nom, peu ou pas documenté. L'objet est non identifiable mais bien présent, si présent qu'il témoigne de ce qui constitue une catégorie que Péret rangera du côté de l'art – primitif puis populaire. Les objets des cultures précolombiennes photographiés et documentés par Péret attestent tous de l'existence de cultures importantes, résultant des déplacements, des conflits et des guerres entre tribus amazoniennes. Des vases aux urnes funéraires, l'objet se pose en

1- Barthélémy Schwartz, *Benjamin Péret. L'astre noir du surréalisme,* Paris, Libertalia, 2016.

2- Comme par exemple Benjamin Péret, *Dans la zone torride du Brésil,* Paris, Éditions du Chemin de Fer, 2014.

3- Ces textes se trouvent également dans le tome 6 des *Œuvres complètes* de Péret (Paris, José Corti, 1992) : « Aspects précolombiens » : 352-357 ; « Arts de fête et de cérémonie » : 153-158 ; « L'art populaire du Brésil » : 159-164.

4- Les références de pages sans mention d'auteur renvoient toutes à des citations de Péret.

reste, un reste dont la présence s'est perpétuée jusqu'à nous et se présente (paradoxalement ?) comme un « secret », sans explication. Si ces cultures ont disparu, restent leurs objets. Et Péret n'hésite pas à comparer le secret de la disparition des objets à celui de l'enchantement d'une nature et d'un fleuve qui les ont ensevelis : ces cultures comme celle de Miracanguera (sur le haut Amazone) ont été envahies par les eaux du fleuve, « rendant impossible la poursuite des recherches » ; « le fleuve semble s'être porté au secours de la forêt pour l'aider à conserver le secret » (p. 24).

Ce « mystère » (p. 31) est constitutif d'une double énigme, celle de l'impossible connaissance de ces objets et celle de l'impossible connaissance des raisons de la disparition de leur culture d'origine. Péret semble indexer la force des objets au regard de l'impossibilité de les comprendre, de les saisir. C'est ici que la collection brésilienne de Péret rejoint l'objet ethnographique ou surréaliste. L'énigme de l'objet n'est autre que l'énigme de l'altérité, autrement dit, celle d'un « moi » que l'on n'arrive pas à connaître mais qui est bien là. Un « moi » dont la force de l'hypothèse de l'inconscient freudien constitue une autre révélation, tout comme celle de l'*objet* onirique pour les surréalistes (en particulier chez Breton). C'est sous l'influence du surréalisme et de la plume du poète belge, Christian Dotremont, que s'est exprimée cette symétrie entre les humains et les objets, mettant en avant l'idée de « vie de l'objet » (expression empruntée à Yves Tanguy, 1933). Dotremont précisera : « Mes amis, quand un aveugle vous embête avec le surréalisme, qu'est-ce que c'est, au fond ? Répondez-lui que l'homme est un objet. […] La gloire de l'homme, malgré ses privilèges, est d'être un objet parmi les autres[5] ». Comme le souligneront Emmanuel Guigon et Georges Sebbag, « Paradoxalement, c'est chez les bons apôtres de la subjectivité, chez tous ces fous furieux de poésie qu'on trouve une défense ardente de l'objectivité et par conséquent la révélation d'un continent noir, d'un monde ignoré, celui des objets[6] ».

Péret ne retrouve-t-il pas dans ces objets d'art brésiliens la force qui anime l'objet surréaliste ? La force d'une indétermination rend mystérieuse et impossible la saisie des objets et impose à Péret un questionnement permanent. Que sont-ils ? Ainsi, d'un texte consacré à ce qu'il nomme indifféremment l'art indigène ou primitif (l'art précolombien), à un autre dédié à ce qu'il nomme l'art populaire, le poète explicite la différence et le passage de l'un à l'autre. Pour lui, l'art indigène des tribus du Brésil implique la coprésence du jeu et du mythe et s'exprime dans les fêtes et leur caractère sacré : « Pour les tribus indiennes du Brésil, mythe, jeu et art ne forment qu'un seul prisme qui colore la vie et donne tout son prix à la fête, presque toujours de caractère sacré » (p. 43). Cet art répond à ce que Péret qualifiera d'objet « juste », distinct de l'objet beau qui, lui, relève d'une autre recherche que celle de l'investissement sacré et religieux : « Les Indiens du Mexique, du Pérou ou de la Colombie Britannique n'obéissaient à aucun critère artistique. Ils ne pensaient pas que le résultat de leurs efforts fût *beau*, mais qu'ils répondaient à leurs croyances touchant les rapports de l'homme avec l'univers et le mythe qui les explicitait, en un mot que ce résultat était *juste* » (p. 54). La disparition de ces cultures, en raison des guerres internes ou des destructions coloniales, a conduit à des syncrétismes qui ont bouleversé la production de l'art. « Les objets se sont vidés de leur fonction mythique originelle », comme le note Leonor Lourenço de

5- Christian Dotremont, 1944, repris dans Emmanuel Guigon (ed.), *L'objet surréaliste,* Paris, J. M. Place, 2005 : 171-172.

6- Emmanuel Guigon et Georges Sebbag, *Sur l'objet surréaliste,* Paris, Les Presses du réel, 2013 : 77.

Abreu (p. 208). L'art s'est peu à peu séparé du religieux et du sacré : il s'est déplacé vers la recherche de l'objet beau ou vers des logiques mercantiles. Péret va jusqu'à comparer les statuettes des Indiens du Carjas, fabriquées par les femmes, à des revenus alternatifs à la prostitution. La fin de l'art indigène s'est ainsi traduite par l'avènement d'un art populaire hétérogène et dont Péret traque les marques de résistance. Au sein de l'art populaire du Brésil, ce sont les ex-voto du Nordeste qui constituent pour lui une manifestation forte de cette résistance, « à la charnière des mondes catholique, indigène et populaire, en rapport direct avec le divin ou en liaison avec la situation historique de l'action magique. Magie, mythe et religion sont, de ce fait, en corrélation intrinsèque avec la notion d'ex-voto » (Lourenço de Abreu, p. 209).

En rassemblant ces textes et ces photographies consacrés aux arts du Brésil, cet ouvrage donne autant à penser à la notion d'art qu'à celle d'objet, il forme une véritable hypothèse entre les deux, celle d'un pont entre expression artistique et création d'objet. Ultime question, que reste-t-il à l'ethnographie, à l'objet ethnographique ? Quelle part laisser au Péret ethnographe ? Peut-être précisément celle d'avoir proposé de définir l'objet ethnographique à la fois comme objet d'art *et* comme *objet juste*. Un objet participant d'une totalité (maussienne) définissant le fait social, un objet juste, dans sa manière de rendre compte de son appartenance à la culture et à l'histoire. Juste et incompréhensible. N'est-ce pas là l'objet perdu que l'ethnologie n'a de cesse de rechercher ?

Octave Debary,
université Paris Descartes/CANTHEL
et IIAC-LAHIC

Ouvrages proposés à la recension

Calame C.,
2017, *La tragédie chorale. Poésie grecque et rituel musical,*
Paris, Les belles Lettres, 258 p.

Chave-Dartoen S. (dir.),
2017, *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis (Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions,*
Pacific-credo Publications, 318 p.

Coburn E.,
2017, *Socio : Combien de sexes ?,* n°9,
Paris, Éditions FMSH, 289 p.

Kilani M.,
2018, *Du goût de l'autre. Fragments d'un discours cannibale,*
Paris, Seuil, 384 p.

Malinowski B.,
2016, *La paternité dans la psychologie primitive,*
Paris, Allia, 96 p.

Pour toute demande ou proposition d'ouvrage, adressez un courriel à cargo.canthel@parisdescartes.fr

cArgo
Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

LES FILMS DE cArgo
Collection de films anthropologiques

La collection « Les Films de *cArgo* » est l'occasion pour la revue d'élargir le champ de publication et de diffusion des travaux de terrain.

L'ethnologie est depuis son origine une science écrite et audiovisuelle. De Boas à Lévi-Strauss, en passant par Mead, la plupart des anthropologues du XXe siècle ont pris des photos et parfois filmé sur leur terrain.

Malheureusement, le support filmique a longtemps pâti d'être sous-évalué par les organismes de recherche et les universités. Le caractère lacunaire des commentaires, qui ne permettent pas toujours de comprendre les scènes filmées, a aussi contribué aux limites du support audiovisuel d'un point de vue ethnologique.

C'est pourquoi la revue *cArgo* publie des films associés à des textes remplissant toutes les conditions des publications scientifiques (informations vérifiées, bibliographie, notes de bas de page, évaluation anonyme, etc.). La combinaison entre film et texte produit des effets de connaissance extrêmement fertiles, ce qui doit palier les limites inhérentes à l'un et à l'autre.

Les films présentés ne sont pas soumis aux critères des festivals de cinéma documentaires, encore moins au format télévisuel. Ce sont des films de terrain, tournés par des ethnologues, qui présentent des images inédites, expliquées de façon rigoureuse dans un texte (environ 15000 caractères). Les films ont une durée de 15 à 30 minutes.

Les Films de *cArgo* s'adressent donc aux chercheurs, aux enseignants, aux étudiants en anthropologie culturelle, et plus largement en sciences sociales, avec pour objectif d'élargir le champ de publication et de diffusion des travaux de terrain, tout en garantissant le sérieux des informations diffusées.

Vous souhaitez proposer un film pour la collection ?
Merci d'adresser un courriel à la rédaction.

www.cargo.canthel.fr

Cahiers
d'Études africaines

Numéro **230** • 2018

Photographies contestataires, usages contestés

À travers ses usages coloniaux, la photographie a représenté en Afrique un instrument de chosification scientifique, de contrôle des populations et des identités, de coercition par l'image. Qu'en est-il aujourd'hui des actes de contestation, de résistance et d'émancipation par la photographie ? À moitié déchirées, effacées, presque illisibles, des figures du passé resurgissent par des images retouchées, recomposées, remises en scène pour être mobilisées dans les luttes du présent. Ce numéro rend compte de l'extraordinaire malléabilité des matériaux photographiques.

À l'ère numérique, un besoin grandissant de se réapproprier les images historiques se traduit par de multiples formes de remise en circulation, de réemploi, de transformation, souvent à l'encontre des intentions originelles de leurs producteurs.

SOMMAIRE

Images à rebours : relire les histoires officielles • **É. Nimis & M. Nur Goni**

Photographies de Samori Touré : de la carte postale coloniale aux pochettes de vinyles. Le devenir d'une icône • **E. Bertho**

Searching for the Origin(al): On the Photographic Portrait of the Mouride Sufi Saint Amadou Bamba • **G. Paoletti**

Sur quelques images de chefs baoulé. La photographie en guerre (Côte d'Ivoire, 1893-1910) • **F. Viti**

Des femmes « évoluées » pour une nouvelle Nation (Côte d'Ivoire, 1964) • **L. Barré**

The Dynamics of Context. Reflections on the Changing Meanings of Sam Nzima's 16 June 1976 Photograph • **F. Mandoo**

Exhuming Apartheid: Photography, Disappearance and Return • **K. Thomas**

Performing the Historical Moment: Nadia Seboussi's *Hidad* • **S. Petty**

The Strugle Complex: Facebook, Visual Critique and the Tussle for Political Power in Nigeria • **G. E. Agbo**

Countering Political Narratives through Nairaland Meme Pictures • **D. Dike**

Des photographies de *Vazaha* en révolte. Une autre facette de mars 1947 à Madagascarr • **H. Rajoanarison**

Revue *Cahiers d'Études africaines*, n° 230
ISBN 978-2-7132-2742-4
18 € • 284 pages

Rédaction
EHESS
10, rue Monsieur-le-Prince
75006 Paris - France
Tél.: 01 53 10 54 69
Courriel : Cahiers-Afr@ehess.fr

Se procurer la revue

Abonnements/ *subscriptions*
EHESS - Éditions
Tél.: 01 53 63 51 00
Courriel : editions-vente@ehess.fr

Vente au numéro
Diffusion France : CDE
17, rue de Tournon - 75006 Paris
Distribution : SODIS

MAI 2018

GRADHIVA 27

*MUSÉE DU **QUAI BRANLY - JACQUES CHIRAC**

SUR LE VIF

Photographie et anthropologie

L'histoire de l'anthropologie et celle de la photographie sont étroitement liées depuis leur apparition quasi simultanée au XIXe siècle. Mais force est de constater la relative absence de travaux portant sur les pratiques, les usages et plus généralement l'histoire des « images » de l'anthropologie dans l'entre-deux-guerres, période pendant laquelle l'institutionnalisation de la discipline va de pair avec l'essor d'une modernité photographique. Or, les archives d'ethnologues montrent aujourd'hui l'importance de la pratique photographique sur le terrain, l'apparition d'appareils légers comme le Leica et celle du genre du photoreportage, les ayant influencés et séduits. Leurs carnets de l'époque contiennent souvent de nombreuses photos, des collections muséales se constituent et des réseaux de diffusion visuels variés débordent le cadre strictement scientifique. Par ailleurs, la réutilisation de la photographie de « types » physiques, encore très courante, illustre la tension entre la permanence de schèmes visuels hérités de l'anthropologie physique du XIXe siècle et la volonté d'une science moderne de remettre en question l'existence des races. Ce numéro interroge aussi les enjeux techniques et financiers de conservation, de classement et d'archivage ainsi que le traitement éditorial des images parfois révélateur de tensions entre les logiques scientifique, économique et esthétique. Il fait le point sur les enjeux que présente la photographie en anthropologie dans l'entre-deux-guerres, en abordant différentes traditions nationales et aires géographiques et propose de questionner le geste photographique en tant que geste scientifique, car les images font partie intégrante de l'histoire de la discipline, à l'instar des grands textes classiques.

DOSSIER

COORDONNÉ PAR CAMILLE JOSEPH ET ANAÏS MAUUARIN

Introduction. L'anthropologie face à ses images
Par Camille Joseph et Anaïs Mauuarin

Un savoir incertain. La photographie et le document anthropologique au tournant du xxe siècle
Par Elizabeth Edwards

La description graphique. Dessins et photographies dans les carnets de terrain et le travail de conservateur de Henry Balfour
Par Christopher Morton

Cadrage cannibale. Les photographies de Tristes Tropiques
Par Vincent Debaene

Des images typiques. L'anthropologie physique et la photographie aux États-Unis dans les années 1920-1930
Par Camille Joseph

Races (1930). *À propos d'un ouvrage oublié de Jean Brunhes*
Par Teresa Castro

Entretien avec Christine Barthe, responsable de l'unité patrimoniale des collections photographiques au musée du quai Branly-Jacques Chirac
Par Anaïs Mauuarin

études et essais

Dans les archives photographiques de la reconstruction de Beyrouth
Par Sophie Brones

La Grande Guerre dans l'imagerie de Max Ernst. Sainte Cécile ou l'« orgue des morts »
Par Rachelle Viennot Hüwel

chronique scientifique

comptes rendus

Coordonnées de la rédaction
Département de la Recherche et de l'Enseignement
musée du quai Branly
222, rue de l'Université
75343 Paris cedex 07
Tél. 01 56 61 7 53 64
gradhiva@quaibranly.fr

Gradhiva en ligne : http://gradhiva.revues.org
20 euros, en librairie ou sur http://www.quaibranly.fr/fr/gradhiva/

Ethnologie Française

Juillet 2018 Tome XLVIII n° 3

VIEILLIR EN EUROPE

ÉDITEURS INVITÉS : Dolors Comas-d'Argemir et Xavier Roigé

- Dolors Comas-d'Argemir et Xavier Roigé
Introduction. Les nouveaux visages du vieillissement en Europe
- Michel Bozon, Joëlle Gaymu et Eva Lelièvre
Âge subjectif et genre
- Lucie Galčanová and Marcela Petrová Kafková
Self-perception during the Transition to the Fourth Age in Czech Republic
- Paola Sacchi and Pier Paolo Viazzo
Families and the Elderly along the Shores of the Mediterranean
- Chiara Saraceno
Aging Women under Pressure in Italian Families
- Dolors Comas-d'Argemir, Natalia Alonso et Blanca Deusdad
Genre, générations et politiques publiques en Catalogne
- Xavier Roigé et Montserrat Soronellas-Masdeu
Vieillissement, divorce et recomposition familiale en Catalogne
- Jacques Barou
Vieillir en terre étrangère
- Maria Offenhenden et Yolanda Bodoque-Puerta
Travail à domicile et soins des personnes âgées
- Alessandro Gusman
La médicalisation du domicile en Italie
- Anja Hiddinga et Collectif de recherche
Beyond hearing. Culture Overlooked
Les personnes sourdes en institution aux Pays-Bas
- Martine Segalen
Auto-ethnographie. Privation de vieillesse

LECTURES SUR LE THÈME

VARIA

COMPTES RENDUS

L'augmentation de la part des personnes âgées est l'un des phénomènes démographiques les plus importants au sein des sociétés européennes contemporaines. Elle a de profondes répercussions sur nos existences quotidiennes et notre environnement social : l'allongement de la vie modifie les expériences de la vieillesse, transforme la relation entre les générations et conduit à des ajustements des politiques publiques nationales.

Nourri d'études de terrain réalisées dans différents pays européens, ce dossier questionne l'évolution de la perception du vieillissement au sein des familles, les nouvelles formes de solidarité intergénérationnelles qui en découlent, et les transformations des politiques publiques. Des perspectives qu'ouvre le fait de vieillir en bonne santé. Les difficultés liées à la vulnérabilité, au déclin des corps et des esprits, en passant par les diverses façons – de la famille à l'État – de prendre soin des personnes en fin de vie, ou encore les renégociations des places et des rôles que vieillir entraîne au sein des familles sont quelques-uns des thèmes abordés dans les articles rassemblés ici. Mieux connaître les nouvelles formes du vieillissement dans nos sociétés et leurs implications dans les vies des individus, des couples, des familles élargies est indispensable pour en cerner les enjeux sociaux, économiques et politiques.

puf · cnrs · Maison Archéologie Ethnologie · Presses universitaires de Paris Nanterre

Maison d'Archéologie & Ethnologie
21, avenue de l'Université - 92 023 Nanterre cedex
01 46 69 26 63 – ethnologie.francaise@mae.u-paris10.fr
22 € le numéro en librairie ou aux Presses Universitaires de France
en ligne http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise.htm

L'HOMME
Revue française d'anthropologie
226

HOMMAGES
Philippe Erikson Ode au colibri.
Micro-traité d'ethno-ornithologie en hommage à Dimitri Karadimas
Brigitte Steinmann & Gérard Toffin Alexander W. Macdonald (1923-2018)

ÉTUDES & ESSAIS
Jean-Pierre Cavaillé "D'où vient le mal".
Divination et dévotion des fontaines en Limousin
Ernir Mahieddin Penser l'anthropologie de la Baltique

EN QUESTION
Marc Henri Piault La transaction audiovisuelle.
Pour une anthropologie hors-texte

À PROPOS
Perig Pitrou Vie et mort en Mésoamérique
Carole Ferret Sur 10 000 ou 50 ans ? L'histoire d'une tribu iranienne
par un ethnologue et une incitation à l'ethnographie au long cours

CONFÉRENCE LÉVI-STRAUSS
COMMENTAIRES DE Pierre Antoine Fabre et André Iteanu

avril/juin 2018

REVUE TRIMESTRIELLE
PUBLIÉE PAR LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
VENTE au numéro en librairie 20 € – DIFFUSION Volumen
RÉDACTION Laboratoire d'anthropologie sociale – 52, rue du Cardinal-Lemoine 75005 Paris
(33) 01 44 27 17 30 ou 17 34 – redaction.lhomme@ehess.fr

cArgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

cArgo est une revue semestrielle fondée en 2010 par Erwan Dianteill et Francis Affergan, professeurs d'anthropologie culturelle à l'Université Paris Descartes.

Publiée par l'Université Paris Descartes – Sorbonne Paris Cité, avec le soutien de l'Université de Bordeaux, elle fut créée en premier lieu pour mettre en lumière les travaux de jeunes chercheurs en anthropologie. Elle s'est ensuite ouverte aux chercheurs français et étrangers dans une perspective interdisciplinaire, publiés en français comme en anglais.

La revue, en libre accès, bénéficie également d'un tirage papier limité à 150 exemplaires pour conservation dans les bibliothèques des principales universités, en France et à l'international.

Consultez et téléchargez *cArgo* gratuitement en ligne

www.cargo.canthel.fr

Rédaction cArgo

Agathe Marion
Faculté de Sciences Humaines et Sociales
Université Paris Descartes
45 rue des Saints-Pères - Bâtiment Jacob - 75270 Paris Cedex 06
agathe.marion@parisdescartes.fr
Tél. : 01 76 53 36 36

L'université Paris Descartes

Avec ses 9 Unités de Formation et de Recherche (UFR) et son IUT, l'université Paris Descartes couvre l'ensemble des connaissances en sciences de l'homme et de la santé. Seule université francilienne réunissant médecine, pharmacie et dentaire, son pôle santé est reconnu en Europe et dans le monde entier pour la qualité de ses formations et l'excellence de sa recherche.

Sorbonne Paris Cité

Sorbonne Paris Cité associe quatre universités (Sorbonne Nouvelle, Paris Descartes, Paris Diderot et Paris 13), cinq grandes écoles ou instituts (Sciences Po, l'École des Hautes Études en Santé Publique, l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Fondation Maison des sciences de l'homme et l'Institut de Physique du Globe de Paris) et cinq organismes de recherche associés. Ces établissements ont décidé d'unir leurs forces pour porter ensemble le projet IDEX « Université de Paris ».

L'université de Bordeaux

L'université de Bordeaux écrit une nouvelle page de son histoire et se positionne désormais aux côtés des grandes universités européennes.
La création de l'université de Bordeaux marque la concrétisation d'une ambition commune au service du territoire bordelais et aquitain : une grande université rayonnante à l'international avec une offre de formation pluridisciplinaire, adossée à une recherche innovante et structurée.

université Paris Descartes, 2018

ISSN 2274-1011 (imprimé)
ISSN 2265-6405 (Online)
ISSN-L 2265-6405 (Linking ISSN)

Dépôt légal : 2018
Achevé d'imprimer en novembre 2018

Découvrez le site internet de *cArgo*

www.cargo.canthel.fr

Dossier : The new Chinese anthropology / La nouvelle anthropologie chinoise

Coordonné par Ji Zhe & Liang Yongjia

- Ji Zhe & Liang Yongjia
  Introduction. Toward a New Chinese Anthropology
- Zhang Yahui
  The Double Rupture. Central Themes of Historical Anthropology in Contemporary China
- Xu Lufeng & Ji Zhe
  Pour une réévaluation de l'histoire et de la civilisation. Les sources françaises de l'anthropologie chinoise
- Liang Yongjia
  The Anthropological Study of Religion in China: Contexts, Collaborations, Debates, and Trends
- Aga Zuoshi
  The "*Minzu*" Conjecture. Anthropological Study of Ethnicity in post-Mao China
- Chen Bo
  Writing Chinese Ethnography of Foreign Societies
- Wang Jing
  Le Patrimoine Culturel Immatériel en Chine : enjeux anthropologique et politique.
  Récits d'expériences croisées d'une Convention UNESCO
- Wang Mingming
  Afterword: A View from a Relationist Standpoint
- Roger Renaud
  Annexe. Li An-Che. Un Chinois chez les Zuñi / *Zuñi : Observations et questions* (traduction)

Varia

- Moussa Sow
  Entre mythe et histoire, l'évolution du culte de Tyanaba à Samafoulala, au Mali

Comptes rendus

- Zheng Zhenman, *Xiangzu yu guojia: duoyuan shiye zhong de Mintai chuantong shehui (Lignage territorial et État. La société traditionnelle du Fujian et de Taiwan dans de perspectives multiples)*. *Par* Wu Nengchang
- Wang Mingming, *Chaoshehui Tixi: Wenming yu zhongguo (The Supra-Societal Systems: Civilisations and China)*. *By* Zhang Fan
- Wang Hui, *Dongxi zhijian de xizangwenti (The "Tibetan Question" between East and West)*. *By* Gong Xun
- Cao Nanlai, *Jianshe Zhongguo de Yelusaleng: Jidujiao Yu Chengshi Xiandaixing Bianqian (Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou)*. *By* Pan Junliang
- Fan Ke, *Zaiye de quanqiuhua: liudong, xinreng yu renting (Globalization at Large. Mobility, Trust, and Identity)*. *By* Du Juan
- Jérôme Duwa et Leonor Lourenço de Abreu (eds.), *Benjamin Péret, Les arts primitifs et populaires du Brésil*. *Par* Octave Debary

numéro 8

2018 - *Ne peut être vendu*