



HAL
open science

Corps démembré – corps sacrifié?

Aurélie Névet

► **To cite this version:**

Aurélie Névet. Corps démembré – corps sacrifié?: Le “supplice chinois” lingchi. *Asdiwal: revue genevoise d’anthropologie et d’histoire des religions*, 2015, 9, pp.61-78. 10.3406/asdi.2014.1021 . hal-02438758

HAL Id: hal-02438758

<https://hal.science/hal-02438758>

Submitted on 20 Jan 2020

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

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

Corps démembré – corps sacrifié ? Le « supplice chinois »

lingchi

Aurélie Névot

Citer ce document / Cite this document :

Névot Aurélie. Corps démembré – corps sacrifié ? Le « supplice chinois » *lingchi*. In: ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions, n°9, 2014. pp. 61-78;

doi : <https://doi.org/10.3406/asdi.2014.1021>

https://www.persee.fr/doc/asdi_1662-4653_2014_num_9_1_1021

Fichier pdf généré le 06/11/2019

CORPS DÉMEMBRÉ – CORPS SACRIFIÉ ?

LE « SUPPLICE CHINOIS » *LINGCHI*

AURÉLIE NÉVOT

CNRS

« Tous nos maux proviennent de ce que nous avons un corps »
Laozi (*Daode jing*, chap. XIII)

Le châtement par démembrement « *lingchi* » a fortement marqué G. Bataille qui l'évoque dans ses écrits dès les années 1940. Le plus long texte que cet auteur consacre à ce sujet est placé à la fin des *Larmes d'Éros* qui fut le dernier ouvrage publié de son vivant, en 1961¹. « Supplice chinois » – tel est le titre bataillien – acquiert donc un statut particulier dans l'œuvre du penseur.

J. Bourgon, historien spécialiste du droit chinois, s'intéresse depuis plusieurs années à ce type d'exécution, abolie en 1905 au terme de neuf siècles de pratique légale, qui punissait des crimes portant atteinte à la hiérarchie, plus précisément aux cinq relations fondamentales assurant la cohésion du cosmos et l'harmonie universelle : souverain-sujet, père-fils, mari-femme, maître-disciple, aîné-cadet². Le sinologue dirige un groupe de recherche qui développe des analyses transdisciplinaires fort intéressantes sur ce thème sans toutefois en proposer une étude anthropologique³. On tentera ici de combler ce manque en exposant une interprétation du *lingchi* afin de saisir le sens anthropologique d'un tel châtement. L'analyse mettra ainsi en évidence que démembrer le coupable, c'était

1 La dernière réédition date de 2008. Cet ouvrage, publié chez 10/18, affiche en couverture un dessin de H. Bellmer représentant une danseuse au corps disloqué. Si ce choix semble fort à propos pour illustrer le rapport de la mort à l'érotisme discuté par G. Bataille, on regrette que le support iconographique fût totalement évincé à l'intérieur du livre car les clichés photographiques de 1961, dans l'édition de J.-J. Pauvert, sont essentiels à sa compréhension (voir figures 1 et 2). L'auteur met en scène un condamné dans « Supplice chinois » dont les premières lignes sont : « Le monde lié à l'image ouverte du supplicié photographié, dans le temps du sacrifice, à plusieurs reprises, à Pékin, est, à ma connaissance, le plus angoissant de ceux qui nous sont accessibles par des images que fixa la lumière ».

2 L'historienne F. Lauwaert, qui a proposé une analyse très stimulante du *lingchi*, énumère dix crimes abominables. Cf. FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 69.

3 Cf. [<http://turandot.ish-lyon.cnrs.fr>]. Voir en dernier lieu JÉRÔME BOURGON, « Figures of Deterrence in Late Imperial China. Death Penalty by Dismemberment (*lingchi chusi*) under the Qing Dynasty: Its Frequency, Spatial Repartition, and the Kinds of Crimes Targeted », *Crime, Histoire et Sociétés* 18/2 (2014), pp. 49-84.

annihiler son corps sous toutes ses facettes pour rétablir l'ordonnement du cosmos mis à mal par le délit commis. Dès lors, ce n'est pas seulement l'extase et l'érotisme qu'il nous faudra aborder en revenant au texte bataillien, mais aussi de la corporéité telle qu'elle est conçue en Chine, pour finalement revenir sur la notion de « sacrifice humain ».

Supplice et extases batailliens

« C'est affaire de conscience : malgré la distance que le temps, l'espace, les mœurs interposent entre Foudjourï [Fuzhuli] et nous, nous refusons, catégoriquement, que sa souffrance puisse servir à notre plaisir »⁴. En s'exprimant de la sorte dans la conclusion de son livre, J. Bourgon vise assurément G. Bataille à l'égard duquel il tient un discours fort critique. Il met tout d'abord en doute que ce dernier fût le véritable auteur de « Supplice chinois », insinuant que J.-M. Lo Duca, en charge de l'édition, l'écrivit en partie lui-même et qu'il fut le seul à décider de l'emplacement des illustrations⁵ – bien que la correspondance de ce dernier suggère le contraire⁶. Le sinologue constate par ailleurs que la légende de la première photographie, qui est étrangement mise en miroir avec *La leçon de guitare* de Balthus et qui fait référence au condamné Fuzhuli, ne correspond pas à l'individu sur la photographie (figure 2). Il y a « erreur sur la personne »⁷. J. Bourgon rapporte également que G. Bataille n'aurait pas eu en mains les photographies de suppliciés en 1925, alors que l'auteur affirme dans *Les larmes d'Éros* qu'elles lui auraient été remises par le Dr. Borel à cette date. Il les aurait découvertes par hasard lorsqu'il emprunta à la Bibliothèque Nationale, dès sa parution en 1934, le troisième volume du *Nouveau traité de psychologie* de G. Dumas dans lequel les clichés d'un supplicié servent d'exemple aux « conditions de l'horripilation » (figure 5, voir également les figures 3 et 4 du deuxième volume du *Nouveau traité*)⁸, texte auquel G. Bataille fait référence dans *Les Larmes d'Éros*, et dont certaines photographies sont reproduites dans ce même ouvrage (figures 1 et 2).

On ne revient pas ici sur l'enquête savamment menée par J. Bourgon qui n'accorde pas à l'écrivain le droit d'outrepasser ni la vérité visuelle ni la vérité historique⁹. Bien que le sinologue précise

4 JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, Paris, La maison d'à côté, 2007, p. 226.

5 *Ibid.*, p. 141.

6 JOSEPH-MARIE LO DUCA écrit à propos de l'auteur : « Lui, si courtois, devenait péremptoire pour tuteler la forme matérielle de ses idées. [...] L'image disait tout un raccourci pour lequel les mots n'avaient été qu'un garde-fou » (in GEORGES BATAILLE, *Les larmes d'Éros*, Paris, 10/18, 2008, introduction p. 11).

7 JÉRÔME BOURGON, « Bataille et le supplicié chinois, erreur sur la personne », consultable à l'adresse suivante [<http://turandot.ish-lyon.cnrs.fr/Essay.php?ID=27>].

8 JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, p. 146.

9 « Tendant un miroir pervers au lecteur, au spectateur, ils [les témoins oculaires et les photographes] l'enferment



Ces clichés ont été publiés en partie par Dumas et par Carpentier. Carpentier affirme avoir été témoin du supplice, le 10 avril 1905. Le 15 mars 1905, le "Cheng-Pao" avait publié ce secret impérial sous le règne de Kwang-Song : "Les princes Mengob demandent que le nommé Fou-Tchou-Li, coupable de rapt sur la personne du prince Ao-Iao-Chang, soit traité vivants, puis l'empereur ordonne ce supplice trop cruel et condamne Fou-Tchou-Li à la mort lors par le Ling-Tchi (éclouage en morceaux). Rapport à ceci". Ce supplice date de la dynastie mandchoue. (1644-1911). Cf. Georges Dumas, *Traité de psychologie*, Paris, 1925. Louis Carpentier, *Pékin qui s'en va*, J. Robelin éd., Paris, 1925.

232



3. SUPPLICE CHINOIS

Le monde lié à l'image ouverte du supplicé photographié, dans le temps du supplice, à plusieurs reprises, à Pékin, est, à ma connaissance, le plus angoissant de ceux qui nous sont accessibles par des images que livra la lumière. Le supplice figuré est celui des *Cent nouveaux*, réservé aux crimes les plus loards. Un de ces clichés fut reproduit, en 1923 dans le *Traité de psychologie* de Georges Dumas. Mais l'auteur, bien à tort, l'attribue à une date antérieure et en parle pour donner l'exemple de l'*horripilation* : les cheveux dressés sur la tête ! Je me suis fait dire qu'afin de prolonger le supplice, le condamné recevait une dose d'opium. Dumas insiste sur l'apparence exotique des traits de la victime. Il est bien entendu, je l'ajoute, qu'une indéniable apparence, sans



233



doute, en partie du moins, liée à l'opium, ajoute à ce qu'a d'angoissant l'image photographique. Je possède, depuis 1925 un de ces clichés (reproduit p. 232). Ils m'été donné par le Docteur Borel, l'un des premiers psychanalystes français. Ce cliché eut un rôle décisif dans ma vie. Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique(?) et intolérable. J'imagine le parti que, sans assister au supplice réel, dont il rêva, mais qui lui fut inaccessible, le marquis de Sade aurait tiré de son image : cette image, d'une manière ou de l'autre, il l'eût incessamment devant les yeux. Mais Sade aurait voulu le voir dans la solitude, au moins dans la solitude relative, sans laquelle l'issue extatique et voluptueuse est inconcevable.

234



Balthus :
La Lyone
de guitare
(1934)

Figures 1, 2: Illustrations du *lingchi* publiées par George Bataille dans l'édition de 1961 des *Larmes d'Éros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, pp. 232-233 ^ pp. 234-235 v

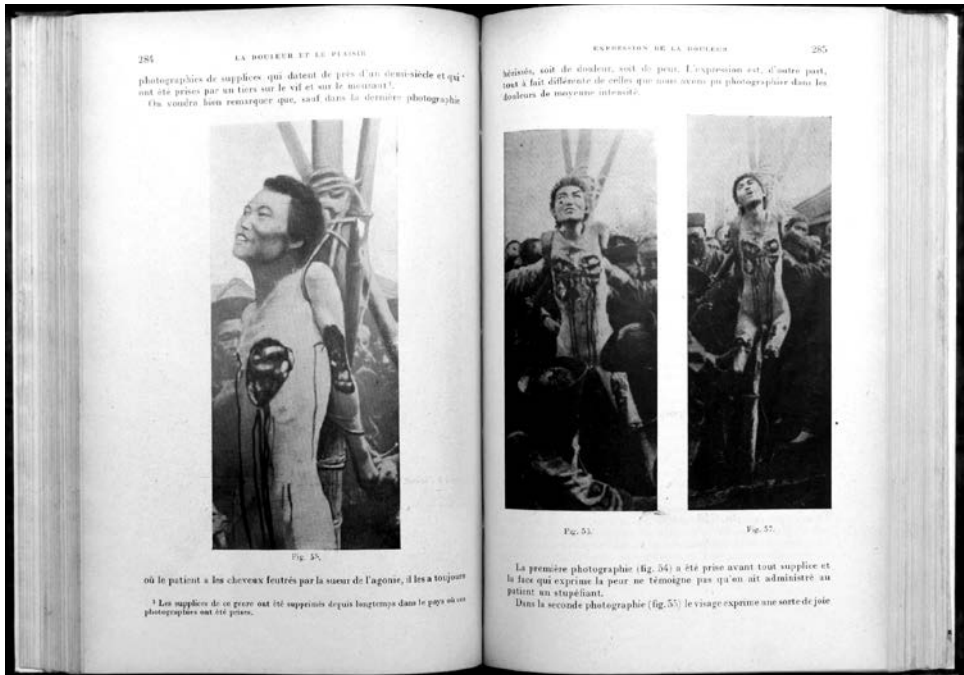


Figure 3: Extrait de GEORGES DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, Paris, Alcan, 1932-1933, tome II, pp. 284-285, présentant des images du *lingchi* pour illustrer le chapitre « Expressions de la douleur », dans le livre III, « La douleur et le plaisir ».

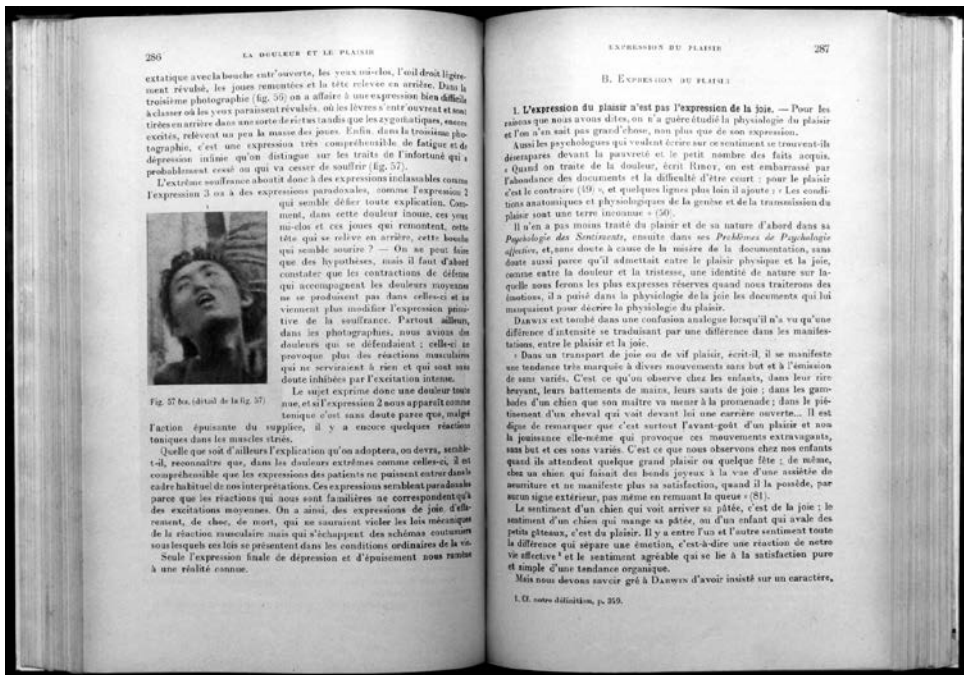


Figure 4: *Ibid.*, pp. 286-287

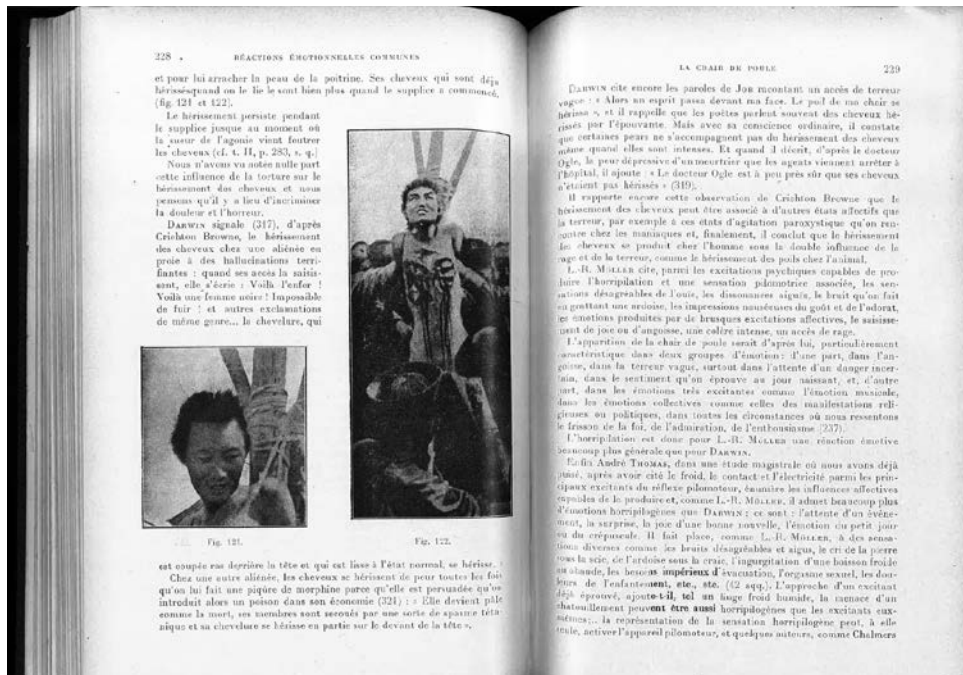


Figure 5: *Ibid.*, tome III, livre II «L'expression des émotions (la chair de poule)», p. 228.



Figure 6: Carte postale datée du 9 juillet 1912, numéro 3 de la série de douze cartes postales intitulée « Les supplices chinois », probablement réalisée le 10 avril 1905 à Caishikou lors du dernier *lingchi* documenté (collection Liou-seu, Tien-tsin; © Turandot/Jérôme Bourgon [http://turandot.chineselegalculture.org/Photographs.php?ID=436&CF=18]).

apprécier le penseur que fut G. Bataille dans les années 1940, il l'accuse de surcroît d'avoir propagé l'idée que les Chinois sont sadiques. C'est sans doute à son insu que l'auteur de *Histoire de l'œil* fut l'un des rouages de la machinerie stéréotypique à propos « du chinois cruel et barbare », enracinée en Occident bien avant 1961, comme le souligne d'ailleurs J. Bourgon lui-même en évoquant une « esthétique de l'horreur »¹⁰. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se référer aux cartes postales françaises de la première partie du xx^e siècle expédiées de Chine (figure 6). Il était alors de bon ton d'écrire un message amical au dos d'une photographie de supplicié – désinvolture d'un temps où l'orientalisme avait toujours un certain effet.

G. Bataille ne stigmatise pas les Chinois dans son texte qui, en revanche, eut une influence certaine auprès d'intellectuels qui se sont leurrés sur la signification du dit « supplice ». « Ce qu'ils [les romanciers et les artistes] croient voir sur ces clichés, c'est non une exécution au sens légal du terme, mais un sacrifice, une fête sanglante, une bacchanale sadienne. Tout cela ne dépend pas d'un décret de la raison, car c'est de l'ordre de la pulsion »¹¹. Pulsions, peut-être : tout est affaire de regard.

G. Bataille ne se livre pas à une analyse historique ou anthropologique du *lingchi*. Il fait part d'une expérience¹² qu'il ose mettre en mots sans détourner son regard de son sujet, le plus sanguinolent et torturé soit-il¹³. Le point de vue que l'auteur de *L'histoire de l'œil* porte sur le supplicié diffère de celui du spécialiste du droit – ce dernier regrettant que « l'écrivain ne se demande à aucun moment quels étaient son nom, son histoire ou son crime. Qu'il soit un corps souffrant lui suffit »¹⁴. Ce qui lui importait, effectivement, était de voir le condamné non pas comme un objet à analyser mais comme un être inspirant prompt à susciter l'extase et à illustrer sa thèse sur le rapport de la mort à l'érotisme. Le texte présente son ressenti. Ce n'est donc pas tant le supplice qui l'intéresse et le contexte culturel dans lequel il est accompli que l'expression et la douleur du supplicié¹⁵ (« le patient »), à propos desquelles il s'interroge dès 1943.

dans les jeux de reflets de l'identification, du narcissisme, que l'auteur des *Larmes d'Éros* a porté à leur plus haute expression » (*Ibid.*, p. 194).

10 *Ibid.*, pp. 80-130.

11 *Ibid.*, p. 230.

12 Cf. DOMINIQUE LECOQ, JEAN-LUC LORY dir., *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1987, à l'article d'EUGÉNIE LEMOINE-LUCCIONI sur « La transgression chez Georges Bataille et l'interdit analytique », pp. 67-81 et à celui de MICHEL LECAMP sur l'écriture bataillienne, « le texte, discours des corps qui s'ouvrent (sans fin) » (« L'œuvre de Georges Bataille : l'espace sacrificiel », pp. 199-203, ici : p. 200).

13 Cf. FRANK JOOSTENS, « Georges Bataille et le "corps contre nature" dans *Documents* », in *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, pp. 103-107.

14 JÉRÔME BOURGON, « Bataille et le supplicié chinois, erreur sur la personne ».

15 Comme le note JOSEPH-MARIE LO DUCA, G. Bataille ne regardait pas tant la mort que l'instant de la mort, la douleur étant pour lui la médiatrice entre la vie et la mort. Il y a non seulement l'idée d'observer quelqu'un à l'article de la mort mais aussi de faire part du ressenti à voir un tel spectacle (in GEORGES BATAILLE, *Les larmes d'Éros*, introduction pp. 16-17).

Dans *L'expérience intérieure*, G. Bataille base déjà sa réflexion sur des photographies d'exécutions. Le court passage qui s'y réfère suit un paragraphe qui porte sur les *Exercices* de Saint Ignace. Le disciple doit s'y plier, «on lui demande d'avoir les sentiments qu'il aurait au calvaire» écrit G. Bataille, «on le veut sorti de lui-même, dramatisant tout exprès cette vie humaine, dont à l'avance on sait qu'elle a des chances d'être une futilité à demi anxieuse, à demi assoupie»¹⁶. Lors de méditations, les postulants jésuites revivaient effectivement dans leur chair certains épisodes de la Passion, ils devaient tendre vers Jésus agonisant, rappelle J. Bourgon qui souligne par ailleurs la relation du mot «supplice» avec l'image christique¹⁷. Sans transition, G. Bataille parle ensuite du supplicé chinois : «Le patient, la poitrine écorchée, se tordait, bras et jambes tranchés aux coudes et aux genoux. Les cheveux dressés sur la tête, hideux, hagard, zébré de sang, beau comme une guêpe. J'écris "beau" ... quelque chose m'échappe, me fuit, la peur me dérobe à moi-même et, comme si j'avais voulu fixer le soleil, mes yeux glissent»¹⁸. Le condamné brûle les yeux de l'écrivain qui ne peut faire face à cette image, ne parvenant pas à poursuivre jusqu'au bout le chemin qui le mènera à l'extase.

Dans les paragraphes suivants, G. Bataille évoque un état de communication diffuse, une félicité de mouvements intérieurs : «Partout autour de nous j'ai trouvé le désir tendu vers un autre semblable : l'érotisme est autour de nous si violent, il enivre les cœurs avec tant de force qu'il n'est pas de céleste échappée qui ne lui emprunte sa forme et sa fièvre»¹⁹. Puis l'auteur revient sur le supplicé : «Le jeune et séduisant Chinois dont j'ai parlé, livré au travail du bourreau, je l'aimais d'un amour où l'instinct sadique n'avait pas de part : il me communiquait sa douleur ou plutôt l'excès de sa douleur et c'était ce que justement je cherchais, non pour en jouir, mais pour ruiner en moi ce qui s'oppose à la ruine». Dans *Le coupable*, publié un an plus tard, l'écrivain rappelle combien l'image du bourreau le hante, se demandant, à propos du supplicé : «qui supportera qu'une horreur si grande exprime fidèlement "ce qu'il est", sa nature mise à nu ?»²⁰. Plus loin, il ajoute, confirmant le rapport que l'on peut établir entre l'image du supplicé et l'agonie christique : «Je n'ai pas choisi Dieu comme objet, mais humainement, le jeune condamné chinois que des photographies me représentent ruisselant de sang, pendant que le bourreau le supplicie (la lame entrée dans les os du genou). À ce malheureux, j'étais lié par les liens de l'horreur et de l'amitié. Mais si je regardais l'image *jusqu'à l'accord*, elle

16 GEORGES BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard (coll. Tel), 2008 (orig. 1943), p. 139.

17 JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, p. 130.

18 GEORGES BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 139. Critiquant ce passage, J. Bourgon écrit : «En substituant un jeune corps sanglant et anonyme au Crucifié, Bataille a cru substituer l'humanité à la divinité, élargir ainsi le sens du sacrifice. Il ne s'aperçoit pas qu'il sacrifie le sens lui-même, en faisant disparaître l'historicité du supplicé» (JÉRÔME BOURGON, «Bataille et le supplicé chinois, erreur sur la personne», consultable à l'adresse [<http://turandot.chineselegalculture.org/Essay.php?ID=27>]). Bien qu'il ne fasse effectivement pas état de cette historicité, G. Bataille prète pourtant bien au *lingchi* un sens, sacrificiel en l'occurrence, on y reviendra.

19 GEORGES BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 140.

20 GEORGES BATAILLE, *Le coupable*, Paris, Gallimard (coll. L'imaginaire), 1961 (orig. 1944), p. 63.

supprimait en moi la nécessité de n'être que moi seul : en même temps cet objet que j'avais choisi se défaisait dans une immensité, se perdait dans l'orage de la douleur»²¹.

Il est ici question d'une communication engendrée par l'excès de la douleur et d'une transformation intérieure qui n'est pas jouissance mais déstructuration. Il s'agit de *ruiner en soi ce qui s'oppose à la ruine*, d'aboutir à *l'accord* entre l'observateur et le supplicié. Par l'empathie, G. Bataille tente de quitter son être conscient, le *je* qui, écrit-il, «incarne en moi la chiennerie docile. [...] C'est l'expression de l'universel qui donne à l'universel une figure domestiquée»²². L'auteur tend à parvenir à une désindividuation comme le disciple jésuite tente de vivre ce que vécut le Christ à l'agonie, il cherche à quitter son être conscient pour accéder à une douleur qui dépasse la conscience, à une sphère au-delà de l'universel domestiqué. Dans *L'expérience intérieure*, l'érotisme se réfère à cette perte de l'individuation ; G. Bataille essaye d'accéder par l'expérience intérieure, précisément, à un état hors de lui, à un état altéré de la conscience. C'est bien à quoi renvoie l'étymologie du terme d'extase, *ekstatikos*, «qui fait sortir hors de soi». Mais en 1943, si l'auteur fait part de l'altération de son *je* à la vue d'un supplicié chinois dans un chapitre intitulé «extase», il n'emploie pas directement ce mot pour qualifier son expérience pour le moins érotique. C'est dans *Les larmes d'Éros* qu'il fait explicitement référence à l'extase qu'il aurait vécue en 1938. Revenons donc à cet ouvrage.

Avant de faire part de son expérience personnelle, G. Bataille se réfère en tout premier lieu à l'extase du supplicié lui-même. Il précise que «Dumas insiste sur l'apparence extatique des traits de la victime.» Et c'est cette apparence qu'il questionne lorsqu'il écrit : «Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique (?) et intolérable». L'auteur n'affirme donc pas que le supplicié est en extase ; il s'interroge sur la portée extatique de la douleur. En revanche, il place l'extase du côté de Sade. L'érotisme suscité par l'image du condamné est alors replacé dans l'intimité du Marquis : «Sade aurait voulu le voir dans la solitude, au moins dans la solitude relative, sans laquelle l'issue extatique et voluptueuse est inconcevable». Enfin, il narre sa propre expérience extatique. Il l'aurait vécue lors d'un exercice corporel particulier : la pratique du yoga. «Ce fut à cette occasion que je discernai, dans la violence de cette image, une valeur infinie de renversement». Plus loin, il ajoute : «Je fus si renversé que j'accédai à l'extase». Dans *L'expérience intérieure*, on lit que la «plénitude du mouvement intérieur se dégageant de l'attention prêtée d'ordinaire aux objets du discours est nécessaire à l'arrêt de ce dernier. C'est pourquoi la maîtrise de ce mouvement, que les Hindous dans le yoga s'efforcent d'obtenir, accroît le peu de chances que nous avons de sortir de prison»²³. C'est donc le yoga – qui vise à une transformation intérieure, au dépassement de son «humanité»

21 *Ibid.*, p. 73.

22 GEORGES BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 134.

23 *Ibid.*, p. 132.

par des mouvements corporels, où l'esprit « démembré » est au-delà des sens et de la pensée²⁴ – qui permit à Bataille de quitter le *je* que l'on évoquait précédemment.

Mais que dire du *je* du supplicé et de l'acte légal qui le démembre ? L'analyse des dessous de l'image, l'interprétation du *lingchi* au regard des représentations chinoises sur le corps révèlent que cet être, déstructuré, est réduit à néant. Il dépasse l'oubli de soi, il est condamné à l'oubli des autres. Au terme de l'exécution, le condamné n'est strictement plus *rien*. Être antisocial, il se fait antésocial, il se rapproche de l'animalité et du chaos, c'est ce que l'on propose maintenant de démontrer.

Le lingchi originel: une ordalie cannibalique

Comme nous l'avons déjà indiqué, ce que G. Bataille a nommé « supplice chinois » est appelé *lingchi* 凌遲. Sans détour, J. Bourgon qualifie cette expression de « monstruosité sémantique »²⁵ dans le vocabulaire du droit chinois où « la clarté des termes doit refléter l'application mesurée des peines »²⁶. Selon lui, le mot aurait été importé des steppes. Il serait d'origine Khitan, les Khitan étant un peuple proto-mongole qui fonda la dynastie des Liao (907-1125) – le démembrement ayant été inscrit dans le code pénal sous la dynastie des Yuan (1271-1368) jusqu'à son abolition par les Qing (1644-1912) en 1905.

Qian Daxin, philosophe et grand lettré du XVIII^e siècle, insista sur l'origine obscure et barbare du mot *lingchi*. Bien avant lui, d'autres lettrés et penseurs chinois s'offusquèrent non pas tant du terme que de la pratique du *lingchi* – comme Lu You au XII^e siècle puis Wang Mingde au XVII^e siècle²⁷. Une telle disposition méprisante à l'égard du droit chinois est inscrite dans les textes classiques, lesquels prêtent une origine exogène, et donc « barbare » aux châtiments ; ces derniers auraient en effet été inventés non pas par les Han, ceux qui composent les Chinois dans leur très grande majorité, mais par les Miao, une population minoritaire des confins méridionaux du pays²⁸.

L'histoire raconte que le roi des Miao aurait transformé son État, qui reposait sur un mode de gouvernement bienveillant, en un royaume régi par le biais des châtiments. « Le peuple retourna à la sauvagerie et sombra dans la cruauté la plus noire, et cela jusqu'à ce que l'Empereur jaune [l'un des cinq souverains mythiques de l'antiquité], incommodé par l'odeur des supplices, châtiât le tyran,

24 Cf. PIERRE FEUGA, TARA MICHAËL, *Le Yoga*, Paris, Presses universitaires de France (coll. Que sais-je ?), 2004 (orig. 1998), p. 37. Dans les textes sanskrits, le Purusa, l'esprit, est décrit comme un « mâle » primordial, géant cosmique sacrifié dont les parties du monde sont les membres (*ibid.*).

25 On reviendra sur les sens du terme *lingchi*.

26 JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, p. 173.

27 *Ibid.*, pp. 202-209.

28 Cf. *Chou King [Shujing]. Les Annales de la Chine*, trad. SÉRAPHIN COUVREUR, Paris, Les Belles Lettres, 1950, chap. XVII Luxing ou Les châtiments de Lu, § 3, pp. 376-377.

exterminât sa postérité et remît en place l'ordre civilisé»²⁹. En ce sens, le châtement est placé sous le chef d'une accusation : la cruauté, et il renvoie par ailleurs à l'altérité, les Miao, en même temps qu'à l'extension de l'empire et au processus de civilisation du territoire. Enfin, le châtement imposé par le roi miao fut remplacé par celui placé sous l'égide de l'Empereur jaune, et c'est par le fait de châtier un roi qui châtiât excessivement que le châtement prit place au sein de l'empire chinois. Différents transferts ont donc été opérés : de la barbarie à la civilisation, des Miao aux Han, de la périphérie au centre, du châtement excessif au châtement géré par le fils du ciel, l'humanité étant, dans les représentations chinoises, sous la responsabilité de l'empereur qui, en tant que détenteur du Mandat céleste, se devait d'assurer l'harmonie entre ciel et terre. Dans un autre mythe, c'est l'usage de l'un des pires châtements, le *lingchi*, qui permit l'avènement d'un roi vertueux.

L'homme qui est dit avoir subi le premier *lingchi*, Bo Yikao³⁰, fut victime du dernier souverain des Shang, Di Xin, qui aurait fait découper et cuisiner son corps pour le donner à manger au père de Bo, le futur Wu Wang, fondateur des Zhou en 1046 avant J.-C., lui-même connu comme souverain très vertueux³¹. J. Bourgon souligne que cet épisode atroce est à l'origine de la première passation du Mandat céleste d'une dynastie faillie à celle qui reprend le flambeau de la civilisation, la naissance et la prolifération du *lingchi* étant systématiquement associées à des « règnes de perdition »³². Mais une autre lecture de ces données est possible : la condamnation au démembrement prononcée par le roi, et l'ingestion de Bo par son propre père sonnèrent le glas d'un règne cruel et engendra une dynastie vertueuse dirigée par celui qui fut châtié et ingéra son propre fils. C'est que l'empereur des Shang ordonna un châtement puis organisa un repas cannibalique, sorte d'ordalie qui permit de révéler la vertu du père de Bo³³. « Pour que soit acquise une autorité adéquate, pour que soient annexées les nouvelles Vertus nécessaires à un pouvoir neuf, pour que d'un seul coup soient possédées les qualifications emblématiques requises, le festin cannibalique s'impose à un pouvoir qui s'inaugure ou qui s'étend. [...] On affirme sa confiance, on établit ses droits sur l'avenir quand, en mangeant des enfants, on semble sacrifier sa postérité. Mais c'est mieux encore préserver ses droits, c'est mieux encore consacrer son Prestige, nourrir sa Vertu et celle de sa Race que d'avoir la force – non pas

29 FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 9.

30 Selon Wang Mingde, Bo fut le premier à éprouver le *lingchi*, cf. WANG MINGDE, *Dulü peixi* [Guide du code pénal], 1678-1682, *Zibu*, vol. 37, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1994, 4. 9b-4. 10a, cité par JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, p. 206 et ID., *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge, Massachusetts – London, Harvard University Press, 2008, p. 89.

31 RÉMI MATHIEU, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 142.

32 JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, p. 206.

33 « Il y a dans le festin cannibalique quelque chose d'une ordalie. Celui qui ingère le bouillon prouve sa Vertu ; mais celui qui a imposé l'épreuve peut s'arranger pour tourner à son propre avantage l'issue du jugement. L'éprouvé est libéré. On peut déclarer que, s'il est tenu quitte, c'est seulement parce qu'en acceptant l'épreuve, il s'est disqualifié, ou, tout aussi bien, parce qu'il s'est délivré d'une vertu incriminable. Le bouillon administré est à la fois purge et sacrement » (MARCEL GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1994 [orig. 1926], p. 164).

simplement de manger des enfants, de manger son semblable – mais de manger les siens, ses propres fils»³⁴. Le *lingchi* mythique fut donc associé à un rituel d'endocannibalisme et il engendra un renversement³⁵, de sorte qu'un nouvel ordre du monde fut alors institué – de même, la cruauté excessive du roi des Miao mit fin à son règne et engendra un retour de la civilisation sous l'égide du fils du ciel.

Précisons que dans les textes de l'antiquité chinoise, *lingchi* (dans sa graphie ancienne 陵遲) désigne, au sens concret, l'érosion progressive d'une colline ou d'un tertre funéraire et, au sens figuré, la décadence graduelle des institutions. Le terme se réfère donc très explicitement à ce qui est mis en péril au moment où il est exécuté : les institutions. Il renvoie par ailleurs à l'acte qui accompagnait le démembrement du condamné : la destruction du tumulus ancestral. En effet, dans les premiers temps de la pratique du *lingchi*, l'exécution ne se référait pas seulement à l'individu mis en cause, mais le lignage de cette personne était également touché, toutes ascendance et descendance étant bannies³⁶ – ce qui rappelle le mythe évoqué plus haut rapportant que la postérité du roi des Miao fut châtiée

Une lente offense faite au corps

Le terme *lingchi* écrit ainsi 凌遲 se réfère, sur un autre registre, à une lente offense. Pris comme verbe, *ling* signifie «insulter», «offenser» ou encore «monter», et *chi* est associé au qualificatif «lent» de même qu'à l'expression «être en retard». On peut comprendre l'association établie ici entre le caractère «offenser», «insulter» et l'adjectif «lent» de par le traitement qui était réservé au condamné, lentement mené vers la mort³⁷. Cette logique opératoire s'inscrit dans la perception cosmologique du pouvoir et du corps, idée que l'on propose à présent de développer en apportant tout d'abord quelques éclaircissements sur le statut du corps en Chine, dont le bien-être dépend de son rapport au monde.

34 MARCEL GRANET, *op. cit.*, pp. 162-163. En Chine, donner à manger sa propre chair à un parent proche atteint d'une maladie grave est considéré comme le meilleur des remèdes et comme un acte suprême de piété filiale (FRANÇOISE LAUWAERT, *Recevoir, conserver, transmettre. L'adoption dans l'histoire de la famille chinoise. Aspects religieux, sociaux, juridiques*, Bruxelles, Institut belge des Hautes études chinoises [Mélanges chinois et bouddhiques 24], 1991, p. 109). Les remèdes à base de matières humaines sont aussi connus des Européens à la Renaissance (DAVID LE BRETON, «Ceci est mon corps. Manger la chair humaine», *Religiologiques* 17 [1998], pp. 99-III, ici p. 100).

35 En chinois, les termes qui désignent à la fois la révolte contre l'État et contre les parents comportent l'idée de retournement ou de renversement : «remonter le courant», «mettre sens dessus dessous» (FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 72).

36 JÉRÔME BOURGON, «*Lingchi*. Brève histoire d'un trop fameux supplice chinois», 2004, disponible à l'adresse suivante : [<http://turandot.ish-lyon.cnrs.fr/index.php>].

37 Bien que le *lingchi* laisse apparaître une certaine lenteur dans le terme, l'exécution était décidée et mise en acte très rapidement (FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 72.) ; elle était toutefois lente si on la compare, par exemple, à une décapitation.

Le corps n'est pas séparé de l'esprit. Ce *shen* 身 est un «body/self»³⁸, un corps-personne. Un texte antique stipule que lorsque le *shen* est gouverné, la maison est bien tenue; si la maison est administrée selon les usages, l'État l'est également, interrelations qui s'entendent aussi à rebours³⁹. Une telle perception à la fois déterministe et interactive, qui fait du corps un État en petit, est une conséquence directe du modèle chinois des origines du monde et de l'humanité selon lequel une série de divisions séquentielles permet de sortir du chaos. Toute chose est un fragment du chaos originel; à l'empereur de préserver l'unité primordiale, source d'harmonie. La dissolution universelle étant perçue comme une menace constante, il convient d'accomplir une série de rites qui imposent la division et maintiennent l'ordre en place: c'est au travers de la séparation des sexes, de l'aîné et du cadet, du souverain et de ses sujets, des civilisés et des barbares, que cet ordre perdure.

Le *shen* est non seulement un État en miniature mais également un microcosme. Constitué d'os et de chair, il est composé de substances célestes et terrestres correspondantes. Et si le corps est un cosmos, il est aussi un fragment du cosmos, lié à lui en substance par un flot d'énergies qui va de l'intérieur vers l'extérieur et inversement (la peau se situant à l'interface entre les deux). Le *shen* est ainsi fait de matières différentes, fluctuantes et instables. De telles conceptions renvoient à l'idée de «corps composite»⁴⁰ mû par des substances hétérogènes qui génèrent des transformations de par leur caractère changeant. Le corps serait pareil à une masse dynamique en perpétuelle métamorphose et en étroite relation avec son environnement, car, on l'aura compris, s'il n'est pas séparé de l'esprit, il n'est guère plus indépendant de l'univers qui l'entoure; poreux, il s'en imprègne et l'incarne tout autant⁴¹.

Ce corps *shen* se distingue du corps perçu de l'extérieur comme une forme offerte à la vue (*xing* 形), une image, un pictogramme renvoyant au corps idéal *xing* 性 transmis par ses parents cosmiques (Ciel et Terre). *Xing* est le corps propre animé par le souffle et l'esprit parcouru par des fluides (l'eau, le sang, le sperme), et le siège des sentiments naturels et des émotions⁴².

38 MARK EDWARD LEWIS, *The Construction of Space in Early China*, New York, SUNY Press, 2006, p. 4.

39 *Ibid.*, p. 2.

40 *Ibid.*, p. 36.

41 Le *shen*, corps-monde en relation avec l'univers qui l'entoure, rappelle l'être-au-monde sous-tendu par le concept de *Leiblichkeit* développé par M. Merleau-Ponty puis par M. Richir, notions qui permettent de caractériser la relation du corps au monde, de saisir comment le corps vivant (*Leib*) s'établit au sein du monde afin de communiquer et d'entrer en relation avec ce qui l'entoure (cf. ALEXANDER SCHNELL, «*Leib* et *Leiblichkeit* chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir», *Annales de phénoménologie* 8 [2009], pp. 139-162). Si le terme de *Leiblichkeit* permet de définir une telle mise en rapport, en Chine, le terme *shen* suppose en lui-même cette connexion. Remarquons par ailleurs que l'expression *body/self* employée par M. E. Lewis est d'autant plus pertinente qu'elle comprend – volontairement? – la locution *self*, notion winnicottienne qui se subdivise en *vrai* et en *faux self*, et qui est mise en parallèle, par D. W. Winnicott lui-même, avec la distinction établie par S. Freud entre une «partie centrale gouvernée par les pulsions» et une «partie tournée vers l'extérieur qui établit des rapports avec le monde» (DONALD WOODS WINNICOTT, *La mère suffisamment bonne*, Paris, Payot, 2006, p. 94).

42 FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 38.

En plus du corps-personne et du corps-forme, les Chinois identifient une troisième figure du corps, le *ti* 體 qui se transmet dans la chaîne des générations, et dont le caractère d'écriture comprend le caractère « os », les os, par opposition à la chair, associée aux femmes, représentant la substance agnatique par excellence. Ce *ti* est conçu comme un assemblage de membres : c'est le corps façonné par l'institution de la parenté qui renvoie au culte ancestral et au deuil⁴³. Il a par ailleurs des analogies sémantiques et graphiques avec la ritualité *li* 禮⁴⁴.

Ce corps à la fois corps-personne, corps-forme et corps-généalogique⁴⁵ – dont les représentations « procèdent d'une vision organiciiste et ritualisée du monde, comportant un ordre, une structure interne visible, et des processus »⁴⁶ – est transformé par les châtiments, qui, comme les rites⁴⁷ agissent sur le corps. Dans le chinois ancien, forme et châtiment se disent identiquement *xing*⁴⁸. C'est avant tout le corps-forme *xing* qu'il est nécessaire de réformer par des châtiments *xing*; châtier un coupable, c'est donc le réformer littéralement écrit F. Lauwaert⁴⁹. Et plus l'offense faite à la société touche à ses fondements naturels, plus radicale est la réforme du corps *xing*⁵⁰ : plus radicale est par conséquent l'« offense » – ce *ling* du terme *lingchi*. On ajouterait que les châtiments dénonçant un dérèglement du monde, un non-respect de l'ordre cosmologique entre terre et ciel, châtier, c'est aussi réformer l'État et reconfigurer le microcosme que constitue le corps du condamné, et ce, pour mieux réordonner l'univers global dont l'ordre est assuré par l'empereur (telle est la thèse que l'on défend ici). On propose de suivre à présent le parcours qui mène le condamné à sa déstructuration profonde afin de mieux saisir la logique rituelle du *lingchi*.

43 CATHERINE DESPEUX, « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité », *L'Homme* 137 (1996), pp. 81-118.

44 MARK EDWARD LEWIS, *op. cit.*, p. 14.

45 On reprend les expressions de FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 38. CATHERINE DESPEUX (*Taoïsme et corps humain. Le Xiuzhen tu*, Paris, Guy Tredaniel, 1994) parle respectivement de corps-personne (*shen*), de corps sous son apparence structurelle (*xing*) et de corps physique (*ti*). Cf. aussi ID., « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité ».

46 CATHERINE DESPEUX, *op. cit.*, p. 8.

47 FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 38. On peut se demander si les châtiments ne sont pas des rites à part entière.

48 LÉON VANDERMEERSCH, « Ritualisme et juridisme », in ANNE-MARIE BLONDEAU, KRISTOFER SCHIPPER éd.s., *Essais sur le rituel*, Louvain – Paris, Peters, 1990, pp. 45-56.

49 FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 38.

50 *Ibid.*, p. 38.

Le démembrement

À Pékin, le parcours des condamnés s'apparentait à un voyage vers l'Ouest⁵¹. En Chine, l'Ouest est associé à la couleur blanche qui est la couleur du deuil et qui représente aussi la pureté, la justice. L'Ouest est par ailleurs la direction du soleil couchant. Dans les *Mémoires historiques* de Sima Qian, on lit que «le côté de l'est est celui où les êtres commencent et naissent; le côté de l'ouest est celui où les êtres s'achèvent et arrivent à maturité»⁵². Le condamné est mené vers sa fin au terme d'un jugement, son exécution à l'Ouest renvoyant également à Xiwangmu, la Reine mère d'Occident, qui, est-il précisé dans le *Shanhaijing*, «prévient les cataclysmes célestes»⁵³.

À un carrefour, sur la Place Caishikou, à la croisée des chemins donc, point géomantiquement central où se condensent les forces du cosmos, le nom du condamné était tout d'abord appelé par le magistrat en charge de l'exécution qui énonçait son crime et sa sentence que l'accusé était censé approuver – «acceptation» de son sort sur laquelle nous reviendrons. Il était ensuite plus ou moins dénudé. Or, en Chine, le fait d'être vêtu marque la distinction entre l'état sauvage et l'état civilisé. Dans l'art chinois, depuis ses origines, le corps est toujours habillé parce qu'il est avant tout social⁵⁴. Il est par ailleurs dépeint en mouvement, ondulant⁵⁵. Le corps nu, selon cette conception, ne reflète pas la vraie nature de l'homme inscrit pas essence dans la société. Il est un signe de décadence sociale. Dêvêtir le condamné, c'est donc marquer son caractère asocial, l'inscrire dans une certaine animalité.

Le supplicé bataillien était ensuite attaché à un poteau par le torse, la taille et la natte. Le chef des bourreaux était accompagné par ses sbires qui tiraient sur les cordes pour maintenir le condamné en position debout pendant que son sein gauche puis son sein droit étaient coupés, et les muscles vastes externes des cuisses gauche et droite sectionnés. On assistait ensuite à l'élimination des biceps gauche et droit – des manœuvres étaient alors nécessaires afin de délier les membres et modifier le jeu de cordes. Puis les bras étaient tronçonnés au niveau des coudes, les jambes au niveau des genoux, donc aux articulations. Enfin, le tronc était décapité puis détaché.

À l'opposé d'une marionnette que l'on manipule pour lui donner vie, les bourreaux manipulaient le corps d'un homme en déliquescence pour l'amener vers la mort et le néant. Les gestes qu'ils accomplissaient répondaient à une logique : ils opéraient de gauche à droite, le côté gauche renvoyant au *yang*, tandis que le côté droit symbolise le *yin*. «Lorsqu'on va recevoir un châtement, on découvre

51 JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, p. 65.

52 ÉDOUARD CHAVANNES, *Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, vol. 3, Paris, Maisonneuve, 1969, pp. 25-26.

53 ANNE BIRRELL trad., *The Classic of Mountains and Seas (Shanhaijing)*, London, Penguin Books (Penguin Classic), 1999, p. 24.

54 MARK EDWARD LEWIS, *op. cit.*, p. 76.

55 CATHERINE DESPEUX, *op. cit.*, p. 7.

l'épaule droite, et lorsqu'on assiste à une cérémonie joyeuse, on découvre l'épaule gauche. Ici encore, et dans un certain nombre de cas du même genre, la Gauche est le côté faîte, tandis que la Droite est le côté néfaîte»⁵⁶. Ce faisant, les bourreaux menaient le condamné insensiblement vers une dimension néfaîte du monde, et ce, en position debout. Confucius associe dans le *Lunyu* le verbe *li* 立, «se tenir debout», au verbe *li* 禮, «rite»⁵⁷, lui-même phonétiquement et graphiquement proche de *ti* 體, «corps» (cf. *supra*). Selon cette conception, le corps doit avoir un certain maintien quand il pratique un rite. En position debout, le condamné au *lingchi* se soumettait à un châtement rituel qui visait à le reconfigurer. Son corps-forme, *xing*, étant transformé, F. Lauwaert y voit précisément un rite de désacralisation du corps⁵⁸.

On assiste à une séparation de la chair et des os, deux termes constituant une métaphore pour désigner la parenté proche en Chine. Ils renvoient respectivement à la mère qui transmet la chair associée au *yin*, et au père qui transmet les os liés au *yang* – sur un autre registre, la chair est aussi en rapport à la terre, et les os au ciel. Or, quand les énergies du *yang* sont isolées des énergies du *yin*, elles ne peuvent constituer un corps. Dès lors, elles retournent au néant⁵⁹. Les énergies *yin* et *yang* du supplicé sont ainsi anéanties. Par ailleurs, la tête étant métaphoriquement associée au ciel⁶⁰, le bas du corps étant la terre⁶¹, ciel et terre sont ici séparés dans leur complémentarité : le corps *shen* du criminel est décomposé.

En commettant un crime de lèse-majesté, le condamné a engendré le chaos et c'est le chaos qui répond au chaos : son corps, perçu comme un cosmos et comme un État, se doit d'être divisé. Remarquons à ce propos que, dans les représentations médicales taoïstes, le corps est de forme ovoïde, généralement dessiné sans les membres. Afin d'explicitier une telle représentation, C. Despeux renvoie au mythe de création et à la vision du monde en tant que chaos, grand tout indivis et mêlé, parfois conçu sous la forme d'un œuf⁶² : «les contours du corps s'effacent devant son devenir, sa réintégration à la Voie, au grand Vide, qui se déroule quasiment sous nos yeux quand on contemple cette image»⁶³. N'est-ce pas la réintégration du condamné aux origines du monde que l'on observe en regardant les photographies qui ont tant fascinées G. Bataille ?

56 MARCEL GRANET, «La droite et la gauche en Chine», in *Essais sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses universitaires de France, 1990 (orig. 1933), p. 18.

57 MARK EDWARD LEWIS, *op. cit.*, p. 14.

58 FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 78.

59 MARK EDWARD LEWIS, *op. cit.*, p. 44.

60 CATHERINE DESPEUX, *op. cit.*, p. 107.

61 MARCEL GRANET, *art. cit.*, p. 21.

62 CATHERINE DESPEUX, *op. cit.*, p. 7.

63 *Ibid.*, p. 193.

Sur le plan symbolique, un individu étant fils du ciel et de la terre, et son lien au ciel, au père, à la hiérarchie du lignage étant inaliénable, la brisure des os marque une rupture radicale avec sa lignée⁶⁴. Le bourreau détruit littéralement son corps généalogique. Finalement, le condamné n'a plus ni *shen*, ni *xing*, ni *ti*. Son corps sous ses différentes facettes est transfiguré⁶⁵.

Le corps démembré du condamné était ensuite convoyé jusqu'à la fosse commune, plus loin encore vers l'Ouest, dans une friche à proximité de la muraille. Aucun rite de funérailles n'était alors organisé; le mort n'était donc pas socialisé comme on le fait d'habitude en Chine afin qu'il devienne ancêtre et permette ainsi à sa lignée de se perpétuer – les âmes éthérées d'un « bon mort », *hun*, qui abandonnent le corps au moment du décès étant fixées sur une tablette, et les âmes matérielles, *po*, étant attachées au corps et à la tombe. Le coupable mourrait donc de malemort, tout comme sa victime. Il devenait dès lors un risque pour les vivants. À ce propos, les juges terrestres ne disaient rien. Autrement dit, le malemort n'avait pas terminé de purger sa peine par le biais du démembrement, sa lourde condamnation était encore jugée au sein des Sources jaunes⁶⁶. Il n'avait pas fini de souffrir même si ce n'était alors plus que sous la forme d'une âme errante.

La déstructuration de celui qui a ébranlé les fondements de l'ordre humain est donc complète : le bourreau reconfigure son corps-personne, son corps-forme et son corps-généalogique afin qu'il s'inscrive dans la société par le déni, plus exactement par un anéantissement. Cette « création » dans la douleur fait écho à la création du monde.

Un sacrifice ?

Des témoins occidentaux ont prétendu que des parties du corps démembré étaient jetées à la foule et consommées⁶⁷. De même, la pharmacie du Pavillon de la Grue de l'Ouest, qui occupe aujourd'hui encore la partie nord-ouest de la place, était connue pour employer les restes du condamné pour confectionner certains médicaments⁶⁸. Ainsi, le supplicié – qui, rappelons-le, avait donné son « assentiment » à son propre démembrement – subissait peut-être d'autres transformations au terme de sa mort. L'endocannibalisme réapparaît ici, par « rumeur » interposée, dans l'acte rituel du *lingchi*. Ce dernier n'était-il pas dès lors un sacrifice ?

64 FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 78.

65 N'est-ce pas là ce « beau » que voyait en lui G. Bataille ?

66 Dans le monde des Enfers, les juges sont représentés comme des fonctionnaires d'ici-bas (FRANÇOISE LAUWAERT, *Le meurtre en famille*, p. 48).

67 Ce que réfute J. Bourgon.

68 Voir JÉRÔME BOURGON, *Supplices chinois*, p. 68. On notait précédemment que le fait de manger de la chair d'un parent proche était considéré comme ayant des vertus de guérison.

Aux yeux de G. Bataille, il l'est assurément. À tel point qu'il l'écrit dès la première ligne de « supplice chinois » et le suggère au détour de dessins de sacrifices aztèques⁶⁹ placés à la fin du texte, et d'une photographie du condamné dans l'index des *Larmes d'Éros*, après le mot « sacrifice ». Dans sa *Théorie de la religion*, l'auteur précise que « la destruction que veut opérer le sacrifice n'est pas l'anéantissement. [...] C'est la chose, seulement la chose, que le sacrifice veut tuer dans la victime » qui est rappelée « à l'intimité du monde divin, de l'immanence profonde de tout ce qui est »⁷⁰. G. Bataille « étend l'acception du terme sacrifice en le désignant par toute forme de perte ou d'altération subie par le sujet, sur le plan physique ou sur celui de la représentation »⁷¹. Au regard des représentations chinoises, l'homme démembré n'est pas seulement altéré, il est anéanti.

Revenons au *lingchi* originel. En acceptant, sans doute à contre-cœur, de consommer son fils, le père de Bo se soumit à l'attaque du souverain dirigée contre lui⁷². Le mythe évoque une violence première, externe, infligée à Bo par le roi, puis une violence infligée à soi-même (sous l'influence du roi) par le père de Bo. Mais alors, de victime, le père de Bo devint « en retour » quelqu'un de puissant, il fit montre de sa vertu et déchoir son cruel prédécesseur. C'est ce que M. Bloch appelle « la violence en retour » et qu'il place au centre de l'acte sacrificiel⁷³. En revanche, dans le cadre de la législation chinoise telle qu'elle fut instaurée, d'après les textes, à partir du x^e siècle, la « victime » du *lingchi*, le condamné au « supplice », subit une violence sans retour qui le plonge à jamais dans l'oubli. La rumeur laisse toutefois entendre qu'une certaine efficience aurait été prêtée à ses restes⁷⁴.

Au-delà de la force dissuasive et performative d'un tel rituel qui fait montre de l'ordre social – car en y assistant, on pouvait assurément éprouver la douleur du supplicé qui incitait à ne pas commettre de tels crimes⁷⁵ –, et qui contrevient, par ailleurs, au dérèglement universel, la consommation de la

69 À propos du « motif aztèque » chez G. Bataille, cf. FRANCIS MARMANDE, « Georges Bataille : le motif aztèque », in *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, pp. 19-29.

70 GEORGES BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1973, p. 60.

71 JULIETTE FEYEL, « Le corps hétérogène de Georges Bataille », in HUGUES MARCHAL, ANNE SIMON dirs., *Projections : des organes hors du corps* (actes du colloque international des 13 et 14 octobre 2006), 2008, publication en ligne [www.epistemocritique.org], pp. 62-70, citation p. 69.

72 Voir à ce propos ce que disent MAURICE BLOCH (*La violence du religieux*, trad. de l'anglais par Catherine Cullen, Paris, Odile Jacob, p. 59) et JEAN-PIERRE VERNANT (« À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », in MARCEL DETIENNE, JEAN-PIERRE VERNANT dirs., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 37-132) sur Agamemnon et le sacrifice d'Iphigénie remplacé par celui d'une biche.

73 MAURICE BLOCH, *op. cit.*, pp. 55-94.

74 Des actes cannibales eurent cours lors de la Révolution culturelle (1965-1969) ; l'ingestion d'un foie humain devait se faire avec le consentement du possesseur pour être efficient (YI ZHENG, *Stèles rouges. Du totalitarisme au cannibalisme*, Paris, Bleu de Chine, 1999, p. 48).

75 Par la souffrance, on enseigne quelque chose à l'individu, cf. FRANÇOISE HÉRITIER, *De la violence I*, Paris, Odile Jacob, 2005, (orig. 1996), p. 37.

chair du supplicié – lequel avait subi son triste sort en *silence*⁷⁶ – aurait assuré une certaine vitalité à la foule environnante. On prêtait donc à ce rituel une efficacité complémentaire : la revivification du monde précédemment désordonné, élément anthropologique qui ramène au premier plan l'idée soulevée par G. Bataille⁷⁷. Avant d'être une sanction juridique, le *lingchi* fut peut-être un sacrifice humain, d'où les quelques anecdotes où les deux scènes, pénale et sacrificielle, se superposaient encore.

⁷⁶ On s'étonne de ne jamais voir sur les photographies un condamné vociférant ou hurlant sa douleur. Un certain silence, qu'il conviendrait d'interroger, entoure les descriptions.

⁷⁷ Parlant du sacrifice humain des Aztèques, F. Héritier précise que le sacrifié était originaire d'une autre population et que cette « mise à mort qui est censée être réclamée par les dieux est moins une volonté de détruire l'Autre que d'obtenir par son intermédiaire et l'épanchement de son sang le bien souverain dont jouit la société maîtresse et dont elle ne saurait se passer, le sacrifice garantissant ainsi, par la terreur organique qu'il inspire, la cohésion de la société toute entière » (FRANÇOISE HÉRITIER, *op. cit.*, p. 36). Cf. le volume collectif dirigé par MAURICE GODELIER et MICHEL PANOFF (*Le corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1998) ; le sacrifice humain apparaît comme une manière de rétablir l'ordre, social et cosmique (1998).