HAL
open science

Le “ banquet mobile ” (liudong baozhuo) de noces en Chine rurale contemporaine

Renyou Hou

▶ **To cite this version:**

Renyou Hou. Le “ banquet mobile ” (liudong baozhuo) de noces en Chine rurale contemporaine. Études Chinoises, 2018. hal-02395673

HAL Id: hal-02395673

https://hal.science/hal-02395673v1

Submitted on 10 Dec 2019

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.

HOU Renyou*

Le « banquet mobile » (*liudong baozhuo* 流动包桌) de noces en Chine rurale contemporaine

Résumé – Cette note de recherche vise à éclairer les transformations des relations sociales en Chine rurale contemporaine par l'analyse du recours et de la popularisation d'une forme commercialisée du banquet de noces : le « banquet mobile » (*liudong baozhuo* 流动包桌). À partir d'une étude de cas portant sur une famille au village de Zhang (province du Henan) qui a fait appel au *liudong baozhuo* pour les noces de leur fille en 2015, après avoir célébré le mariage de leur fils en s'appuyant sur l'entraide villageoise en 2014, nous interrogerons ce changement de stratégies mis en place par les parents au regard du système de *renqing* 人情, dans un contexte, où la Chine rurale contemporaine est sujette au phénomène massif de migration rurale-urbaine des travailleurs et à l'expansion des échanges monétaires dans l'organisation de la vie sociale.

En Chine rurale, les noces et les funérailles sont les deux évènements les plus importants, tant dans la vie familiale que dans la vie communautaire, qui ont pour effet de revivifier le groupe par le renforcement des liens existants et la création de nouvelles relations sociales. Avant les années 1990, l'organisation de ces événements reposait principalement sur l'entraide et les échanges réciproques entre les membres du village, tandis qu'aujourd'hui les villageois font appel de plus en plus à des services commerciaux. À partir de plusieurs séjours d'enquêtes ethnographiques effectués entre 2013 et 2016 au village de Zhang (province du Henan), la présente note de recherche vise à éclairer les transformations des relations sociales en Chine rurale contemporaine à travers l'apparition et la popularisation d'une nouvelle forme commercialisée du banquet de noces : le « banquet mobile » (*liudong baozhuo* 流动包桌).

Dans la première partie, en nous appuyant sur la thèse de l'anthropologue chinois FEI Xiaotong 费孝通 (1910-2005), seront présentées brièvement les normes sociales qui régulaient les comportements des villageois lors des échanges interpersonnels avant l'arrivée au pouvoir du Parti Communiste Chinois, connues sous le nom de *renqing* 人情. Ensuite, nous poursuivrons par l'analyse de l'évolution du *renqing* en Chine rurale contemporaine à partir de l'exemple du phénomène du « banquet mobile » de noces. Après avoir étudié le contexte social dans lequel s'inscrit la généralisation de cette nouvelle forme de banquet, l'efficacité du *renqing* dans la société rurale contemporaine sera questionnée par l'analyse des stratégies adoptées par les villageois de Zhang face aux reconfigurations de l'organisation du mariage.

Les relations sociales en Chine rurale au prisme du *renqing*

Dans son ouvrage « La Chine rurale » paru en 1947, l'anthropologue FEI Xiaotong caractérise la société chinoise rurale « d'ordre social basé sur le *li* » (*lizhi zhixu* 礼治秩序)[1], dont la structure sociocosmique n'était maintenue qu'à travers la régularisation de l'idéologie confucéenne fondamentale nommée *li* 礼. Le *li* « est une notion englobante, elle est liée au politique, elle comprend le religieux et ne se restreint pas à l'un de ces champs car elle traverse tout le social »[2]. À partir d'une analyse des textes confucéens classiques, Mayfair YANG a identifié quatre connotations propres au *li* : 1) les rites et les sacrifices pour les êtres spirituels ayant l'objectif de maintenir l'ordre cosmologique ; 2) les rites et cérémonies concrets et formels accomplis par une communauté ; 3) la bienséance, les coutumes, les habitudes et l'étiquette dans la conduite des relations sociales ; 4) le sens d'un cadeau donné ou d'une offre faite[3]. Les deux premières connotations s'adressent davantage à l'ordre cosmologique, tandis que les deux dernières, celles qui nous intéressent dans notre analyse, correspondent à la régulation de l'ordre social qui se concrétise par le *renqing*.

Dans la vie sociale, les villageois emploient le terme de *renqing* pour qualifier à la fois les dons et les normes sociales ordonnant les échanges de dons[4]. En tant que dons échangés, le *renqing* comprend non seulement des matériaux substantiels comme de l'argent, des biens ou des services, mais peut également inclure des éléments plus abstraits tels que les affects. De

---

* HOU Renyou prépare un doctorat en anthropologie sociale à l'INALCO, sous la direction de Catherine CAPDEVILLE-ZENG. Il travaille sur l'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine.
L'auteur souhaite remercier les organisateurs de la journée d'études « Jeunes Chercheurs » de l'AFEC ainsi que le comité de rédaction d'Études Chinoises pour l'avoir invité à publier dans ce numéro. Il remercie également Catherine CAPDEVILLE-ZENG pour ses conseils et ses relectures, ainsi que les deux évaluateurs anonymes pour leurs remarques bienveillantes, constructives et pertinentes.

[1] FEI Xiaotong 费孝通, *Xiangtu zhongguo, shengyu zhidu, xiangtu chongjian* 乡土中国 生育制度 乡土重建 (La Chine rurale, le système de reproduction, la reconstruction de la Chine rurale), Pékin : Shangwu yinshuguan, 2012 [1947], p. 51.

[2] Catherine CAPDEVILLE-ZENG, *Le théâtre dans l'espace du peuple : une enquête de terrain en Chine*, Paris : Les Indes savantes, 2012, p. 22-23.

[3] Mayfair Mei-hui YANG, *Gifts, favors, and banquets: The art of social relationships in China*, New York : Cornell University Press, 1994, p. 223-224.

[4] YAN Yunxiang, *The flow of gifts: Reciprocity and social networks in a Chinese village*, California : Stanford University Press, 1996, p. 122. Notons que le terme de *renqing* comporte d'autres connotations suivant les contextes historiques. Dans la culture chinoise, nous pouvons en identifier au moins deux : les « caractéristiques intrinsèques de l'humain » (*ren zhi qing* 人之情) et les émotions humaines. Voir Anne CHENG, « Émotions et sagesse dans la Chine ancienne. L'élaboration de la notion de *qing* dans les textes philosophiques des Royaumes combattants jusqu'aux Han », *Études chinoises*, 1999, nº 18 (1-2), p. 36 et p. 39.

plus, les échanges du *renqing* sont des échanges différés, asymétriques et de longue durée[5]. C'est la raison pour laquelle le *renqing* est difficile à mesurer et de fait on ne peut pas s'acquitter pleinement des dettes de *renqing* envers d'autres[6].

En tant que normes sociales d'échanges, le *renqing* comporte deux principes essentiels. Premièrement, les échanges interpersonnels sont régis par le principe fondamental de réciprocité, qui « se caractérise par l'obligation de donner, de recevoir et de rendre des cadeaux sur le long terme, comme l'illustre le proverbe 'le *li* maintient les interactions réciproques entre les humains' (*lishang wanglai* 礼尚往来) »[7]. Deuxièmement, lors des échanges interpersonnels, l'individu se comporte en suivant la structure hiérarchique de la société chinoise, c'est-à-dire, d'une manière appropriée à son statut social et à celui de son interlocuteur[8].

Le *renqing* plaçait ainsi les villageois dans un système de dette généralisée. Comme ce que décrivait FEI Xiaotong :

> « Les gens sont interdépendants durant de longue période dans de nombreux aspects de la vie, il n'y a aucun moyen de compter les *renqing* donnés ou reçus. La solidarité d'un groupe intime dépend du fait que chaque membre doit d'innombrables *renqing* aux autres membres »[9].

Par ailleurs, la familiarité et la confiance interpersonnelles au sein de la communauté rurale permettent également l'efficacité du *renqing*, car la logique du marché façonnant les échanges entre les « étrangers » (*wairen* 外人) n'est pas appropriée dans les échanges entre les gens familiers. En effet, le mot « achat/acheter » (*mai* 买) ne peut pas être utilisé dans les échanges entre les villageois, car cela signifierait une prise de distance et incarnerait une déviance dans le système. Tel que l'énonce FEI Xiaotong : « le commerce ne peut pas exister dans une société de familiarité. Il existe bien sûr des échanges dans une telle société, mais les gens échangent avec le *renqing*, en offrant des dons les uns aux autres »[10].

Renqing et banquet de noces

---

[5] CAO Jinqing 曹锦清, *Huanghe bian de zhongguo* 黄河边的中国 (China Along the Yellow River), Shanghai : Shanghai wenyi chubanshe, 2013, p. 160.
[6] Voir HWANG Kwang-kuo, "Face and favor: The Chinese power game", *American journal of Sociology*, 1987, n° 92 (4), p. 954.
[7] YAN, *The flow of gifts*, p. 123.
[8] *Ibid.*, p. 124.
[9] FEI, *Xiangtu zhongguo*, p. 76-77.
[10] *Ibid.*, p. 77.

La société rurale actuelle ne ressemble guère à la société des années 1940 décrite par FEI Xiaotong. Deux changements significatifs majeurs sont apparus ces dernières décennies et ont modifié l'expérience sociale de la vie rurale. Le premier concerne l'augmentation de la mobilité des Chinois, marquée notamment par la migration temporaire ou permanente des travailleurs du milieu rural au milieu urbain, du fait des réformes politiques et économiques engagées par l'État chinois[11]. Le deuxième renvoie à la place grandissante des échanges monétaires dans l'organisation de la vie communautaire. Par rapport au propos de FEI Xiaotong concernant l'efficacité du *renqing* dans une communauté de familiarité qui s'oppose à la logique du marché entre les étrangers, on peut formuler les questions suivantes au regard du contexte rural chinois contemporain : est-ce que la migration des villageois constatée en Chine rurale contemporaine ébranle l'efficacité du *renqing* dans le maintien des relations sociales ? Ou au contraire et plus spécifiquement dans le cadre des activités matrimoniales, le recours à des services marchands est-il un moyen de maintenir l'efficacité du *renqing* face au phénomène de migration temporaire des villageois ?

Avant les années 1990, l'organisation du banquet de noces au village de Zhang reposait entièrement sur le *renqing*, sous la forme d'échanges de matériels et de main-d'œuvre. L'insertion d'aspects commerciaux dans la préparation du banquet de noces est apparue tout d'abord dans les années 1990 par la location de matériels, avec notamment des services de locations de grandes tables carrées, de bancs en bois ainsi que de couverts. Selon les récits des villageois âgés, quasiment tous les foyers possédaient autrefois une grande « table carrée à huit places » (*baxian zhuo* 八仙桌). Puis, suite aux réformes politiques et économiques, l'augmentation des revenus des villageois a conduit à une première vague de construction de maisons avec des murs de briques et des toits en tuiles, tandis que traditionnellement, les maisons en milieu rural étaient construites avec des murs d'argile et des toits en chaume[12]. Des années 2000 à aujourd'hui, une deuxième vague de construction de maisons apparait, notamment avec la mode des « maisons à étages » (*loufang* 楼房). Ces transformations ont entrainé des nouveaux modes d'aménagements intérieurs et de nouveaux modes d'habitat et

[11] Depuis les années 1980, la réforme du marché lancée par l'État a joué un rôle décisif dans la promotion de la mobilité car il a besoin de travailleurs libres et mobiles. Voir YAN Yunxiang, "The Chinese path to individualization", *The British journal of sociology*, 2010, n° 61(3), p. 497.

[12] Le même phénomène a été évoqué et analysé par YAN Yunxiang dans son ouvrage *Private life under socialism: love, intimacy, and family change in a Chinese village, 1949-1999*, California : Stanford university press, 2003. Voir notamment le chapitre cinq "domestic space and the quest for privacy", p. 112-139.

de vie. Les villageois ont peu à peu abandonné les « tables carrées à huit places » trop encombrantes et démodées, préférant désormais utiliser des services de locations de matériels pour les banquets.

Si l'échange de matériels s'est réduit lors des événements solennels en raison du recours aux services de locations, l'échange de main d'œuvre demeurait nécessaire pour l'ensemble des préparations du banquet jusqu'au début des années 2010, moment où apparait la nouvelle forme de « banquet mobile ». Il s'agit d'un service à but lucratif géré par une entreprise de restauration qui apporte un banquet complet et propose des services connexes au domicile du client (la location et l'installation des tables, des chaises et des couverts, le service des tables et des convives, l'aide à la préparation des mets, etc.). Cette forme de banquet a été adoptée par plusieurs villageois de Zhang lors des noces et des funérailles pour « se soustraire aux embarras » (*shengshi* 省事), et ainsi déléguer la tâche importante et épuisante de la préparation des repas en se libérant de la sollicitation parfois gênante des autres villageois pour obtenir de l'aide dans la préparation de tels évènements.

Le « banquet mobile » est apparu tout d'abord dans les funérailles, puis se répandit progressivement dans les pratiques matrimoniales. Le ressort initial de la popularisation du « banquet mobile » provient du manque de main d'œuvre lors de la préparation du banquet classique basée sur l'entraide des membres du village au début du 21ème siècle. Auparavant, deux membres du village étaient considérés officieusement par les autres villageois comme des « chefs de cuisine » pour les évènements funéraires et matrimoniaux, en raison de leur grand savoir-faire. En effet, suivant leurs degrés de proximité avec les familles organisant ce type d'évènements, l'un de ces deux « chefs de cuisine » était automatiquement sollicité. Or, les villageois ne purent plus procéder ainsi. L'un d'eux décéda en 2009, tandis que l'autre devint travailleur migrant dans la province du Guangdong à partir de 2010 : absent du village toute l'année, excepté au moment du nouvel an chinois, seuls les villageois qui célèbrent des noces pendant cette période peuvent le solliciter. En revanche, concernant les funérailles qui peuvent avoir lieu tout au long de l'année, un cuisinier extérieur au village était souvent embauché pour la préparation du banquet. S'ajoute à l'absence du « chef de cuisine », le manque d'aide de la part des autres villageois pour ces évènements en raison des phénomènes de migrations déjà évoqués, et ce, en particulier en dehors de la période du nouvel an chinois. Ces différents phénomènes de mobilité ont contribué à la popularisation du « banquet mobile » depuis les années 2010 pour pallier l'absence des villageois tout au long de l'année.

La famille de Zhigang

L'histoire de la famille de Zhigang, que j'ai suivie lors de mon terrain, est un cas très intéressant pour analyser la transition entre la préparation du banquet basée sur les entraides villageoises, et le recours à la société marchande, soit le « banquet mobile ». En effet, cette famille a organisé le banquet de noces de leur fils en s'appuyant sur l'entraide villageoise en 2014. Puis, un an après, pour le mariage de leur fille, la famille a fait appel à un service de « banquet mobile »[13]. Le changement de stratégies adoptées par cette famille, entre deux mariages si rapprochés dans le temps, permet de comprendre les significations du *renqing* au regard des changements dans les pratiques matrimoniales.

Le banquet réalisé par l'entraide villageoise

Pendant la période des fêtes du nouvel an chinois en 2014, la famille de Zhigang a célébré le mariage de leur fils, Mingwei. La préparation du banquet fut entièrement basée sur l'entraide des villageois, à l'exception de la location de matériels (tables, bancs et couverts). Au total, une trentaine de villageois se sont investis dans la préparation du banquet pendant trois jours. Afin de démontrer la complexité de l'organisation et des nombreuses préparations culinaires pour le banquet, je détaille ci-dessous la préparation d'une entrée typique, le *guozi* 果子, consommé le jour des noces avant l'arrivée des plats de résistance. C'est un aliment composé de farine de blé, d'eau, de sel, et parfois d'œuf. Une fois la pâte pétrie, elle est découpée en lamelles rectangulaires pour être torsadées avant d'être jetées dans l'huile bouillante. Voici un extrait de mon journal de terrain qui montre les différentes étapes de préparations de cet aliment :

> Il est 9 heures du matin, une vingtaine de villageoises sont présentes dans la cour de la maison. Beaucoup de travail les attend. En effet, il faut préparer environ 1200 *guozi* pour une trentaine de tables de convives avant la fin de la journée. Sur chaque coin d'une table sera disposé un bol contenant une dizaine de *guozi*.

[13] Notons qu'il s'agit ici du « banquet de retour à la famille natale » (*huimenyan* 回门宴), ayant lieu chez la famille de la mariée trois jours après le jour des noces. En milieu rural, les rites matrimoniaux s'appliquent différemment suivant le sexe de l'enfant à marier. Au sujet du banquet, les parents du marié doivent prendre en charge le banquet du jour des noces qui se déroulera à leur domicile ; les parents de la mariée quant à eux ont l'obligation d'organiser un « banquet de retour à la famille natale » *huimenyan*.

En apparence simple, le *guozi* est un aliment qui demande cependant une préparation complexe. Seul un véritable travail d'équipe permet la réalisation de cette préparation avec succès. Les villageoises partagent le travail qui se compose de 5 phases :

Étape 1 : Fabrication et pétrissage de la pâte (2 personnes / 9h à 12h du matin). Deux femmes âgées d'une cinquantaine d'années s'occupent de mélanger les ingrédients et de pétrir la pâte sablée. Étant expérimentées, elles sont aguerries dans le contrôle du taux d'humidité et de salinité de la fabrication de la pâte.

Étape 2 : Affinage de la pâte à l'aide de machines électriques (6 personnes et 3 machines / 10h à 13h00). Aux côtés de chaque machine, deux femmes, âgées de 30 ans à 40 ans, se chargent de passer la pâte dans les machines. Ces machines permettent de faire prendre forme à la pâte. La pâte sort de la machine en continu, et les préparatrices sont chargées de fariner et de créer un long bandeau de pâte. Ces femmes sont plus jeunes car cette tâche demande de la dextérité et de la rapidité dans l'exécution. De plus, elles doivent se baisser et se relever sans cesse en suivant le rythme de la machine. Cette étape fait fortement penser au travail à la chaîne dans les usines.

Étape 3 : Découpage de la pâte (3 personnes / 10h à 13h30). Trois femmes âgées de 50 ans à 60 ans se chargent du découpage de la pâte. L'objectif est de découper les « rouleaux de pâte », sortis de la machine, en rectangle de 10 à 15 centimètres de long sur 3 à 5 centimètres de large. Sur chaque rectangle de pâte, deux entailles parallèles sont faites dans le sens de la longueur à l'aide d'un couteau.

Étape 4 : Mise en forme de la pâte : le « torsadage » (5-6 personnes / 10h30 à 15h30). Ce groupe est âgé de plus de 70 ans. Cette tâche demande une grande habilité mais peu de force physique, ni d'endurance. En effet, l'objectif est de torsader les pâtes sans les briser.

Étape 5 : Cuisson des *guozi* (3 personnes /15h30 à 17h). Ce groupe de personnes, âgées d'une cinquantaine d'années, est chargé de la cuisson des pâtes dans l'huile bouillante. Les trois personnes ont des fonctions différentes pour accomplir cette dernière tâche. La première se charge de transporter les pâtes fraichement préparées jusqu'à la friteuse. La seconde s'occupe de faire frire les *guozi* et de les sortir de la friteuse pour les mettre dans des grands récipients tressés en bambou. La troisième personne n'est autre que le père du futur marié, Zhigang, rentrant d'une autre tâche de l'organisation du mariage, qui se charge de protéger la « cuisinière » du froid et de la neige à l'aide d'un grand parasol.

[Extrait du journal de terrain.
Calendrier lunaire : 09/01/2014 (Calendrier grégorien : 08/02/2014)
2 jours avant les noces de Mingwei]

À cette vingtaine de personnes exclusivement occupées à la préparation de *guozi*, il faut ajouter l'aide d'un grand nombre d'autres villageois pour la préparation des différents plats, bien plus complexes à réaliser, qui se font plus tôt, ou le jour même du mariage. Ainsi, l'organisation d'un mariage est un véritable évènement collectif et villageois, puisqu'elle mobilise plus d'une cinquantaine de personnes durant plusieurs jours pour les différentes tâches à accomplir[14]. Le *Renqing*, sous la forme de main d'œuvre apportée par les villageois, provient des échanges réciproques réalisés antérieurement au mariage. Il faut noter que les contributions des villageoises ne font en aucun cas l'objet d'une rétribution financière d'aucune sorte. Dans la langue locale, ceux qui proposent leur aide sont appelés « les gens qui aident » (*bangmang de* 帮忙的). Une forme de remerciement s'exprime sous la forme de repas offert le soir même des noces, et par des dons de nourriture, les jours suivants dans le cas où les restes sont importants. C'est ainsi que la famille de Zhigang a procédé pour exprimer sa gratitude.

Le recours au « banquet mobile »

Un an après, pendant la période du nouvel an chinois en 2015, Mingxue, fille de la famille de Zhigang, épousa un jeune homme. Or, cette fois la forme de « banquet mobile » fut adoptée, laissant à une entreprise la gestion de toutes les tâches relatives au banquet. Face à ce changement organisationnel si rapproché dans le temps, j'interrogeai les parents concernant ce choix de faire appel à une entreprise au lieu de mobiliser le *renqing* du village, comme précédemment pour leur fils. La mère me répondit :

> « On a déjà sollicité tout le monde pour fêter le mariage de mon fils l'année dernière. Ça s'est très bien passé, mais j'étais vraiment très fatiguée de cet événement, alors que le 'banquet

[14] Les femmes sont indispensables au bon déroulement de l'événement et participent vivement aux échanges de *renqing* ainsi qu'à l'entretien du lien social. Or, nous constatons pourtant une division sexuelle du travail en fonction de la nature des tâches à accomplir : les femmes bénévoles s'occupent notamment de la préparation pré-culinaire (découpe des matières premières telles que les légumes) et des tâches post-culinaires (vaisselles et ménage), tandis que le rôle du « chef de cuisine » incombe systématiquement à l'homme. Concernant le rôle distinctif des deux sexes dans les activités rituelles, voir par exemple GAO Xiujuan 高修娟, « Nongcun yishixing renqing huodongzhong de xingbie fengong yu xingbie guanxi » 农村仪式性人情活动中的性别分工与性别关系 (Les rapports sociaux de sexe et la division sexuelle du travail propres aux échanges de *renqing* dans les activités rituelles d'une communauté rurale), *Funü yanjiu luncong* 妇女研究论丛, 2016, n° 3, p. 25-32. Le rapport de subordination entre les deux sexes se manifeste non seulement dans la vie sociale, mais également dans les activités productives. Si les rapports sociaux de sexe ne sont pas l'objet central de l'analyse de la présente note de recherche, nous pouvons tout de même garder à l'esprit concernant le fait observé : « qu'il s'agit de division commerciale ou familiale du travail, les femmes se [trouvent] désormais réduites à assumer les tâches les moins bien récompensées et les moins exigeantes techniquement. » (Francesca BRAY et Pierre-Etienne WILL (traducteur), « Le travail féminin dans la Chine impériale. L'élaboration de nouveaux motifs dans le tissu social », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1994, n° 49 (4), p. 812.)

> mobile' est beaucoup plus simple à organiser, en plus, on n'a pas besoin d'embêter les autres villageois encore une fois. Ça nous enlève bien des tracas, à nous, mais aussi auprès des autres villageois (…) D'ailleurs, le 'banquet mobile' est de plus en plus populaire dans le village. Avec le 'banquet mobile', les autres n'ont pas besoin de notre aide et d'attendre qu'on leur rende service, donc nous n'avons pas besoin de demander de l'aide aux autres sans avoir rien à leur rendre en retour. Je ne veux pas que les autres [villageois] nous considèrent comme des gens qui 'profitent des autres' (*zhanguang* 沾光). C'est carrément mieux de faire appel au 'banquet mobile' ».

Même si d'un point de vue économique le « banquet mobile » est plus coûteux que le banquet sous forme d'entraide[15], les parents ont adopté tout de même le « banquet mobile », considéré comme une solution plus simple pour l'organisation d'un tel événement. L'enjeu social prime sur l'enjeu économique : la famille de Zhigang veille avant tout à préserver l'équilibre de la réciprocité du *renqing* dans lequel elle s'inscrit. Par ailleurs, le sexe de l'enfant à marier n'est pas un facteur déterminant dans le choix du mode d'organisation d'un banquet : le « banquet mobile » peut être adopté autant pour un banquet de noces que pour un « banquet de retour à la famille natale » *huimenyan*. C'est la conjonction entre la temporalité du mariage (la disponibilité du chef de cuisine et des personnes qui aident), la logique réciproque du *renqing* et l'ancrage d'une famille donnée à la communauté rurale qui explique principalement le choix du mode de banquet.

Depuis 2010, les quatre membres de la famille de Zhigang n'habitent plus que temporairement au village : ils y vivent lors de la période du nouvel an chinois, tandis que pour le reste de l'année, ils sont en ville en tant que travailleurs migrants. Plus précisément, les deux parents travaillent à Canton, Mingwei le fils, travaille au Xinjiang, et leur fille Mingxue travaille à Shanghai. En raison de cet éclatement territorial, l'absence physique de l'ensemble des membres de la famille ne leur permet pas de maintenir les échanges quotidiens avec d'autres villageois. De plus, les activités agricoles engagent également moins d'échanges de main d'œuvre en raison de la généralisation de l'acquisition des machines agricoles telles que les moissonneuses batteuses lors des saisons de récoltes. Si la famille de Zhigang a choisi d'organiser le mariage de leur fils en s'appuyant sur les aides des autres villageois, c'est parce qu'ils étaient conscients que les aides engagées par ces derniers concernaient un contre-don

[15] Lors de mes séjours de terrain en 2014 et 2015, un écart d'une centaine de *yuan* par table fut évoqué par les villageois de Zhang entre les deux types de banquet. En fonction du niveau somptueux du banquet, le coût moyen était de 300 à 400 *yuan* par table pour le banquet sous forme d'entraide, et de 400 à 500 *yuan* pour le « banquet mobile ».

vis-à-vis de l'accumulation du *renqing* échangé durant les années passées par eux-mêmes et leurs ancêtres. Le choix de faire appel à l'entreprise pour le deuxième mariage un an après correspond d'un côté, à la dilution des échanges du *renqing* dans la vie quotidienne, et d'un autre côté, à la volonté de bien respecter le principe de réciprocité du *renqing* dans le nouveau contexte social caractérisé par le phénomène de migration temporaire des villageois : s'ils avaient fait appel au *renqing* cette fois encore, ils auraient dû rendre par la suite, ce dont ils ne s'estimaient plus capables. Toutefois, nous pouvons imaginer qu'il est probablement de plus en plus difficile de pouvoir rendre le *renqing* avec la généralisation du « banquet mobile », auquel s'ajoute l'affaiblissement de leur participation à la vie quotidienne du village en raison de la migration temporaire en ville.

Conclusion

Les échanges réalisés entre les villageois dans le cadre du *renqing*[16] s'apparentent au « fait social total » indiqué par Marcel MAUSS dans son travail sur le don : « tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. »[17]. Nous pouvons identifier deux catégories d'échange permettant le maintien du *renqing* selon les contextes : les échanges lors des occasions « extraordinaires », telles que les fêtes, les cérémonies et les rituels ; les échanges « ordinaires » dans la vie de tous les jours, tels que les échanges de main d'œuvre, de services ou des nourritures[18]. Par ailleurs, selon la nature du don échangé, nous pouvons également distinguer deux formes : les dons non-monétaires, tels que l'entraide du voisinage dans la préparation de banquets cérémoniels, l'échange de main

---

[16] Notons que plusieurs chercheurs travaillant sur la « relation » (*guanxi* 关系) ont fait le lien avec la théorie de Marcel MAUSS, comme par exemple, YAN Yunxiang,"The culture of guanxi in a North China village", *The China Journal*, 1996, nº 35, p. 8, et Andrew B. KIPNIS, *Producing guanxi: Sentiment, self, and subculture in a north China village*, North Carolina : Duke University Press, 1997, p. 23. Cependant, le terme de *guanxi* ne possède pas exactement le même sens que le terme de *renqing*, même si dans certains contextes les deux termes sont interchangeables. La plus grande différence est l'implication de *qing* dans les échanges. Dans le cadre du *guanxi*, les échanges peuvent être purement « instrumentaux » dans le but d'acquérir un intérêt personnel, tandis que dans le cadre du *renqing*, la dimension émotionnelle est davantage présente. Cette différence explique le fait que les villageois utilisent rarement le terme *guanxi* quand il s'agit de décrire les relations ou les échanges avec les autres villageois, contrairement au milieu urbain, qui l'utilise davantage. À propos de la distinction entre *guanxi* et *renqing*, voir également Mayfair YANG, *Gifts, favors, and banquets*, p. 320-321.

[17] Marcel MAUSS, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* Paris : Presses Universitaires de France, 2012 [1923], p. 234.

[18] Les échanges de main-d'œuvre en milieu rural sont assez fréquents, notamment durant la saison des récoltes. Par exemple, voir KU Hok Bun dans son travail ethnographique sur le village Ku en Chine : « les Kus s'entraident dans la récolte, ce qui renvoie au principe moral de la réciprocité. Même si les ménages ont assez de mains, ils acceptent toujours l'aide d'autres ménages dans le but de promouvoir de bonnes relations plutôt que d'obtenir des bénéfices. » (KU Hok Bun, *Moral politics in a South Chinese Village : Responsibility, reciprocity, and resistance*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 47.)

d'œuvre lors des travaux champêtres ou domestiques ; les dons monétaires, tels que le « don en somme d'argent » (*lijin* 礼金) offert par les invités lors des occasions événementielles comme le mariage, la naissance, ou les funérailles.

L'analyse de la popularisation du « banquet mobile » met en exergue l'affaiblissement des échanges « non-monétaires » lors d'un événement « extraordinaire », qui s'accompagne de la diminution de toutes formes d'échanges dans la vie « ordinaire » villageoise. Cela est dû à deux évolutions majeures, et concomitantes, concernant l'essor économique de la Chine : la migration temporaire ou permanente des villageois vers le milieu urbain ; l'amélioration technologique de la production et l'essor des entreprises de services. Ces deux évolutions participent à l'affaiblissement de l'investissement des villageois dans les échanges interpersonnels et à la réduction même de la nécessité d'échanges. Il est en revanche important de souligner que si l'étape de préparation du banquet se substitue au recours de services commerciaux au détriment d'échanges du *renqing* sous forme d'entraide, la participation des convives au banquet contribue tout de même à maintenir le *renqing* avec l'offre du « don en somme d'argent » *lijin*. De plus, quand bien même les échanges « non-monétaires » paraissent moins présents au village de Zhang, les dons monétaires lors des occasions « extraordinaires » se multiplient (voir le tableau ci-dessous). En étudiant plusieurs « listes de dons » (*lidan* 礼单) de mariage recueillies lors de mes séjours de terrain, nous constatons que la somme minimum du *lijin* offert par les convives lors des noces passe de 5 *yuan* en 1989, à 10 *yuan* en 1998, puis à 100 *yuan* en 2014. L'escalade significative de la somme du *lijin* n'est sans doute pas seulement due à l'augmentation du niveau de vie, mais paraît bien révéler la volonté des villageois de maintenir le lien communautaire malgré la diminution des possibilités des échanges[19]. Si l'analyse de FEI Xiaotong démontre que la logique du marché est exclue dans le système de *renqing*, l'ethnographie au village de Zhang nous prouve le contraire car, les villageois, par le réajustement de leurs comportements, se réapproprient l'usage des services commerciaux et des dons monétaires dans le but de continuer à nourrir le *renqing*.

[19] Par ailleurs, pour ceux qui ne sont pas présents au village ou ne sont pas informés de l'événement célébré, mais qui pourtant sont censés y présenter un don pour maintenir le lien social, l'adoption de *lijin* leur permet de compenser plus aisément leur absence, sous le nom de *shaoli* 捎礼 – « don par procuration » ou *buli* 补礼 – « rattrapage du don oublié après l'événement ».

Contexte d'échanges / Nature de l'échange	Ordinaire	Extraordinaire
Don monétaire	↓	↑
Don non-monétaire	↓	↓

Les caractéristiques des échanges sociaux entre les villageois de Zhang révèlent ainsi un phénomène intéressant : on constate une diminution progressive du *renqing* dans le quotidien tandis que les villageois tendent de le maintenir lors d'évènements. Ce phénomène s'illustre par l'instauration et la commercialisation du « banquet mobile » dans les pratiques rituelles, pour faire face d'une part à la difficulté de mobiliser les « gens qui aident » (*bangmang de*) et pour maintenir d'autre part la célébration collective des noces à travers l'orgie de nourritures[20]. Une des explications de ce phénomène renvoie au fait que la mobilité de la majorité des villageois vers le milieu urbain est temporaire. L'attachement au village natal demeure l'appartenance primordiale des travailleurs migrants[21]. En raison de l'absence d'un système de protection sociale développé et de la faible possibilité de s'installer définitivement en milieu urbain, le *renqing* du village natal demeure la ressource principale lors de problèmes financiers, professionnels ou sanitaires. Les villageois ayant « quitté l'agriculture sans quitter

[20] L'orgie de nourritures partagée par l'ensemble des membres de la communauté est importante pour les noces depuis la Chine ancienne. Voir Marcel GRANET, *La religion des chinois*, Paris : Albin Michel, 2010 [1922], p. 35-36.

[21] Une des raisons pour lesquelles les villageois ne peuvent ou veulent pas s'installer de manière permanente en milieu urbain renvoie aux difficultés législatives et aux inégalités sociales engendrées par le « système d'enregistrement du foyer » (*hukou* 户口). Concernant l'histoire du *hukou* en Chine ainsi que son impact sur les migrants internes, voir Isabelle THIREAU et HUA Linshan. « Les migrants et la mise à l'épreuve du système du *hukou* », *Études chinoises*, 2004, n° 23, p. 276-311. Par ailleurs, en langue chinoise, l'expression « ouvriers paysans » (*nongmingong* 农民工) est employée pour désigner les ouvriers migrants issus du milieu rural, les renvoyant à leur milieu d'origine, celui de « paysan ».

leur campagne »[22] (*litu bulixiang* 离土不离乡) se situent ainsi constamment dans un « entre-deux ». Ils ne vivent pas tout à fait en ville en raison de la faible possibilité de s'intégrer pleinement et dignement en milieu urbain, ni vraiment en campagne assistant à la dégradation progressive de la vie communautaire villageoise.

[22] À l'origine, cette expression signifiait le dispositif politique de la mutation rurale-urbaine au début des années 1980s. Afin d'éviter une migration massive du milieu rural vers le milieu urbain, le gouvernement dans un premier temps incitait les paysans à travailler dans les « entreprises de bourgs et de cantons » (*xiangzhen qiye* 乡镇企业), sous l'expression de *litu bu lixiang.* Voir Claude AUBERT, « Exode rural, exode agricole en Chine, la grande mutation ? », *Espace, populations, sociétés*, 1995, n° 13 (2), p. 231-245.