



HAL
open science

Introduction: Mots de Chine, ruptures, persistances, émergences

Florent Villard, Françoise Lauwaert, Vanessa Frangville

► To cite this version:

Florent Villard, Françoise Lauwaert, Vanessa Frangville. Introduction: Mots de Chine, ruptures, persistances, émergences. Mots de Chine: ruptures, persistances, émergences, Presses Universitaires de Rennes, 2022, 9782753586611. hal-04352897

HAL Id: hal-04352897

<https://hal.science/hal-04352897>

Submitted on 19 Dec 2023

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.

Vanessa FRANGVILLE, Françoise LAUWAERT
et Florent VILLARD

Introduction

Mots de Chine... ou maux de Chine ? nous a-t-on parfois demandé avec une feinte candeur, tant il est vrai que l'actualité en provenance de ce pays n'incite guère à l'optimisme. Devant le retour de formes d'un autoritarisme extrême que l'on avait espérées en déclin, l'une des questions que se posent de manière récurrente les sinologues est de savoir ce qui, dans l'histoire de cet immense empire, a pu conduire au présent parfois terriblement inquiétant qui se laisse entrevoir au travers du rideau de la censure. Nul mieux que Pierre-Étienne Will n'a su formuler cette interrogation :

« Par quelles voies, la Chine du XX^e siècle, sa société et son système politique – ou leurs avatars successifs, au fil des révolutions et des crises – se connectent-ils avec le passé impérial officiellement enterré au début de 1912 ? Ou s'y connectent-ils seulement, d'une manière significative, explicative, indispensable ? » (Kuhn, 1999 : 11).

L'historienne australienne Helen Dunstan (1996 : 79-81) remarquait il y a une vingtaine d'années que s'il était assez courant chez les intellectuels chinois de souligner la pesanteur de l'héritage « autocratique » ou « féodal¹ » de l'Empire, ou

1. Empruntée à la « série » stalinienne des stades par lesquels serait passée l'humanité dans sa marche vers le socialisme (communauté primitive, esclavagisme,

d'incriminer une sorte de fatalité culturelle, ce point de vue était rarement partagé par les sinologues occidentaux, ceux-ci incluant un nombre croissant de chercheurs d'origine chinoise établis dans les universités d'Europe et des États Unis. De nos jours, c'est plutôt la tendance inverse qui s'exprime dans les cénacles officiels de Chine continentale, avec la montée en puissance d'un nationalisme culturel enclin à trouver dans une histoire laborieusement réécrite la clé des succès rencontrés sur la scène mondiale, une position théorique qui suscite le même scepticisme dans le monde académique occidental. Pour tenter de comprendre ces débats lourdement lestés d'idéologie, il peut devenir indispensable de se poser la question de l'héritage chinois, de son refus, total ou partiel, et du refus de ce refus, ce qui implique de s'interroger sur les ruptures, les persistances et les émergences dont peuvent de nos jours se repérer les traces.

Cet ouvrage est le fruit d'une réflexion collective menée à partir d'un colloque interdisciplinaire qui s'est tenu en 2016 à l'Université libre de Bruxelles. L'inspiration nous en avait été donnée par l'essai de Yu Hua 余华 intitulé *La Chine en dix mots* (*Shige cibui li de Zhongguo* 十个词汇里的中国)², un texte qui proposait une lecture très personnelle de l'histoire sociale et culturelle de la Chine populaire à partir de mots constituant autant de clés donnant accès à des pans de la société dont était issu cet auteur, né en 1960³. Yu Hua

féodalité, société bourgeoise), la notion de féodalisme a beaucoup servi en Chine depuis le début du xx^e siècle et encombre encore le discours courant. Pour les sinologues formés en Occident, qui l'évitent généralement, ce mot et l'adjectif qui en dérive permettent, au mieux, de « décrire une civilisation agraire reposant sur des paysans dépourvus de pouvoir » (ZARROW, 2005 : 36), au pire, de coller une étiquette commode sur les aspects les plus déplaisants de la société traditionnelle.

2. Sa traduction française, due à Isabelle Rabut et Angel Pino, est parue en 2010 avant sa publication en chinois à Taiwan en 2011. Il n'a été publié en Chine qu'en 2015, sous une forme modifiée et avec un nouveau titre : *Nous vivons au milieu de vastes disparités* (*Women sbenghuo zai juda de chaju li* 我们生活在巨大的差距里).
3. Ces mots, neuf noms communs et un nom propre, sont : Peuple, Leader, Lecture, Écriture, Lu Xun, Disparités, Révolution, Gens de peu, Faux, Embrouille.

s'inscrivait, peut-être inconsciemment, dans une tradition ancienne de l'essai construit à partir de mots-clés⁴, mais son approche n'est pas celle d'un lexicographe, ni d'un philosophe, c'est celle d'un romancier et d'un individu témoin, partie prenante même, d'une histoire tumultueuse qui va de la Révolution culturelle (1966-1976) aux Jeux olympiques de Pékin (2008), en passant par les réformes économiques des années 1980 et le massacre de Tian'anmen perpétré en 1989.

Les auteurs rassemblés dans cet ouvrage s'inscrivent dans différents champs disciplinaires allant de l'anthropologie à la science politique, en passant par les études littéraires et cinématographiques, la sociologie et l'histoire. Des convergences sont apparues, mais aussi des divergences fécondes : certains ont pris « leur mot » essentiellement pour ce qu'il révèle d'une facette de la société chinoise⁵, ou pour évoquer une trajectoire personnelle, restant plus fidèles en cela à la démarche de Yu Hua. D'autres ont montré davantage d'intérêt pour une approche linguistique ou textuelle et se sont attachés à suivre le cheminement parfois capricieux d'un mot, que ce soit à partir du lexique chinois, ou du lexique occidental, sans négliger pour autant le contexte sociologique de l'objet étudié. Enfin, l'ambiguïté propre à la notion de modernité, qui est au cœur de la réflexion de plusieurs auteurs, et plus particulièrement de Florent Villard, s'est traduite par des choix variés dans l'étendue des périodes analysées. Certains ont fait débiter leur enquête au moment où

-
4. L'exemple le plus célèbre en est sans doute le *Beixi ziyi* 北溪字义 (*Le sens des mots d'après Beixi*) de Chen Chun 陈淳 (1159-1223), qui scrute les sens de mots aussi fondamentaux pour l'histoire de la pensée chinoise que « nature innée » (*xing* 性), « cœur-esprit » (*xin* 心) ou « loyauté » (*zhong* 忠) [LI, 2020 : xviii-xxi].
 5. C'est cette approche qui avait été privilégiée par les auteurs réunis par Wang Ban dans *Words and Their Stories. Essays on the Language of the Chinese Revolution*, un ouvrage où, à côté de mots emblématiques du maoïsme (Longue marche, Révolution, Rectification...) figurent quelques-uns des innombrables slogans qui ont rythmé le quotidien des citoyens de la République populaire de Chine.

la guerre de l'opium⁶ (1839-1842) inaugurerait pour la Chine la période des temps modernes. D'autres se sont focalisés sur le présent proche. D'autres encore se sont inscrits dans une plus longue durée, ceci afin de mettre en évidence les bouleversements provoqués par la sortie du régime impérial, mais aussi de repérer les continuités souterraines.

DES MOTS (IN)-TRADUISIBLES

« Il est remarquable [de constater] que dans leur longue histoire de réflexion sur leur propre langage, les Chinois ne se sont jamais même approchés de l'invention de la notion de "mot"⁷. » Ce constat figure dans l'ambitieux projet intitulé *Thesaurus Linguae Sericae*, entrepris sous la direction conjointe des professeurs Christoph Harbsmeier (Heidelberg Centre for Transcultural Studies) et Jiang Shaoyu 蒋绍愚 (Université de Pékin) dans le but de créer les conditions de possibilité d'une comparaison des concepts du chinois classique avec ceux des langues occidentales (en l'occurrence, l'anglais). Choisi dans une liste de synonymes, *ci* 词 est proposé comme un équivalent possible de *word*, lui-même défini d'après Leibniz comme *sound image of a concept*⁸. Mais les choses ne

6. Au début du XIX^e siècle, la contrebande de l'opium organisée par la Compagnie britannique des Indes orientales devient un problème politique et économique. En 1838, l'empereur ordonne la destruction des stocks détenus à Canton par les trafiquants étrangers. Le Royaume-Uni riposte en envoyant une flotte en 1839. C'est le début de la première guerre de l'opium. Elle se termine en 1842 par la signature du traité de Nankin, par lequel la Chine cède l'île de Hong Kong et « ouvre » plusieurs villes côtières au commerce et à la prédication chrétienne. La Chine subira une nouvelle défaite lors de la deuxième guerre de l'opium (1856-1860), marquée par l'épisode traumatique du sac du Palais d'été.

7. *Word (criteria and general notes)*, [<https://hxwd.org/concept.html?uuid=uuid-aecf371d-2cfd-4924-9e21-fee14f8e43e2>], consulté le 08-02-2021.

8. *Ibid.* Son composé moderne *cibui* 词汇 (traduit aussi par « vocable » ou « lexique ») avait d'ailleurs été choisi par Yu Hua pour ce qui fut traduit par « mot » dans le premier titre de son essai.

sont pas si simples, et la mise en regard des séries linguistiques suppose que l'on effectue en amont des opérations consistant à extraire les mots choisis du nuage de sens et d'associations qui leur confère efficacité et dynamisme⁹. *Ci* a sans doute été choisi en raison de la taille relativement modeste de ce nuage, même si ce mot peut aussi, dans un autre contexte, désigner un genre poétique, tout comme son homonyme et presque synonyme *ci* 辭, dont le sens premier est « prêter serment » et qui peut, dans un contexte judiciaire, se traduire par « blâmer », « congédier », « récuser ». Nous comprenons à partir de ce simple exemple que la charge anthropologique d'un mot peut se trouver modifiée quand est fait le choix de lui assigner une signification qui serait principale afin de le placer dans une grille multilingue.

Trouver le mot juste, pour nombre de penseurs de l'Antiquité, c'était ordonner l'univers, y introduire des catégories aisément manipulables par l'esprit et canaliser les flux de sens. Dans son introduction à l'ouvrage collectif *Keywords in Chinese Culture*, Li Wai-yee souligne « l'intérêt persistant pour l'opération de nommer dans la culture chinoise » (Li, 2020 : XIII), une opération pouvant affecter la vie sociale, politique et religieuse, dans la mesure où *ming* 名, qui désigne à la fois le nom commun et le nom propre, prend aussi les sens de « rôle », « statut », « renom¹⁰ ».

Derrière la rigidité de ce qui s'apparente à une entreprise de catégorisation du réel se cache pourtant un certain flou, qui pouvait être mis à profit pour desserrer l'étau des doctrines officielles.

9. Cette image, empruntée à Barbara Cassin, nous paraît correspondre à ce qu'énonce le philosophe Ge Zhaoguang 葛兆光, dans la traduction de Philippe Uguen : « loin du concept universel et invariant, une notion donnée de la pensée chinoise ancienne ne reçoit ses déterminations et sa signification concrètes que relativement à l'ensemble de ses notions environnantes » (GE, 2021 : 69).

10. Citons, entre autres, DEFOORT (2020) pour une approche renouvelée de la question classique de la « rectification des noms » (*zhengming* 正名) préconisée par les penseurs dits confucéens et MAKEHAM (1994) pour une discussion sur les liens que les mots entretiennent avec la réalité dans la pensée de la Chine ancienne.

Avant les réformes linguistiques du xx^e siècle, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, les Chinois entretenaient un lien plus lâche entre écrit et parlé que les locuteurs des langues indo-européennes auxquelles se réfèrent les auteurs du *Thesaurus*. Dans cet univers mouvant, il arrivait assez souvent que l'on prît un mot pour un autre. La polysémie intrinsèque au mot isolé se trouvait alors redoublée par le jeu des synonymies et des homonymies, essentiel pour la construction du sens dans la logique corrélatrice des auteurs anciens, mais éminemment déroutant pour les amateurs de définitions précises et univoques.

Cette ambiguïté qui, selon Michael Ing (2012), constitue l'une des caractéristiques de la logique rituelle à l'œuvre dans les textes fondateurs de la pensée confucéenne, n'est pas absente des langues avec lesquelles les lettrés de l'Empire tardif entrèrent en contact, mais ce qui diffère est sans doute la plus ou moins grande énergie mise à la combattre ou, au contraire, à s'en accommoder.

Il sera beaucoup question de traduction dans les pages qui vont suivre, car c'est au moment de traduire que semblent surgir d'un lieu jusqu'alors impensé les mots qui manquent tout en se révélant indispensables : ceux que Barbara Cassin appelle « les intraduisibles ». Plusieurs mots de cet ouvrage appartiennent à la catégorie des concepts, comme l'exposera Florent Villard dans cet ouvrage, en se référant à l'œuvre de Richard Koselleck (1990). *Xiandai* 现代, « moderne » ou « contemporain », *minzu* 民族, « nation » ou « nationalité », *wenming* 文明, « civilisation », *ziran* 自然, « nature », et *guiyi* 皈依, « prendre refuge », possèdent les caractéristiques d'abstraction et d'historicité que l'on peut associer à un concept au sens que lui donne le grand historien allemand. En dépit de leur densité et de leur diversité, il est envisageable d'en donner des définitions relativement stables en les situant dans un contexte historique précis. Toutefois, une lecture herméneutique de leurs interprétations successives révèle leur polysémie, que celle-ci résulte de l'accumulation de différentes strates

de significations au fil du temps, ou d'usages différenciés qui en sont donnés dans une déconcertante simultanéité.

L'usage du mot « concept » (*gainian* 概念), emprunté au sino-japonais *gainen* (Liu, 1995 : 286) apparaît lui-même comme un effet du « tournant occidental » pris par la Chine après sa rencontre traumatique avec les canonnières britanniques en 1840. Dans un pays qui s'est toujours méfié des idées générales, peut-être faudrait-il lui préférer la formulation plus neutre de « mot-problème » proposée par Anne Cheng¹¹, ou même s'en tenir à « mot » tout court, comme l'ont fait certains contributeurs à cet ouvrage ? C'est à cette catégorie plus simple mais non moins problématique qu'appartiennent *biaoyan* 表演, « se donner en spectacle », *yingxiong* 英雄, « héros » et, plus récemment, « héroïne », *gui* 鬼, « fantôme » ou « démon », ou encore ce mystérieux *you* 遊, qui signifie « voyager » mais peut prendre aussi le sens de « vagabonder » si l'on enlève toute connotation péjorative à ce terme.

La liste des mots choisis pour figurer dans cet ouvrage, auxquels il faut ajouter le pronom « il/elle » et les syntagmes « Route de la soie » et « étudier à l'étranger », témoigne donc d'une certaine hétérogénéité.

Comment faire autrement ? Peut-on imaginer donner en treize mots, même en cent, l'image d'un pays de la taille d'un continent ? Le peintre et calligraphe Qiu Zhijie 邱志杰 s'y essaya pourtant dans une œuvre imposante intitulée *From Huaxia to China (Cong Huaxia dao Zhongguo)* 从华夏道中国). Sur un ensemble de six rouleaux verticaux se déroule un vaste panorama dominé par des montagnes et parcouru par des fleuves, des routes et des voies de chemin de fer, organisé autour d'une construction circulaire évoquant à la fois les maisons Hakka de la province d'origine de l'artiste (le Fujian), le Colisée romain et les panoptiques des utopistes du XVIII^e siècle.

11. Voir sa conférence « Peut-on parler de “nature humaine” dans la pensée chinoise ancienne ? », [<https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2017/symposium-2017-10-20-10h00.htm>], consulté le 06-07-2021.

Des inscriptions calligraphiées en chinois et en anglais ponctuent de mots chaque élément du paysage, comme on le faisait dans la cartographie ancienne : noms de penseurs chinois et étrangers, de courants philosophiques, de religions, d'institutions anciennes et contemporaines, de lieux emblématiques, mots d'ordres et slogans, titres de livres... Apparaît ainsi un immense tableau chronologique des « mots de Chine » depuis les temps mythiques jusqu'à l'époque où fut réalisée cette œuvre, en 2015. Notre projet est loin d'être aussi ambitieux. Nous n'envisageons pas non plus de produire un grand récit, cohérent et ordonné, comme le firent au fil des siècles les auteurs des *Vingt-quatre histoires* officielles des dynasties qui se sont succédé depuis le début de notre ère, une entreprise de réécriture des faits bruts qui se poursuit à notre époque, bien qu'empruntant des formes différentes et n'étant plus menée dans les bibliothèques impériales, mais dans les institutions académiques les plus prestigieuses. L'ensemble présenté ici reflète, dans son hétérogénéité, la diversité des formations des auteurs, la richesse et la variété de la sinologie contemporaine et, parfois, la diversité des points de vue portés sur le présent comme sur le passé chinois, voire sur l'existence de « la Chine » elle-même. Il nous a fallu faire des choix : l'essentiel de cet ouvrage porte sur l'ethnie majoritaire Han (ceux que l'on appelle ordinairement « les Chinois »), même si l'essai de Vanessa Frangville traite de toutes les ambiguïtés que comporte cette catégorie ainsi que celle de *minzu*, un néologisme pouvant aussi bien être traduit par « nation » que par « nationalité », l'appellation réservée par les dirigeants de la Chine populaire aux ethnies minoritaires. Nous n'avons pas non plus abordé la question des diasporas, et ceci en dépit du rôle très important que jouèrent ces communautés très actives dans la modernisation de la Chine et la diffusion des connaissances.

OUBLI ET ATONIE : UN HÉRITAGE DE LA VIOLENCE

Cette introduction nous fournira l'occasion de revenir sur certains thèmes trop rapidement abordés et de signaler quelques angles morts. Si, comme la démographie et l'économie, le militaire n'a pas été traité dans cet ouvrage, c'est pourtant en évoquant les guerres et le cortège de destructions qu'elles causèrent dans la vie, la pensée et le langage des populations chinoises que nous voudrions entamer le petit parcours historique que nous proposons au lecteur non sinisant. Sans cette ombre, le tableau de l'extraordinaire explosion de créativité des premières décennies du xx^e siècle serait dépourvu de relief, de même que seraient incompréhensibles la violence de la période révolutionnaire et l'atonie politique de la période actuelle.

Les guerres furent nombreuses et meurtrières tout au long de ce que les historiens et idéologues chinois appellent « le siècle des humiliations » (*bainian chiru* 百年耻辱), une période qui débuta avec la première guerre de l'opium pour se poursuivre par la révolte meurtrière des Taiping (1851-1864)¹², plusieurs conflits armés avec un nombre croissant de puissances impérialistes (la Grande-Bretagne, vite rejointe par la France et les États-Unis, puis par l'Allemagne et les « nouveaux venus » de l'Est : la Russie et le Japon), le désastreux épisode du soulèvement des Boxeurs¹³ (1899-1901), trois guerres avec le Japon, dont la dernière (1937-1945) peut être considérée comme le premier épisode de la Seconde Guerre mondiale, et enfin la guerre meurtrière qui opposa les nationalistes aux communistes avant la prise du pouvoir par ces derniers en

12. Sur cet immense soulèvement paysan inspiré autant par le pentecôtisme tout récemment implanté sur le sol chinois que par différents messianismes autochtones, on lira avec profit SPENCE (1996).

13. Nous reviendrons plus loin sur le rôle que joua cet événement dans le tournant vers la modernité que connut la Chine au début du xx^e siècle.

1949¹⁴. À ce tableau dominé par les guerres menées contre l'ennemi extérieur, il faut ajouter, pour le meilleur, le rôle essentiel joué par l'armée dans la modernisation du pays et dans la chute du régime impérial, et pour le pire, le climat de violence endémique entretenu par les seigneurs de la guerre¹⁵ (*junfa* 军阀) et la guerre larvée qui opposa les communistes aux nationalistes avant la conclusion d'une paix précaire en 1936 pour tenter d'affronter ensemble le danger japonais. Cette succession de conflits, dont certains ont été peu ou mal traités dans la mémoire collective, contribue à expliquer la brutalisation de la société, un mouvement qui ne fit que s'accroître tout au long de la période envisagée. Mais ce phénomène n'est pas seulement dû aux horreurs de la guerre ; parmi ses causes diverses figure l'adoption par certains intellectuels modernistes d'un discours nourri de la pensée vitaliste et du darwinisme social en vogue à la charnière des XIX^e et XX^e siècles, un discours qui les amena à prôner des attitudes martiales et à rejeter les formes anciennes de civilité qualifiées hâtivement de « féodales », tout en adoptant un nationalisme de plus en plus agressif. À ce vent nouveau soufflant sur les élites modernistes s'ajoute l'appétence montrée très tôt par Mao Zedong 毛泽东 (1893-1976) pour les formes les plus radicales de contestation de l'ordre établi. Présentées comme « le moteur de l'histoire » dans le nouveau récit qui s'élabore dès la fin des années 1920, les révoltes paysannes récurrentes sous l'Empire servirent

14. Pour une vision d'ensemble, nous renvoyons le lecteur à ZARROW (2005) et van de VEN (2003 et 2018). Signalons aussi DIKÖTTER (2013) pour la période de la guerre civile et les premières années de la République populaire de Chine, LARY (2010), et LARY et MACKINNON (2001) pour une approche plus sociologique.

15. Gouverneurs de provinces désarrimés du pouvoir central, militaires, ou parfois simples bandits, modernistes, conservateurs ou farouchement réactionnaires, ces hommes, mieux connus sous le nom de *warlords*, ont dominé la scène nationale dans les années qui suivirent la fondation de la République. Cela, jusqu'à ce que Chang Kai-shek 蔣介石 (1887-1975) parvienne à restaurer tant bien que mal l'unité en 1928, après avoir liquidé (provisoirement) ses rivaux communistes. Voir notamment WALDRON (1991) et MCCORD (1993). Pour une réévaluation moins négative du rôle joué par ces personnages, voir PAULÈS (2019).

de justification à la violence qui s'exerçait dans les premières bases communistes à l'encontre des propriétaires fonciers et des élites rurales, celle-ci entraînant sa propre contre-violence dans un cercle infernal remarquablement décrit par William Rowe (2007).

Le modèle stalinien, adopté par les communistes dès avant la conquête du pouvoir et mis en œuvre jusqu'à leur rupture avec l'Union soviétique en 1960, contribua à légitimer la violence « révolutionnaire » et à l'inscrire dans le sens du progrès. Cette violence étatique n'était pas l'apanage du seul Parti communiste : elle s'exerçait déjà sous l'Empire et le régime nationaliste à l'encontre des contestataires d'un ordre de plus en plus chancelant. Mais après 1949, elle alla crescendo à mesure que disparaissaient les opposants réels, potentiels ou fantasmés à l'arbitraire du pouvoir, tandis que se succédaient à un rythme soutenu les campagnes d'épuration engendrant chacune son lot de fantômes et de démons (*gui* 鬼), un phénomène bien décrit par Vincent Durand-Dastès dans le présent ouvrage.

La militarisation de la vie civile atteignit un paroxysme pendant la période du Grand Bond en avant (1958-1961), ce projet dystopique qui aurait dû élever la Chine au rang des premières puissances industrialisées et qui se solda au contraire par une famine faisant des dizaines de millions de victimes¹⁶. Elle connut un deuxième apogée avec la Révolution culturelle (1966-1976), période au cours de laquelle la population fut incitée à prendre exemple sur l'Armée populaire de libération, elle-même peu encline à faire preuve de modération dans son traitement des « contre-révolutionnaires ». Pas question alors de lancer des appels à se montrer « civilisé ». Bien au contraire, c'est une rudesse de mœurs présentée faussement comme « populaire » et prescrite aux deux sexes qui était de rigueur, le tout déclamé dans une langue elle aussi brutalisée et brutale¹⁷.

16. On lira à ce sujet YANG (2012 pour la traduction française) et DIKÖTTER (2018).

17. Sur l'ingénierie linguistique du régime, nous renvoyons à Ji FENGYUAN (2004), LINK (2013) et LAUWAERT (2021).

Plus encore que vers les historiens, c'est vers les artistes, cinéastes et écrivains, qu'il faut se tourner pour prendre la mesure de l'ampleur des souffrances qui furent infligées à la population tout au long des trente premières années de la République populaire et des cicatrices qu'elles ont laissées, y compris chez ceux que l'on maintient aujourd'hui dans l'ignorance de ce passé proche¹⁸. Il faut lire Yu Hua, bien sûr, non seulement l'ouvrage qui nous sert de détonateur, mais aussi le magistral *Brothers* (2008) et son premier roman *Vivre*, adapté au cinéma en 1994 par Zhang Yimou 张艺谋 (né en 1951) du temps où ce réalisateur prolifique avait du talent. Il faut lire le poète Liao Yiwu 廖亦武 (né en 1958) qui se remémore ses années de prison dans son récit autobiographique *Dans l'empire des ténèbres* (2013), l'artiste dissident Ai Weiwei 艾未未 (2022) qui relate dans son autobiographie les souffrances infligées à son père, le poète Ai Qing 艾青 (1910-1996), ou encore la romancière Fang Fang 方方 (née en 1955) qui évoque dans *Funérailles molles* (2019) les violences commises pendant la réforme agraire, une période présentée généralement sous un angle favorable et pourtant marquée par de terribles massacres. Il faut voir *Le cerf-volant bleu* de Tian Zhuangzhuang 田壮壮 (né en 1952) et *Adieu ma concubine* de Chen Kaige 陈凯歌 (né la même année) pour comprendre comment l'engrenage des campagnes politiques tournées vers des catégories toujours plus diverses et plus étendues de la population aboutit à éroder les sentiments d'empathie et de solidarité communément éprouvés – ce que George Orwell appelait la « *common decency* » – et donna son élan à la vague sanginaire qui allait submerger le pays après que Mao Zedong eut lancé son célèbre mot d'ordre « Feu sur le quartier général ! ». Il faut voir les films de Wang Xiaoshuai 王小帅 (né en 1966) pour percevoir le poids du silence qui pèse sur les générations successives bien après

18. L'histoire des années du maoïsme au pouvoir est la grande absente d'une production nationale, par ailleurs pléthorique.

la fin des violences les plus graves¹⁹. Il faut lire enfin la poignante autobiographie de Gao Ertai 高尔泰 (né en 1935), *En quête d'une terre à soi* (2019), pour appréhender à la fois la force des obstacles dressés par le régime devant l'art et l'amour et la magnifique résilience dont témoigne cet artiste. Une leçon de résilience et de créativité qu'on donnée aussi les jeunes poètes qui émergeaient des ruines idéologiques et sociales de la Révolution culturelle, tels Bei Dao 北岛 (né en 1949), Duo Duo 多多 (né en 1951), Mang Ke 芒克 (né en 1951) et Gu Cheng 顾城 (1956-1993), parmi tant d'autres. Estampillés « poètes obscurs » (*menglongshi* 朦胧诗) par les autorités, ils ont su s'attaquer à la langue appauvrie et standardisée instituée par le régime communiste pour la tordre, la détourner et la réinventer²⁰.

Même si la militarisation de la société est aujourd'hui moins visible²¹ (en dépit ou peut-être en raison de la modernisation rapide d'une armée qui devient surpuissante) et si les grands bouillonnements qui agitèrent les campagnes et les villes tout au long de l'histoire et plus particulièrement à l'époque moderne sont contenus par un appareil répressif de plus en plus performant, la question de la violence reste d'actualité. La violence d'État, qui n'a pas été fondamentalement remise en cause, se manifeste sans fard dans l'extrême brutalité avec laquelle en ce moment même est signifiée aux ethnies minoritaires et aux citoyens de Hong Kong l'obligation de se conformer au modèle unique de « l'être

19. Parmi les plus pertinents pour notre propos, on peut citer *Shanghai dreams* (2004), *Chongqing blues* (2010) et *So long my son* (2019), tous empreints d'une mélancolie poignante, et celui qui aborde de la manière la plus frontale la question du trauma, le bien nommé *Red Amnesia* (2014).

20. À propos de la réinvention du langage opérée par cette génération de poètes, et notamment Duo Duo, lire les travaux de référence de Gregory LEE (2012).

21. À l'exception de certaines régions frontalières comme le Xinjiang ou le Tibet, qui ont connu une militarisation visible au travers d'affiches de propagandes et autres matériaux visuels représentant soldats et policiers, mais aussi l'omniprésence des forces de l'ordre armées dans l'espace public et la multiplication de zones sous contrôle militaire.

chinois ». La question de l’omniprésence de la violence dans un pays qui aime à se décrire comme harmonieux est sans doute trop grave et trop douloureuse pour être traitée dans le format que nous avons choisi, mais elle plane comme une ombre sur la plupart des essais réunis dans cet ouvrage, qu’ils traitent des « mots de la modernité » par lesquels s’inventait le nouveau sujet chinois, ou des mots anciens, relus et réinventés.

LES MOTS DE LA MODERNITÉ

La réévaluation de l’héritage impérial entamée dès la fin du XIX^e siècle s’est déployée en même temps qu’un processus d’intégration contraint et néanmoins décisif dans un espace moderne global. À la verticalité des ruptures avec le passé s’associait une circulation horizontale des idées, des valeurs et des mots venus d’Europe. La Chine d’aujourd’hui, au sens de l’État-nation chinois, s’est instituée dans ce rapport chaotique, hybride et conflictuel entre le legs d’un passé endogène et les appropriations de la modernité.

Le néologisme *minzu* choisi par Vanessa Frangville apparaît dans les écrits théoriques, les pamphlets politiques et la presse de la fin du XIX^e siècle pour signifier à la fois la nation civique au sens d’une communauté politique et la nation-race/ethnie au sens d’une communauté « naturelle ». Dans son essai, l’autrice nous éclaire non seulement sur la circulation transnationale de cette idée alors nouvelle pour la Chine, mais aussi sur les voyages du signifiant *minzu* depuis les théories racialistes et darwiniennes occidentales reprises par les premiers révolutionnaires chinois jusqu’à ses interprétations par les communistes à travers la lecture des théories staliniennes sur la question nationale. Vanessa Frangville montre que l’ambiguïté fondatrice de *minzu* continue à orienter les usages du concept jusqu’à l’époque contemporaine : c’est en effet le même terme qui désigne la nation au sens politique et les

ethnies minoritaires, appelées « minorités nationales » dans la langue officielle, supposément incluses dans cet ensemble. Quand on connaît les enjeux de souveraineté autour de territoires comme le Tibet ou le Xinjiang, on comprend l'importance politique de cette terminologie dans la Chine d'aujourd'hui.

Au-delà même de la catégorie politique moderne de nation, Gregory Lee propose pour sa part une lecture provocante du mot « Chine » dans toute sa polysémie, ainsi que des représentations auxquelles donnent lieu les signifiants qui lui sont attachés. En rappelant la généalogie européenne de ce mot, il souhaite mettre au jour les correspondances entre la Chine imaginée dans les textes des orientalistes et des sinologues occidentaux depuis le début du XIX^e siècle et celle des intellectuels nationalistes qui vont participer à la construction de l'État-nation chinois au XX^e siècle. Cette proposition historiographique qui a pleinement sa place dans le débat contemporain, même si elle n'entraîne pas l'adhésion de l'ensemble des éditeurs de cet ouvrage, insiste sur une discontinuité radicale entre la civilisation impériale – ce que Gregory Lee appelle « la Chine avant la Chine » – et la Chine d'aujourd'hui imaginée comme composée d'un peuple culturellement et linguistiquement homogène.

Cette notion d'imaginaire institué et instituant, inspirée par la pensée de Cornelius Castoriadis, se retrouve chez plusieurs contributeurs à cet ouvrage, on peut dès lors brièvement rappeler certains concepts développés par cet auteur. Dans sa somme théorique *L'Institution imaginaire de la société* (1975), celui-ci conteste la conception marxiste traditionnelle qui considère que l'infrastructure détermine la superstructure d'une société. En développant le concept d'« imaginaire social », il interprète l'histoire comme un processus découlant de la puissance de création par les collectivités humaines de nouvelles « significations imaginaires sociales ». De cet « imaginaire social instituant » découle « l'imaginaire social institué » qui représente le produit de ce processus, soit l'ossature

symbolique (institutionnelle) de la société, dont la stabilité relative se maintient dans l'attente d'une nouvelle création de « significations imaginaires sociales ».

Le processus de construction institutionnelle de cette « Chine imaginaire », pour reprendre les mots de Gregory Lee, s'intensifie à la fin du XIX^e siècle alors que la dynastie Qing (1644-1911) a perdu son dynamisme originel. La question de la langue et des accès qu'elle donne aux savoirs requis pour le redressement national joue un rôle essentiel. Dans les concessions étrangères de Shanghai, Wuhan, Tianjin ou Canton, comme dans les capitales Pékin et Nankin, sous l'influence des Occidentaux qui y ont établi des banques et des usines, mais aussi des écoles, des universités, des maisons d'édition, des journaux et des églises, les milieux intellectuels chinois s'approprient de nouvelles conceptions du monde, de nouveaux savoirs et de nouveaux concepts à même, pensent-ils, de représenter et de transformer une société en mutation accélérée. Se fait jour en même temps la nécessité politique d'institutionnaliser et, dans une certaine mesure, de créer une langue nationale²² qui se substituerait à la fois à la diversité des idiomes locaux et à la fiction unifiante du « chinois classique » (*wenyan* 文言), langue destinée essentiellement à la communication écrite²³. Sans surprise si l'on considère les expériences historiques européennes du XIX^e siècle, cette langue instituée, standardisée et homogénéisée devient un outil de construction d'une identité nationale. Appelée « langue blanche » ou « langue claire » (*baibua* 白话), ou encore « mandarin » (*guanbua* 官话), car elle était sous l'Empire la *lingua franca* de

22. Sur l'institution d'une langue nationale, voir, entre autres, TAM (2020 : 72-111), CHEN Ping (1999 : 121), WANG Jun (1995), VILLARD (2012 : 243-303) et LEE (2018 : 73-105).

23. On trouvera une illustration de la difficulté *nouvelle* de faire étroitement coïncider langue écrite et langue parlée dans les débats portant sur la prononciation du pronom féminin de la troisième personne, dont Coraline Jortay se fait l'écho dans cet ouvrage.

l'administration²⁴, les réformateurs lui donneront les noms plus « politiquement corrects » et hautement significatifs de « langue nationale » (*guoyu* 国语), puis de « langue commune » (*putonghua* 普通话) sous le communisme. Conçu pour rendre le discours plus explicite, le *guoyu* désormais enseigné dans les écoles modernes ne modifie pas seulement les catégories grammaticales (que ses créateurs tentent de rapprocher de celles des langues occidentales auxquelles ils ont accès), elle transforme profondément le mode de transmission des connaissances, lequel consistait jusqu'alors en un entrelacement du texte écrit et de la parole du maître, cette dernière étant indispensable à la compréhension profonde de textes souvent elliptiques. On assiste donc en un temps très bref à une rupture profonde, littéraire et linguistique, conceptuelle et épistémologique, avec la culture lettrée dite confucéenne.

Comment un changement aussi fondamental a-t-il pu prendre place dans un pays qui jusqu'alors avait manifesté un attachement profond pour les arts de l'écriture emblématiques de la culture lettrée ? Il peut être éclairant de revenir brièvement sur le rôle que joua la guerre des Boxeurs dans le discrédit de plus en plus massif pour le régime impérial et ses soubassements culturels manifesté par les intellectuels, les industriels, les marchands et une partie de l'armée. Cette guerre locale et assez brève, qui aurait pu s'apparenter à l'un de ces soulèvements paysans qui ponctuent l'histoire chinoise, apparaît ainsi *a posteriori* comme un événement où se lisent les contradictions d'une époque et l'inversion des relations entre le centre et la périphérie. En 1898, des organisations locales²⁵ émergent dans les campagnes du Shandong

24. Une langue *parlée* et non écrite qui, dans certains contextes et surtout certaines régions, pouvait aussi être la « langue de l'armée » (*junhua* 军话), voir THORAVAL (2021 : 67).

25. Leurs membres sont appelés « boxeurs » (*Yibequan* 义和拳, littéralement « Poings de justice et d'harmonie ») parce qu'ils pratiquent un art martial censé leur procurer l'invulnérabilité.

ravagées par la sécheresse et s'attaquent aux Allemands qui y sont solidement implantés. Particulièrement visés sont les missionnaires chrétiens et les convertis chinois. D'abord réprimés par les autorités locales, les insurgés reçoivent un soutien réticent de la part de la cour, qui croit trouver en eux des alliés contre les menées des puissances impérialistes, très gourmandes à l'époque. Arrivés à Pékin, les Boxeurs font le siège des ambassades occidentales, ce qui entraîne une riposte militaire de la part d'une coalition de huit nations censées défendre la civilisation contre la barbarie – on se gargarisait alors de l'expression « péril jaune » inventée par l'empereur Guillaume II. Les vainqueurs infligent à la Chine une sévère « punition » (Hevia, 2003) sous la forme de mesures humiliantes, et exigent et obtiennent des indemnités écrasantes.

Cet épisode, qui correspond à l'entrée de la Chine dans le *xx^e* siècle, marque le début de la perte totale du contrôle de la dynastie sur son économie et sa politique étrangère. C'est aussi le moment où les élites urbaines commencent à éprouver un ardent désir de modernité, laquelle leur apparaît comme seule à même de restaurer la souveraineté nationale. Pour cela, il faut s'armer, au sens propre et figuré, et acquérir des « savoirs occidentaux », en allant les chercher sur place s'il le faut. Celui qui incarne sans doute avec le plus d'éclat cette nouvelle figure de l'intellectuel moderne ou souhaitant l'être est l'essayiste et journaliste Liang Qichao 梁启超 (1873-1929). Lauréat des concours provinciaux à l'âge de 16 ans, ce jeune Cantonais devient le disciple le plus brillant de l'éminent lettré Kang Youwei 康有为 (1858-1927), celui qui en 1898 avait soumis à l'empereur un ambitieux projet de réformes censé moderniser le pays en le dotant d'une constitution sur le modèle japonais. Forcé de s'exiler après l'échec de ce que l'on appellera plus tard « la réforme des Cent jours », Liang se rend au Japon, où il réside de 1898 à 1912 et s'imprègne de pensée politique occidentale, qui lui parvient en traduction japonaise. Après avoir été à la pointe du réformisme, il se trouvera dépassé par

des vagues de penseurs plus radicaux, signe de l'extrême rapidité dans le passage des « générations » théoriques que connaît la Chine en ces années survoltées. Son nom, un temps frappé d'infamie, mettra un certain temps à resurgir dans une histoire désormais attachée à renouer les liens avec un passé réévalué à l'aune de la continuité et du progrès.

Le Japon a joué un rôle essentiel dans ces transferts de connaissances avant que d'autres pays ne prennent le relais. Comme l'expose Liang Hongling, une partie du montant des « indemnités Boxeurs » a été assez rapidement affectée par les pays bénéficiaires au financement de projets éducatifs. Des jeunes Chinois se virent ainsi offrir la possibilité de partir « étudier à l'étranger » (*liuxue* 留学). Cette parenthèse extérieure deviendra bientôt le « rite de passage » de la nouvelle intelligentsia, pour reprendre les mots de l'autrice, tandis que ce qui faisait auparavant la fierté des élites, comme la complexité de leur écriture ou la petitesse des pieds de leurs femmes, était ressenti comme la marque d'une arriération humiliante. L'effet de ces changements de regards peut être résumé en une phrase lapidaire : « Ce qui avait été un monde complet de connaissance et de vérité s'était soudain trouvé réduit aux dimensions d'un domaine mineur situé dans une histoire particulière » (Zarrow, 2005 : 29).

Dans sa contribution, Liang Hongling, rejointe par Gregory Lee et Florent Villard, souligne que la culture, les savoirs, la science ou encore le langage dont se sont si avidement emparés les élites chinoises constituent des domaines où l'hégémonie occidentale s'imposa en profondeur. Mais cette domination épistémologique qui accompagna l'inscription de la Chine dans une « modernité globale » (Karl, 2004 : 4) ne saurait constituer une grille de lecture unique écrasant la complexité des expériences historiques, les phénomènes d'hybridation et, plus globalement, la capacité des Chinois à s'approprier, transformer et réinvestir cette épistémé dans un nouveau contexte. Rapidement, des possibilités d'acquérir

des savoirs modernes s'ouvrent en Chine même. À la place des académies (*shuyuan* 书院) où s'approfondissait la connaissance des classiques confucéens en vue de la préparation des examens impériaux, abolis en 1905 dans le cadre d'un ambitieux mais tardif mouvement de réformes, se construisent des universités et s'instituent les disciplines dites « modernes ». Celles-ci comprennent les sciences naturelles, bien sûr, mais aussi les sciences humaines et la philosophie (*zhexue* 哲学), un néologisme emprunté au japonais *tetsugaku* amenant avec lui une multitude de nouveaux concepts qui rendront plus difficile l'exercice de penser autrement, du moins dans les cénacles érudits.

Ces universités ne sont pas seulement des institutions où s'acquiert le savoir moderne, elles sont des lieux d'intense mobilisation politique, lorsque les gouvernements qui se succèdent depuis la fin de l'Empire leur en laissent la possibilité. L'apogée de ce mouvement où se combinent culture et politique survient le 4 mai 1919, quand une manifestation, au départ patriotique, rassemblant des enseignants et des étudiants de l'Université de Pékin²⁶, fournit aux intellectuels « modernes » réunis autour de quelques auteurs charismatiques, l'occasion de pousser leur célèbre cri « À bas la boutique de Confucius » (*dadao Kongjia dian* 打倒孔家店), résumant en une formule frappante plusieurs années d'intense fermentation intellectuelle et annonçant, sans doute sans l'avoir cherché, l'iconoclasme bien plus virulent des premières décennies de la République populaire. Cet événement, qui sera appelé par la suite « mouvement du 4 mai 1919 » (abrégé en « Quatre Mai ») deviendra au fil des interprétations successives le marqueur d'un passage décisif vers la modernité. L'imaginaire instituant de la société chinoise est en ce début de siècle extrêmement fécond

26. Fondée en 1898 sous le nom d'Université impériale, cette institution qui rassemblera les intellectuels les plus brillants et les plus ardents de la jeune république, jouera un rôle essentiel dans ces nouveaux modes d'expression politique et culturelle.

pour créer ce que Cornelius Castoriadis aurait nommé de nouvelles « significations imaginaires sociales ». Ceux qui participent à ce qui mérite cette fois pleinement le nom de « Révolution culturelle » sont souvent les *liuxuesheng* dont parle Liang Hongling, soit des étudiants revenus d'Europe, des États-Unis ou du Japon. En dépit du nombre relativement modeste de leurs effectifs, ils joueront un rôle considérable dans la transformation de la société.

Les universités, mais aussi les différents cénacles où se réunit l'intelligentsia nouvelle sont des lieux où s'expérimentent de nouveaux rapports au corps, par l'abandon total ou partiel du ritualisme confucéen et des techniques de culture de soi associées à ce courant de pensée, et par la découverte de formes jusqu'alors impensables de mixité. La « pagaille dans le genre » dont Coraline Jortay relate les péripéties nous donne une illustration de cet important changement de paradigme. Si les débats portant sur la féminisation du pronom de la troisième personne trouvent leur origine dans les difficultés rencontrées dans la traduction des formes genrées des langues occidentales et sont donc un effet des *translingual practices* étudiées par Lydia Liu (1995), ils n'auraient pu susciter autant de passion sans l'émergence de cet être étrange qu'était la « femme moderne » (*xiandai funü* 现代妇女), la « nouvelle femme » (*xin nüxing* 新女性), ou l'« étudiante » (*nüxuesheng* 女学生)²⁷.

La réforme de la langue entreprise dans les années 1920, favorisant l'émergence d'une littérature « moderne », avait eu aussi pour effet d'accoucher d'une sensibilité nouvelle, se traduisant notamment par la renégociation des catégories du féminin et du masculin sur lesquelles reposait l'ordre social²⁸. Endossant le rôle traditionnel du « grand frère » protecteur, des hommes progressistes se mirent à parler au nom des femmes et souvent à leur place, y compris dans la littérature féministe, mais ils se heurtèrent à des

27. Voir BAILEY (2003) et GILMARTIN (1995).

28. Voir la thèse sous la direction de Vanessa Frangville de Coraline JORTAY (2020) et LAUWAERT (2020).

adversaires déterminées à ôter au seul genre masculin sa prétention à incarner l'humanité et profondément désireuses de faire entendre leurs voix dans les débats publics.

Comme le rappelle Florent Villard, les catégories épistémologiques et historiographiques venues d'Europe deviennent dominantes au sein du monde intellectuel chinois, et une équivalence s'opère entre « civilisation occidentale » et « civilisation moderne ». La notion à première vue neutre de « moderne » (*xiandai*) acquiert ainsi une fonction normative puissante en désignant à la fois le présent et la nouveauté, et un modèle occidental de société et de civilisation envisagé comme supérieur. La modernité et ses multiples dérivés vont dès lors s'inviter dans les débats autour de la Chine, de son devenir, de son rapport au passé et de sa relation avec l'Occident²⁹. Le « moderne/occidental » va désigner pendant un certain temps un progrès non seulement matériel mais aussi moral, culturel et politique.

Tout au long de ces « années charnières » (le *sattelzeit* de Koselleck) sont apparus « en rafale » des néologismes³⁰ corrélés à des pratiques et des sensibilités nouvelles, alors que s'introduisait

29. Ce terme désignant un ensemble non pas géographique mais défini assez vaguement comme « culturel » intégrait non seulement le Japon de l'ère Meiji 明治 inaugurée en 1868, mais aussi l'Union soviétique où, très tôt, par l'intermédiaire du jeune Parti communiste chinois et de l'aile gauche du Parti nationaliste, seront puisés des mots et concepts de la « nouvelle Chine ». Ainsi Xavier Paulès souligne-t-il le fait qu'« entre 1919 et 1927, la langue source de plus d'un tiers des œuvres traduites en chinois est le russe » (PAULÈS, 2019 : 321). Pour une réflexion approfondie sur l'Occident comme catégorie discursive, nous renvoyons à SAKAI (1997) et HEURTEBISE (2020).

30. Dans le cadre de ses recherches sur ce qu'elle appelle *translated modernity*, Lydia Liu (1995) a proposé une classification de ces néologismes omniprésents dans la langue chinoise contemporaine, en distinguant leurs différents trajectoires géolinguistiques et les techniques de traduction mises en œuvre. Prenant la suite des travaux pionniers de GAO Mingkai 高名凱 et LIU Zhengtan 刘正焮 (1958), elle s'inscrivait ainsi dans une lignée d'historiens de la culture et de la littérature, où prennent place aussi MASINI (1993), LIU Qingfeng et JIN Guantao (2010), LACKNER et VITTINGHOFF (2004).

l'« étranger » (*wai* 外) – un mot qui aurait pu figurer en bonne place dans notre liste, et qui va souvent de pair avec « étrangeté » (*guai* 怪) – dans un espace qui s'était longtemps rêvé central. On pourrait se demander si une injection aussi massive de mots nouveaux dans le très riche lexique chinois était vraiment indispensable et si des mots existants n'auraient pas pu véhiculer ces idées nouvelles, sachant, comme l'écrit Li Wai-ye, que « tout au long de l'histoire chinoise, des nouvelles idées et des nouvelles approches impliquent souvent de réinterpréter des mots importants » (Li, 2020 : XIII). Mais il semble que les néologismes composés de deux caractères, dont plusieurs des mots de cet ouvrage constituent des exemples, aient été délibérément préférés aux mots anciens le plus souvent monosyllabiques, précisément pour susciter un plus fort sentiment de nouveauté (Thoraval, 2021 : 235).

À société nouvelle, mots inédits. En dépit de l'ambiguïté dont ils sont parfois porteurs, ces néologismes sont désormais d'usage courant. Ils voisinent avec des mots porteurs d'une histoire plus longue, dans un feuilletage qui brouille les repères, autorise la cohabitation d'univers conceptuels *a priori* incompatibles et rend tolérable le règne d'une pensée qui n'est unique que si l'on consent à lui laisser toute la place.

MOTS ANCIENS, SENS NOUVEAUX

Le paradoxal est le compagnon du chercheur qui tente de saisir quelque chose de la Chine contemporaine. C'est peut-être ce qu'entend Brigitte Bapandier en dépliant les sens que peut revêtir *you* 遊, traduit par « errance », « voyage ou voyager », « périple ». Se laisser porter au fil de l'onde, un autre sens de *you* 游 dans sa variante graphique comportant la clé de l'eau, telle était la « méthode » proposée par un adepte du Dao à un disciple de Confucius, médusé³¹.

31. *Zhuangzi*, chap. XIX, (LEVI, 2006 : 156).

C'est aussi la méthode qui fut suivie par l'ethnographe ; elle résultait du choix comme de la nécessité, tant la situation politique de l'après-maoïsme rendait indispensable l'art de naviguer entre deux eaux.

On aurait pu penser que le mouvement de sécularisation qui avait débuté à la fin de l'Empire pour trouver son apogée sous la Révolution culturelle avait définitivement renvoyé au passé infâme du « féodalisme » et des « superstitions³² » les formes si diverses de la religion populaire, dont le culte de la déesse Chen Jinggu 陈靖姑 analysé par Brigitte Baptandier ne constitue qu'un exemple. Or, dans cette Chine nettoyée jusqu'à l'os de son riche et encombrant passé et séduite par le discours du néolibéralisme, « reviennent » les cultes aux dieux anciens ! Les temples sont reconstruits moins de dix ans après la mort du Grand timonier dès que s'entrouvre un espace d'autonomie locale, et c'est parfois le chef de la cellule locale du Parti qui prend la tête du mouvement³³.

Une province joue un rôle particulier dans cette renaissance : le Fujian, que seul un bras de mer sépare de Taiwan où les ruptures ont été moins brutales. C'est donc au passage des frontières que nous invite l'ethnologue : celle qui sépare et conjoint deux pays politiquement différents mais culturellement proches et historiquement liés, mais aussi celles que l'on trace entre le féminin et le masculin, le profane et le sacré, l'ordinaire et le politique. La frontière apparaît ici comme une zone et non pas comme une ligne. Brigitte Baptandier reprend avec bonheur la notion de « frontière épaisse » que les anthropologues ont empruntée aux mathématiciens³⁴, car c'est dans cet espace éminemment variable

32. *Mixin* 迷信 (superstition), littéralement « croyance égarée », tout comme son jumeau respectable *zongjiao* 宗教 (religion) est l'un de ces mots apparus au début du XX^e siècle où se lit l'influence considérable qu'exerça le protestantisme sur les élites politiques de la jeune République, influence qui aboutit à remodeler en profondeur le paysage religieux du pays. Voir notamment GOOSSAERT (2007) et Vincent DURAND-DASTÈS dans cet ouvrage.

33. On trouvera des exemples fascinants de cette « conversion » dans CHAU (2006).

34. Voir MONOD BECQUELIN (2012).

que peuvent se côtoyer ou se superposer des pratiques jugées *a priori* incompatibles et « revenir » les chamanes que l'on avait cru bannies du contemporain chinois.

Dans le même espace-temps, des formes de religiosité plus compatibles avec la très prégnante religion du marché se font jour. Avec *guiyi*, c'est à de nouveaux usages de la pratique ancienne consistant pour des laïcs à prendre refuge dans la foi bouddhique que nous introduit l'anthropologue Adam Chau. Bien que faisant partie des cinq religions autorisées par la Constitution (avec le taoïsme, le catholicisme, le protestantisme et l'islam), le bouddhisme a été durement persécuté en République populaire de Chine. Et pourtant, avec plus ou moins d'ardeur selon les régions, on reconstruit les temples détruits et il est devenu fréquent d'y croiser des groupes de pèlerins et des membres d'associations cultuelles.

L'un des principaux attraits de l'essai d'Adam Chau consiste en son riche matériau ethnographique collecté sur les deux rives du détroit de Taiwan. Le chercheur nous donne à voir comment le bouddhisme s'inscrit dans la modernité urbaine en pleine expansion et comment il a su intégrer les discours du marketing et de la science, tout en naviguant en virtuose dans les réseaux sociaux. Il nous apprend aussi comment s'établissent les relations d'affiliation et par quels processus les fidèles parviennent à se construire et se définir en tant que « sujets religieux » – un processus pour lequel il n'hésite pas à forger le mot *subjectification*. Il nous permet enfin d'appréhender la dialectique entre tradition et modernité – ou entre émergence et survivance – en nous montrant comment, par le biais de fondations richement dotées, cette religion continue à assumer les tâches philanthropiques qui étaient les siennes depuis les premiers siècles de son implantation en Chine, tout en rejoignant le discours plus récent de l'écologie par l'attention nouvelle portée au « souci de soi » au quotidien.

« Prendre soin de soi » ou, sur un mode plus léger « se donner du bon temps » (ce véritable intraduisible qu'est le mot *wan* 玩), c'est aussi ce que prétendent faire les personnes âgées qui se réunissent dans les parcs pour entonner des chants que nous qualifierions de « révolutionnaires ». L'essai que Lisa Richaud consacre à ce phénomène nous fait assister au retour d'un mot porteur de racines moins profondes que les précédents, car plongeant dans la terre raréfiée de la culture communiste, mais non moins révélateur de la diversité des pratiques sociales actuelles.

Biaoyan peut être rendu par l'anglicisme « performer ». Si cette traduction sonne mal à l'oreille francophone, elle n'est finalement pas mauvaise, car c'était bien une vertu performative qui était conférée à ce mot lorsque l'appel à extérioriser ses sentiments (d'amour ou de haine « de classe », de joie ou d'amertume) fut adressé aux « masses populaires » dans les premières bases communistes. Après la prise du pouvoir, cet appel fut réitéré dans les moments d'intense mobilisation politique, la lutte des classes se faisant aussi sur scène, que ce soit sous la forme des numéros de chants et danses usinés par l'appareil de propagande, ou sous celle, plus dangereuse et parfois mortelle, des réunions politiques et des campagnes de « lutte³⁵ » (*douzbeng* 斗争). L'extériorité nouvelle exigée des « masses », dont les sentiments devaient devenir comme transparents, était censée engendrer une subjectivité nourrie de formes de culture de soi en rupture avec les usages anciens. Or, Lisa Richaud nous montre comment ces gestes éminemment politiques « reviennent » chargés de significations nouvelles dans les années 1990 et 2000. Alors que l'actualité musicale est au rock et à la variété, se forment dans les parcs du pays entier des groupes dits « de chant rouge » (*hongge* 红歌). Rassemblant des

35. Ce terme qui appartient au vocabulaire spécifique de la période maoïste désigne les séances violentes où, sous la menace et parfois la torture, les cibles des campagnes politiques étaient amenées à se démasquer comme « ennemis » ou comme « démons » (voir DURAND-DASTÈS) et à faire leur autocritique.

personnes appartenant le plus souvent à la génération des jeunes adultes ou des adolescents de la Révolution culturelle, ces troupes n'ont fait que grossir et sont devenues un élément caractéristique de la vie urbaine chinoise. Refusant de donner une interprétation politique trop immédiate à un phénomène dont la limpidité n'est qu'apparente, la chercheuse nous donne à voir comment le mot « maoïsme », jugé à juste titre indispensable à la compréhension de la Chine contemporaine peut en venir à disparaître dans ce contexte particulier, s'évaporer dirait Georges Orwell, alors que le nom du Président Mao, omniprésent dans les chants de l'époque, est entonné à pleins poumons³⁶. Le choix des lieux où se produisent ces rassemblements – il s'agit d'anciens jardins impériaux, visités aussi à titre de monuments historiques – et la juxtaposition des activités qui s'y poursuivent, autant et peut-être plus que le contenu des propos d'un groupe en particulier, sont ainsi révélateurs à la fois de la manière qu'ont les Chinois de s'accommoder d'un régime peu propice à l'expression ouverte des désaccords, et du défi que présente pour les chercheurs la nécessité de décrire avec justesse ce qui se passe dans un pays où le pouvoir rend indispensable la pratique d'un certain art de la dissimulation.

You, *guiyi* et *biaoyan*, ces trois mots nous donnent accès à un espace parallèle à celui du pouvoir, où l'on peut se livrer à des pratiques retrouvées ou renouvelées ouvrant une brèche bienvenue dans le mur que construisent les idéologies autour des vies individuelles. Tel n'est pas le cas des mots suivants : *yingxiong* et *gui*, qui appartiennent à la fois au monde supposé révolu des mythologies et des « superstitions » et à une modernité plus rude, marquée par la violence évoquée plus haut.

36. Les concepts élaborés par l'historien Christian Ingrao dans son dernier ouvrage (2021) peuvent nous aider à comprendre comment peuvent se produire des phénomènes donnant lieu *en même temps* à des analyses conduisant à des conclusions différentes, voire opposées.

Y avait-il des héroïnes avant l'époque moderne ? Sous l'Empire, les femmes étaient encouragées à se montrer exemplaires (sages épouses et mères dévouées), mais la scène publique où se pavanaient les héros leur était interdite. Les héros eux-mêmes se voyaient conférer un statut ambigu, en raison du potentiel déstabilisateur que recelait leur violence. Leur montée en puissance, contemporaine de l'émergence des héroïnes, à la fin du XIX^e siècle, résulte d'une triple révolution : sociale, normative et littéraire. Ceux qui vivaient autrefois dans les marges et trouvaient l'immortalité dans le roman (genre méprisé avant son élévation au rang de « littérature légitime » par les ténors du Quatre Mai) accèdent à la pleine visibilité que leur confère leur adoubement par la nouvelle orthodoxie, nationaliste, puis communiste. Le cinéma est le média privilégié de cette métamorphose. Mais, comme le montre Françoise Lauwaert, ce qui aurait pu apparaître comme une forme de légitimation de la culture « populaire », riche en figures de preux et de redresseurs de torts, s'apparente en réalité à une captation d'héritage aboutissant à priver des personnages parfois asociaux et souvent brutaux de leur pouvoir subversif, pour en faire de nouvelles figures exemplaires : des figures dont la violence, valorisée, revendiquée et désormais accessible aux femmes, est tournée vers l'« ennemi de classe », lequel en viendra à revêtir l'apparence du démon ou du fantôme (*gui*) dont il faudra exorciser l'espace public.

C'est aussi d'une histoire millénaire où s'entretissent orthodoxie et hétérodoxie³⁷ que surgissent les *gui* de notre temps, pour occuper la scène publique lors de sanglantes campagnes politiques. Vincent Durand-Dastès retrace le parcours de ces réprouvés et analyse la réaffectation des rôles qu'induit la modernité. Si les

37. La lutte contre les *gui* n'est pas un phénomène spécifiquement moderne ; elle était menée avec plus ou moins de succès et de conviction par les autorités locales et nationales engagées dans une relecture incessante des formes bouillonnantes de la culture populaire.

belles renardes et les revenantes séductrices ne peuplent plus que les rêves des plus imaginatifs, la démonisation de l'ennemi, ce que Barend ter Haar (2002) a appelé « le paradigme démonologique », se renouvelle au fil des embardées idéologiques. On pourrait ainsi dire que le dernier avatar du *gui* est le « terroriste », combattu avec une effrayante brutalité dans les lointaines terres du Far West chinois.

« Ne sommes-nous pas des hommes ? », « ils ne nous ont pas traités comme des hommes », ou encore « nous étions pires que des bêtes »... Ces paroles si souvent entendues dans les récits des victimes de la terreur maoïste soulèvent l'épineuse question des frontières tracées entre l'humain et l'inhumain (notamment animal), entre l'homme et le *gui* (fantôme, démon ou monstre), entre le bon sujet et le « terroriste », entre le sain et le déchet. Comme les dieux, les ancêtres et les héros³⁸, les *gui* sont des hommes dont le destin posthume dépend du traitement que leur réservent les vivants. Seront-ils condamnés à rester des malemorts ? ou seront-ils intégrés dans le cercle vertueux des « morts utiles », voire bienfaisants ? En définitive, c'est une question de pouvoir.

LES NOUVEAUX MOTS DU POUVOIR

Alors que Lisa Richaud avait montré à propos de *biaoyan* comment pouvait être retiré son venin idéologique à ce qui s'apparentait à peine vingt ans plus tôt à un « mot du pouvoir », les derniers signifiants abordés dans ces pages (*ziran*, *sichou zhi lu* et *wenming*) nous font assister au phénomène inverse : de descriptifs qu'ils étaient à l'origine, ils sont devenus prescriptifs et jouent un rôle essentiel dans ce que Xi Jinping 习近平 appelle « le rêve chinois ».

38. Ces derniers venant compléter la trilogie célèbre « Gods, ghosts, and ancestors » décrite dans JORDAN (1972) et dans WOLF (1974), et celle, moins sage, dont traite Avron Boretz, *Gods, Ghosts, and Gangsters* (2001).

Tous trois peuvent être analysés à la lumière de la problématique du discours orientaliste – au sens d’Edward Saïd – et de ses pérégrinations au-delà de l’espace occidental. Chez cet historien américain d’origine palestinienne, l’orientalisme désigne non seulement une discipline savante et un courant artistique, mais aussi – surtout – un concept permettant, dans une perspective foucauldienne, d’identifier une formation discursive qui a permis de constituer en « autre » inférieur une vaste entité désignée de manière imprécise comme « l’Orient », lequel se voyait réduit à un ensemble de traits grossièrement tracés renvoyant à une essence intemporelle. Cet imaginaire et ces savoirs sont apparus à la fin du XVIII^e siècle et se sont déployés dans un contexte d’intensification de la colonisation, aussi Saïd établit-il « une corrélation entre la production de l’Orient en tant qu’objet d’étude et l’assujettissement politique, économique et militaire des sociétés dites “orientales” » (Villard, 2018 : 82).

La Chine fait-elle partie de cet Orient-là ? La question est débattue. On pourrait ainsi déplorer un certain anachronisme dans l’évaluation systématiquement critique des efforts souvent (pas toujours) désintéressés des premiers orientalistes (parmi lesquels de nombreux sinologues) attachés à comprendre et faire connaître le monde intellectuel et artistique qu’ils découvraient, bien plus qu’à fournir des alibis « culturels » aux marchands, soldats et missionnaires qui s’en passaient fort bien. Mais le sinologue américain Arif Dirlik donne des éléments nous permettant d’appréhender en quoi cette analyse, à l’origine ciblée plutôt sur le Proche et le Moyen-Orient, peut se montrer éclairante pour analyser – et rejeter – un certain discours commun tenu sur la Chine :

« dans l’orientalisme, les prétendues sociétés orientales peuvent être à la fois objets d’admiration pour leurs réussites civilisationnelles, mais aussi reléguées au passé comme reliques fossilisées parce que, avec la culture substituée à l’histoire, elles ne possèdent pas de

“réelle” historicité et [...] pas de contemporanéité réelle, puisque leurs présents ne sont que de simples reproductions de leurs passés » (Dirlik, 2020 : 257 pour la traduction française).

Dans la suite de son article, cet auteur relève aussi les biais qui affaiblissent l’argumentation d’Edward Said. L’un d’eux consiste à faire des « Orientaux » des objets et des récepteurs passifs du discours occidental, alors que bien souvent, ils ont participé à sa constitution et l’ont relayé. On peut dire ainsi que la sinologie classique a été construite avec la participation active des lettrés chinois et empruntait largement à leur conception du monde. Inversement, une bonne partie du réquisitoire dressé par les intellectuels du Quatre Mai à l’encontre du confucianisme et de la supposée arriération de leur société peut être vue comme une reprise et une intériorisation du regard méprisant porté à l’époque par l’Occident sur la culture chinoise. Dès cette période, la différence ontologique Orient/Occident, qui signe le paradigme orientaliste, est un cadre d’interprétation du monde courant dans les milieux intellectuels chinois. Cette situation ne saurait surprendre car, si l’orientalisme en tant que formation discursive a d’abord structuré le rapport de domination des sociétés occidentales sur leurs colonies, il est ensuite devenu un élément constitutif d’une modernité dont l’imaginaire s’est disséminé globalement, notamment en Chine³⁹.

Tandis que la plupart des « mots de la modernité » avaient fait le voyage de l’Ouest vers l’Est, c’est une trajectoire inverse que retrace l’essai de Gwennaél Gaffric consacré à *ziran*, « nature ». Ce mot, dont la première occurrence figure dans le *Daodejing* 道德经 (*Livre de la voie et de la vertu*) dans le sens de « cours spontané des choses », a été l’objet d’appropriations récentes tant en Chine qu’en Occident afin d’attester l’existence d’une pensée écologique

39. Sur les problématiques de l’orientalisme et de l’occidentalisme dans l’histoire des relations entre l’Europe et la Chine, nous renvoyons à HEURTEBISE (2020) et à CHEN Xiaomei (2002).

supposément intrinsèque à la Chine, un pays où se serait opérée une alliance harmonieuse⁴⁰ entre l'homme et la nature.

Le désarroi face aux impasses écologiques de la civilisation techno-industrielle stimule la quête de ressources intellectuelles alternatives que certains croient pouvoir trouver du côté d'une sinité imaginaire. Des malentendus de la sorte peuvent survenir au cours de voyages intellectuels transcontinentaux. « Malentendu », ou plutôt « méprise », pourrait d'ailleurs être un « mot de Chine », au moins depuis l'époque où les premiers jésuites, à la fin du XVI^e siècle, ont cru lire le nom de Dieu dans les écrits confucéens (Gernet, 1991). Orientalisme ou chinoiserie, l'appropriation de la « philosophie orientale » par des artistes et écrivains occidentaux, si elle a donné naissance à de belles œuvres, ne peut qu'être considérée avec méfiance par les sinologues. C'est donc avant tout à une démystification du discours des thuriféraires d'une supposée pensée écologique « chinoise » que se livre Gwennaël Gaffric. Côté occidental, la critique pourrait paraître aisée, tant ce discours, finalement assez inoffensif, est entaché d'inexactitudes et d'approximations. Côté chinois, la critique est plus complexe et plus utile, et le discours qui se tient de nos jours dans les forums internationaux et les instances officielles nous paraît participer d'un imaginaire que nous qualifierions volontiers d'« auto-orientaliste ». En effet, quand on se renseigne sur l'état de la pollution environnementale en Chine, on comprend que les propos du parti-État valorisant une prétendue « civilisation écologique » chinoise s'apparente à ce que l'on appelle communément du *greenwashing* : dans une perspective nativiste, ce discours mobilise les ressources conceptuelles d'une pensée présentée comme éternelle et inchangée pour proposer un « modèle chinois » susceptible de dépasser une crise environnementale dont l'origine serait occidentale. Ce n'est que l'un des

40. « Harmonie » (*he* 和) est un autre de ces mots associés à l'image d'une Chine éternelle et « meilleure ». Sur le parcours de cette notion, voir GENTZ (2020).

épisodes de la grande entreprise de remploi⁴¹ et de remodelage du passé mise en œuvre à l'ère Xi Jinping.

L'un des principaux reproches – justifiés – adressés par Said au discours orientaliste est son réductionnisme métonymique, consistant à subsumer la diversité des personnes, des temps, des cultures et des lieux sous quelques traits facilement isolables. Cette opération intellectuelle, corrélée à une pratique du pouvoir, a dépassé les frontières du monde occidental⁴². Dans son étude des usages contemporains du syntagme « Route de la soie », Thierry Kellner nous montre comment s'opère la domestication d'un imaginaire essentialisant.

Inventé par le géographe allemand Ferdinand von Richthofen (1833-1905) à la fin du XIX^e siècle, le syntagme « *Seidenstrassen* », qui sera plus tard traduit par *sichou zhi lu* 丝绸之路, permet d'agglomérer en un tout aisément manipulable ce qui constituait avant cela un réseau de pistes parcouru par des soldats et des voyageurs aux motivations diverses. Oasis, caravansérails, chameaux, islam et bouddhisme, musiques et danses, pêches dorées et melons parfumés... autant de visions exotiques et exportables de ce qui constituait pour la Chine au fil des siècles le chemin vers un « autre » souvent attirant, parfois repoussant. On pourrait substituer à ces clichés d'autres visions plus contemporaines et moins alléchantes : celle des essais nucléaires dans le Lop Nor, par exemple, ou celle des camps déguisés en « centres de formation professionnelle », où l'on tente de la plus vigoureuse manière de transformer les Ouïghours, Kazakhs et autres ethnies minoritaires (l'autre sens

41. Nous empruntons ce terme, qui constitue l'un des fils rouges de cet ouvrage, à Patrick BOUCHERON (2019).

42. Nous en trouvons une illustration dans la manière dont des statuettes représentant des personnages appartenant à des ethnies diverses et facilement identifiables étaient invariablement désignées comme *hu* 胡 (un terme générique pouvant être traduit par « barbares de l'Ouest ») sur les cartels de la prestigieuse exposition sur la Route de la soie qui se tint en 2014 à Pékin dans le Musée national de Chine, sous l'égide de Xi Jinping.

de *minzu*) en sujets obéissants du nouvel Empire. Pour des raisons bien compréhensibles, ce n'est pas cette réalité qui est mise en avant par le parti-État, mais l'imaginaire plus ancien de la « Route de la soie », sollicité de nos jours au point de devenir un élément de langage omniprésent dans le discours que tient *urbi et orbi* la République populaire de Chine.

On peut établir une analogie entre ce que Thierry Kellner nous apprend de l'« invention » de la Route de la soie et cette autre icône indétrônable qu'est la Grande Muraille. Déjà en 1665 dans son *Atlas sinensis*, le père jésuite Martino Martini (1614-1661) la décrivait comme « continue », ce qu'elle n'était sûrement pas à son époque et n'a sans doute jamais été, et lui donnait une antiquité l'ancrant dans un passé prestigieux (Waldron, 1990 : 206). L'ancienneté et l'unité sont deux traits d'une vision essentialiste qui aura de beaux jours devant elle et contribuera à l'image d'une Chine dont la puissance actuelle se nourrit d'un passé d'autant plus imaginaire que ses traces matérielles ont été détruites ou refaites.

« Civilisation » (*wenming*) apparaît comme une autre illustration de cet « auto-orientalisme » qui renforce le discours du pouvoir proféré de nos jours en Chine populaire. Il est intéressant de constater que c'est au moment même où l'usage du mot « civilisation » paraît frappé d'un certain discrédit dans le monde académique occidental, perméable à la critique postcoloniale, que *wenming*, le terme choisi au XIX^e siècle par les Japonais puis par les Chinois pour acclimater ce qui leur apparaissait comme une idée nouvelle⁴³, se voit octroyer une place croissante dans la propagande chinoise. Thomas Boutonnet s'attache à montrer les usages qui sont faits de cette notion pour maintenir les couches les plus exploitées de la population dans leur statut subalterne. L'appareil

43. Uffe BERGETON (2019) nous apprend que *wen*, après une évolution linguistique assez longue, avait déjà pris le sens de « civilisation » à l'époque des Royaumes combattants (V^e-III^e siècles av. J.-C.), comme quoi l'idée n'était pas si neuve que cela, mais elle se colore de modernité avec l'arrivée des Occidentaux.

de propagande fait preuve d'une certaine créativité : au doublet « civilisation spirituelle » et « civilisation matérielle » s'ajoute la diffusion de « chartes de civilisation⁴⁴ » énumérant les valeurs auxquelles les nouveaux venus dans la modernité urbaine sont tenus d'adhérer.

Dans *wenming*, il y a *wen* 文, traduit par « lettre », « caractère », « écrit », « signe », un caractère figurant dans le composé *wenhua*, « culture », qui désignait autrefois l'effet transformateur (pour le bien) dont l'impulsion était donnée par l'occupant du trône impérial. *Wo meiyou wenhua* 我没有文化, « je n'ai pas de culture », tel est souvent le verdict résigné que prononcent à leur propre rencontre les humbles, ouvriers ou paysans, semblant ainsi justifier le discrédit qui les frappe et leur exclusion de la sphère de l'action politique légitime. De nos jours, c'est un imaginaire darwinien s'exprimant en termes de qualité (*suzhi* 素质) plus ou moins bonne du cheptel humain qui est mobilisé par la référence à ces termes. Déjà en 1996, Arif Dirlik soulignait la tendance chez certains intellectuels à « représenter à nouveau le “peuple” dans son ensemble et la paysannerie en particulier, non pas comme un groupe opprimé mais seulement un vecteur d’“arriération féodale” » (Dirlik, 2020 : 279). La situation ne s'est pas améliorée depuis et l'appareil de surveillance technologique hyperactif de la République populaire cible en priorité ces classes laborieuses facilement fantasmées comme dangereuses⁴⁵. Dans sa conclusion, Thomas Boutonnet nous alerte sur la dimension désormais mondiale de ces procédés de surveillance. De manière ironique,

44. Nous pouvons y voir la réactivation de vieilles recettes, telles les Instructions impériales (*shengyu* 圣谕) lues et affichées dans l'ensemble du pays à intervalles réguliers et les « chartes villageoises » (*xiangyue* 乡约) instituées sous la dernière dynastie, participant du « confucianisme impérial » décrit par HSIAO Kung-Chuan (1960 : 184-258).

45. Nous faisons allusion ici à l'ouvrage classique de Louis CHEVALIER (2007).

c'est maintenant la Chine de Xi Jinping qui entraîne le monde dans la voie de la « modernisation ».

Si l'on accepte de donner une signification plus neutre au mot « civilisation » et de le prendre dans le sens que lui a donné Braudel de « personnage historique » correspondant à un territoire délimité porteur de traits culturels identifiables, on pourrait dire que la situation des travailleurs migrants décrite par Thomas Bouttonnet découle, en grande partie, des bouleversements civilisationnels induits dans le monde rural d'abord par la collectivisation, puis par l'adoption d'une économie plus libre au début des années 1980. Le processus de désaffection pour les campagnes, déjà présent à la fin de l'Empire, a trouvé à s'alimenter dans la mémoire traumatique des décennies maoïstes. Comme le rappelle Isabelle Thireau dans une conférence donnée en 2016 au Collège de France⁴⁶, dès le milieu des années 1950, la campagne a été un lieu d'exil et de punition, notamment pour les « cinq catégories noires⁴⁷ » victimes des purges politiques et pour les dix-huit millions de « jeunes instruits⁴⁸ » (*zhishi qingnian* 知识青年) envoyés se faire oublier dans des régions souvent lointaines et déshéritées. À la manière des fantômes des corps mal ou non enterrés qui hantent les lieux de déportation des proscrits⁴⁹, cette mémoire

46. « Les migrations à l'ombre de la période maoïste. Crise de la réalité sociale et méfiance publique en Chine contemporaine », [<https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2016/symposium-2016-10-14-11h45.htm>], consulté le 15-02-2021.

47. Cette expression cible diverses catégories de « ennemis » : propriétaires fonciers, bourgeois, anciens soldats nationalistes... la composition de la liste varia au cours du temps et au fil des campagnes orchestrées par le régime.

48. Voir Michel BONNIN (2004) sur cette génération sacrifiée.

49. On trouvera des témoignages bouleversants de cette présence du fantomatique dans la modernité chinoise et du souci de rendre justice aux morts dans les films documentaires de Wang Bing 王兵 *Fengming, chronique d'une femme chinoise* (2007) et *Les âmes mortes* (2018), et de Ai Xiaoming 艾晓明 *Jiabianguo Elegy*, tous consacrés aux victimes de la campagne orchestrée contre les droitiers en 1957 ainsi qu'à la famine du Grand Bond en avant. Ce thème se retrouve dans les films

interdite d'expression dans l'espace public contribue à perpétuer des clivages et à empoisonner la vie politique et sociale.

Ce ne sont pas seulement les modes de sociabilité et les liens qu'entretenaient autrefois villes et campagnes qui ont été bouleversés par ces transformations brutales, c'est la physionomie du pays tout entier. Les campagnes du bassin inférieur du Yangzi, réputées pour la haute culture (un terme à prendre ici dans ses deux sens, alors étroitement liés) qui y avait fleuri depuis la dynastie des Ming (1368-1644), se sont transformées en arrière-cours de l'usine du monde, tout comme la riche région du delta de la rivière des Perles, autrefois patiemment gagnée sur la mer, et un nombre croissant de régions devenues infertiles.

Cet ouvrage reflète d'une certaine manière ce changement de paradigme. C'est en effet de phénomènes urbains que traite la majorité des auteurs, même si la campagne n'est pas toujours très loin. Les débats autour de la nation, de sa modernisation, de la réforme de son système éducatif et de sa langue agitaient le milieu très actif mais ultra-minoritaire des habitants des capitales et des grandes cités côtières. Même les villes de l'intérieur qui avaient autrefois joué un rôle actif dans la vie culturelle de l'Empire s'étaient rapidement trouvées hors du coup⁵⁰. C'est aujourd'hui une population urbaine qui se réunit dans les parcs pour renouer avec sa jeunesse. C'est même au cœur de la capitale que Lisa Richaud a mené son enquête auprès de ceux qui ne sont devenus des banlieusards que très récemment et à leur corps défendant. Quant aux pratiquants laïcs du bouddhisme modernisé rencontrés

de Hu Jie 胡杰 *Though I am gone*, sur la première enseignante battue à mort par ses élèves pendant la Révolution culturelle, et *Searching for Lin Zbao's Soul*, sur une femme doublement condamnée dans le cadre de ces deux campagnes. Voir aussi KERLAN (2018).

50. Il est intéressant de constater à ce propos que les grandes maisons d'édition qui publient de nos jours de la littérature traduite du français, langue jugée élitiste, sont toutes rassemblées dans les villes-phares où se construisait déjà la modernité sous l'Empire (YUAN, 2020).

par Adam Chau, ils sont issus des milieux éduqués des villes et des régions les plus touchées par la modernité, ceci incluant la très urbaine Taiwan. Rien ne semble indiquer par ailleurs que les femmes qui honorent la déesse Chen Jinggu soient toutes des paysannes, bien qu'elles appartiennent vraisemblablement à une classe sociale moins favorisée que les riches mécènes des organisations bouddhiques. C'est finalement dans les films de propagande de l'ère maoïste que l'on trouve davantage de paysans, mais ces derniers sont objets et non sujets des récits édifiants qui leur donnent le beau rôle, tandis que la campagne, désertée de ses forces vives, apparaît de plus en plus comme la toile de fond du spectacle touristique que la Chine se donne à elle-même.

Michel Foucault affirmait que « le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher⁵¹ ». C'est une injonction étincelante mais bien peu ethnographique. La plupart des essais rassemblés dans cet ouvrage témoignent au contraire de la difficulté, voire de l'impossibilité, de trancher, tant le panorama présenté par la Chine actuelle témoigne de l'omniprésence de l'ambiguïté dans un espace présenté faussement comme homogène et unifié. Une ambiguïté qui est mise à profit par le pouvoir (comme l'atteste l'usage des sens multiples de *minzu*), mais aussi par les simples citoyens, qui ne voient pas de contradiction à chanter la gloire du Président Mao dans une modernité qui a mis la plupart de ses idées au rancart. À cette situation, héritage complexe des embardées d'une histoire violente, correspond ce que décrit Isabelle Thireau comme « l'indétermination du sens des mots ». La sociologue y voit l'effet « d'une fragilisation du socle normatif commun, laquelle induit une incohérence entre le symbolique et le réel » (Thireau, 2020 : 9, 10 et 12). C'est cette indétermination qui est aussi richesse et diversité que nous souhaitons partager avec le lecteur.

51. FOUCAULT, 2001 (1968), cité dans BOUCHERON (2012 : 56).

Bibliographie

- AI Weiwei, *1000 ans de joies et de peines*, trad. de l'anglais et du chinois par Louis Vincenolles, Paris, Buchet-Chastel, 2022.
- BAILEY Paul J., 2003, « “Unharnessed Fillies” ; Discourse on the “Modern” Female Student in Early Twentieth-Century China », in Chui-jung LO 羅久蓉 (dir.), *Wusheng zhi sheng (III) Jindai Zhongguo de funü yu wenhua 無聲之聲。近代中國的婦女與文化 (Voices Amid Silence {III}). Women and Culture in Modern China, 1600-1950*, p. 327-357, [https://dro.dur.ac.uk/10527/1/10527.pdf], consulté le 06-01-2021.
- BILLIQUOD Sébastien et THORAVAL Joël, 2014, *Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*, Paris, CNRS Éditions.
- BONNIN Michel, 2004, *Génération perdue : Le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne en Chine, 1968-1980*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- BORETZ Avron 2001, *Gods, Ghosts, and Gangsters*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- BOUCHERON Patrick, 2019, *La trace et l'aura. Vies posthumes d'Ambroise de Milan (IV^e-XV^e siècles)*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique ».
- BOUCHERON Patrick, 2012, *L'entretemps. Conversations sur l'histoire*, Lagrasse, Verdier.
- CASTORIADIS Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CHAKRABARTY Dipesh, 2008 (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- CHANG P'eng-yuan, 1978, « Political Participation and Political Elites in Early Republican China », trad. Andrew Nathan, *Journal of Asian Studies*, vol. 37, n° 2, p. 293-313.
- CHAU Adam Yuet, 2006, *Miraculous Response. Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford, Stanford University Press.
- CHEN Ping, 1999, *Modern Chinese: Its History and Sociolinguistics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHEN Xiaomei, 2002, *Occidentalism. A theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, New York, Rowman & Littlefield.
- CHEVALIER Louis, 2007 (1958), *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Paris, Perrin, coll. « Tempus ».
- CHEVRIER Yves, 1984, « Chine, “fin de règne” du lettré ? Politique et culture à l'époque de l'occidentalisation », *Extrême-Orient/Extrême-Occident*, n° 4.

- DIKÖTTER Frank, 2013, *The Tragedy of Liberation: A History of the Communist Revolution, 1945-1957*, Hong Kong, University of Hong Kong Press.
- DIKÖTTER Frank, 2018 (2010), *Mao's Great Famine: The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958-62*, Londres, Bloomsbury paperbacks.
- DIRLIK Arif, 2020 (1996), « L'histoire chinoise et la question de l'orientalisme », in Arif DIRLIK, *La Chine au XX^e siècle. Histoire, idéologie, révolution*, textes sélectionnés avec Arif Dirlik, trad. David Bartel, Paris, Presses universitaires de Vincennes, p. 255-283. Réédition de DIRLIK Arif, 1996, « Chinese History and the Question of Orientalism », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, p. 96-118.
- DUNSTAN Helen, 1996, « The "Autocratic Heritage" and China's Political Future: A View from a Qing Specialist », *East Asian History*, vol. 12, p. 79-104.
- FANG Fang, 2019, *Funérailles molles*, trad. du chinois par Brigitte Duzan et Zhang Xiaoqi, Paris, l'Asiathèque.
- FOUCAULT Michel, 2001 (1968), *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- GAO Ertai, 2019, *En quête d'une terre à soi*, trad. du chinois par Danielle et Mathilde Chou, Arles, Actes Sud.
- GAO Mingkai 高名凯 et LIU Zhengtan 刘正琰, 1958, *Xiandai hanyu wailai ci yanjiu* 现代汉语外来词研究 (*Études sur les néologismes en chinois moderne*), Beijing, Wenzhi gaijie chubanshe.
- GE Zhaoguang, 2021, « L'empire-monde fantasmé », trad. du chinois par Philippe Uguen, in Anne CHENG (dir.), *Penser en Chine*, Paris, coll. « Folio essais », p. 57-105.
- GENTZ Johachim, 2020, « Chinese *he* 和 in Many Keys, Harmonized in Europe », in Wai-ye LI et Yuri PINES (dir.), *Keywords in Chinese Culture*, Hong Kong, the Chinese University of Hong Kong Press, p. 37-84.
- GERNET Jacques, 1991 (1982), *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
- GILMARTIN Christina Kelley, 1995, *Engendering the Chinese Revolution. Radical Women, Communist Politics, and Mass Movements in the 1920s*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.

- GINA Anne Tam, *Dialect and Nationalism in Chine, 1860-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- GUO Yingjie, 2004, *Cultural Nationalism in Contemporary China. The Search for National Identity under Reform*, Londres, Routledge Curzon.
- ter HAAR Barend, 1996, « China's Inner Demons: The Political Impact of the Demonological Paradigm », *China Information*, vol. 11, p. 54-85.
- HEURTEBISE Jean-Yves, 2020, *Orientalisme, occidentalisme et universalisme. Histoire et méthode des représentations croisées entre mondes européens et chinois*, Paris, MA Éditions-Eska.
- HEVIA James L., 2003, *English Lessons. The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China*, Durham, Duke University Press.
- HSIAO Kung-Chuan, 1960, *Rural China. Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle/Londres, University of Washington Press.
- INGRAO, Christian, 2021, *Le soleil noir du paroxysme. Nazisme, violence de guerre, temps présent*, Paris, Odile Jacob.
- JI Fengyuan, 2004, *Linguistic Engineeering. Language and Politics in Mao's China*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- JIN Guantao 金观涛 et LIU Qingfeng 刘青峰, 2010, *Guannianshi yanjiu : Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyi de xingcheng 观念史研究：中国现代重要政治术语的形成 (Études sur l'histoire des concepts : la formation des termes politiques importants de la Chine moderne)*, Beijing, Falü chubanshe.
- JORDAN David D., 1972, *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley, University of California Press.
- JORTAY Coraline, 2020, *Pronominal Politics: (Un)Gendering Narrative and Framing Ambiguity in Chinese Literature, 1917-1937*, thèse de lettres et de traductologie, dir. Vanessa Frangville, Université libre de Bruxelles.
- KARL Rebecca, 2000, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*, Durham, Duke University Press.
- KASKE Elisabeth, 2004, « Mandarin, Vernacular and National Language—China's Emerging Concept of a National Language in the Early Twentieth Century », in Michael LACKNER et Natascha VITTINGHOFF (dir.), *Mapping Meanings. The Field of New Learning in Late Qing China*, Leiden, Boston, Brill, p. 265-304.
- KERLAN Anne, 2018, *Lin Zhao, combattante de la liberté*, Paris, Fayard.

- KUHN Philip A., 1999, *Les origines de l'État chinois moderne*, trad. et présenté par Pierre-Étienne Will, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cahier des annales ».
- LAUWAERT Françoise, 2013, « Le devenir image du cinéma de propagande chinois », *Degrés*, vol. 151-152, n. 1-16.
- LAUWAERT Françoise, 2020, *Quel dommage que tu ne sois pas un garçon ! Rencontres avec des femmes remarquables en Chine impériale*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, coll. « Regards ».
- LARY Diana et MAC KINNON Stephen (dir.), 2001, *Scars of War: The Impact of Warfare on Modern China*, Vancouver, Toronto, UBC Press.
- LARY Diana, 2010, *The Chinese People at War, Human Suffering and Social Transformation, 1937-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEE Gregory B., 2012, *Un spectre hante la Chine : fondements de la contestation actuelle*, Lyon, Tigre de papier.
- LEE Gregory B., 2018, *China Imagined. From European Fantasy to Spectacular Power*, Londres, Hurst & Co.
- LI Wai-ye, « Introduction », in Wai-ye LI et Yuri PINES (dir.), *Keywords in Chinese Culture*, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong Press, p. IX-XLV.
- LIAO Yiwu, 2013, *Dans l'empire des ténèbres*, trad. du chinois par Yun Gao, Marie Holzman et Marc Raimbourg, Paris, François Bourin.
- LINK Perry, 2013, *An Anatomy of Chinese. Rhythm, Metaphor, Politics*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- LIU Lydia, 1995, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity – China 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press.
- LACKNER Michael et VITTINGHOFF Natascha (dir.), 2004, *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China*, Leiden, Brill.
- MAKEHAM John, 1994, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State of New York University Press.
- MASINI Federico, 1993, « The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898 », *Journal of Chinese Linguistics*, Monograph Series n° 6.
- MCCORD Edward A., 1993, *The Power of the Gun: The Emergence of Modern Chinese Warlordism*, Berkeley, University of California Press.

Introduction

- MONOD BECQUELIN Aude, 2012, « Introduction. La frontière épaisse », *Ateliers d'anthropologie*, vol. 37, [<https://doi.org/10.4000/ateliers.91701>], consulté le 12-03-2021.
- ROWE William T., 2007, *Crimson Rain. Seven Centuries of Violence in a Chinese County*, Stanford, Stanford University Press.
- SAID Edward W., 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978.
- SAKAI Naoki, 1997, *Translation and Subjectivity: On « Japan » and Cultural Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SPENCE Jonathan D., 1996, *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, Londres/New York, Norton.
- SU Yang, 2011, *Collective Killings in Rural China during the Cultural Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THIREAU Isabelle, 2021, « Enquêter ensemble sur ce qu'on peut penser », in Anne CHENG (dir.), *Penser en Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 277-301.
- THIREAU Isabelle, 2021, *Des lieux en commun : une ethnographie des rassemblements publics en Chine*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- THORAVAL Joël, 2007, « Quelques remarques sur le philosophique et le non philosophique vus par un anthropologue », *Ebisu*, n° 37, p. 47-70.
- THORAVAL, Joël, 2021, *Écrits sur la Chine*, Paris, CNRS Éditions.
- van de VEN Hans, 2003, *War and Nationalism in China: 1925-1945*, Londres, Routledge,
- van de VEN Hans, 2018, *China at War: Triumph and Tragedy in the Emergence of the New China 1937-1952*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- VEG Sebastian, 2019, *Minjian. The Rise of China's Grassroots Intellectuals*, New York, Columbia University Press.
- VEG Sebastian, 2021, « La marginalisation des intellectuels d'élite et l'essor d'intellectuels non institutionnels depuis 1989 », in Anne CHENG (dir.), *Penser en Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 249-276.
- VILLARD Florent, 2018, « L'Orientalisme, la Chine et les études chinoises : usages critiques et dévoiements nationalistes de la pensée d'Edward Said », in Laurent DARTIGUES et Makram ABBÈS (dir.), *Orientalismes/Occidentalismes : à propos de l'œuvre d'Edward Said*, Paris, Hermann.

- WALDRON Arthur, 1990, *The Great Wall of China. From History to Myth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALDRON Arthur, 1991, « The Warlord: Twentieth-Century Chinese Understandings of Violence, Militarism, and Imperialism », *The American Historical Review*, vol. 96, n° 4, p. 1073-1100.
- WANG Ban (dir.), 2011, *Words and Their Stories Essays on the Language of the Chinese Revolution*, Leiden/Boston, Brill.
- WANG Jun (dir.), 1995, *Dangdai Zhongguo de wenzi gaige* 当代中国的文字改革 (*Les réformes de l'écriture en Chine contemporaine*), Beijing, Dangdai Zhongguo chubanshe.
- WOLF Arthur P., « Gods, Ghosts, and Ancestors », in Arthur P. WOLF (dir.), 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society* Stanford, Stanford University Press, p. 131-182.
- XIE Bingying, 2001, *A Woman Soldier's Own Story. The Autobiography of Xie Bingying*, trad. Lily Chia Brissman et Barry Brissman, New York, Columbia University Press.
- YANG Jisheng, 2012, *Stèles. La Grande Famine en Chine (1958-1961)*, trad. du chinois par Sylvie Gentil et Louis Vincenolles, Paris, Seuil.
- YU Hua, 2008, *Brothers*, trad. du chinois par Angel Pino et Isabelle Rabut, Arles, Actes Sud, coll. « Lettres chinoises ».
- YU Hua, 2010, *La Chine en dix mots*, trad. du chinois par Angel Pino et Isabelle Rabut, Arles, Actes Sud, coll. « Lettres chinoises ».
- YU Hua, 2013 (1994), *Vivre*, trad. du chinois par Yang Ping, Arles, Actes Sud, coll. « Babel ».
- YUAN Wei, 2020, *La Traduction des romans français en Chine (1993-2017) : Champs, agents et paysages littéraires*, thèse de lettres et de traductologie, dir. Vanessa Frangville, Université libre de Bruxelles.
- ZHUANGZI, 2006, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, trad. Jean Levi, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances.

Filmographie

- AI Xiaoming 艾晓明, 2010, *Jiabiangou jishi* 夹边沟祭事 (*Jiabiangou Elegy*), documentaire en 5 parties, 409 minutes, [https://www.youtube.com/watch?v=M0NN1F_HegY], consulté le 10-02-2021.
- [https://www.youtube.com/watch?v=2PqLOs_YMWWY]

Introduction

[<https://www.youtube.com/watch?v=PJwc8fNEuiY>]

[<https://www.youtube.com/watch?v=wSPf2ZouudI>]

[<https://www.youtube.com/watch?v=jCyLJLj3Xyw>]

CHEN Kaige, 1993, 陈凯歌 *Bawang bie ji* 霸王别姬 (*Adieu ma concubine*), 170 minutes.

TIAN Zhuangzhuang 田壮壮, 1993, *Lan fengzhen* 蓝风筝 (*Le cerf-volant bleu*), 140 minutes.

WANG Bing 王兵, 2007, *He Fengming* 和凤鸣 (*Fengming, chronique d'une femme chinoise*), 186 minutes.

WANG Bing 王兵, 2018, *Si linghun* 死灵魂 (*Les âmes mortes*), 495 minutes.

HU Jie 胡杰, 2007, *Wo sui siqu* 我虽死去 (*Though I was dead*), 93 minutes, [<https://m.youtube.com/watch?v=Hu1YaM9NB0E>], consulté le 16-01-2021.

WANG Xiaoshuai 王小帅, 2005, *Qinghong* 青红 (*Shanghai Dreams*), 121 minutes.

WANG Xiaoshuai 王小帅, 2010, *Ri zhao Chongqing* 日照重庆 (*Chongqing blues*), 110 minutes.

WANG Xiaoshuai 王小帅, 2014, *Chuangruzhe* 闯入者 (*Red Amnesia*), 110 minutes.

WANG Xiaoshuai 王小帅, 2019, *Di jiu tian chang* 地久天长 (*So long my son*), 185 minutes.

«Mots de Chine», Vanessa Frangville ; Françoise Lauwaert ; Florent Villard
ISBN 978-2-7535-8661-1 Presses universitaires de Rennes, 2022, www.pur-editions.fr